

TESSITURA FILOSÓFICA DO PERDÃO: EXPLORANDO O LIMITE DO IMPERDOÁVEL

PHILOSOPHICAL TEXTURE OF FORGIVENESS: EXPLORING THE LIMIT OF THE UNFORGIVABLE

René Armand Dentz¹
Gustavo Santos²

Resumo:

O perdão é uma realidade complexa que transcende a dicotomia do "perdoável e imperdoável". Ricoeur, em sua obra "La mémoire, l'histoire, l'oubli", destaca sua centralidade como uma expressão dos limites da justiça. O perdão não pode ser institucionalizado, mas possui dimensões políticas e poéticas, influenciando a imaginação coletiva e nutrindo a identidade dos povos. Ele cria uma temporalidade, sustentando relações felizes e instituições justas. O perdão enfrenta dilemas éticos, como a relação entre pedido de perdão e confissão de culpa, mas Ricoeur nos encoraja a considerá-lo como uma possibilidade de começar de novo, reflexo da capacidade humana de agir e buscar a reconciliação. Este resumo destaca a complexidade do perdão e sua importância na construção de um mundo mais compassivo e justo.

Palavras-chave: Memória; História; Culpa; Mal; Liberdade

Abstract:

Forgiveness is a complex reality that transcends the dichotomy of "forgivable and unforgivable." Ricoeur, in his work "La mémoire, l'histoire, l'oubli," highlights its centrality as an expression of the limits of justice. Forgiveness cannot be institutionalized, but it has political and poetic dimensions, influencing collective imagination and nurturing the identity of peoples. It creates a temporality, sustaining happy relationships and just institutions. Forgiveness faces ethical dilemmas, such as the relationship between asking for forgiveness and confessing guilt, but Ricoeur encourages us to consider it as a possibility to start anew, reflecting the human capacity to act and seek reconciliation. This summary highlights the complexity of forgiveness and its importance in building a more compassionate and just world.

Keywords: Memory; History; Guilt; Evil; Freedom.

¹ Professor Adjunto II da PUC-Minas, Departamento de Filosofia; Psicanalista; PhD pela Université de Fribourg/Suíça. Doutor em Teologia pela FAJE. Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e Bacharel/Licenciado em Filosofia pela UFJF.

² Bacharel em Ciências do Estado pela UFMG e Mestre em Relações Públicas Internacionais e Diplomacia pela Sookmyung University, Seoul, Coréia do Sul.

Introdução

Na vastidão do *tremendum horrendum*, encontramos os pilares dos conceitos de "irreparável", "imprescindível" e "imperdoável". Entretanto, enquadrar o perdão na dicotomia do "perdoável e imperdoável" é uma simplificação demasiada. O perdão não se enquadra em categorias estanques, pois simplesmente existe, como afirmou Ricoeur: "O perdão existe, assim como a alegria, a sabedoria, a loucura e o amor. Especificamente o amor. O perdão pertence à mesma família" (Ricoeur, 2000, p. 605). Nesse contexto, o perdão emerge como uma expressão dos limites da justiça, como ressalta a obra de Ricoeur "La mémoire, l'histoire, l'oubli", destacando sua centralidade em seu percurso intelectual e existencial.

No decorrer deste artigo, exploraremos duas linhas de argumentação sobre o tema do perdão: a primeira aborda o perdão como uma ruptura epistemológica na compreensão da reciprocidade, transcendendo para uma lógica de dádiva, generosidade e abundância. A segunda linha de argumentação situa a reflexão sobre o perdão no contexto da Shoah, desafiando-nos a considerar o irreparável no século XX.

Ricoeur nos convida a refletir sobre a complexidade do perdão, uma tese que permeia todo o seu trabalho. Como ele observa, o perdão não pode ser institucionalizado, mas ainda assim possui uma dimensão política e poética. Ele influencia a imaginação coletiva, nutrindo a memória e a identidade dos povos, e oferece a possibilidade de aliviar o peso das faltas passadas. O perdão, longe de ser apenas uma ideia escatológica, é uma experiência vivida que se manifesta nos encontros humanos e nas instituições. Ele cria uma temporalidade, colocando os parceiros na mutualidade e no insubstituível, sustentando relações felizes e instituições justas.

Ao examinarmos a complexidade do perdão, também nos deparamos com dilemas éticos, como a relação entre pedido de perdão e confissão de culpa, bem como a legitimidade do perdão vindo de terceiros. No entanto, mesmo diante desses desafios, Ricoeur nos encoraja a considerar o perdão como uma possibilidade de começar de novo, um reflexo da capacidade humana de agir e buscar a reconciliação.

Ao longo deste artigo, exploraremos os fundamentos do perdão delineados por Ricoeur, situando-o como um ponto de encontro entre a memória, a história e o esquecimento, e examinaremos suas implicações filosóficas e teológicas, bem como seu papel na construção de um mundo mais justo e compassivo.

O perdão e o imperdoável

Na dimensão do *tremendum horrendum* é onde os conceitos de "irreparável", "imprescindível" e "imperdoável" encontram suas raízes. Entretanto, não podemos simplesmente enquadrar o perdão na dicotomia do "perdoável e imperdoável", pois ele simplesmente existe. Como Ricoeur afirmou: "O perdão existe, assim como a alegria, a sabedoria, a loucura e o amor. Especificamente o amor. O perdão pertence à mesma família" (RICOEUR, 2000, p. 605). O perdão se revela na obra de Ricoeur como uma expressão dos limites da justiça. Em "La mémoire, l'histoire, l'oubli", o autor destaca a centralidade que o perdão assume em seu percurso intelectual e existencial. Podemos identificar duas linhas de argumentação sobre o tema: o perdão cria uma ruptura epistemológica na

compreensão da reciprocidade, pois pressupõe o imperdoável enquanto também transcende para uma lógica de dádiva, generosidade e abundância; através de uma análise de nossa condição histórica, a reflexão sobre o perdão se desenvolve no contexto da Shoah, representando um desafio para considerar o irreparável no século XX.

“Há o perdão” (RICOEUR, 2000, p. 594): é em torno dessa tese que se estabelece todo o epílogo do livro. Poderíamos glosá-la e interpretá-la dizendo: “Há o dom do perdão”. Mas esse dom existe verdadeiramente? A resposta positiva não é evidente, levando em conta o que a “a equação do perdão” repousa sobre duas grandezas aparentemente inconciliáveis: o injustificável do mal e a impossibilidade de perdoar. É uma “longa odisséia”, ou uma longa caminhada através das instituições sociais confrontadas com esse problema, que permite Ricoeur transformar o “pequeno milagre do reconhecimento” o que Derrida chama uma “possibilidade impossível”, e Hannah Arendt o “milagre do perdão”, para fazer dele o grande milagre da reconciliação (GREISCH, 2004, p. 892-93).³

Se para Ricoeur o perdão não pode ser institucionalizado, ele não deixa de igual modo de portar um gesto político. No entanto, trata-se de um gesto poético. O perdão exerce sua influência sobre a dimensão política por meio de uma conversão da imaginação coletiva que alimenta em profundidade a memória e a identidade dos povos. Amenizar o peso da dívida das faltas passadas é uma possibilidade ofertada aos indivíduos e às culturas, pelo viés de um *ethos* coletivo de comportamentos éticos e espirituais. Entre o fato do perdão e sua realização potencialmente política, existe a mediação poética das heranças culturais das quais o cristianismo faz parte.

Renovar com suas promessas do passado e trabalhar para que os outros renovem suas capacidades humanas é, em conjunto, a marca de uma maior efetivação do perdão no mundo e no homem. Dessa forma, toma corpo essa humanidade que avança em resposta ao apelo do perdão, humanidade que não era mais do que simbólica nas narrativas, e muito reduzida à única pessoa da vítima: os homens que pronunciaram as promessas que nos são deixadas por além dos anos e das tradições e os homens defigurados pela miséria que aspiram ser reconhecidos como homens apesar disso. Alguns estão mortos, outros estão ainda vivos, mas como testemunhos vivos do mal que afeta a todos. Acolher uns aos outros, e renovar como eles, alguns segundo a promessa, outros segundo a justiça, eis a maneira de expansão em que o perdão pode ser acolhido, preparando, uma vez que é possível, o reencontro efetivo entre a vítima e o culpado.

O perdão não é então mais somente escatológico, é vivido efetivamente, a cada vez que ele se manifesta em um encontro ou em uma nova instituição e, por toda parte, no segredo das consciências ou como incógnito na consideração. Sua alteridade parece ainda nesta alternância onde ele aparece e desaparece, introduzindo uma nova temporalidade ordenada a esses eventos. O perdão acolhido coloca os parceiros na mutualidade e no insubstituível. Uma distância

³“Il y a le pardon” (RICOEUR, 2000, p. 594): c’est autour de cette thèse que se noue tout l’épilogue du livre. On pourrait la gloser et l’interpréter en disant: “Il y a le don du pardon”. Mais ce don existe-t-il véritablement? La réponse positive ne va nullement de soi, compte tenu du fait que “l’équation du pardon” repose sur deux grandeurs apparemment inconciliables: l’injustifiable du mal et l’impossibilité de pardonner. C’est une “longue odyssee”, ou une longue marche à travers les institutions sociales confrontées à ce problème, qui permet à Ricoeur de transformer le “petit miracle de la reconnaissance” ce que Derrida appelle une “possibilité impossible”, et Hannah Arendt le “miracle du pardon”, pour en faire le grand miracle de la réconciliation.

justa percorrida, que é o segredo da verdadeira amizade, e mais amplamente de toda relação respeitosa. A desproporção do perdão, antes de ser força contra o mal, é sustento de toda relação feliz como das instituições que a permitem (CAUSSE, 2013, p. 195).⁴

O perdão aparece no encontro de duas pessoas que dividem, por um instante, a felicidade da condição humana, apesar de tudo. Ao mesmo tempo, ele é a dinâmica que permite se lembrar de tal encontro, de se alegrar, e que faz esperar viver de novo esse encontro, agindo para que ele se torne possível. Nesse ponto, o percurso inteiro de Ricoeur sobre a dimensão do perdão faz sentido: o culpado foi conduzido à dimensão da confissão. Nessa dimensão ele foi reconduzido ao perdão por uma "comunitariedade" que introduz em sua história, sua cultura literária, filosófica e religiosa. Diante do perdão, a vítima pode ser conduzida através daquilo que podemos chamar de a voz do perdão, a fim de poder, ela também e antes de todos, acolhê-lo. Cada um, em seu próprio momento, é colocado na posição de renovar com suas promessas do passado – aquelas de sua história pessoal, como aquelas da história do seu país, tecidas em outras histórias, e de permitir retomar cada um suas capacidades. O perdão, vivido antecipadamente, revela que já existia antes do mal e que ele não espera mais do que ser reconhecido, sendo nomeado, simplesmente, a ser colocado em ação.

Podemos identificar quatro condições essenciais para o chamado "perdão difícil": a falta, a justiça, a excepcionalidade e a memória. Além disso, a confissão, o arrependimento e o reconhecimento da falta também são elementos que contribuem para esse acontecimento extraordinário. Ao concretizar o horizonte do perdão, criam-se as condições para que ele possa separar o passado do presente, aliviando parte da dor e do sofrimento causados pelo que ocorreu no passado e que ainda ecoa no presente.

De acordo com Derrida (2004, p. 45), Ricoeur parece sempre transitar nos limites da filosofia. Essa característica parece levá-lo a acreditar que o perdão possa nos conduzir a um lugar que não é um lugar, sendo mais apropriado designá-lo como um horizonte. O perdão é apresentado como uma "escatologia da representação do passado", que não se localiza em nenhum lugar específico, mas é um horizonte, uma busca. É um caminho percorrido pelo ser humano capaz de viver e se expressar de maneira pacífica e de buscar a pacificação. Trata-se de uma busca não para silenciar o mal, mas para expressá-lo de forma pacífica, sem ira.

O horizonte comum - da memória, da história, do esquecimento e do perdão - é a experiência passada ou mesmo a memória que é "a representação presente de algo ausente marcado pelo selo da anterioridade, da distância temporal" (RICOEUR, 2007, p. 502). Nesse sentido, a história revela-se como herdeira dos problemas que Platão e Aristóteles colocavam à memória, com ênfase no enigma da presença em imagem do que está ausente e na questão da anterioridade. Assim como a memória e a história, o perdão carrega a marca da representação presente do que está ausente.

⁴ *Le pardon n'est alors plus seulement eschatologique, il est vécu effectivement, de loin en loin lorsqu'il se manifeste dans une rencontre ou dans une nouvelle institution et, tout au long, dans le secret des consciences ou comme incognito dans la considération. Son alterité paraît encore dans cette alternance où il apparaît puis disparaît, introduisant dans une temporalité nouvelle ordonnée à ces événements. Le pardon accueilli pose les partenaires dans la mutualité et dans irremplaçable. Une juste distance est rendue, qui fait le secret de l'amitié fidèle, et plus largement de toute relation respectueuse. La disproportion du pardon, avant d'être force contre le mal, est soutien de toute relation heureuse comme des institutions qui la permettent.*

O Perdão difícil

Dessa forma, Ricoeur delimita o tema do perdão na obra acima citada sob o título de *Le pardon difficile*, introduzindo a ideia de que o perdão está inserido em uma problemática filosófica (e, como procuraremos sustentar, teológica). Trata-se de uma proposta, apesar de dela ser horizonte, distinta da trajetória abordada a partir da memória, da história e do esquecimento. Se a problemática do esquecimento transpassa aquela da memória e da fidelidade ao passado, a do perdão é a da culpabilidade e da reconciliação com o próprio passado.

O perdão, se ele tem um sentido e se ele existe, constitui o horizonte comum da memória, da história, do esquecimento. Sempre se afastando, o horizonte escapa da apreensão. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível. Ele coloca o selo de inacabamento sobre a empreitada inteira. Se ele é difícil de dar e de receber, ele o é igualmente de conceber (RICOEUR, 2007, p. 593).

Com isso, seu ponto de partida, a análise da confissão do culpado, que parte da tomada de consciência reconhecendo uma falta cometida. Esse processo leva o indivíduo à interiorização de uma acusação que as leis consideram como “infrações”. Isso levanta uma problemática: “Como desligar o agente de seu ato?” Visto que “o que os códigos desaprovam são as infrações à lei, mas o que os tribunais punem são pessoas” (RICOEUR, 2007, p. 497). Essa tentativa de escatologia da memória é cuidadosamente colocada ao longo de todo o percurso do livro

O perdão coloca uma questão principalmente distinta daquela que, desde as observações desse livro, motivou nossa proposta inteira, aquela da representação do passado, no plano da memória e da história e sob o risco do esquecimento (RICOEUR, 2007, p. 593). Ricoeur apresenta um argumento de Nicolai Hartmann que afirma a impossibilidade e a inseparabilidade do ato e do agente: “a ipseidade culpada tem um caráter imperdoável de direito” (RICOEUR, 2007, p. 497). Se, portanto, o indivíduo tem “um caráter imperdoável ao direito” podemos então dizer, em réplica, que esse imperdoável estabelece a ideia de “perdão impossível” (RICOEUR, 2000, p. 497). O autor propõe uma possibilidade de separar o agente de sua ação, isto é, um desligamento entre o perdão e a culpa, uma oportunidade de o culpado recomeçar, o que seria a máxima desse desligamento.

Quando releio Nabert, que emprega, lado a lado, as expressões “desejo de ser” e “esforço para existir”, observo que a palavra “esforço” não é absorvida pela palavra “desejo”, porque, no esforço há sempre um preço a pagar. Mas é em benefício da vida e de seus múltiplos começos e recomeços. Isto me lembra o que eu escrevia, há cinquenta anos, em “O voluntário e o involuntário” em que pedia que se refletisse sobre o nascimento mais que sobre a morte. Depois encontrei, com estupefação Hannah Arendt citando os Evangelhos, citando Isaías 8, 23-9,5 “Uma criança nasceu, um filho nos foi dado”. Para ela também, o nascimento significa mais que a morte. É isto, desejar permanecer vivo até a morte (RICOEUR, 1995, p. 237).

Ser possível começar de novo está intimamente relacionado à concepção de perdão, pois ele tem fundamento a partir da dialética do ligar e desligar. Arendt e Ricoeur consideram que o perdão seria a solução para o problema da irreversibilidade da ação humana. Esse ato de desligamento não é filosoficamente aberrante: ele permanece consistente à linha de uma filosofia da ação em que o acento é colocado sobre os poderes que junto compõem o retrato do homem capaz. Por sua vez, essa antropologia filosófica se apoia sobre uma ontologia fundamental

que, na grande polissemia do verbo ser, segundo a metafísica de Aristóteles, dá a preferência ao ser como ato e como potência, à diferença do sentido substancialista que prevaleceu na metafísica até Kant (RICOEUR, 2007, p. 639).

No entanto, poderíamos indagar se esse desligamento seria, de fato, possível. Derrida, outro filósofo contemporâneo que aborda a temática, afirma que “perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que não aquele que cometeu o ato” (DERRIDA, 1998, p.498). Também para Ricoeur, a justiça, a lei pela lei, estabelece um confronto com a ideia de perdão e arrependimento, assim o perdão passa a ser considerado “o cerne inaugural do arrependimento” (RICOEUR, 2007, p. 499). O arrependimento parece provir daquela propensão do homem para o bem que leva a crer que “a disposição primitiva do homem é boa” (RICOEUR, 2007, p. 499) e é nessa disposição primitiva para o bem que reside a possibilidade de reestabelecimento.

Ricoeur argumenta que a inclusão do perdão nesse sistema de troca implica o reconhecimento da relação entre a demanda e a oferta de perdão, porém, a diferença entre os níveis de condicionalidade e incondicionalidade permanece subestimada. Dessa discrepância surgem dilemas decorrentes da confrontação entre os discursos do culpado, que declara sua falta, e o da vítima, que considera o perdão. Estes dilemas se manifestam como indagações: “É possível perdoar alguém que não confessa sua falta? Deve o ofendido ser necessariamente o anunciador do perdão? É possível perdoar a si mesmo?” (RICOEUR, 2007, p. 485).

Em relação ao primeiro dilema, o autor argumenta que esperar pela confissão do culpado é respeitar seu orgulho e dignidade como pessoa. O segundo dilema levanta questões sobre a legitimidade. Por um lado, o número de vítimas sempre aumenta devido a laços familiares, comunitários ou culturais, levantando a questão se somente o primeiro ofendido tem o direito de perdoar. Por outro lado, o pedido de perdão não precisa necessariamente vir do ofensor, mas também de outros ligados a ele, como uma instituição. Surge então a questão se as instituições têm representatividade suficiente para pedir perdão.

Quanto ao terceiro dilema, o autor sugere que somente o ofendido pode perdoar, destacando a dualidade de papéis entre agressor e ofendido. Além disso, ele observa que a diferença de níveis entre o perdão e a confissão não é reconhecida quando projetada em uma perspectiva horizontal, como no caso do autoperdão. Ele argumenta que essa falta de reconhecimento “limita a identificação apressada do perdão a uma troca baseada unicamente na reciprocidade” (RICOEUR, 2007, p. 486). Referindo-se ao trabalho de Jankélévitch (2011), o autor coloca a oposição entre o irrevogável e o irreversível, este último significa a impossibilidade de alguém voltar ao seu passado, como também de este voltar como tal. Já o irrevogável traduz a condição de aquilo que foi feito não poder ser desfeito.

Vamos pisar fora do círculo da acusação e da punição, círculo no interior do qual não há lugar que margeie para o perdão. Esse passo é suscitado por uma questão como aquela que colocava Jankélévitch: “Nós pedimos o perdão?”. A questão pressupõe que, se o agressor tinha pedido perdão, lhe perdoar seria uma questão recebível. Ou essa suposição própria se opõe frontalmente à caracterização maior do perdão, sua incondicionalidade. Se há o perdão, nos disse com Derrida, então ele deve poder ser acordado sem condição de pedido. E ainda que creiamos, em uma crença prática, que existe alguma coisa como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão acordado. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da acusação e do castigo no regime de troca. Os gestos dos homens de

Estado pedindo perdão às suas vítimas chamam a atenção sobre a força do pedido de perdão em certas condições políticas excepcionais (RICOEUR, 2007, p. 619).

Outro aspecto acerca do perdão trabalhado por Ricoeur foi a partir do contato com o pensamento de Hannah Arendt. Nela, nosso autor verifica uma importante relação entre liberdade e ação. É justamente na possibilidade de começar de novo que o autor francês imagina o fundamento último do perdão. São os homens que fazem milagres, esses homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria (RICOEUR, 1998, 19-20).

Sendo assim, a possibilidade de começar algo novo está intimamente relacionada à concepção de perdão. Ricoeur concorda com Arendt quando esta relaciona o perdão ao ligar e desligar o agente do ato.

Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade e qualquer “ação” não passaria de comportamento ou preservação em comum. Nenhuma outra faculdade senão a linguagem, nem mesmo a razão ou a consciência, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais. Agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados. Nenhuma das propriedades da criatividade é adequadamente expressa por metáforas retiradas do processo vital (ARENDR, 2004, p. 152).

O que permanece no ser humano é sua capacidade de começar, que propicia todas as suas atividades. O sujeito é capaz, existe uma aposta e um otimismo no ser humano. A ação humana é complexa devido às suas características, entre as quais a imprevisibilidade de suas consequências. No entanto, o ser humano, ao se deparar com o caos, com o imprevisível, tem sempre a possibilidade de agir e não estar paralisado.

Parece-me claro o risco da vida pública. A gente se expõe à luz da vida pública e isto acontece como pessoa. O segundo risco é o seguinte: nós começamos alguma coisa, jogamos nossas redes em uma trama de relações, e nunca sabemos qual será o resultado. Estamos reduzidos a dizer: “Senhor, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem”! Isso vale para qualquer ação, e é simplesmente por isso que a ação se concretiza – ela escapa às previsões. É um risco. E agora, acrescentaria que esse risco só é possível se confiarmos nos homens, isto é, se lhes dermos nossa confiança – isso é o mais difícil de entender – no que há de mais humano no homem; de outro modo seria impossível (ARENDR, 2004, p. 143).

Ricoeur também afirma a posição de Hannah Arendt quanto à procedência do perdão: o remédio não provém de outra faculdade eventualmente superior, mas é uma das virtualidades da ação humana... Ninguém pode perdoar a si mesmo, e as duas faculdades, do perdão e da promessa, dependem da pluralidade. A solidão não oferece condições para que tais experiências ocorram, já que têm seu fundamento na presença de outrem. Arendt considera a exegese de textos evangélicos, que dizem poder os homens esperar o perdão de Deus apenas se trocarem o perdão entre si; assim, fica caracterizada a humanidade do perdão.

Outro aspecto considerado por Ricoeur refere-se à relação do perdão com o amor, em contraposição à sua caracterização política, cujo exemplo é dado na figura do *grande inquisidor*, no romance *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, que oferece a remissão dos pecados em troca da submissão. O perdão, ao contrário, promove a dissociação da dívida de sua culpabilidade; ele busca desligar o agente do seu ato. Ao analisar a relação entre culpa e mal tendo em vista as catástrofes da Segunda

Guerra, nosso autor afirma que a referência ao mal sugere a ideia de um excesso. Não é um simples contrário, que eu compreenderia ainda, por oposição ao admissível – são males que se inscrevem em uma contradição mais radical que aquela do admissível e do não admissível, e suscitam uma pergunta de justificação, que o cumprimento do dever não satisfaria nunca. Não se pode sugerir este excesso do inadmissível, senão atravessando o admissível pela passagem ao limite. São males, são rasgos do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível (RICOEUR, 2007, p. 601).

Dessa maneira, no ato do mal extremo realizado por meio da ruptura do vínculo humano, se coloca o índice deste outro extremo, o da maldade íntima daquele que cometeu o mal. Nesse momento, são presenciadas as noções fundamentais do enigma do perdão: irreparável, o imprescindível e o imperdoável. Eis a problemática fundamental do perdão.

A descontinuidade, penso eu, justificaria que se passe de uma eidética do voluntário e do involuntário ao modo husserliano a uma hermenêutica aberta sobre os símbolos primários da falta, tais como corrupção, contaminação, pecado, e sobre os símbolos secundários estruturados pelos grandes mitos que nutriram em particular o pensamento do ocidente, para não dizer dos mitos racionalizados, aqueles das diversas gnoses, compreendida a gnose cristã anti-gnóstica do pecado original. Para nossa enquete essa atenção prestada aos mitos da culpabilidade guarda um interesse, não tanto pela especulação sobre a origem do mal, que a vaidade me parece irremediável, mas por uma exploração dos recursos de regeneração permanecidos intactos. É a eles que será feito recurso ao termo de nosso percurso. Em um tratamento narrativo e mítico da origem do mal se desenhará puramente um lugar para o perdão (RICOEUR, 2007, p. 603).

Nesse momento de tensão, Ricoeur afirma a altura do perdão. Trata-se de uma voz distinta daquela que se deixa ouvir, um discurso da Sabedoria, poético, que possibilita a suspensão das experiências-limite que estão vinculadas ao perdão a partir da culpa, do excesso do mal e da crueldade.

Ela é enunciada no presente, por ser o tempo da permanência, da duração mais abrangente. Ela não passa nunca. Ela fica. Ela permanece mais do que as outras grandezas: em resumo, a fé, a esperança, a caridade permanecem todas as três, mas a maior dentre elas é a caridade. Porque ela é a Altura mesmo. Se a caridade desculpa tudo, no todo está compreendido o imperdoável, pois, caso contrário, ela própria seria negada (RICOEUR, 2007, p. 605).

No entanto, para ampliarmos os fundamentos do perdão apresentados por Ricoeur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, é preciso retomarmos o caminho estabelecido pelo filósofo, aquele do perdão como ponto de encontro entre a memória, a história e o esquecimento.

A liberdade do Perdão: existe uma condição para perdoar?

Aqui tocamos no que podemos considerar ser o tema mais profundo e persistente de toda a obra do filósofo franco-argelino Jacques Derrida acerca do perdão: o pensamento da decisão e da responsabilidade. O perdão digno desse nome nunca é simplesmente perdão condicional, mas também não é absolutamente incondicional. O "espaço" instável do perdão é a irreduzível e heterogênea tensão entre esses dois polos. A decisão e a responsabilidade ocorrem neste meio-termo tenso. E há (necessariamente) sempre risco e incerteza na experiência de passagem por esse "espaço." Derrida enfatiza isso quando escreve:

Se quisermos incorporar um perdão incondicional na história e na sociedade, precisamos passar por essas condições. Temos que negociar entre o incondicional e o condicional. Eles não podem ser dissociados, embora saibamos que são absolutamente heterogêneos e incomensuráveis. É porque esses postes incomensuráveis são indissociáveis que temos que assumir a responsabilidade, a difícil responsabilidade, de negociar a melhor resposta em uma situação impossível (DERRIDA, 2001, p. 58).

Não há verdadeiro perdão a menos que passemos por este abismo - a experiência tremenda quando lutamos com as aporias que enfrentamos - quando nos confrontamos com a realização de que o perdão é impossível, que perdoar apenas o imperdoável. Quando Derrida diz que o perdão é um impossível possível, ele não está brincando conosco. Ele procura intensificar a experiência de decisão e responsabilidade envolvida no perdão. Podemos acusá-lo de exagerar, e acho que ele não negaria isso.

A aporia não é uma estrutura paralisante, algo que simplesmente bloqueia o caminho com um simples efeito negativo. A aporia é a experiência da responsabilidade. É apenas passando por um conjunto de injunções contraditórias, escolhas impossíveis, que fazemos a escolha. Para a decisão responsável ser prevista ou levada adiante, temos que passar pela dor e pela aporia, a situação em que não sabemos o que fazer (DERRIDA, 2001, p. 62).

Derrida afirma que o assim chamado perdão condicional pode facilmente tornar-se superficial. Quando o perdão se torna uma troca econômica, torna-se vazio e sem significado - "retórica vazia, retórica hipócrita." E mesmo nas situações em que pedimos perdão em prol de alguma cura ou reconciliação, há algo um pouco simétrico e calculista nesse processo. Mas suponha que eu seja confrontado com o que considero verdadeiramente imperdoável. A exigência que me é colocada é muito maior. Sou compelido a tomar uma decisão responsável se posso realmente perdoar uma ação imperdoável. Tenho que enfrentar a experiência da aporia. E devo compreender que nunca poderei justificar racionalmente tal decisão. É por isso que Derrida fala do tremendo envolvido em assumir a responsabilidade. Poderíamos dizer que Derrida procura restaurar a integridade e a dificuldade do perdão, especialmente em uma época em que a conversa sobre o perdão está se tornando "vazia, vazia, atenuada".

Ao buscar a resposta sobre se existem ações imperdoáveis, Glen Pettigrove (2007) encontra nos textos de David Hume uma possível resposta. Hume, em seus textos, fala do conceito de perdão somente de forma indireta, argumentando que, para que exista, ele deve ser precedido do ódio, ódio este que, de acordo com ele, só pode ser direcionado a outro ser pensante. Se um indivíduo não tiver alguém para responsabilizar por sua dor, ele não é capaz de odiar. De acordo com Hume, o sentimento de ódio produziria na vítima um desejo pela miséria e uma aversão à felicidade da pessoa odiada. Tais características são derivadas da raiva, que possui uma relação natural com o ódio, e nos motiva a agir de formas a promover a miséria do outro e a impedir sua felicidade, derivando disto um prazer na miséria alheia. Este prazer nefasto, derivado previamente do sofrimento e da dor vivida, é chamada por Hume de paixão por vingança.

Pettigrove (2007), analisando Hume, conjectura que o conceito de perdão para ele se apresenta como o oposto a este ódio. O perdão necessariamente

implicaria no desejo pelo bem-estar e pela felicidade do outro e a aversão ao seu sofrimento, apesar do dano causado e do sofrimento vivido. Por conta disso, devemos, antes, fazer uma distinção entre misericórdia e perdão. Misericórdia, nesta perspectiva, diz respeito somente a não punição de um indivíduo perante os crimes cometidos. Em virtude disso, misericórdia não necessariamente se refere ao estado psicológico ou emocional daquele que opta por agir misericordiosamente. Perdão, por outro lado, envolve, necessariamente, as emoções e as ações constitutivas da relação entre os envolvidos, indo além da mera superação do prazer nefasto da paixão por vingança.

Como consequência, Hume compreende que o perdão, ou a falta da possibilidade dele, está diretamente relacionado com a qualidade do ódio derivado do dano causado e do sofrimento gerado. Seria através da superação deste ódio que teríamos a possibilidade do perdão, processo que ocorre de forma natural, visto que a durabilidade do objeto do ódio tende a ser frágil. Uma forma de compreender isto seria através do exemplo de um ódio que se dissiparia com o tempo em função do aumento da distância temporal da vítima com o episódio doloroso (Pettigrove, 2007).

Isto não implicaria, no entanto, na inexistência de um dano imperdoável, uma vez que Hume também aponta que, a depender das circunstâncias, certos mecanismos são capazes de prolongar este ódio e impedir a compaixão pelo agressor. Isso poderia ser feito através de uma conjectura de intencionalidade, na qual a ação causadora de dano carregaria consigo uma intencionalidade que, por sua vez, indicaria um conjunto de qualidades sobre o transgressor (Pettigrove, 2007). Esse conjunto de qualidades, então, seriam evocados ao se pensar na pessoa causadora do dano e manteriam vivas as emoções de ódio e criariam um objeto durável a qual direcioná-lo. Neste cenário o arrependimento e a redenção se apresentariam como dificultadores, pois a durabilidade do objeto a qual foi direcionado o ódio é desconstruída. Com esta mudança, a mente não consegue mais relacionar automaticamente o indivíduo com o dano causado e com o mal-estar gerado por consequência (Pettigrove, 2007).

Outro ponto que Hume relaciona à noção de perdão diz respeito a moralidade. De acordo com ele, a permissibilidade do perdão estaria intrinsecamente ligada a moralidade das pessoas envolvidas, de tal forma que ações e comportamentos mais alinhados ao conjunto moral individual de cada um fariam com que certas ações se apresentem como mais perdoáveis que outras (Pettigrove, 2007).

Ao analisarmos a perspectiva humeana podemos então concluir que, por mais que David Hume não necessariamente fale sobre o conceito de imperdoável, sua compreensão sobre o perdão concebe ações hipotéticas que poderiam se encaixar nesta categoria. Estas ações, para alcançarem este patamar, necessitariam de provocar um sentimento intenso de ódio, nutrido de forma extensa e prolongada pela inferência de que elas dizem algo sobre a interioridade do transgressor. Tais ações e características interiores também devem se pautar em uma moralidade inconciliável com a da vítima. Caso este conjunto de fatores se apresentem concomitantemente, teríamos então um transgressor que, aos olhos da vítima, seria imperdoável.

Condições para o imperdoável?

Para Arendt (1998), a capacidade de perdoar teria o papel de nos conferir a possibilidade de cumprirmos com a promessa da realização da nossa existência enquanto pessoas. Essa promessa e essa confiança, por sua vez, nos dariam o poder de vivermos em comunidade, juntos em uma sociedade na qual a possibilidade do erro não se apresentaria enquanto uma prisão que nos confina a um único momento temporal do qual jamais escaparemos. Sobre este papel do perdão Arendt escreve,

O descobridor do papel do perdão no âmbito dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de ter feito esta descoberta num contexto religioso e de a ter articulado numa linguagem religiosa não é razão para a levarmos menos a sério num sentido estritamente secular... Certos aspectos do ensinamento de Jesus de Nazaré que não estão primariamente relacionados com a religião cristã mensagem, mas surgiu de experiências na pequena e estreita comunidade dos seus seguidores, empenhados em desafiar as autoridades públicas em Israel, certamente pertencem a eles, embora tenham sido negligenciados devido à sua natureza alegadamente exclusivamente religiosa. (Arendt, 1998, p. 238-239)

Dentre suas observações, Arendt (1998) argumenta que a punição, então, não se equacionaria como o oposto de perdoar, mas sim uma alternativa ao perdão. E seria justamente por conta disso que existiriam aquelas ações que seriam compreendidas como imperdoáveis, visto que o ser humano se encontraria em um paradoxo ao se verem “incapazes de perdoar o que não podem punir e (...) incapazes de punir o que se revelou imperdoável. (p. 241)” Arendt se refere aos crimes nazistas quando postula este paradoxo, pois, para ela, o nazismo provou a existência de ações que ultrapassariam os limites das leis e que alcançariam o que ela, baseando-se em Kant, chamou de “mal radical”. De acordo com Arendt, a monstruosidade e a inacreditável escala dos crimes nazistas, que se apresentaram como um massacre secularizado, mecanizado, administrativo e positivado juridicamente, faziam com que qualquer punição postulada em lei parecesse inadequada e absurda. Assim como Vladimir Jankélévitch, o argumento presente aqui seria de que simplesmente não existe uma punição proporcional a certos tipos de crimes (Perrone-Moisés, 2014).

Em seu texto *Responsabilidade Pessoal nas Ditaduras*, Hannah Arendt diz, “a escala monstruosa e inacreditável dos crimes nazistas tornou inadequada e absurda qualquer punição prevista em lei; era algo que os homens não podiam punir adequadamente nem perdoar” (Arendt, 1989, p.490). Seria, então, através deste raciocínio que Arendt explica que, no caso dos criminosos nazistas, não se existiria razões que justificassem a punição, visto que as razões sociais para a punição, como a necessidade de proteger a sociedade do crime, a reabilitação do criminoso, o poder de dissuasão através do exemplo ou a justiça retributiva não cabiam aqui (Perrone-Moisés, 2014). A síntese desta circunstância poderia ser encontrada na seguinte frase:

Assim, aqui estamos nós, exigindo e distribuindo punições de acordo com nosso senso de justiça, enquanto, por outro lado, esse mesmo senso de justiça nos informa que todas as nossas noções anteriores sobre punição e suas justificativas nos falharam (Arendt, 2004, pp. 87 e 88).

Outro ponto importante mencionado por Arendt, ao se referir aos crimes nazistas, também poderia ser compreendido pela noção de culpa coletiva. Para a autora, tal conceito traria consigo um problema prático quando, ao buscarmos um culpado, no que tange um crime que foi realizado por uma sociedade inteira, invariavelmente teríamos um senso de responsabilização que seria geral (Perrone-Moisés, 2014).

Ao transformar esta realidade em uma possibilidade, o impossível, conseqüentemente, se tornou o mau absoluto. Esta análise nos apresenta com uma realidade na qual as ações que atacam a essência humana, que poderiam ser compreendidas como crimes contra a humanidade, se encontrariam em um patamar de imprescritibilidade, não sendo passíveis de serem perdoadas. Estas ações seriam aquelas que visam a destruição do potencial humano, removendo-lhe a espontaneidade que o permite se tornar um humano e transformando-o em um objeto. Atacando a dignidade e retirando-lhes sua individualidade, o ser humano perde seu potencial de se tornar mais do que só um espécime do animal *Homo Sapiens*, transfigurado em um mero organismo reativo. Com isto, este tipo de crime seria um ataque ao todo da humanidade e que, ao buscar erradicar o conceito de humano, confirmaria que existem conseqüências piores que a morte, não sendo passíveis de serem perdoadas (Perrone-Moisés, 2014).

Por fim, analisaremos a perspectiva de Luke Russel (2019) sobre a temática, utilizando seu texto *Evil and the Unforgivable* (Mau e o Imperdoável) como base. Russel opta por abordar o debate do imperdoável através da discussão filosófica sobre o mau, deixando claro que a criação de uma distinção clara entre uma *ação má* e uma *pessoa má* é fundamental. Para tal, ele argumenta que se faz necessário a distinção entre o que é imperdoável “do jeito que está” e o que é “imperdoável aconteça o que acontecer”. Estas distinções se fazem necessárias pois, de acordo com Russel,

Porém, nem todo malfeitor é uma pessoa má, e direi que é moralmente errado perdoar uma pessoa má, perigosa e recalcitrante, por suas ações más. Ao responder ao mal, devemos levar em consideração a probabilidade de reforma moral, mas também devemos precaver-nos contra futuras irregularidades e procurar respeitar vítimas. (Russel, 2019, p. 201)

Esta perspectiva apresentada por Russel (2019) tem como catalisador um dos debates mais antigos da história: sobre onde se encontra o limite entre as ações ruins, que geram dano e sofrimento a outros, e aquelas que deixam de ser meramente ruins e passam a ser consideradas más e vis. Isto ocorre em função de vários autores sobre o tema, como Garrard (2002) e Griswold (2007), buscarem correlacionar diretamente o elemento da maldade com a questão do imperdoável. Russel, no entanto, deixa claro que este debate não possui um consenso acadêmico, visto que enquanto alguns autores, como Griswold (2007), Garrard (2002), e Govier (1999), defendem que ninguém é imperdoável por natureza, uma vez que não se pode colocar limites morais à questão do perdão, enquanto outros, como Lang (1994) e Morton (2004), se opõem a esta ideia, argumentando que existe um limite moral para o perdão e que erros extremos, como as ações da Alemanha nazista, alcançam o patamar de imperdoável. A análise de Russel (2019), portanto, aborda a questão através de duas premissas; compreender as definições de mau e de perdão, para que assim possa alcançar uma conclusão sobre se existe um limite moral para o perdão relativo o conceito de maldade.

Ao analisar o mal, Russel (2019) se pauta em seus próprios estudos sobre a temática, principalmente em seu livro, *Evil: A Philosophical Investigation* (Mau: uma investigação filosófica) (2014), no qual torna-se evidente de que não se existe uma conceituação unificada do conceito do mau. De acordo com o autor, ao analisarmos o conceito do ponto de vista filosófico, concluímos que considerar uma ação má não é o mesmo de considerar uma pessoa má. Em função disto, Russel busca primeiro construir uma conceituação sobre o que faz de uma ação má, para então criar um conceito sobre o faz de uma pessoa má. De acordo com Russel (2019), uma ação só pode ser considerada má se possuir, concomitantemente, três características: ela deve moralmente errada, ela deve ser extrema e ela deve possuir um agente que pode ser considerado moralmente responsável por ela. A partir deste conceito o autor busca realizar o mesmo referente ao conceito de pessoa má.

A primeira das características apresentadas por Russel (2019) é a de que uma pessoa má também deve ser extremamente moralmente errada, assim como suas ações. Entretanto, somente isto não é suficiente para definir que uma pessoa é má, visto o resultado de experimentos sociais como os de Milgram, nos quais pessoas comuns eram levadas a realizar ações extremamente moralmente reprováveis em função das circunstâncias nas quais se encontravam. Tais observações levaram Russel a concluir que nem toda pessoa que realiza ações más é uma pessoa má e nem toda pessoa má realiza, invariavelmente, somente ações más. Portanto, Russel defende que uma pessoa má seria aquela que se sente extremamente disposta a realizar ações más quando colocada em um cenário favorável, cenário este que possui as condições que a permitem agir de forma livre, sem coerção, ameaças ou ignorância em relação as consequências de suas ações.

Definidos os conceitos a serem trabalhados, Russel (2019) aponta a diferença inerente entre decretar que uma ação é má e que uma pessoa é má. Ao decretarmos que uma ação é má, temos uma ferramenta para a condenação moral do ato e para a responsabilização do agente. Já ao decretarmos que uma pessoa é má, temos aqui a afirmação de que esta pessoa não é só extremamente moralmente desviada, mas sim que ela é excepcionalmente enraizada neste estilo de vida mal direcionado. Uma pessoa má, para Russel, “é alguém que não podemos consertar ou reformar, alguém que não deveríamos esperar convencer através de argumento racional ou apelo emocional” (2019, p.205). A transformação de uma pessoa má para uma pessoa boa não seria, então, uma impossibilidade, mas se apresentaria como um desafio tão imenso que, enquanto sociedade, nos sentimos justificados ao categorizarmos-la como uma anomalia moral. Tal dificuldade nos convenceria de que se é simplesmente melhor eliminarmos ou restringirmos a capacidade da pessoa má de agir perversamente do que tentar ajudá-la a ser melhor.

Tal raciocínio, para Russel (2019), também explica por que nós, enquanto sociedade, temos dificuldade de decretar arbitrariamente que uma pessoa é genuinamente má. Ao fazermos isto, em certo nível, estaríamos admitindo que, para algumas pessoas, não se existe a possibilidade de autotransformação e que nós somos incapazes de ajudá-las. Seria por isto que vários filósofos, como Cole (2006), são céticos em relação à ideia de que pessoas podem ser, de fato, más. Russel, no entanto, defende que, por mais que a grande maioria das pessoas que cometem ações vis, de fato não são pessoas vis, negar que existem pessoas fundamentalmente más é incorreto.

Compreendidas estas questões, temos a oportunidade de tentar responder à pergunta inicialmente postulada por Russel (2019); se existe alguma correlação

entre maldade e a impossibilidade do perdão. Para tal, Russel se pauta no debate moderno sobre o perdão e aponta que, sendo uma resposta viável ao sofrimento vivido, ela carrega consigo um conjunto de características: a vítima, ao perdoar aquele que lhe causou sofrimento, ainda considera a ação moralmente errada, indesculpável, e que o ressentimento inicial era justificado. Perdoar, portanto, não implica na desculpabilização do agente responsável, na justificação do ato cometido ou no esquecimento da injustiça vivida.

Importante frisar aqui que, no que tange o debate entre o mau e o imperdoável, os pontos de contenção que encontraremos emergem dos elementos que não possuem consenso referentes à natureza do perdão. Como Pettigrove (2012) aponta, não se existe um consenso sobre o papel das pessoas próximas à vítima ou da comunidade no processo do perdão. Nem se somente as ações moralmente erradas podem ser perdoadas ou se também pode-se perdoar alguém por seu caráter e características (Pettigrove, 2012). Outro ponto de contenção também se apresenta no comportamento da vítima após o perdão, visto que não se existe um consenso sobre como a atitude positiva em relação ao ofensor deve se realizar (Pettigrove, 2012). Estes elementos são importantes pois dizem respeito às características do perdão, e se ele exige somente o abandono dos sentimentos de raiva e ressentimento ou se ele exige uma mudança concreta no comportamento da vítima em relação ao responsável por seu sofrimento.

Para Russel (2019), então, o imperdoável se baseia em dois tipos de restrições: a de status e a psicológica. As restrições de status surgem quando uma ação errada foi executada, mas alguma das condições que são necessárias para o perdão não é cumprida, fazendo do perdão conceitualmente impossível (Russel, 2019, p.209).

Esta primeira restrição, que pode ser exemplificada com um caso hipotético no qual todas as vítimas morreram, não existindo, conseqüentemente, ninguém com o poder de perdoar o desviante, por mais que crie uma ação imperdoável, não o faz pela característica da maldade, anteriormente discutida. A impossibilidade do perdão, neste cenário, ocorre por motivos aquém dos limites morais que circundam o fato (Russel, 2019).

As restrições psicológicas, por outro lado, são definidas por serem

(...) um segundo tipo de obstáculo à possibilidade de perdão. Em alguns casos de ação errada, tanto a vítima como o perpetrador sobrevivem com as suas faculdades racionais intactas, e a vítima pode querer perdoar e pode até tentar perdoar o perpetrador, mas ser incapaz de o fazer. O perdão requer muitas vezes uma mudança nas disposições emocionais da vítima, e algumas destas disposições não estão sob controle voluntário e são resistentes à manipulação indireta. Talvez a raiva hipócrita da vítima continue a borbulhar, e ela não consiga pensar no perpetrador sem vê-lo principalmente como o perpetrador, como o ressentido causador do dano. O desejo ou a tentativa de perdão da vítima não é uma condição essencial para este tipo de imperdoabilidade. Algumas vítimas podem não ter vontade de perdoar, mas seriam incapazes de perdoar, mesmo que quisessem (Russel, 2019, p.209).

Sendo assim, podemos então compreender como esta restrição, diferentemente da anterior, nos permite imaginar um cenário na qual ela é evocada pela limitação moral concretizada pelo fato da ação moralmente errada ter sido extrema ou ter sido realizada por uma pessoa extremamente ruim, aos olhos da moral social (Russel, 2019).

Compreendidas estas restrições, devemos primeiro nos lembrar que, de acordo com diversos filósofos, a afirmação de que um ato é imperdoável não implica que ele não é passível de ser perdoado ou que não é possível perdoá-lo, mas que ele não deve ser perdoado, por questões de responsabilidade moral e social, ou que perdoá-lo seria moralmente incorreto (Govier, 1999). Estes pontos são importantes pois dizem respeito às categorias de Russel (2019) que apresentamos inicialmente: as questões imperdoáveis “aconteça o que acontecer” e as imperdoáveis “do jeito que estão”.

A primeira categoria diz respeito a ações que, uma vez realizadas, por uma questão moral, jamais devem ser perdoadas, independentemente das ações subsequentes da vítima ou do agente, e mesmo se as condições para o perdão forem alcançadas. Nesta categoria Russel (2019) faz questão de frisar que ações imperdoáveis “aconteça o que acontecer” são relacionadas à pessoa que a realizou e às motivações delas, uma vez que seu argumento é o de que não existem ações imperdoáveis “aconteça o que acontecer” por si só, mas sim o de que existem ações que, uma vez realizadas, nada se pode ser feito a posteriori que faria com que fosse moralmente permissível o perdão do agente responsável. Já a segunda categoria diz respeito a ações que só se tornam moralmente permissível o perdão do agente responsável quando as circunstâncias necessárias para tal são alcançadas, como, por exemplo, o arrependimento do agente.

Minado destes novos conceitos e argumentos, Russel (2019) propõe algumas teses a respeito das possíveis relações entre o mau e o imperdoável. Primeiro, se pautando nos debates realizados por Garrard, Pettigrove, Griswold e Govier, e nos casos reais de sobreviventes do holocausto que perdoaram seus opressores⁵ e torturadores do apartheid sul africano que se reformaram moralmente e pediram perdão⁶, ele argumenta que seria um equívoco considerar que toda ação má é imperdoável “aconteça o que acontecer”. Desta forma, a primeira de suas conclusões é que algumas, mas nem todas ações más são imperdoáveis “aconteça o que acontecer”, e que algumas ações más só são imperdoáveis “do jeito que estão”.

Concluindo sua análise, Russel (2019) investiga, por fim, o papel da pessoa má na relação entre as ações más e o imperdoável. Uma vez que sua definição de pessoa má é uma que considera a possibilidade de reforma moral e de redenção extremamente improvável e um esforço mal direcionado, mas que não a considera uma completa impossibilidade, Russel admite que, enquanto uma pessoa má estiver viva, ela tem a possibilidade de se fazer merecedora desse perdão. Desta forma, seu argumento final é de que pessoas más que ainda estão vivas e não reformadas são imperdoáveis “do jeito que estão”.

Conclusão

A análise profunda de Ricoeur sobre o perdão nos leva a compreender sua complexidade e sua importância para a construção de uma sociedade mais compassiva e justa. Ao transcender a dicotomia do “perdoável e imperdoável”, o perdão se revela como uma expressão dos limites da justiça, influenciando não apenas as relações interpessoais, mas também as dimensões políticas e poéticas da vida em sociedade.

⁵ Para mais informações, buscar a história de vida de Eva Kor.

⁶ Para mais informações, buscar a história de vida de Eugene de Kock.

Ao enfrentar dilemas éticos e questionar as relações entre pedido de perdão e confissão de culpa, Ricoeur nos convida a considerar o perdão como uma oportunidade de começar de novo, refletindo a capacidade humana de agir e buscar a reconciliação. É através do perdão que podemos romper com o ciclo da culpa e do ressentimento, construindo relações mais saudáveis e instituições mais justas.

Portanto, fica claro que o perdão não é apenas uma questão individual, mas uma força transformadora que permeia todas as esferas da vida em sociedade. Ao reconhecer a complexidade do perdão e sua importância na construção de um mundo mais humano, podemos aspirar a uma sociedade onde a compaixão e a justiça prevaleçam, honrando a memória, aprendendo com a história e buscando a liberdade para se reconciliar com o passado.

Em conclusão, a discussão em torno do conceito do imperdoável, explorada através das lentes de vários filósofos incluindo Derrida, Hume, Arendt e Russel, revela as complexidades do julgamento moral e do perdão. Derrida alerta contra a superficialidade do perdão condicional, destacando o perigo de reduzir o perdão a uma mera troca transacional. A perspectiva de Hume sobre o perdão sugere que ele está intrinsecamente ligado à capacidade de compaixão e à habilidade de superar sentimentos de ódio e vingança.

A análise de Arendt sobre o imperdoável, especialmente no contexto dos crimes nazistas, sublinha a complexidade do perdão diante do mal extremo. Ela sugere que certas ações podem transcender os limites do perdão devido à sua magnitude e impacto na humanidade, apresentando um desafio para noções tradicionais de justiça e punição. A exploração de Russel sobre a relação entre o mal e o imperdoável adentra as dimensões moral e psicológica do perdão. Ele argumenta que enquanto algumas ações podem ser consideradas imperdoáveis sob certas condições, a possibilidade de perdão permanece condicionada a fatores como reforma moral e remorso genuíno.

Em geral, essas perspectivas filosóficas lançam luz sobre as complexidades do perdão em face do mal e destacam a importância de considerar uma variedade de fatores ao avaliar a possibilidade de perdão em situações extremas.

Referências

- ARENDR, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense, 2001.
- ARENDR, Hannah. La condition de l'homme moderne. Paris: Agora, 2004.
- ARENDR, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDR, Hannah. Responsabilidade pessoal sob a ditadura. In: _____. Responsabilidade e julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 175-192.
- CAUSSE, Guilhem. Paul Ricoeur: mal et pardon. Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.
- COLE, Phillip. The Myth of Evil. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2006.
- DERRIDA, Jacques et al., Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida, in Questioning God, ed. Caputo, Dooley, and Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

- GARRARD, Eve. Forgiveness and the Holocaust. *Ethical Theory and Moral Practice*, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 147–165, jun. 2002.
- GOVIER, Trudy. Forgiveness and the Unforgivable. *American Philosophical Quarterly*, [S.l.], v. 36, n. 1, p. 59–75, 1999.
- GRISWOLD, Charles. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 2004.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Champs Essais, 2011.
- LANG, Berel. Forgiveness. *American Philosophical Quarterly*, [S.l.], v. 30, p. 105–117, 1994.
- MORTON, Adam. *On Evil*. New York: Routledge, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Cláudia. Os limites do perdão: Hannah Arendt e Jacques Derrida. *Revista brasileira de Psicanálise*, São Paulo, vol.48 no.4 set./dez. 2014.
- PETTIGROVE, Glen. *Forgiveness and Love*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PETTIGROVE, Glen. Hannah Arendt and Collective Forgiving. *Journal of Social Philosophy*, [S.l.], v. 37, n. 4, p. 483–500, 2006.
- PETTIGROVE, Glen. Hume on Forgiveness and the Unforgivable. *Utilitas*, [S.l.], v. 19, 447–465, dez. 2007.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998.
- RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Seuil, 2007.
- RUSSEL, Luke. Evil and the Unforgivable. In: CRISP, Roger; HARROSH, Shlomit (org.). *Moral Evil in Practical Ethics*. 1.ed. New York: Routledge, 2019. p. 201-222.

Recebido em: 04/2024
Aprovado em: 10/2024