

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS FRAGA GOMES

AUTOSSUPRESSÃO MORAL E PERDÃO: NIETZSCHE E DERRIDA

**VITÓRIA
2019**

LUCAS FRAGA GOMES

AUTOSSUPRESSÃO MORAL E PERDÃO: NIETZSCHE E DERRIDA

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia no
Programa de Pós-graduação em Filosofia do
Centro de Ciências Humanas e Naturais da
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner.

**VITÓRIA
2019**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

F811a Fraga Gomes, Lucas, 1984-
Autossupressão moral e perdão: Nietzsche e Derrida / Lucas
Fraga Gomes. - 2019.
107 f.

Orientador: Viesenteiner Jorge Luiz.
Tese (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Nietzsche. 2. Derrida. 3. Perdão. 4. Graça. 5.
Autossupressão. I. Jorge Luiz, Viesenteiner. II. Universidade
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
Naturais. III. Título.

CDU: 101

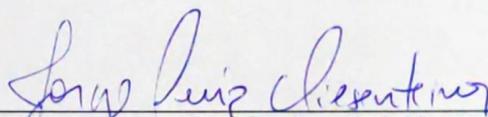
LUCAS FRAGA GOMES

AUTOSSUPRESSÃO MORAL E PERDÃO: NIETZSCHE E DERRIDA

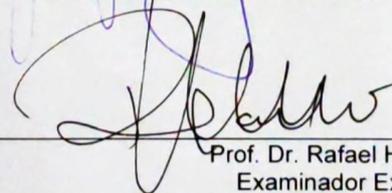
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 27 de junho de 2019.

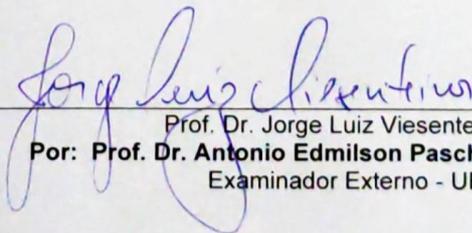
Comissão Examinadora:



Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Orientador e Presidente da Comissão - UFES



Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo
Examinador Externo - UFRJ



Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Por: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Examinador Externo - UFPR

Para Ana Luiza, que chegou. E para minha avó Yolanda, que se foi, mas sempre estará presente.

AGRADECIMENTOS

A minha família e amigos, que apoiaram e suportaram estes dois anos de muito trabalho;

Aos colegas da Filosofia, em especial do grupo de estudo Crítica e Subjetividade: Bonatti, Wilson, Ranielli. Sentirei falta deste espaço;

Aos professores Antonio Edmilson Paschoal e Rafael Haddock Lobo pelos vários apontamentos e que contribuíram para a confecção desta dissertação. Espero que consiga responder muitas destas questões, seja aqui seja em breve no doutorado;

Ao professor Jorge Luiz Viesenteiner, o responsável pelo reencontro com Nietzsche e por conhecer Derrida. Pela paciência e compreensão durante o nada fácil processo de escrita. E principalmente, pelo grande aprendizado: inteligência não combina com prepotência e soberba.

A Hítala e Ana Luiza, minha vida;

“[...] Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor [...]” (EH Por que sou tão sábio 6)

Com o que sonho, aquilo 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, mas necessária e aparentemente impossível, será então dissociar incondicionalidade e soberania [...] (DERRIDA, 2003a, p. 38.).

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo relacionar a noção nietzschiana de autossupressão da moral, em especial, a autossupressão da justiça com a construção teórica sobre o perdão realizada por Derrida a partir do fim da década de 90. Defendemos a tese que quando Nietzsche demonstra o processo da autossupressão da justiça em que esta passa a ser chamada de graça (*Gnade*) podemos falar do perdão em um sentido extramoral, ou seja, enquanto *pathos*. Da mesma forma pode ser entendida a tratativa de Derrida a respeito do perdão, pois, ao “definí-lo” como um acontecimento e, portanto, imprevisível e que rompe com qualquer cálculo e estratégia, o perdão é irreduzível a qualquer conceitualização, não sendo forçoso afirmar que também aí estamos no regime do *pathos*.

Palavras-chave: Perdão; Graça; Autossupressão; Diferenciação.

ABSTRACT

This dissertation aims to relate the Nietzschean notion of moral self-suppression, especially the self-suppression of justice, with Derrida's theoretical construction of forgiveness from the late 1990's. We argue that when Nietzsche demonstrates the process of self-suppression of justice in which it is called grace (Gnade) we can speak of forgiveness in an extramoral sense, that is, as pathos. Derrida's treatment of forgiveness can be understood in the same way, for, by "defining it" as an event and therefore unpredictable and breaking with any calculation and strategy, forgiveness is irreducible to any conceptualization, allowing us to state that we are also in the pathos regime.

Keywords: Forgiveness; Grace; Self-suppression; Differentiation.

LISTA DE ABREVIATURAS

A – Aurora

ABM – Além de Bem e Mal

AC – O Anticristo

CI – Crepúsculo dos Ídolos

Co. Ext. I – Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor Co.

Ext. II – Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida

Co. Ext. III – Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador Co.

Ext. IV – Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth

CW – O Caso Wagner

DM – O drama musical grego

EE – Escritos sobre Educação/Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino.

EH – Ecce homo

FP – Fragmentos Póstumos

FT – A filosofia na época trágica dos gregos

GC – A Gaia Ciência

GM – Genealogia da Moral

HH I – Humano, demasiado humano I

HH II – Humano, demasiado humano II

NT – O Nascimento da Tragédia

NW – Nietzsche contra Wagner

Za – Assim falou Zaratustra

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1 A GENEALOGIA EM SEU ASPECTO CRÍTICO	22
1.1 RESENTIMENTO, CULPA, VINGANÇA E O INDIVÍDUO SOBERANO: O FRUTO MADURO DO PROCESSO	24
1.2 A AUTOSSUPRESSÃO DA JUSTIÇA EM GRAÇA	37
2 DERRIDA E A TEMÁTICA DO PERDÃO	48
2.1 DERRIDA COM NIETZSCHE	48
2.2 A POSSIBILIDADE DE DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO	52
2.3 DERRIDA E A COMISSÃO DA VERDADE E DA RECONCILIAÇÃO	61
2.4 DESMOND TUTU E SEU PAPEL FUNDAMENTAL NA CVR	62
2.5 UMA OUTRA PERSPECTIVA: A REPORTAGEM DE TIMOTHY GARTON ASH ..	68
2.6 A DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO	71
3 CAPÍTULO FINAL	78
3.1 NIETZSCHE E DERRIDA EM TORNO DO <i>PATHOS</i> DO PERDÃO	78
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:	102

INTRODUÇÃO

No dia em que o Brasil comemorava os 50 anos da instauração do regime militar que deu início a uma ditadura no país, o então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, afirmou que cabia ao Estado Brasileiro o pedido de desculpas pelos crimes cometidos durante este período:

[...] Durante muito tempo os ministros da Justiça diziam que não tinham nada a declarar e hoje o ministro da Justiça dizer, em nome do povo, do Estado brasileiro, que pede desculpas por aquilo que foi feito na época da ditadura, pelas mortes, pelas torturas, pelas famílias que choraram, é algo que mostra um novo tempo, uma nova realidade democrática que temos orgulho de termos conquistado [...] (EBC, 2014).

Estávamos no ano de 2014; o então ministro celebrava o fortalecimento das instituições democráticas brasileiras, bem como os avanços realizados com a Comissão da Verdade, órgão que tinha como missão verificar os abusos cometidos durante o regime militar:

[...] A Constituição exige que façamos isso, que anistiemos aqueles que foram condenados, que façamos a reparação devida por aqueles que sofreram o arbítrio deste próprio Estado. Portanto, o ministro da Justiça tem o dever - e que bom que tenha! - de pedir desculpas pelo abuso e assegurar que a memória daqueles que foram ofendidos seja restaurada e resgatada [...] (EBC, 2014).

Passados cinco anos a situação no Brasil distancia-se, e muito, do otimismo apregoado por Cardozo. Em 2016 a presidente eleita democraticamente, Dilma Rousseff, sofreu um impeachment sendo substituída por seu vice, Michel Temer, iniciando um longo processo de enfraquecimento das instituições brasileiras. As eleições de 2018, em especial para governador e presidente, observaram a ascensão da extrema-direita brasileira que teve em seu ápice a vitória de seu representante - que tem dentre suas inúmeras características, o não reconhecimento da ditadura e dos atos cometidos pelo Estado durante o regime militar.¹

¹ Já ano de 2019, nos primeiros dias de governo, são várias as polêmicas envolvendo o atual governo e o tema da ditadura militar. Um dos exemplos é a tentativa do ex-ministro da Educação, Vezel Rodriguez, em rever os livros didáticos para permitir uma nova “narrativa” a respeito da ditadura militar ocorrida no Brasil. A repercussão de tal fato foi tão negativa que culminou com a demissão do então ministro.

No mesmo ano de 2018, no dia 4 de julho, temos uma decisão de grande importância, mas que não obteve a merecida atenção no Brasil: a Corte Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (CIDH/OEA) afirmou que a morte do jornalista Vladimir Herzog configura-se como Crime contra a Humanidade, logo, crime imprescritível que força o Brasil a investigar o caso e, principalmente, julgá-lo. Com a decisão da CIDH/OEA a expectativa é que outros casos sejam julgados pelo órgão, forçando uma posição oficial do Estado Brasileiro frente ao período da ditadura. Observa-se que é de fundamental importância que o país inicie este processo de rever as ações cometidas durante o governo militar para que uma análise seja feita e se possa, dentro da especificidade de cada caso, perdoar, julgar ou anistiar.

A temática do perdão ganhou relevância na segunda metade do século XX quando a humanidade teve que se deparar com as consequências dos atos cometidos durante a Segunda Guerra Mundial. Frente a tais atos, como os praticados pelos nazistas, surge um problema: é possível perdoar aquilo que não está previamente presente na lei (e, conseqüentemente, não pode ser julgado pelo Direito)? Desta maneira, a questão decisiva que se impôs foi: como era possível julgar, condenar, e até mesmo perdoar tais ações?

É justamente dentro desta problemática que se tornou necessário a criação de uma nova descrição destes crimes, os chamados crimes contra a humanidade. A especificidade desta violência se caracteriza por ter a própria humanidade, em sua essência, como vítima: “[...] Tornados supérfluos, os homens perdem sua dignidade. O que as ideologias totalitárias tinham em vista era a transformação da própria natureza humana [...]” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p.219).

Desta forma, no horizonte dos crimes contra a humanidade existe o problema do imperdoável.

Uma das primeiras e mais importantes pensadoras a tratar a questão do perdão e do imperdoável foi a filósofa Hannah Arendt em seu célebre livro *A Condição Humana* (2007). Arendt trata do tema quando trabalha a questão da irreversibilidade da ação, ou seja, a impossibilidade de se desfazer o que foi feito. Para a filósofa alemã, só o perdão tem o poder de desfazer as ações passadas. Porém Arendt condiciona o perdão a possibilidade de julgamento, ou seja, o perdão só pode existir se houver

alguma maneira de punir, fazendo uma clara relação entre o perdão e a inscrição na lei:

A punição é a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto; ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, significativo - elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável. [...] (ARENDR, 2007, p. 243)

Sobre este tema é interessante remontar ao trabalho de Claudia Hilb (2012) que demonstra de forma minuciosa como a autora alemã tratou o tema do perdão em sua obra. Desta maneira a autora argentina demonstra como o tema do perdão vai ganhando um caráter político ao longo da obra da pensadora alemã:

[...] Então, em relação a Arendt e o perdão: desde as primeiras entradas no Diário Filosófico (1950), até *A Condição Humana*, o tratamento do perdão em Arendt vai adquirindo conotações cada vez mais políticas. Em 1950, o perdão é claramente antipolítico, quer Arendt o considere em seu caráter vertical e assimétrico, em seu caráter religioso (como igualdade negativa: somos todos iguais em nosso caráter de pecadores), ou como uma despedida, como um perdão que coloca fim a todo relacionamento. Em *A condição Humana*, o perdão adquire uma conotação claramente política e plural: como a promessa, pertence à esfera de ação, da capacidade do homem agir. Ocorre entre os homens, depende da pluralidade, da presença e ação dos outros, e permite resgatar a ação de sua natureza irreversível. [...]

É interessante observar que a tese de Hilb, ou seja, que o tema do perdão tem uma crescente politização ao longo da obra de Arendt, se sustenta justamente na maneira que a pensadora alemã pensava a relação entre perdão, compreensão e a reconciliação: “[...] A politização do perdão que se produz entre as anotações de 1950 e a *Condição Humana* parece estar impulsionada pela reflexão de Arendt sobre a *compreensão* e a *reconciliação* [...]” (HILB, 2012, p.02.). Como veremos mais a frente, a reconciliação é também uma bússola que orienta Derrida a respeito do perdão, porém, de forma contrária à pensadora alemã.

Desta forma, segundo Hilb (2012), se no início da obra da pensadora alemã observamos uma dicotomia entre perdão e reconciliação, já em 1953 os trabalhos da

filósofa alemã demonstram que a reconciliação passa figurar como condição de existência do perdão.

Dizendo de maneira simplificada, podemos afirmar que existem dois pontos fundamentais que posteriormente irão marcar a diferença entre Arendt e Derrida a respeito da tratativa do perdão. Para Arendt não é possível perdoar tudo, ou seja, o perdão tem limites, logo existe o imperdoável. Além disso, para a pensadora alemã o perdão tem uma relação estreita com o arrependimento. Dentro deste último aspecto se enquadra o mal radical, este mal que não gera arrependimento e que justamente por isto não está na alçada do perdão: “[...] Como o mal feito de propósito que não conhece o arrependimento, o mal radical cometido pelo homem banal que não conhece remorso aparece também como imperdoável [...]” (HILB, 2012, p.5).

A tese da autora argentina é que a politização do perdão na obra de Arendt acompanha um maior esclarecimento do que seria perdoável e do que não seria, o que mais uma vez se configura como uma clara diferenciação com as construções posteriores de Derrida:

Em síntese: a politização progressiva do perdão foi acompanhada por uma melhor determinação do perdoável e do imperdoável. O imperdoável foi associado a um agente que desconhece o arrependimento e remorso. Um agente que é genuinamente mau - consciente do erro e que não se arrepende - ou que, incapaz de pluralidade, bloqueou sua capacidade de pensar, de entrar em diálogo consigo mesmo [...] O agente verdadeiramente maligno não deve ser perdoado porque o resultado de sua ação deve ser considerado seu produto deliberado, e não o efeito do caráter indeterminado da ação (HILB, 2012, p.5).

Desta forma, seguindo Arendt podemos afirmar que o perdão tem uma função terapêutica, ou seja, é capaz de estabilizar o mundo da ação entre homens. Ainda, mesmo que este perdão possua limitações, fica claro que os homens são capazes de perdoar e mesmo de se arrependerem: “[...] É em nossa capacidade de atores, em nossa abertura à pluralidade, que somos capazes de perdoar, e também que somos capazes de nos arrependermos [...]” (HILB, 2012, p. 06).

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida dará uma tratativa diferente para a temática do perdão. Segundo ele o perdão não possui relação com a justiça ordinária, com o direito. É justamente o inverso, ou seja, o perdão só pode ser pensado além da esfera do direito e da moral. Portanto, contrariando H. Arendt, Derrida apresenta uma total

separação entre punir e perdoar, ou seja, uma separação das esferas do perdão e do direito, da política e da moral.

Temos então uma noção de perdão que se aproxima daquilo que o filósofo denomina de impossível, ou seja, o perdão deve estar na esfera do incondicional (perdoar até mesmo quem não lhe pede perdão): [...] o perdão só responde à sua pura vocação, se pelo menos ele fosse capaz de fazê-lo, ali onde perdoa o imperdoável, erguendo-se portanto acima do direito, para além de qualquer sanção calculável [...]. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 197).

Resumidamente pode-se afirmar que o perdão é um dos nomes do impossível.

Para o filósofo um perdão digno deste nome deve romper com qualquer tipo de estratégia, seja com fins reconciliatórios, expiatórios, políticos, etc. Desta forma, o perdão não deixa de ser um acontecimento, aquilo que rompe com a calculabilidade. Portanto podemos falar de um perdão enquanto *pathos*, sendo este entendido como contraconceito da razão: “[...] perdoar o imperdoável é fazer explodir a razão humana, ou pelo menos o princípio de razão interpretado como calculabilidade [...]” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.197).

A desconstrução efetuada por Derrida sobre a *língua* do perdão (que o ex-ministro Cardozo fez uso, por exemplo) tem o objetivo de demonstrar o que existe de subreptício nesta linguagem. O pensador franco-argelino assume uma postura claramente crítica - ao mesmo tempo que afirma a importância de tais atos e ações, de memória e de perdão, nos convoca a pensar não só o que faremos com as feridas do passado mas também qual *língua* adotaremos para abordar este tema. Foi assim com a África do Sul e assim o é necessário para se pensar no caso Brasil:

[...] o que fazer com as feridas do passado, com o genocídio colonizador, a segregação racial do *apartheid* e a tortura política? Anistiar, julgar, punir, etc., ou simplesmente perdoar? E como fica o papel dos afrodescendentes na América Latina e no Mundo? A exploração econômica é apenas uma questão de cor ou envolve diversos componentes econômicos, étnicos, políticos a serem destrinchados por uma efetiva desconstrução dos nós de poder? [...] (NASCIMENTO, 2005, p.20)

Desta maneira uma discussão rigorosa sobre o discurso do perdão e seus correlativos, ou seja, o passado, a memória, a possibilidade (ou não) de uma

reconciliação é de grande importância em especial na América Latina devido ao passado recente de experiência com governos ditatoriais:

[...] Países como o Chile, a Argentina e o nosso, que passaram pelos horrores de uma ditadura militar sanguinária, conhecem a dificuldade de lidar com atos passados imperdoáveis. Algo semelhante acontece com a referida TRC da África do Sul, que se defrontou com a tarefa ingente de rever atos criminosos ligados ao *apartheid*, visando a uma anistia seguida de reconciliação. Está em jogo a memória culpada ou não de um governo em relação a uma parte (expropriada, aprisionada, torturada e assassinada) de seu povo. Em suma, o que fazer com a recordação enlutada de um passado recente ou anterior? [...] (NASCIMENTO, 2005, p.40)

Analisar com a atenção necessária o caso dos nossos vizinhos,² como os supracitados Chile e Argentina bem como a experiência singular da Comissão da Verdade e da Reconciliação na África do Sul permite pensarmos em um horizonte possível e necessário para o Brasil, porém, fica a questão: o que nos cabe, enquanto brasileiros, fazer? “[...] Tal como no caso da ditadura, caberia lembrar, num só momento, para depois esquecer como na África do Sul, ou lembrar para nunca esquecer, perdando, entretanto? [...]” (NASCIMENTO, 2005, p.41).

Acontece que a tratativa de Derrida é de certa forma herdeira da maneira que Nietzsche aborda o tema da justiça em sua obra *Genealogia da Moral* (Doravante GM), de 1887. Neste livro, o filósofo utiliza a genealogia para demonstrar, dentre outros fins, a gênese da justiça e seus usos ao longo do tempo. Em GM, Nietzsche, além de apresentar uma tese totalmente original a respeito da origem da justiça e seu entrelaçamento com a violência, vislumbra um horizonte extramoral em que se poderia

² Sobre esta temática, mais uma vez remonto ao trabalho de Claudia Hilb (2012) que faz uma comparação entre o processo realizado na Argentina com o processo sul-africano. Para a autora, o processo argentino tinha uma ênfase excessivamente jurídica, deixando de lado o aspecto afetivo, em especial ao não fazer uso do discurso do perdão: “[...] estava completamente vedado a linguagem do perdão, o arrependimento e a reconciliação, que ocupara um lugar central na saída sul-africana ao Apartheid [...]” (HILB, 2012, p.01). A tese que Hilb (2012) pretende sustentar é que justamente o processo iniciado na Argentina, exatamente por não abrir possibilidade para o arrependimento, não abre a possibilidade para o perdão. Desta forma: “[...] Na Argentina está obstruída a possibilidade do perdão porque está obstruída a possibilidade do arrependimento. Em uma cena que prevê o castigo dos atos cometidos como opção exclusiva, o relato detalhado e público dos atos não somente não é exigido senão é contrário ao interesse do culpado: sua confissão somente contribuiria com o castigo. Nada há, no dispositivo judicial, que favorece a experiência do arrependimento. Na África do Sul, ao contrário, pode haver perdão porque pode haver arrependimento. E pode haver arrependimento porque a cena dispõe não somente das condições ‘econômicas’ mas também, vamos chamá-las assim, “existenciais” para a experiência do arrependimento.” (HILB, 2012, p.08).

abrir mão de tal conceito de justiça, em que esta se autossuprime e se torna, em um horizonte extramoral, *graça*, e desta forma podemos falar de um perdão como *pathos*.

Porém, para se chegar ao ponto alto deste processo, é necessário um melhor detalhamento do recurso da genealogia.

Basicamente esta ferramenta funciona enquanto história do surgimento, ou seja, mostra os usos de determinado conceito (tal como a verdade) ou, como é o caso que nos interessa, um valor, a justiça, ao longo da história:

[...] todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente causal [...] (GM II 12)

A outra face da genealogia é a genealogia em seu registro crítico. Esta nada mais é que uma radicalização da ferramenta, ou seja, em seu registro crítico o processo genealógico coloca em questão o que se cristalizou ao longo da história. Trata-se então de perguntar o valor dos valores, tornando evidentes as cristalizações que não são percebidas enquanto tal: “[...] Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [...]” (GM Prólogo 6). Trata-se desta maneira de um exercício crítico de mapeamento dos pressupostos que se tornaram inquestionáveis ao longo do tempo e, justamente por isso, cristalizados.

É a partir deste viés que podemos falar de um processo autogenealógico. Este se dá quando a ferramenta genealógica se volta para o próprio homem trazendo à tona as cristalizações e crenças injustificadas que ele possui e não as percebe - e conseqüentemente não as problematiza: “[...] pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa própria esquina [...] (GC 374).” Pode-se entender a autogenealogia como um processo de autocrítica, ou seja, uma práxis interrogativa de tornar evidentes as cristalizações que estão em mim e não vejo:

[...] Por conseguinte, “vontade de verdade” não significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: e com isto estamos no terreno da moral.

Pois perguntemos-nos cuidadosamente: Por que você não quer enganar? [...] (GC 344)

A partir desta perspectiva compreende-se que a própria fala do sujeito já é uma exposição, visto que sempre se fala de uma perspectiva, ou seja, sempre de um horizonte que se é seduzido. O argumento autogenealógico insere o interlocutor na situação, mostrando de que maneira ele próprio ainda é um devoto (GC 344). Assim, a autogenealogia nada mais é que um retorno da própria fala do homem: [...] reconhecendo que possui igualmente inclinações e aversões cristalizadas sob a forma de preconceitos não formulados bem como motivações psicologicamente incorporadas [...] (VIESENTEINER, 2016, p.143).

Ainda, uma das características fundamentais da autogenealogia é a autorreferencialidade, ou seja, é isto que permite ao sujeito perceber que ele está inserido na moralidade que critica:

[...] no rigoroso sentido de um movimento circular parasitário de um elemento externo àquele que critica, de modo a reconhecer-se não mais imune, mas sim inserido, por uma questão de dever de honestidade, no próprio processo e no contexto que é objeto de crítica [...] (VIESENTEINER, 2016, p.129).

O exercício da autogenealogia (e portanto da autorreferencialidade) é fundamental pois, ao perceber as cristalizações que não eram questionadas, isto permite não só uma compreensão, mas um distanciamento e um ganho de perspectiva: “[...] O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* [...]” (GC 374).

Desta forma, é justamente este alargamento que permite ao sujeito uma margem de manobra que possibilita o surgimento de novos valores que acarretam novas ações sem lançar mão dos costumeiros subterfúgios (moral, verdade, justiça, etc.). Observa-se que tal postura nada mais é uma questão de proibidade:

[...]o problema de partida é que se todas as abordagens morais estão comprometidas com pressupostos morais que não são problematizados, mas sim tomados como “dados”, a crítica nietzscheana à moral igualmente não poderia estar imune a tais pressupostos, sob pena de reivindicar um espaço transcendental ou um lugar externo à vida mesma (VIESENTEINER, 2016, p.133).

Esta discussão é fundamental pois com a ferramenta da autogenealogia podemos perceber como um homem consegue, ao perceber suas cristalizações, se distanciar, se diferenciar e *decidir*. Entendemos e tentaremos demonstrar que é justamente este

alargamento, este ganho de perspectiva que é sinalizado com o indivíduo soberano de GM, ou seja, aquele que se diferenciou a tal ponto que pode perdoar. Também entendemos que esta abordagem está presente no Crepúsculo dos Ídolos, em especial neste aforismo dos *Melhoradores da Humanidade*, em que Nietzsche escreve que para se poder “tirar vantagem” da moral é preciso antes “saber de que se trata”, isto é, problematizar com algum sucesso seus pontos cegos para cumprir a exigência de “colocar-se para além de bem e mal”:

Conhece-se minha exigência ao filósofo de colocar-se *para além* de bem e mal, - de que possua *abaixo* de si as ilusões do juízo moral. [...] Moral é um mero falar em signos, mera sintomatologia; tem de se já saber *de que* se trata para tirar vantagem dela. (CI, Os melhoradores da humanidade 1; KSA6, p. 98).

Devemos ressaltar que o argumento autogenealógico nunca é autoconstitutivo, ou seja, torna-se necessário o uso da ironia, da presença de interlocutores, de construções de tipos psicológicos para assim ocorrer uma diferenciação. Ainda, como dito anteriormente, especialmente em GM temos a construção do *typus* do “indivíduo soberano”, que é esta figura de pensamento em que Nietzsche exemplifica como um conceito moral passa para um registro extramoral. Por fim, este *typus* tem algumas características associadas a ele, como a nobreza, a higiene, que inferem um contínuo processo de diferenciação. O processo de autossupressão da justiça em *graça* e o surgimento do *typus* do indivíduo soberano são os pontos fundamentais que nos permitem falar de um horizonte extramoral do perdão em Nietzsche.

Portanto, para pensar a ação, ou ainda, as condições de sentido e normatividade para orientação na vida, é de grande importância o instrumento da autogenealogia, pois só assim é possível chegar a um limite em que nenhum juízo moral se sustente. Partindo-se dessa perspectiva, ou seja, utilizando como ferramenta de análise a autogenealogia, é possível investigar a maneira que Nietzsche aborda o tema da justiça e sua autossupressão em *Genealogia da Moral* bem como a possibilidade de surgimento do indivíduo soberano.

Desta maneira em GM o filósofo alemão busca de-moralizar, entre outros, o conceito de justiça, ou seja, trata-se de um processo de autossupressão do elemento moral contido no conceito mesmo de justiça. Como dito anteriormente, para execução desta tarefa não basta apenas a genealogia enquanto história do surgimento (o atrelamento

do conceito de justiça e perdão à moral cristã, por exemplo); torna-se necessária uma radicalização, a fim de desmontar o que se tornou autoevidente na história da justiça. Nietzsche propõe pensar a justiça fora da esfera moral, em que se já tomou distância do binômio ressentimento-vingança, passando a chamá-lo, nesta radicalidade, não de justiça e sim de *graça* (super-abundância de vida). A justiça se torna graça quando não mais encontra equivalentes na tradição moral: “[...] A autossupressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito’” (GM II 10).

Se com a autossupressão do conceito de justiça esta perde seu valor moral e passa a ser chamada de *graça*, pode-se afirmar então que não estamos mais analisando o perdão no interior dos domínios morais, mas sim extramoriais, ou seja, no âmbito semelhante à tratativa de Derrida: no âmbito do *pathos*. Mais uma vez é importante lembrar que *pathos* não é o irracional e sim contraconceito da razão.

Desta forma, pode-se afirmar que tanto Nietzsche quanto Derrida propõem pensar o perdão fora da esfera da moralidade, ou seja, fora dos limites do conceito. O que não podemos conceitualizar é o inesperado (acontecimento), daí Nietzsche falar em *graça* e Derrida falar do perdão como a possibilidade do impossível.

1 A GENEALOGIA EM SEU ASPECTO CRÍTICO

Esta dissertação tem como eixo fundamental o décimo aforismo da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* em que Nietzsche demonstra como ocorre o processo de autossupressão da justiça, ou seja, quando este valor atinge seu limite passando para um registro extramoral, em que a justiça deixa de ser chamada deste nome e passa a ser referida por *graça* (*Gnade*). A partir deste procedimento, pretendemos demonstrar que com a autossupressão da justiça também podemos falar do perdão em um registro extramoral, que não seria, portanto, restrito ao horizonte jurídico, religioso ou político. Ou seja, um perdão entendido como contraconceito à razão, portanto como *pathos*. Todavia, torna-se necessário uma maior explicitação dos caminhos que Nietzsche percorre em GM até chegar ao cume deste processo, ou seja, desde a genealogia do juízo “bom” para a gênese do sentimento de vingança (e de seu escamoteamento em justiça) para a autossupressão da justiça em *graça*.

É importante lembrar que não podemos afirmar que o perdão é uma das temáticas principais da obra de Nietzsche, longe disto. Porém pretendemos recuperar algumas menções que o filósofo fez sobre tema em *Humano, Demasiado Humano* (Doravante HH) e *Genealogia da Moral* para demonstrar as críticas que ele dirige ao conceito de justiça e como é possível pensar, com a autossupressão da justiça em *graça*, em uma extramoralidade do perdão, ou seja, um perdão que não se restrinja a esfera política, jurídica, religiosa ou moral, isto que denominamos de uma *pathos*¹ do perdão.

Historicamente o perdão é abordado em uma perspectiva moralizada, seja no âmbito religioso, jurídico, seja político. Em todos estes casos tenta-se encontrar um equivalente ao dano ou a injúria, pois só assim a “normalidade” pode ser restaurada. Ainda, o perdão sofre forte influência de uma matriz reconciliadora de herança hegeliana ou seja, podemos observar um movimento dialético que se move do passado (quem é o culpado é um pecador), atravessa o presente (o culpado tem que se arrepender e confessar seu ato e arrependimento) e tem como fim o futuro,

¹ A maneira que compreendemos *pathos* é justamente como aquilo que escapa a qualquer conceitualização visto que, quando algo se torna conceito, ele se torna calculável.

entendido no binômio reconciliação e redenção. Percebe-se que tal estratégia argumentativa tem no cristianismo seu maior exemplo e substrato de influência.

Com Nietzsche, especificamente em GM, é possível demonstrar como o filósofo leva às últimas consequências o problema da moralização e da reconciliação, levando a noção de justiça a uma situação limite em que não pode ser compreendida por nenhum conceito ou moral, daí não mais se chamando justiça e sim *graça*. É importante lembrarmos que o termo *graça* aparece em dois momentos de GM. O que nos interessa aqui é justamente quando aparece no décimo aforismo da segunda dissertação, mostrando sua total relação com a “autossupressão” (*Selbstaufhebung*) da justiça. Entendemos que este processo exemplifica com maestria o que compreendemos como a de-moralização (*Entmoralisierung*) de um conceito moral com o intuito de compreendê-lo em um registro extramoral. É justamente esta estratégia que permite a Nietzsche trabalhar uma noção a partir de um sentido diferenciado, tal como pretendemos demonstrar, com a relação entre justiça, perdão e *graça*. Ainda, é dentro desta perspectiva que tentaremos corroborar que poderemos falar em um perdão extramoral. Resta agora entender como o filósofo efetua esta tarefa sem fazer uso de recursos moralizantes ou mesmo reconciliatórios.

É a partir da perspectiva da genealogia em seu aspecto crítico que se pode analisar a maneira que Nietzsche aborda o tema da justiça em *Genealogia da Moral*. O filósofo mostra especificamente nesta obra que tanto moralistas ingleses quanto os alemães ao fazerem uso de conceitos como eu, vontade e livre-arbítrio fundam uma ontologia que legitima uma normatividade. Além disso, ambas as tradições morais modernas falam de normatividade sem levar em conta os pressupostos cristalizados em seu próprio discurso, de modo que sua moralidade já é sempre influenciada por tais pressupostos, sem que se possa questioná-los: “[...] No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decisivo testemunho de *quem* ele é [...]” (ABM 6). É a ferramenta da genealogia que permite a Nietzsche esta crítica, ou seja, faz a tratativa ao longo da história e confere a moralidade o caráter não mais de fato, mas sim um caráter semiológico:

[...] uma mesma “coisa” é apropriada, ao longo de sua história, por forças e potências diversas, que a cada vez impõe-lhe um significado, o sentido de uma função, de tal maneira que essa história perfaz como a cadeia das sucessivas interpretações a que toda “coisa” está sujeita – todo sentido sendo da ordem da multiplicidade, fluido, evanescente, nada permanece idêntico a si mesmo, nem forma, nem conteúdo [...] (GIACÓIA JÚNIOR, 2010, p. 74)

1.1 RESENTIMENTO, CULPA, VINGANÇA E O INDIVÍDUO SOBERANO: O FRUTO MADURO DO PROCESSO

Doravante, se GM é um livro que tem como objetivo o questionamento sobre a proveniência dos preconceitos morais: “[...] Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico [...]” (GM PRÓLOGO II) é importante notar que a ênfase do filósofo alemão não é sobre a moral, e sim sobre o valor da moral. Percebe-se aqui mais uma vez que é a compreensão da genealogia em seu aspecto crítico que permite ao pensador um ganho ampliado de perspectiva.

É isto que permite ao filósofo sua investigação a respeito de uma história da moral. A história torna-se fundamental para Nietzsche ao realizar a crítica aos genealogistas da moral acusando-os de a-históricos: “[...] Todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira essencialmente a-histórica [...]” (GM I 2). Ainda, estes mesmos genealogistas investigaram a origem do juízo “bom” de maneira equivocada, utilizando como parâmetros de análise valores não questionados, ou seja, como se fosse algo dado, evidente, como se o valor “bom” fosse *bom em si*. O filósofo alemão faz uso da ferramenta da genealogia e contrapõe a tese dos genealogistas ingleses afirmando que cabia ao nobre dar nomes e cunhar valores:

[...] Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade” [...] (GM I 2).

Desta forma observa-se ao longo da história uma transformação conceitual do juízo “bom” que em sua gênese sempre esteve ligado a este *typus* identificado por Nietzsche como o tipo ideal nobre:

[...] em toda parte, “nobre, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado” [...] (GM I 4).

Portanto, primeiramente o valor “bom” sempre esteve ligado à nobreza, que era responsável por cunhar valores. Será justamente com o declínio desta classe e com a assunção da casta sacerdotal que ocorrerá uma inversão de valores e que como consequência o valor “bom” deixa de referir-se a estamentos e ganha um aspecto espiritual: “[...] Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto [...]” (GM I 7).

Esta análise é de grande importância para este trabalho, pois Nietzsche aponta que com a assunção da moral escrava e a inversão de valores efetuada por eles tudo torna-se perigoso, inclusive a vingança: “[...] Com os sacerdotes tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença [...]” (GM I 6).

A questão da vingança é fundamental nesta dissertação, então cabe retomarmos a linha de raciocínio apresentada pelo filósofo: a revolta dos escravos permite uma inversão dos valores nobres, o sacerdote é aquele tipo “estomagado” que, justamente por não ser nobre, transforma sua impotência em ódio e sua ação em vingança. Daí Nietzsche falar de uma: “[...] *grande* política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea [...]” (GM I 8). Ainda, no embate entre a moral dos nobres e a moral dos escravos é justamente esta que saiu como vencedora.

Com a revolução escrava na moral um novo termo ganha importância, o ressentimento.² Segundo Nietzsche: “[...] A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores [...]” (GM I 10). Desta forma, o ressentimento tem origem com o fato de que a verdadeira reação, ou seja, a ação, não pôde ser realizada e sua satisfação só ocorre imaginariamente, isto é, em uma espécie de vingança imaginária. Este modo de funcionamento é totalmente oposto ao modo de agir dos nobres visto que estes não separavam a felicidade da ação. Dito de outra maneira, para o nobre a atividade estava intrinsecamente ligada a felicidade.

Assim o professor Edmilson Paschoal define a noção de ressentimento:

[...] designa um fenômeno do gênero do rancor, ódio, cólera e sede de vingança, que surge no homem em função de uma ofensa ou

² Especificamente sobre o ressentimento utilizo a vasta obra do professor Edmilson Paschoal, em especial seu livro: “Nietzsche e o ressentimento” (2014).

agressão, diante da qual ele não pode reagir de uma forma imediata e nem tampouco assimilar os sentimentos mórbidos decorrentes daquela agressão. (PASCHOAL, 2014, p.175).

Na primeira Dissertação de GM o ressentimento se relaciona principalmente a uma maneira individual de lidar com determinadas situações, ou seja, refere-se a um tipo psicológico fraco que, por hipertrofia do pensamento, não consegue dar vazão aos seus sentimentos. Desta forma entramos no:

[...] campo da psicologia, ocasionado por uma fraqueza fisiológica que se traduz na inibição da descarga dos afetos para fora e também na incapacidade de assimilação, de digestão pelo organismo daqueles afetos e dos sentimentos ruins produzidos por eles, que são lançados para o interior do homem [...] (PASCHOAL, 2014, p.176)

Dentro da lógica da inversão de valores perpetrada pela rebelião escrava na moral, o “mau” da moral do ressentimento é o “bom” da moral dos nobres. Logo, os instrumentos de reação e ressentimento são essencialmente os instrumentos da cultura que objetiva domesticar o homem: “[...] o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico* [...]” (GM I 11). Observa-se que a partir desta estratégia o homem do ressentimento confere um novo valor ao “bom”.

De acordo com o professor Edmilson Paschoal (2011a), uma das perguntas que Nietzsche coloca em GM é justamente saber o que se encontra por trás da justiça e, mais especificamente, sua relação de origem com o ressentimento. Paschoal (2016) defende a tese de que o ressentimento em Nietzsche pode ser observado a partir de dois aspectos, um psicológico e outro social. O âmbito psicológico é justamente este que acabamos de descrever, ou seja, engloba um *typus*³ psicológico fraco que não consegue extravasar sua força e acaba por introjetá-la culminando em ressentimento e sentimento de vingança:

[...] – A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação [...] (GM I 10)

³ A noção de um *typus* remete a ideia argumentativa de Nietzsche em transformar algo em uma figura de pensamento, no caso específico o *typus* ressentido serve como lente de aumento para um maior entendimento do fenômeno do ressentimento. Sobre uma melhor definição do uso do *typus* na obra de Nietzsche, remeto ao trabalho do professor Jorge Luiz Viesenteiner: “Sobre a autoencenação e a autogenealogia no *Crepúsculo dos Ídolos* de Nietzsche (2016)”

Já no âmbito social refere-se a um programa moral que mascara o desejo de vingança como justiça, quando o ressentimento pode ser entendido como uma vontade de poder operante (PASCHOAL, 2011b), portanto, um modo de se orientar que se tornou dominante. Esta passagem do *typus* ressentido para um programa moral se dá, em GM, da Primeira Dissertação para a Segunda. Para fins deste trabalho importa sobremaneira este viés do ressentimento enquanto uma moral de dominação.

Dentro da temática sobre a transvaloração⁴ dos valores efetuado pela moral escrava, Nietzsche faz a primeira menção literal ao perdão, em que este é criticado enquanto uma debilidade do indivíduo que camufla sua fraqueza em perdão:

[...] O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de “paciência”, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (‘pois *eles* não sabem o que fazem – somente nós sabemos o que *eles* fazem!’) [...] (GM I 14)

Percebe-se que na citação Nietzsche faz uma menção à passagem bíblica, em especial o evangelho de Lucas em que Jesus afirma, após ser crucificado: “[...] Pai, perdoa-lhes, porque eles não sabem o que estão fazendo [...]” (LC 23:33). Este perdão é, segundo Nietzsche, uma camuflagem para os afetos ressentidos já que o indivíduo, por não conseguir lidar com as ofensas recebidas, concede um perdão, porém tendo como objetivo uma salvação para si.⁵ Ainda a respeito deste perdão, afirma Paschoal (2008, p.43):

[...] é um fardo suportado duramente por aquele que, em última instância, não esquece e também não abre mão da vingança futura, aguardando a ocasião de ver seus detratores consumidos pelo fogo de um juízo final que repararia toda “injustiça”.

Ainda sobre esta versão de perdão é interessante retomarmos uma citação encontrada em *Humano Demasiado Humano* (doravante HH) que se assemelha ao

⁴ Devemos compreender que a noção de “transvaloração de todos os valores” possui estreita relação com a história e com a genealogia. Ainda, podemos “definir” a transvaloração como um filosofar que: “[...] anseia destruir criticamente, de forma histórico-psicológica, aquilo que no presente parece ter valor, mas ao mesmo tempo por elevar a um plano superior aquilo que é desprezado [...]” (NIEMEYER, 2014, p.551)

⁵ Utilizando a terminologia de Derrida podemos dizer que esta espécie de perdão se configura como um perdão condicional, ou seja, o indivíduo concede o perdão com o único objetivo de obter um *ganho* com tal ato, no caso, a salvação eterna.

supracitado aforismo, ou seja, Nietzsche critica este perdão que é, na prática, uma forma de reconciliação e, como tal, uma forma de subjugar o outro:

[...] É muito mais agradável ofender e mais tarde pedir perdão do que ser ofendido e conceder perdão. Quem faz a primeira coisa dá mostra de poder, e em seguida de bom caráter. O outro, se não quiser passar por desumano, tem que perdoar. Por causa dessa obrigação, é mínimo o prazer na humilhação do outro. (HH I 348)

Retornando a GM, podemos observar que a inversão de valores efetuada pela revolução escrava da moral não se restringe apenas à temática do perdão. Ainda seguindo esta linha argumentativa, Nietzsche demonstra que estes indivíduos, estes *typus* psicológicos fracos, também transvestem seu ressentimento, sua sede de vingança, em justiça:

[...] Preste atenção! Esses animais cheios de ódio e vingança? – que fazem justamente do ódio e da vingança? [...] o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas “triunfo da *justiça*”; o que eles odeiam não é seu inimigo, não! eles odeiam a “*injustiça*”, a “falta de Deus” [...]. (GM I 14)

Aqui já é possível observarmos a originalidade da tese do filósofo: por meio da genealogia é possível demonstrar que, se em um primeiro momento a origem da justiça deve ser entendida enquanto um acordo entre indivíduos fortes, com o triunfo da casta sacerdotal a justiça passa a ser nada mais que uma forma mascarada de ressentimento. Esta tese também já estava presente, de certa forma, em *Assim Falou Zaratustra* (doravante ZA): “[...] Mas outra coisa, sem dúvida, é o que querem as tarântulas. ‘Justiça chamamos nós, precisamente, que o mundo seja varrido pelos temporais da nossa vingança’ [...]” (ZA Das tarântulas).

Daí a importância de se pensar em como escapar desta lógica: seja por meio da diferenciação que culmina com o indivíduo soberano seja com a autossupressão da justiça em *graça*.

Seguindo esta estratégia argumentativa o que nos interessa em especial é justamente investigar em GM quais são as possibilidades de superação do ressentimento. É importante fazermos o adendo que seremos específicos a esta obra não abarcando as sutis diferenciações que o filósofo alemão empreende em seus trabalhos posteriores:

[...] tal contraposição ao ressentimento apresenta variações, como se pode observar ao acompanhar algumas modificações internas do

pensamento do filósofo, por exemplo, o caráter utópico do seu pensamento, que ao certo se esvanece nas suas obras posteriores a 1887. Em consonância com esses movimentos internos do pensamento de Nietzsche, é factível apresentar a hipótese de que também as possibilidades de superação do ressentimento [...], ganham diferentes contornos em seus escritos, apresentando-se para o leitor como uma pluralidade de sinais que indicam diferentes possibilidades de se colocar além do ressentimento. (PASCHOAL, 2014, p.176)

Desta maneira o professor Edmilson Paschoal (2014) apresenta em seu livro “Nietzsche e o Ressentimento” três possibilidades de superação do ressentimento que são encontradas na obra de Nietzsche. Para esta dissertação nos interessa a primeira e a segunda (entendida como um desdobramento da primeira). O fato é que Nietzsche postula em GM que a saída para o ressentimento é justamente um *typus* ideal de homem:

[...] Nessa contraposição, a saída para o problema do ressentimento estaria associada ao caráter utópico que se destaca na argumentação do filósofo, em especial nos anos de 1886 e 1887, com a apresentação de um tipo superior de homem e com o seu engajamento pelas condições que sejam propícias para o surgimento deste tipo ideal de homem [...] (PASCHOAL, 2014, p.177)

Ora, se temos com a revolução escrava na moral um projeto de dominação e diminuição do homem, Nietzsche pensa quais são as condições para a “criação” de um tipo elevado de homem que abre mão das estratégias do homem do ressentimento. Desta forma este *typus* lida de uma outra maneira com o afeto do ressentimento e conseqüentemente com a vingança e mesmo com a justiça: “[...] o engajamento de Nietzsche visa o fortalecimento fisiológico do indivíduo, o qual, saudável em seus instintos, pode-se desvencilhar-se dos efeitos daninhos da sede de vingança. [...]” (PASCHOAL, 2014, p.186).

Observa-se que Nietzsche, tal como um médico da cultura, realiza o diagnóstico (a existência de um tipo psicológico fraco que mascara sua sede de vingança em perdão e justiça) e também apresenta a cura para tal doença: a existência de tipos ideias que conseguem se diferenciar e, desta maneira, conseguem vislumbrar uma saída para qualquer sentimento de vingança: “[...] Pois que o homem seja redimido da vingança: é esta, para mim, a ponte que conduz à mais elevada esperança e um arco-íris após longos temporais [...]” (ZA Das tarântulas).

Desta maneira não é forçoso afirmar que em GM, e mesmo em demais obras de Nietzsche, principalmente em seu período tardio (pós 1887) encontra-se uma preocupação com os sentimentos reativos: “[...] Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor [...]” (EH Por que sou tão sábio 6)

Desta forma, retomando a GM, podemos observar que ainda na primeira dissertação Nietzsche aponta duas figuras que encarnariam este tipo ideal, ou seja, um tipo *nobre* que se diferenciou e devido a isto lida de outra maneira com seus detratores. Primeiramente ele cita Mirabeau:

[...] Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia). Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas nestes casos é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos” [...] (GM I 10).

Na passagem acima fica claramente explicado como este tipo de homem possui estreita relação com a capacidade de esquecimento, ou seja, para Nietzsche uma das maneiras de se colocar contra o ressentimento é justamente a força ativa do esquecer. Este deve ser entendido como a capacidade ativa do indivíduo de *ruminar* os acontecimentos, deixando de ser afetado por eles ao ponto de nem sequer lembrar deles:

[...] O que seria uma necessidade da vida, visto sermos uma raça de animais que esquece, inercialmente, e que precisa, conforme mencionamos anteriormente, tendo em vista a filosofia de Nietzsche, do esquecimento como uma forma de higiene e de ordem psíquica. (PASCHOAL, 2014c, p.62)

A outra figura argumentativa de que Nietzsche se serve como lente de aumento para analisar uma possível saída frente ao ressentimento é Napoleão, entendido como uma possibilidade de um outro caminho frente à moral do ressentimento, uma forma tardia de encarnação do ideal nobre: [...]o mais único e mais tardio dos homens, e com ele

o problema encarnado do *ideal nobre enquanto tal* – considere-se que problema é este: Napoleão, esta síntese de *inumanos e sobre-humano...*[...] (GM I 16).

Desta maneira, Mirabeau e Napoleão encarnam *typus* psicológicos que adquiriram aquela força dos que conseguiram ruminar e esquecer os acontecimentos, conquistando uma hierarquia que permite não serem afetados por seus inimigos. As duas figuras são os exemplos que Nietzsche utiliza para exemplificar a saída frente ao tipo individual fraco que é consumido pelo ressentimento e justamente por isto transveste seu ódio em *justiça e perdão*.

Cabe agora verificarmos de que maneira o ressentimento não se restringe apenas a indivíduos fracos mas também pode funcionar como uma forma de controle, ou seja, uma autêntica moral de dominação.

Desta forma a segunda dissertação de GM inicia apresentando o problema do esquecimento: o homem em sua animalidade tem uma propensão a esquecer, conseqüentemente acaba por ficar sempre no instante presente. Porém, para que o homem possa viver em sociedade ele precisa criar uma memória e assim responder por si, ou seja, precisa criar uma capacidade de fazer promessas: “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?...[...]” (GM II 1).

Esta é uma tarefa paradoxal, pois criar uma capacidade de fazer promessas é justamente ir contra a animalidade do esquecimento. Nietzsche faz menção a um esquecimento ativo que é extremamente necessário para que o indivíduo possa viver em comunidade:

[...] Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da paz, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta [...] (GM II 1).

Giacóia Júnior (2011) afirma que o processo de “humanização” do homem passa necessariamente pela criação de uma memória da vontade. É justamente esta que

permite ao homem sair do instante presente para poder tanto rever o passado como dispor do futuro. Ou seja, é só com a memória da vontade que o homem pode prometer. Ainda, esta memória da vontade é criada contra a poderosa força animal do esquecimento (GIACÓIA JÚNIOR, 2011). A ideia de uma memória da vontade funda-se aí como um contraponto a faculdade animal do esquecimento:

[...] Precisamente esse animal que necessita esquecer; no qual o esquecimento é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer-livrar-se*, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade [...] (GM II 1).

Encontramos então uma questão fundamental: como é possível criar uma memória neste animal chamado homem, ou seja, como é possível criar um animal capaz de prometer? Para este fim ganha importância a instrumentalização da dor, em um processo que o filósofo chamará de *mnemotécnica*: [...] “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM II 3). Percebe-se que a tese que Nietzsche quer defender é que a dor foi um instrumento fundamental na criação da memória no homem. Esta concepção é de grande importância, pois demonstra que na gênese da memória humana e seus derivados, tal como a própria legislação penal, existe uma história marcada por crueldade e barbárie: “[...] basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um “povo de pensadores” (GM II 3). Ou seja, com Nietzsche podemos dizer que no fundo de todas as coisas boas há muito sangue e horror.

Percebe-se que o processo de construção de uma memória no homem é justamente correlato da edificação da noção de responsabilidade,⁶ ou seja, um homem com memória é um homem constante, conseqüentemente, um homem constante é um homem que promete, portanto, confiável.

Um dos trabalhos fundamentais que nos auxilia sobre a temática da promessa é justamente o da filósofa australiana Vanessa Lemm. Em seu livro “Nietzsche e o pensamento político contemporâneo” a pensadora demonstra, entre outras coisas, a

⁶ Sobre a temática da responsabilidade em Nietzsche remeto aqui ao trabalho de Silvio Pfeuffer(2003).

relação entre o esquecimento, a capacidade de fazer promessas e o surgimento da noção de responsabilidade: Desta maneira, Lemm⁷ (2013) afirma que Nietzsche: “[...] considera esta tarefa como ‘paradoxal’ porque requer que o animal humano reverta sua natureza animal. O ser humano, um animal que esquece, tem que se tornar seu oposto, um animal confiável [...]” (LEMM, 2013, p.101).

Estamos no cerne de uma problemática dos contratualistas: Nietzsche afirma que a promessa é necessária para o homem viver em comunidade, pois assim ele vai poder fazer acordos, empenhar sua palavra, etc. Porém, de acordo com Nietzsche o homem tem justamente como característica o esquecimento:

[...] Assim, para Nietzsche, a pergunta segue sendo de que maneira gerar uma forma de memória e de promessa que, apesar de se dirigir contra o esquecimento, reconheça nele uma força necessária não somente para o devir da vida humana animal, se também para a constituição de formas de vidas sociais e políticas [...] (LEMM, 2013, p.102)

Logo, o homem tem que *aprender* a ter memória, e para tanto tem-se um processo de grande instrumentalização da dor. Observa-se que a gênese da formação das comunidades humanas se dá com a ferramenta da violência. Lemm (2013) também demonstra que a promessa é necessária ao homem para que ele possa viver em grupo:

[...] a memória da vontade responde a uma necessidade da vida e que por tanto sua instituição política não só é necessária para a preservação da vida humana animal, se também que seus ganhos também são dignos de reconhecimento. [...] (LEMM, 2013, p.101)

Para a autora, o ponto capital é justamente pensar as condições de possibilidade em que esta memória e esta promessa possibilitam a vida em comum. O cerne da questão é o diagnóstico preciso efetuado por Nietzsche: a criação da memória da vontade traz em seu cerne a violência:

[...] Nietzsche rechaça a memória da vontade precisamente pela violência que detecta em seu mecanismo de criação. Em segundo lugar, e que é o mais importante, seu conceito da promessa do indivíduo soberano constitui uma crítica de caráter político [...] (LEMM, 2013, p.104)

O homem possui a capacidade natural de esquecer, porém isto inviabiliza qualquer vida em comunidade, visto que para se viver em grupo são necessários acordos e

⁷ Texto originalmente em espanhol. Tradução realizada pelo autor.

para tanto os indivíduos tem que responder por si no futuro. A solução foi a criação de uma memória da vontade que, com a instrumentalização da dor permitiu gravar, a *ferro e fogo*, uma memória no homem. Acontece que Nietzsche, lido por Lemm (2013), passa a pensar um horizonte extramoral em que se possa abrir mão desta violência primeira, surgindo dentro deste contexto o indivíduo soberano.

Portanto, com a indicação de Nietzsche percebemos que na gênese deste processo de criação de uma memória temos uma história de violência. Visando a possibilidade de uma superação desta violência mítica, o filósofo faz menção ao ponto final do movimento encarnado pelo *typus* do indivíduo soberano⁸:

[...] Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo* soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem) [...] (GM II 2).

Observa-se que nesta passagem Nietzsche faz uma contraposição a Kant, utilizando termos caros à filosofia kantiana (autonomia e moralidade). Aqui cabe retomarmos Kant, especificamente a terceira parte da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (doravante FMC) em que o filósofo afirma o entrelaçamento fundamental entre autonomia e moralidade: “[...]Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos [...]” (FMC).

Ou seja, enquanto Kant demonstrava um entrelaçamento necessário entre autonomia e moralidade, Nietzsche pensa o indivíduo soberano como aquele que responde por si justamente porque nele autonomia e moralidade se excluem. Ainda, o indivíduo

⁸ A este respeito vale a pena retomar a Niemeyer (2014, p.39): “[...] certamente se trata aqui, em boa medida, apenas de um programa de investigação que não foi mais levado a cabo por Nietzsche. Contudo, deve-se ter em mente que “a morte do sujeito”, imputada a Nietzsche via Foucault, não pode ser assim constatada, pelo contrário: pelo menos em GM ele festeja, na forma do “homem nobre” – como nova fórmula para o além-do-homem – sua ressurreição como ‘o INDIVÍDUO SOBERANO, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral’ (GM II 2). Ainda, o movimento de diferenciação que culmina com o indivíduo soberano como o fruto maduro do processo possui estreita relação com o *typus* imoralista de *Além do Bem e do Mal* (doravante ABM): “[...] não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como *extramoral*: agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional* [...]” (ABM 32).

soberano é aquele que pode dispor do futuro e é também o resultado de um processo em que o indivíduo se situa em um horizonte supramoral justamente por ter sido *excessivamente moral*; dito de outra maneira, ele conseguiu internalizar as leis a tal ponto que conseguiu diferenciar-se delas.

Lembremos que a grande problemática encarnada por Nietzsche é justamente pensar a promessa, ou seja, a possibilidade de um dispor do futuro, que proteja a pluralidade do homem e que não esteja entrelaçada com a violência primitiva. Lemm (2013) apresenta a tese que o indivíduo soberano de Nietzsche é justamente a contraposição à memória da vontade enquanto instrumento de dominação. Para a autora, o indivíduo soberano encarna uma outra forma de responsabilidade perante o outro, ou seja, uma outra relação que não se sustenta na força, medo, ressentimento ou vingança:

[...] A promessa do indivíduo soberano é uma contra-promessa que protege a liberdade e a pluralidade da ação humana através da prática que poderia chamar-se uma política agonística da responsabilidade. Neste contexto, o que distingue o valor político não é a institucionalização: para Nietzsche a promessa do indivíduo soberano é intrinsecamente contrainstitucional. Sua função é submeter a autoridade estabelecida da memória da vontade, e de seus estandartes morais e políticos, a uma crítica contínua e radical. É através deste questionamento crítico, em lugar da autodisciplina tirânica, que Nietzsche espera poder avançar a soberania e a grandeza humana [...] (LEMM, 2013, p.105)

Desta forma, segundo Lemm (2013) a promessa do indivíduo soberano, ou seja, esta capacidade de dispor de si no futuro é uma promessa que se caracteriza pela supremacia do esquecimento sobre a memória:

[...] o que redime o animal humano da violência involucreada na criação da memória da vontade é uma promessa que inicia uma relação livre e não violenta com o outro, isto é, uma relação que não é dominada pelo projeto violento de civilizar, socializar e humanizar o animal humano [...].(LEMM, 2013, p.110)

Ainda a respeito do indivíduo soberano, que é o fruto maduro de um processo, Giacoia Júnior (2011) aponta que este *typus* é *a-ético*(*unsittlich*) ou seja, ele libertou-se da eticidade dos costumes. Nota-se aqui que este indivíduo soberano pode se opor a eticidade justamente porque tem nele introjetado as regras, ou, dito de outra maneira, ele pode colocar-se além da moral por ter sido demasiado moral. (GIACÓIA JÚNIOR, 2011).

Seguindo nesta linha argumentativa Sívio Pfeuffer (2013) em seu texto sobre a temática da responsabilidade afirma que Nietzsche oferece alternativas aos valores morais gerais e uma das formas exemplares é justamente o indivíduo soberano:

[...] Para Nietzsche, um indivíduo se torna distinto quando ele, em seu afastamento dos outros, conhece sua diferencialidade íntima e sua riqueza. Apenas um tal indivíduo especial está em condições de lidar adequadamente com os outros e com sua alteridade. Na medida em que ele se destaca da generalidade, ele está livre perante os outros e para os outros – sua liberdade reside nesta soberania. (PFEUFFER, 2013, p.75)

Portanto o longo processo de moralização dos costumes tem seu ápice com este *typus*, que é, como Nietzsche afirma, o fruto maduro do processo. Ainda, o uso do termo “político” da soberania indica que este indivíduo não é soberano sobre algo ou alguém, mas soberano apenas sobre si mesmo, visto que, justamente por ter assimilado a moralidade dos costumes, pode se colocar acima delas a tal ponto que autônomo e moral se excluem. Tal formulação é extremamente rica: se este *typus* é autônomo o é também em relação à moralidade, ou seja, ele é supramoral. Ora, se ele é supramoral, para falarmos deste indivíduo não podemos usar o parâmetro da moralidade. Podemos dizer que já aqui ocorre uma autossupressão do conceito de autonomia, ou seja, este conceito moral passa a ser empregado em um registro extramoral. Tal processo (no qual o indivíduo soberano é o fruto maduro) não tem como paradigma a cognição e sim um processo afetivo, moldado por sangue, dor, tal como o exemplo máximo da mnemotécnica. Só assim podemos falar de:

[...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante [...] (GM II 3)

Doravante, devemos pontuar que o indivíduo soberano não pode ser analisado sob a rubrica de uma figura de pensamento que tenha qualquer relação com a estratégia da reconciliação de matriz hegeliana. Este *typus* não é o resultado de um processo final conciliador que exprimiria a suspensão ou suprassunção que tanto suprime quanto conserva, mas contínuo e ininterrupto processo de diferenciação. Se a proximidade com a dinâmica hegeliana pode parecer evidente, não se trata de compreendê-la em direção a qualquer Absoluto, o rumo da suspensão (*Aufhebung*) conciliatória dos momentos anteriores.

1.2 A AUTOSSUPRESSÃO DA JUSTIÇA EM GRAÇA

O indivíduo soberano é a resposta que Nietzsche oferece frente àquele tipo psicológico fraco que lida com seus inimigos sempre pela via do afeto do ressentimento, transmutando seu ódio, seu desejo de vingança, em justiça e perdão. Contrariamente, o indivíduo soberano é aquele que, devido a sua grandeza adquirida, diferencia-se deste tipo ao ponto de não se importar com seus agressores.

Porém esta análise se dá de certa forma em um campo individual. Cabe agora demonstrar como Nietzsche pensa em um horizonte da cultura em que uma sociedade é tão forte que se diferencia do ressentimento (enquanto moral de dominação) a tal ponto que deixa de usar ferramentas de controle, tal como a justiça, e passa a lidar com as infrações de forma diferenciada. Aqui, vale mais uma vez o diagnóstico do filósofo alemão do forte imbricamento da justiça com o ressentimento, logo com a violência.

Deve-se notar que a respeito do ressentimento e sua relação com a justiça Nietzsche apresenta uma tese contrária à do filósofo e economista alemão Karl Eugen Dühring, que preconiza que a justiça tinha origem em um sentimento reativo. Desta forma, segundo Nietzsche e também, de certo modo, Dühring, o início da justiça se dá dentro de uma lógica mercantil,⁹ ou seja, um “tudo tem seu preço” e conseqüentemente “tudo pode ser pago”: “[...] na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico [...]” (GM II 4).

A partir desta lógica, o primeiro momento da justiça é marcado por um pacto entre os indivíduos mais fortes que forçam os mais fracos a um compromisso para viverem em comunidade:

[...] pensamento difícil de mover-se, mas inexorável no caminho escolhido, logo se chegou à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago” – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra. Nesse primeiro

⁹ Tal ideia já encontramos em *Humano, demasiado Humano*: “[...] a *troca* é o caráter inicial da justiça [...]” (HH I 92)

estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si [...] (GM II 8).

Este é um momento em que a comunidade, justamente por viver em conjunto, paga seu preço por isto devido à lógica do credor e do devedor. Desta forma, aquele que fere as regras deste grupo ganha um estatuto não apenas de infrator, e sim de criminoso, sofrendo as sanções estipuladas por seus pares, bem como servindo de exemplo do que pode ocorrer com aquele que fere os princípios acordados pelos mais fortes:

[...] O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado *o quanto valem esses benefícios* [...] (GM II 9).

Ainda, é de fundamental importância que todos os indivíduos se comprometam com os pactos e regras desta sociedade, caso contrário:

[...] A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um “infrator”, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo [...] (GM II 8).

Nietzsche, como bom etimólogo, lembra a origem da palavra alemã *Schuld* que remonta tanto a dívida quanto a culpa: “[...] o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida” [...]” (GM II 4). Ainda, é justamente neste momento que se origina o sentimento de justiça, no entendimento do castigo como reparação. “[...] qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador. [...]” (GM II 4).

Pode-se notar dois pontos importantes: a relação de equivalência entre dano e dor remonta a relação contratual entre credor e devedor e existe uma satisfação *psicológica* ao infligir um castigo ao devedor, ou seja, nos primórdios da justiça a compensação funciona como um convite, legalizado, à violência e crueldade:

[...] A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada a um dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa [...] (GM II 5).

Desta forma observamos que o início do sentimento de culpa se origina em um banho de sangue, conseqüentemente existe um entrelaçamento de culpa e sofrimento, ou

seja, em contraponto ao defendido por Duhring, não basta lançar mão do conceito de vingança para explicar que o ressentimento e a justiça, existe uma nuance psicológica que passou despercebida por ele e é justamente este aspecto que torna a análise de Nietzsche fundamental: o ato de punir não é simples reparação, ele também permite a aquele que lança mão do castigo ter um prazer com este ato: “[...] quem aqui introduz toscamente o conceito de ‘vingança’, obscurece e cobre a visão, em vez de facilitá-la (pois a vingança leva precisamente ao mesmo problema: ‘como pode fazer-sofrer ser uma satisfação?’” [...] (GM II 6).

Devemos retomar alguns pontos fundamentais da análise de Nietzsche: a crueldade era um prazer antigo da humanidade e a possibilidade de fazer o devedor sofrer era uma fonte de prazer: sem crueldade, não há festa. Ainda, o homem deve ser compreendido como um animal avaliador, ou seja, um animal que valora e mede: “[...] logo se chegou à grande generalização: ‘cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago’ – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça [...]” (GM II 8).

Dentro desta perspectiva encontramos a primeira menção ao termo chave que sustenta nossa tese: *graça*. Nietzsche está demonstrando que neste nível da eticidade dos costumes o indivíduo que não respeita as regras da comunidade sofre duras sanções, inclusive perdendo seu *direito de graça*.

[...] O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas qualquer esperança de graça [...] (GM II 9).

Nesta Segunda Dissertação Nietzsche mantém um forte diálogo com Hegel que culminará em sua tese da autossupressão, claramente uma resposta a reconciliação hegeliana. Porém, no supracitado aforismo que faz menção ao perdão, parece que Nietzsche está retomando Hegel e seu *Princípios da Filosofia do Direito* (doravante FD), especialmente a terceira parte, que disserta sobre a moralidade objetiva e, dentro da perspectiva do Estado, a função do príncipe: “[...] Da soberania do monarca promana o direito de agraciar os criminosos, pois só ela possui aquela realização do poder do espírito que dá como não-acontecido o que aconteceu e anula o crime no esquecimento [...]” (FD §282).

Devemos ficar atentos ao termo que Hegel utiliza: soberania. Para Hegel o direito de graça está intimamente ligado a soberania do monarca e aí a legitimação religiosa que lhe confere (o lugar divino que ele ocupa):

[...] O direito de graça é uma das mais altas maneiras de reconhecer a majestade do espírito. Pertence ele, aliás, às aplicações ou repercussões de uma esfera superior sobre uma outra que a precede. Tais aplicações fazem parte da ciência particular em que o objeto dela é tratado em seu aspecto empírico [...] Aplicação da mesma natureza é aquela em que as ofensas ao Estado em geral ou à soberania, à majestade e à personalidade do príncipe se classificam na espécie de crime que precedentemente encontramos [...] (FD §282).

O uso do termo soberania não passa despercebido por Nietzsche que previamente já havia apresentado o indivíduo soberano, aquele que é extramoral pois introjetou as leis. Percebe-se que Nietzsche realiza um novo uso do conceito de soberania em que esta se afasta da noção hegeliana para se situar em um registro supramoral.

Retornando a GM, reiteramos que este é apenas o primeiro estágio da justiça em uma sociedade. Nietzsche afirma que à medida que a comunidade cresce de poder ela passa a lidar com seus infratores de uma forma diferenciada: “Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos [...]” (GM II 10).

Ainda, neste estágio a comunidade protege os infratores da ira daqueles que foram prejudicados, rompendo assim com a lógica de engendramento do binômio ressentimento-vingança. Observamos com o crescimento do poder de uma comunidade uma evolução jurídica, visto que com o aumento do: “[...] poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal [...]” (GM II 10) em que esta comunidade passa a se relacionar de tal maneira com seus infratores que a própria justiça se autossuprime:¹⁰

[...] Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. “Que me importam meus parasitas?” diria ela. “Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!”... A justiça, que

¹⁰ O tema da autossupressão retorna na terceira dissertação de GM: “[...] Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autossuperação” que há na essência da vida [...]” (GM III 27). Este movimento tem estreita relação com o já citado aforismo de Além de Bem e Mal: “[...] A superação da moral, num certo sentido até mesmo a autossuperação da moral, inclusive: este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais maliciosas consciências de hoje [...]” (ABM 32)

iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A autossupressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito”. (GM II 10).

Percebe-se que à medida que a comunidade alarga seu poder ela passa a se relacionar de outra maneira com as falhas dos indivíduos, já não mais necessitando puni-los. Nota-se que a tese de Nietzsche é contrária ao postulado por Duhring, o qual Nietzsche acusou de “[...] sacralizar a vingança sob o nome de justiça – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido - e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos [...]” (GM II 11). Ou seja, para Nietzsche a justiça opera em um movimento contraposto ao desejo de vingança:

[...] Para Nietzsche, ao contrário, não são os sentimentos reativos que fazem nascer a idéia de justiça. Ela é, antes, o produto do homem forte, o qual a inventa para estabelecer regras entre aqueles que são iguais a ele e para impor um padrão de comportamento ao fraco, àquele que não consegue manter sua palavra e cumprir suas promessas, e também para conter o “pathos reativo”, que se traduz, por exemplo, no seu desejo de vingança. (PASCHOAL, 2008, p. 41).

Não é forçoso afirmar que aqui encontramos uma teoria do direito em Nietzsche e que com sua genealogia o filósofo demonstra certa evolução do direito penal com uma possibilidade de saída ideal, ou seja, um horizonte em que a comunidade poderia abrir mão da violência que está na gênese da justiça ao ponto que esta, ao ser autossuprimida, torna-se *graça*.

Fazemos a ressalva de que o alargamento de poder de uma comunidade em que esta passa a lidar com seus infratores sem utilizar a métrica da justiça não confere ao escrito de Nietzsche uma teleologia, tal como nos moldes de Hegel. Está mais próxima de uma saída utópica, em que o filósofo questiona as condições de possibilidade para o surgimento de tal comunidade, especialmente no campo dos afetos (visto que nesta comunidade os indivíduos “abrem mão” do prazer em fazer o outro sofrer):

[...] O ápice da justiça não corresponde a um ponto de chegada necessário ao qual ela seria conduzida com o transcorrer do tempo. Trata-se antes de uma projeção de Nietzsche, de algo que pode ser notado em parte em certos estados particulares, mas que, de resto, se mantém como uma espécie de utopia. (PASCHOAL, 2014, p.92)

No aforismo posterior de GM Nietzsche irá demonstrar como esta postura tem relação com o tipo nobre, ou seja, aquele indivíduo que se diferenciou e, por não ser

consumido pelo ressentimento, consegue lidar de outra maneira com aqueles que infringem o acordo:

[...] ser justo é sempre uma atitude positiva, quando a elevada, clara, branda e também objetividade do olho justo, do olho que julga, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria [...] (GM II 11).

Desta forma o segundo momento da justiça compreende um momento de alargamento, de criação de maiores unidades de poder. Deve ser entendido como um momento em que esta comunidade toma consciência de seu poder e passa a se relacionar com o devedor de outra maneira. Ou seja, é justamente este poder e este alargamento da consciência de si de uma sociedade que permite, dentro dela mesmo, uma autossupressão da justiça, que, ao ser autossuprimida necessariamente está em um campo extramoral e esta passa a ser denominada de *graça*.

O termo *graça* (*Gnade*) possui grande carga filosófica, seja no campo da teologia, no campo da estética ou no campo da filosofia do direito. Na supracitada passagem chama atenção a utilização por Nietzsche do plural – *sabemos* – ao se referir ao conceito de *graça*. Parece que ele está remontando a maneira que Schopenhauer trabalhou o conceito em seu livro *O Mundo como Vontade e Representação* (doravante MVR) especificamente o parágrafo 70. Neste parágrafo Schopenhauer se alia a tradição protestante, em especial a partir de Lutero, a respeito do conceito de *graça* (*Gnade*) que é, de certa forma, um distanciamento da ação no mundo visto, que a *graça* sempre vem de fora; é um dom divino recebido por alguns, independentemente de suas ações. Ou seja, contrariamente à tradição católica, que afirma que justamente por sermos justos no mundo seremos honrados com a *graça*, Schopenhauer adere à tradição protestante que afirma que somente por sermos agraciados seremos justos no mundo. Por fim, no referido parágrafo Schopenhauer demonstra como ocorre a supressão do caráter e também a supressão da justiça terrena:

[...] Esta é justamente a que, na Igreja cristã, é muito especialmente denominada RENASCIMENTO, e o conhecer, do qual provém, EFEITO DE GRAÇA. – Portanto, não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter [...] (MVR §70).

Desta maneira, parece que Nietzsche mais uma vez faz uso do conceito de determinado autor - no caso específico, a maneira que Schopenhauer demonstra a

supressão do caráter - em outro registro: a autossupressão da justiça em graça. A este respeito afirma Paschoal (2014, p.52):

Para designar essa autossuperação da justiça, Nietzsche utiliza o termo “*graça*” (*Gnade*), um termo que no vocabulário religioso remete à abundância de quem oferece, Deus, e não a algum mérito de quem recebe. Por conseguinte, Nietzsche não está colocando em evidência aquele que recebe o perdão e sim aquele que deixa de cobrar uma dívida e que o faz não por impotência, mas por poder não querer cobrar seu devedor, concedendo, por *gentileza*, uma *indulgência*. Ora, para ser *gentil*, esse homem não necessita de um excedente de bens, mas de um *pathos de distância* em relação àquilo que é apenas meio, de um ordenamento entre meios e fins e, acima de tudo, de uma consciência de seu poder sobre si mesmo (na constituição daquele ordenamento) e sobre o outro (na possibilidade de cobrar que não exerce)

A partir disto podemos compreender que existe uma correlação entre os indivíduos supramorais (ou seja, aqueles que Nietzsche denomina de soberanos e que justamente devido a isto lidam de outra maneira com as ofensas recebidas) com a comunidade que, devido ao seu poder, autossuprimiu a justiça em graça:

[...] Tendo em vista as condições fisiológicas que permitem ao homem colocar-se para além do ressentimento e tornar-se gentil, mas, lembrando também que essa capacidade de conceder uma indulgência, associada por nós a certos tipos de homem, encontra-se inicialmente no texto de Nietzsche ligada a *comunidades* marcadas pela abundância de poder [...] (PASCHOAL, 2014, p.53)

No aforismo posterior de GM Nietzsche demonstra que um dos papéis principais da justiça é justamente conter movimentos reacionários, especialmente a vingança. Observa-se que neste momento da comunidade a justiça aparece como tentativa de frear, seja a nível coletivo seja no nível individual, o afeto do ressentimento:

[...] justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. Em toda parte onde se exerce e se mantêm a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento [...] (GM II 11)

Sobre a autossupressão da justiça em *graça* Giacóia Júnior (2011) afirma que este movimento corresponde a um rompimento do vínculo histórico entre direito, justiça e violência,¹¹ que foi diagnosticado ainda na primeira dissertação de GM. A

¹¹ “[...] que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho [...]” (GM II 17). Esta tese é

autossupressão da justiça em graça é desta forma uma maneira de prescindir da força bruta, da força mítica. (GIACOIA JUNIOR, 2011).

Já em um outro texto Giacóia Júnior (2010) chama a atenção que para comentadores da obra de Nietzsche a noção de autossupressão não recebe a devida importância, não ganhando um estatuto de conceito: “O primeiro aspecto a ser destacado, relativamente a este tema, é a desproporção entre sua importância filosófica e atenção de que (não) foi objeto [...]” (GIACOIA JÚNIOR, 2010,p.75).

O pensador questiona o motivo desta espécie de esquecimento de um conceito tão importante nos textos de Nietzsche. Desta maneira, o filósofo brasileiro propõe retomarmos a noção de autossupressão e analisarmos sua função nos escritos de Nietzsche. Para tanto torna-se necessária uma definição do que seria este processo:

[...] penso poder caracterizar a autossupressão como um movimento de inflexão no curso de um pensamento, ou numa cadeia de eventos históricos no mundo da cultura, operando uma mudança de sentido, uma decisiva alteração na direção, seja na sequência dos pensamentos, seja no desenrolar-se de um vir-a-ser dos fenômenos da cultura. Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma *volta contra si mesmo*, uma reflexão, e nesse sentido, uma *inversão* de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por *problematização*, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (e *contra si mesmo*) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si mesmos como objeto – o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto)problematização. Esse movimento pode ser descrito como um *tomar consciência de si mesmo como um problema*, inversão do sujeito em objeto, autorreflexão, autocrítica [...] (GIACÓIA JÚNIOR, 2010, p. 76).

Portanto o movimento da autossupressão configura-se como uma experiência limite em que ocorre um retorno e uma inversão em que o conceito é exposto ao seu limiar moral ao ponto que se autossuprime, e desta forma perde sua função moralizada. Como resultado deste processo tem-se:

[...] Ao fim do percurso, perguntamos pela crença que nos *obriga*, a nós imigrantes, que abandonamos para sempre o porto seguro da moral, a nos *desobrigar* do dever de obediência e seus imperativos. Justamente *nessa crença* se revela o engajamento moral da crítica da moral por Nietzsche: trata-se da esperança na possibilidade do além-do-homem, na abertura de novos horizontes para a aventura humana

mais uma que permite uma aproximação, dentre as várias possíveis, entre Nietzsche e Derrida. Este afirma: “[...] A fundação de todos os Estados advém de uma situação que podemos, assim, chamar de revolucionária. Ela inaugura um novo direito, e o faz sempre na violência. [...]” (DERRIDA, 2010, p.83)

na história, de presságios que se delineiam à sombra terrificante do nihilismo extremo. (GIACOIA JUNIOR, 2010, p.88).

Desta forma com a autossupressão são criados novos mapeamentos valorativos, ou seja, novas formas de orientação para a vida que não se sustentam nos antigos valores morais. Ainda, no caso específico que nos interessa, o processo de autossupressão da justiça é de grande importância, pois mesmo com a violência mítica da pré-história da justiça, existe uma possibilidade de maturação deste processo que culmina em sua autossuperação transformando-se em *graça*:

[...] Evidentemente, trata-se sempre de *vontade de poder*; mas sobretudo de sua transfiguração, de sua elevação a uma esfera cada vez mais efetivamente poderosa e consciente de poder, o que significa, ao mesmo tempo, que, em correspondência com essa consciência, prescinde da força bruta, da violência mítica (GIACOIA JÚNIOR, 2010, p.105).

Ora, com a autossupressão da justiça, o perdão perde seu valor moral (não se pauta em fins reconciliatórios com fins a uma restauração da ordem ou mesmo não objetiva a salvação divina) e passa para um registro extramoral, ou seja, enquanto *pathos*. O indivíduo que perdoa é um indivíduo que se diferenciou, um indivíduo que por ser forte introjetou as regras de tal maneira que se tornou supramoral, onde autonomia e moralidade se excluem:

Na forma como interpretamos, o perdão não é o resultado de um esforço nem tampouco a condição para a felicidade daquele que perdoa. Ele não surge como uma condição, mas como o resultado de um excesso de forças, de uma saúde exuberante que, em seu extremo, nem terá mais o que perdoar. Ele é sinal de felicidade, fortuna. Muito semelhante ao que ocorre em uma sociedade cujo excesso de força e confiança em si, permite o luxo de deixar impunes os seus ofensores. (PASCHOAL, 2008, p. 44).

Podemos ser criticados com a justificativa que ao falar em perdão na obra de Nietzsche, em especial em GM, recorremos em um erro, visto que se pensamos em perdão logo remetemos a culpa, ou seja, se perdoamos então existe algo a ser perdoado (e alguém é culpado) e portando ainda estamos fazendo uma análise em um horizonte moral. Ora, a estratégia de pensarmos o perdão como *pathos* permite nos desvencilharmos justamente desta concepção. Entendemos que se trata de um processo de de-moralização do valor moral da justiça na mesma tradição que o perdão se insere. Fazemos a ressalva de que quando Nietzsche demonstra o processo de autossupressão da justiça em *graça* ele não emprega o valor “perdão”, porém ele está

demonstrando como ocorre a autossupressão da justiça punitiva.¹² Ainda, é importante lembrar que o processo de autossupressão dentro de uma comunidade acontece de maneira correlata ao processo da diferenciação do indivíduo soberano, assim uma autossupressão da justiça possui estreita relação, nas palavras de Werner Stegmaier,¹³ com um Estado Soberano:

[...] segundo Nietzsche, um Estado soberano comporta-se tal como o indivíduo soberano. [...] O Estado soberano no sentido de Nietzsche, quando pode permitir existir indivíduos soberanos, e os indivíduos são soberanos quando permitem o Estado. (STEGMAIER, 1994, p.184s.)

Compreende-se então o motivo de Nietzsche usar a terminologia da autossupressão da justiça visto que o ponto alto do processo é justamente a autossupressão da justiça punitiva dentro do Estado. Porém como afirma Nietzsche *graça* é o “[...] privilégio dos mais poderosos, ou melhor, seu além do direito [...]” (GM II 10) justamente quando, para esses “mais poderosos” – os indivíduos soberanos em um Estado soberano no sentido de Nietzsche -, a justiça passa a ser um “comportamento *positivo*” inclusive com quem os prejudica.

Com esta analogia entendemos com mais clareza a relação próxima entre *graça* e perdão. Em um apontamento póstumo à época da redação de GM afirma Nietzsche:

[...] Nada se torna mais fácil para nós do que sermos sábios, pacientes, superiores, plenos de consideração, pacientes e simpáticos; de uma maneira absurda, somos para com tudo e todos desumanamente justos, *nós perdoamos tudo*. Perdoar: isso é precisamente *nosso* elemento. [...] (NACHLASS OUTONO 1887, 10[147], KSA 12, p.536.)

Observa-se neste apontamento a aproximação que Nietzsche realiza entre os “desumanamente justos” como aqueles que “perdoam tudo”. Compreendemos que o sentido de perdão no supracitado apontamento deve ser entendido no sentido que vem sendo desenvolvido nesta dissertação, ou seja, em um horizonte extramoral; autorizando-nos a aproximação moral do perdão em um sentido extramoral de *graça*. A *graça* é, então, o privilégio do indivíduo soberano que, sendo supramoral, não encontra mais motivos para reconciliar, nem mesmo perdoar, pois da perspectiva deste *typus* o perdão perde seu sentido moral tornando-se *graça*.

¹² Migliori (2009) em seu livro *Horizontes do Perdão* demonstra como atualmente o direito tenta escapar da noção de uma justiça punitiva. Neste aspecto ganha força uma concepção de justiça restaurativa amplamente influenciada pela discussão a respeito do perdão (MIGLIORI, 2009).

¹³ Texto original em alemão. Tradução realizada pelo autor

Mais uma vez devemos lembrar que tanto o indivíduo soberano quanto a autossupressão da justiça em graça não se caracterizam como ponto final da filosofia de Nietzsche, configurando uma espécie de teleologia de aspecto reconciliatório. O indivíduo soberano é o fruto maduro do processo que introjetou as leis e se diferenciou, bem como a comunidade que autossuprime a justiça só assim o faz devido a hierarquia conquistada por conta do ganho de poder:

Não estamos, pois, diante de uma superação que resgata e conserva aqui que há de essencial na moral sobrevivida – o que seria um caso particular da *Aufhebung* hegeliana. Defrontamo-nos com um engajamento (moral) que abre espaços de possibilidade para novos experimentos, tendentes a novas figuras de autossuperação do “tipo homem”. Aventura projetada no horizonte do infinito, que comporta inegavelmente muitos riscos e perigos, mas que se torna urgente em face da ameaça concreta e aguda da completa degeneração e aviltamento da existência humana, sob o despótico domínio universal de uma moralidade agonizante, cuja seiva ética foi esgotada. (GIACÓIA JÚNIOR, 2010, p.107).

O limite do perdão como graça está ali onde a tradição moral em que ele ganha valor se torna, na figura do indivíduo soberano, supramoral, precisamente “graça” sem encontrar seus equivalentes no interior da tradição moral contra a qual o indivíduo soberano se diferenciou. Nessa situação limítrofe, o perdão moralizado se autossuprime e não pode mais ser compreendido tal como normalmente o compreendemos, ou seja, por meio do seu horizonte moralizado; nesse limite, o perdão se torna *pathos*, um contraconceito à razão que igualmente não pode mais ser conceitualizado, registrado por Nietzsche, doravante, sob a rubrica de “graça”.

Graça é prerrogativa daquele que é novamente liberto da moral, que é um indivíduo supramoral. Estamos aqui no limiar das fragilidades da tratativa moralizante do perdão, como o perdão vinculado tradicionalmente à reconciliação, ou mesmo o mero esquecimento reconciliatório. Estamos justamente ali onde o horizonte supramoral já não mais permite sequer a dimensão moralizada/normalizada do perdão, e nem sua dimensão reconciliatória. No fundo, estamos ali onde o valor moral do perdão se situa portanto como *pathos* e não mais como moral.

2 DERRIDA E A TEMÁTICA DO PERDÃO

2.1 DERRIDA COM NIETZSCHE

Cabe agora demonstrar como a tratativa de Derrida, especificamente em relação à temática do perdão, possui similitude com a proposta de Nietzsche.

É em sua obra *Políticas da Amizade*¹ que se tem um dos testemunhos mais claros de Derrida em relação a influência que seu trabalho recebeu da filosofia de Nietzsche. Primeiramente, o autor demonstra como o filósofo alemão *desestabilizou* os conceitos filosóficos: “[...] quem terá nomeado melhor a nossa história, a nossa memória, a nossa cultura [...] a inverter, a contestar mesmo sua identidade elementar, a dissolver a sua irredutibilidade à análise” (DERRIDA, 2003b, p.89). Nota-se como esta postura também está presente na obra do filósofo franco-argelino, especialmente nas ferramentas da desconstrução² e da *differance*, estes “quase-conceitos”³ derridianos que visam perturbar o hegemônico e que se cristalizaram em um processo – tal como era um dos objetivos do exercício genealógico em seu registro crítico de Nietzsche –, sempre na tentativa de escapar da lógica binomial.⁴ Especificamente nesta obra, que possui um caráter estritamente político e que Derrida

¹ Para este trabalho foi utilizada a versão portuguesa com a tradução de Fernanda Bernardo

² Aqui Derrida fala de certa “esquemática” da desconstrução: [...] Descontruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior - a uma neutralização que, praticamente, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. Sabe-se quais têm sido, sempre, os efeitos práticos (em particular, políticos) de passagens que saltam imediatamente para além das oposições, bem como das contestações feitas sob a forma simples do “nem isto/nem aquilo”. Quando digo que essa fase é necessária, a palavra “fase” não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser passada para podermos ir simplesmente cuidar de outra coisa. A necessidade dessa fase é estrutural, ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. Diferentemente de certos autores dos quais se sabe que estão mortos em vida, o momento da inversão não é jamais um tempo morto. [...] (DERRIDA, 2001, p.48)

³ Seguindo a indicação do professor Rafael Haddock Lobo utilizo aqui o termo “quase-conceito” visto que desde *Gramatologia*, Derrida tenta afastar-se de um pensamento conceitual ou categórico, apresentando, de sua parte, termos que, sem definição, funcionam “como se” fossem conceitos.

⁴ É interessante observarmos como o próprio Derrida coloca-se em uma posição tensional dentro do próprio fazer filosófico: [...] tento me manter no limite do discurso filosófico. Digo “limite” e não “morte”, porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de “morte da filosofia” [...]. Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como episteme, funcionando no interior de um sistema de restrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável [...] (DERRIDA, 2001, p.12)

aponta uma desconstrução da amizade e sua relação com o político, o filósofo afirma que sua tratativa é uma desconstrução genealógica (DERRIDA, 2003b, p.117), claramente remetendo à ferramenta genealógica de Nietzsche.

A este respeito vale a pena citar a leitura que Derrida faz na Gramatologia (Doravante GR) a respeito da noção de genealogia na obra de Nietzsche:

[...] A genealogia é uma tentativa, aos olhos de Nietzsche, de oferecer um relato da história da razão. Pode haver problemas com este relato, ele pode, por vezes, ir demasiado rapidamente, mas enquanto tal, a genealogia inscreve a si mesma *nas costas da razão*; ela não pode ser, conseqüentemente, um procedimento irracional de pensamento. O método e o propósito da genealogia precedem e excedem tais distinções, re-organizando as identificações, por parte da tradição, do que é racional e do que é irracional. Acusar, seja Nietzsche, seja aqueles pensadores parcialmente inspirados por este relato da razão, de irracionalismo, é recair em uma posição discursiva que a genealogia excede. [...] (DERRIDA, 2016, p.97)

Desta forma, segundo Derrida, Nietzsche foi o filósofo que escapou das amarras da metafísica conferindo à sua filosofia a ênfase nas nuances em detrimento da verdade:

[...] Nietzsche, longe de permanecer simplesmente (junto com Hegel e como desejaria Heidegger) na metafísica, teria contribuído poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao logos e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro, em qualquer sentido em que seja entendido [...] (GR, 1973, p.22-23).

Outro texto que nos auxilia para demonstrar como Derrida é *herdeiro* da filosofia de Nietzsche é o conjunto de entrevistas concedidas pelo filósofo na década de 70 e que se encontram no livro *Posições* (2001).

Desta maneira, é justamente nesta entrevista que Derrida concede mais uma das leituras possíveis do que seria o exercício da desconstrução na filosofia:

[...] Desconstruir a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar [...] (DERRIDA, 2001, p.13)

Aqui não nos passa despercebido a forte influência nietzschiana na prática da desconstrução, inclusive no uso do termo caro a Nietzsche: genealogia. Ainda a este respeito, a entrevistadora afirma que desde os primórdios da escrita de Derrida já se percebe também na *différance* uma forte influência do pensador alemão,

especificamente em relação a noção de força, bem como a irreducibilidade das diferenças. Ainda a respeito da *différance*, Derrida apresenta a especificidade de tal “conceito”, em especial em relação a sua escrita:

[...] O motivo da *différance*, quando marcado por um “a” silencioso, não atua, na verdade, nem como “conceito” nem simplesmente como “palavra”. Eu tentei demonstrá-lo; Isso não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais ou nominais; os quais, de resto, são – embora, de alguma forma, não nos apercebamos disso imediatamente – ao mesmo tempo impressos e fraturados pelo ângulo dessa “letra”, pelo trabalho incessante de sua estranha “lógica”[...] (DERRIDA, 2001 p.46).

Desta maneira, se Nietzsche pode ser tomado como o filósofo que pensou a diferença, Derrida herda e assume esta herança, especificamente em relação ao caráter de signo da linguagem. Sobre este ponto afirma Haddock-Lobo (2005, p.04): “Nietzsche é um pensador da diferença e Derrida herda dele a necessidade de deslocamento, que, como vimos, pode ser atribuída a uma nova estilística e a assunção da linguagem como metaforicidade [...]”

Ainda a respeito da herança⁵ de Nietzsche em sua filosofia, Derrida retoma em Políticas da Amizade a expressão nietzschiana “filósofos por vir” (*diese kommenden Philosophen*) para se incluir neste processo e nesta herança:

Não pelo facto *de virem, se vierem, no porvir*, mas porque estes filósofos do porvir são *já filósofos capazes de (pensar) o porvir*, de trans-portarem e de suportarem o porvir, quer dizer, para o metafísico alérgico ao *talvez*, de aguentarem o intolerável, o indecível e o terrificante [...] (DERRIDA, 2003b, p. 50).

Assim para o filósofo franco-argelino assumir a herança de Nietzsche é assumir a contradição, a nuance, a aceitar a coexistência de valores contraditórios. Além disso, é fazer uso dos “conceitos-limite” tais como indecível, decisão, impossível, etc. para desarranjar as estruturas sedimentadas do conceito. Segundo o pensador, esta postura pode ser considerada “louca” porém é só aí, no limite, que um pensamento é possível.

⁵ Cito também uma nota presente em *Posições* em que Derrida afirma que Nietzsche é uma referência muito importante em sua prática: “[...] Para resumir o que o marca no interior do campo desconstruído, citarei mais uma vez Nietzsche: “Renunciemos à noção de “sujeito” e de “objeto”, depois à de “substância” e em seguida à de suas diversas modificações, como, por exemplo, a “matéria”, o “espírito” e outros seres hipotéticos, à eternidade e a imutabilidade da matéria, etc. Livramo-nos assim, da materialidade [...]” (DERRIDA, 2001, p.105).

Desta forma Derrida afirma que o pensamento de Nietzsche possui uma singularidade dentro do espectro filosófico, sendo um verdadeiro acontecimento que abalou as estruturas da filosofia:

[...]A diversidade de gestos de pensamento e escrita, a mobilidade contraditória (sem síntese ou “suprassunção” possíveis) das incursões analíticas, os diagnósticos, excessos, intuições, o teatro e a música das formas poético-filosóficas, o jogo mais-que-trágico com máscaras e nomes próprios – estes “aspectos” da obra de Nietzsche sempre me pareceram desafiar, desde o princípio e ao ponto de fazê-los parecer um tanto irrisórios, todos os “levantamentos” e relatos acerca de Nietzsche (filosóficos, metafísicos, psicanalíticos, ou políticos) [...]. (DERRIDA, 2016, p.95).

Ainda sobre esta herança, ou seja, a influência que a filosofia de Derrida recebeu de Nietzsche, Haddock-Lobo (2005) utiliza o termo *brisura* para afirmar que é nestas brechas que o movimento desconstrutor se efetua, visto que todo conceito é por si só falível, possuindo fissuras que permitem a assunção do movimento desconstrutor. Da mesma maneira que Nietzsche com sua filosofia tenta escapar do dualismo metafísico, Derrida também o faz com a *brisura*: “[...] Uma *brisura* é fora e dentro, e nunca fora ou dentro, é presença e ausência, vida e morte, etc. [...]” (HADDOCK-LOBO, 2005, p. 02).

Ora, se Nietzsche afirma em seu *Crepúsculo dos Ídolos* que a maneira de seu filosofar se dá justamente com um martelo, Haddock-Lobo afirma que esta é uma herança que Derrida aceita e perpetua:⁶

[...] Pensar, para Derrida, é tomar posições e, nesse sentido, também para ele não haveria saber desinteressado. Mais ainda, como Nietzsche, o saber que se diz desinteressado é o mais perigoso, mais violento. [...] Assim, o caráter “político” da *brisura* consiste em não se encerrar em uma exegese cega de textos, formando os chamados especialistas, nem ficar “de fora” atirando pedras na tradição: nem autismo, nem um sádico voyeurismo. [...] (HADDOCK-LOBO, 2005, p. 03).

Ainda é importante não esquecermos que esta recepção por parte de Derrida da obra de Nietzsche não se traduz como uma cega fidelidade. É especialmente o contrário, ou seja, ser fiel ao programa de Nietzsche inclui necessariamente uma infidelidade:

⁶ Afirma Derrida: “Por que se envolver em um trabalho de desconstrução em vez de deixar as coisas como estão? Etc. Nada, aqui, sem ‘ato de força’, em lugar nenhum. A desconstrução, eu insisti nisso, não é neutra. Ela intervém. Não estou tão seguro de que o imperativo de uma tomada de partido em filosofia tenha sido tão regularmente considerado como ‘escandaloso’ na história da metafísica [...]” (DERRIDA, 2001, p.59).

[...] talvez ele o tenha sido, talvez o maior nietzschiano de todos seus contemporâneos - menos por ser um leitor de Nietzsche, ou um especialista, mas mais por assumir em seu pensamento a infidelidade que a obra nietzschiana comanda. Se Nietzsche afirmara não querer seguidores, é na infidelidade que se faz justiça. E em uma fidelidade por amor e não por um mero desejo parricida (HADDOCK-LOBO, 2005, p. 03).

Entendemos que o processo realizado por Derrida em muito lembra a ferramenta da diferenciação que apresentamos no caso de Nietzsche, ou seja, torna-se necessário a autogenealogia para que o indivíduo perceba suas cristalizações e desta maneira diferenciar-se de si, ou, utilizando um termo que se aproxima de Derrida, provocar este deslocamento:

Mais que inverter, é preciso que se mude de terreno. Para isso, entretanto, para tal deslocamento, a inversão passa a ser um primeiro momento necessário. Antes de se deslocar a discussão para outro nível (para-além da metafísica ou para uma outra metafísica, nesse caso mais enfraquecida), é necessário que se denuncie o pólo vigente: seja como fez Nietzsche, na denúncia da razão, no desprezo ao espírito, para que se afirmasse as entranhas e o desejo, seja na denúncia derridiana de um falo-fono-etno-logocentrismo. (HADDOCK-LOBO, 2005, p. 04).

Portanto, seguindo as indicações de Haddock-Lobo (2005), o Nietzsche lido por Derrida é um Nietzsche que se move na brisura, ou seja, muito além da inversão, trata-se de um deslocamento em que se escapa de uma lógica binominal para se deslocar para um lugar que é dentro e fora ao mesmo tempo. Porém resta a questão: Como, então, mudar de terreno sem que se opte pelo ingênuo e cego fora? Talvez seja esta a pergunta crucial e que poderia fazer que compreendêssemos a herança nietzschiana de Derrida. (HADDOCK-LOBO, 2005, p. 05).

Haddock-Lobo (2005) confere a chave de leitura que permite compreender melhor porque a utilização do “conceito” de brisura é a melhor maneira de Derrida ser fiel (e infiel) a obra de Nietzsche:

[...] Somente desta maneira, nesta aposta nas brisuras, pode-se enfraquecer a metafísica, pois a inversão acaba por conduzir necessariamente ao deslocamento, não se prostrando na clausura autista nem na cegueira do fora. E isso, a nosso ver, seria a leitura mais justa que se poderia fazer da obra de Nietzsche (HADDOCK-LOBO, 2005, p. 05).

2.2 A POSSIBILIDADE DE DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO

Na medida em que a filosofia de Derrida é inicialmente um emaranhado de “conceitos” que se avizinham, então temas como amizade, hospitalidade, justiça, decisão, sempre estão relacionados e passam a ser cada vez mais frequentes em sua obra a partir da década de 90. É durante essa época que o filósofo franco-argelino dedicou vários seminários à questão do perdão e do perjúrio, defendendo a tese do perdão como a possibilidade do impossível, ou seja, para além daquilo que é calculável-moralizado, de modo que parece não ser forçoso afirmar que seu argumento é, em certa medida, herdeiro da maneira que Nietzsche aborda o tema da justiça/perdão/gracia em *Para Genealogia da Moral*.

Deve-se atentar que o processo de desconstrução do perdão indicado por Derrida nunca tem por objetivo a simples destruição do conceito de perdão, trata-se antes de utilizar este valor de uma forma parasitária, ou seja, demonstrar a partir dele seus usos e sentidos ao longo do tempo (e principalmente na atualidade) e também para pensar um perdão que:

[...] escapasse às determinações do cristianismo, sem no entanto recusar de todo sua herança. Um perdão com a figura do Cristo e para além dela, com as culturas e religiões do perdão, sobretudo de origem abraâmica, e para além delas [...] (NASCIMENTO, 2005, p.18).

Desta forma, a tarefa do filósofo franco-argelino tem no horizonte a possibilidade do perdão incondicional, ou seja, um perdão que perdoa até mesmo aquele que não pede perdão. Esta dimensão do perdão possui uma estreita relação com o impossível, ou seja, o perdão, paradoxalmente, ganha sua dignidade plena como perdão no momento em que atinge sua impossibilidade, isto é, seu limite diante do cálculo normalizador: “[...] perdoar o imperdoável é fazer explodir a razão humana, ou pelo menos o princípio de razão interpretado como calculabilidade [...]” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.197).

Ora, se falamos de incondicional, de imperdoável, de incalculável, logo estamos falando de uma esfera que está além do político, do direito e mesmo da moral. Em uma entrevista a Michel Wieviorka,⁷ Derrida aponta que no campo político a utilização da linguagem do perdão nunca é pura e desinteressada. Ou seja, o filósofo convida a

⁷ Texto originalmente em espanhol. Tradução realizada pelo autor.

sempre duvidar quando um governo ou instituição perdoa alguém. Para Derrida, por trás desse ato existe uma intencionalidade, mesmo que seja por uma “boa razão”.

O pensador franco-argelino constata que após a Segunda Guerra Mundial aconteceu uma “mundialização” do perdão, sendo este confundido com outros conceitos. Com isso, ele cria um neologismo a respeito deste fenômeno do perdão no mundo: a “*mundiolatinização*” do perdão, demonstrando aí o “[...] efeito de cristianidade romana que sobre-determina atualmente toda a linguagem do direito, da política, e incluído a interpretação do chamado “retorno do religioso” [...] (DERRIDA, 2003a, p.12). Com este neologismo Derrida aponta que não se trata apenas de uma globalização do discurso do perdão, é também um uso de forte matriz religiosa e, por que não, que faz uso da *língua latina*, e, portanto, moralizada cujo objetivo, explícito ou não, é dominação.

É justamente em contraposição a estes usos que o filósofo apresenta sua própria “definição” do perdão, ou seja, algo não normativo, algo extraordinário e que se põe à prova do impossível, ou ainda, o perdão como acontecimento que, enquanto tal, rompe o curso ordinário da história:

[...] É talvez incluído o único que ocorra, que surpreenda, como uma revolução, o curso ordinário da história, da política e do direito. Porque isto quer dizer que segue sendo heterogêneo a ordem do político e do jurídico tal como são entendidos comumente. Jamais se poderia, neste sentido corrente das palavras, fundar uma política e um direito sobre o perdão. Em todas as cenas geopolíticas das que falávamos, se abusa da palavra “perdão”. Porque sempre se trata de negociações mais ou menos declaradas, de transações calculadas, de condições e, como diria Kant, de imperativos hipotéticos [...] (DERRIDA, 2003a, p.19).

Derrida afirma que os dois polos, o do perdão como impossível e o perdão condicional, ou seja, aquele que se refere direta ou indiretamente a processos de reconciliação, são irreduzíveis mas também indissociáveis. A questão é que justamente este perdão puro, ou seja, o perdão enquanto impossível que possibilita, tensionalmente, as mudanças do cotidiano: “[...] Para modificar o curso da ‘política’ [...], para mudar o direito [...], é necessário referir-se ao que você acaba de chamar ‘visão ética hiperbólica do perdão’ [...]” (DERRIDA, 2003a, p. 30). Desta forma, o filósofo sustenta a tese de que é justamente o perdão incondicional e a ideia do imperdoável que inspiraram os avanços no campo jurídico, tais como a criação dos crimes imprescritíveis bem como a instalação dos tribunais universais:

[...] para sempre, “eternamente”, em qualquer parte e sempre, um crime contra a humanidade será passível de juízo, e jamais se esquecerá seu arquivo judicial. Para tanto, uma certa idéia do perdão e do imperdoável, de um certo mais além do direito (de toda determinação histórica do direito), inspirou os legisladores e parlamentares, os que produzem o direito [...]. Isto mostra claramente que, pese a sua aparência teórica, especulativa, purista, abstrata, toda reflexão sobre uma exigência incondicional está antecipadamente comprometida, e por completo, em uma história concreta. Esta pode induzir, processos de transformação – política, jurídica – verdadeiramente sem limite. (DERRIDA, 2003a, p. 32s.).

É possível entender que ao relacionar o perdão com o impossível, Derrida está deixando sub-reptícia a “definição” do perdão como “acontecimento”, ou seja, aquilo que “vem” e me surpreende, fugindo assim de qualquer horizonte do cálculo, da norma, da razão. Mesmo que seja uma grande passagem, vale a pena citar integralmente como Derrida pensa o acontecimento pois esta “definição” será fundamental nesta tentativa de compreender a maneira que ele aponta o perdão digno deste nome:

[...] O acontecimento é o que surge, e ao surgir, surge para me surpreender, para surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é antes de mais nada tudo *aquilo que* eu não compreendo. Consiste no *aquilo*, em *aquilo* que eu não compreendo, e antes de tudo, *aquilo* que eu não compreendo e o fato de que não compreendo: minha incompreensão [...] daí a inapropriabilidade, a imprevisibilidade, a absoluta surpresa, a incompreensão, o risco de mal-entendido, a novidade não-antecipável, a pura singularidade, a ausência de horizonte [...] (DERRIDA, 2004, p.100)

É por isto que o filósofo por diversas vezes relaciona tal tratativa a uma loucura: “[...] há uma espécie de ‘loucura’ que o jurídico-político não pode abordar, menos ainda apropriar-se [...]” (DERRIDA, 2003a, p.34). Trata-se de uma ética além da ética ou, como o próprio filósofo definiu acima, uma ética hiperbólica.

No final da década de 90 Derrida realizou duas conferências sobre o tema do perdão. O grosso de suas falas é composto pela primeira aula de seu seminário sobre o “Perdão e o Perjúrio”. Estas duas coletâneas encontram-se no livro *Perdoar: O Imperdoável e o Imprescritível*⁸ em que Derrida desenvolve de forma minuciosa a relação entre perdão e o dom, bem como a diferença entre sua concepção de perdão e a do filósofo Jankélévitch, por exemplo.

⁸ Texto original em francês. Tradução realizada pelo autor.

A relação entre perdão e dom é especialmente complexa. Derrida aponta que o perdão tem uma origem latina e na própria palavra “perdão” já existe uma referência ao dom (na origem latina falamos em *perdonet*). Porém, mesmo com as semelhanças entre os dois termos, Derrida chama a atenção para a irredutibilidade de ambos. Para o filósofo, e isto muito nos interessa, o perdão tem uma relação com o passado, enquanto que o dom se efetua mais no registro do presente. Ainda, o perdão não implica em um esquecimento, ou seja, você pode perdoar mesmo tendo ainda viva na memória o agrave recebido:

Entre o dom e o perdão, existe pelo menos essa afinidade ou aliança: além do princípio da incondicionalidade, ambos, dom e perdão, presente por presente, têm uma relação essencial com o tempo, com o movimento de temporalização. E, no entanto, ligado a um passado que de certa forma não passa, o perdão permanece como uma experiência irredutível àquela do dom, do dom que é mais comumente atribuído ao presente, à apresentação ou à presença do presente. (DERRIDA, 2012, p.10)

Os poucos autores que trabalham a dimensão do perdão em Derrida por diversas vezes o fazem aproximando o perdão do dom, quase como sinônimos. Entendemos que a diferenciação entre dom e perdão é de grande importância justamente na especificidade do perdão que sempre evoca um passado, ou seja, sempre faz com que este passado se torne presente:

[...] A pessoa nunca trilhará o perdão se não levar em conta esse ser-passado, de um ser-passado que nunca pode ser reduzido, modificado, modalizado em um passado presente ou um passado apresentável ou re-apresentável [...] (DERRIDA, 2012, p.31).

Derrida critica toda a história do perdão que foi responsável por restringir o perdoar a uma tomada de consciência, ou seja, eu me reconheço culpado e peço perdão, ou então perdoar pois tenho como finalidade a salvação eterna, etc. Estas variações são o que Derrida chama de *perdão condicional* e que ele denomina como o verdadeiro *veneno* da tratativa do perdão (DERRIDA, 2012).

É justamente dentro desta lógica que Derrida diagnostica um grave exercício de reconhecimento da soberania, ou seja, alguém é soberano pois é reconhecido por um outro como seu superior e é justamente nesta desigualdade que este soberano exerce seu poder de perdoar. Porém este perdão nada mais é que um exercício de poder,

uma forma de vincular quem solicita o perdão com quem concede, ficando aquele eternamente submetido a este.⁹

A analogia fica mais clara quando pensamos em termos geopolíticos, ou seja, quando grandes nações soberanas pedem perdão àqueles que prejudicaram ao longo dos anos, tal como o Brasil que pediu perdão à nação africana por conta dos anos de escravidão.¹⁰

Conforme foi mencionado, Derrida pensa o perdão como um acontecimento, ou seja, algo que rompe com toda normatividade e estratégia, logo, não existe nenhuma possibilidade de verificar a existência, ou não, de um “autêntico” perdão (DERRIDA, 2012). O filósofo ainda fala sobre a necessidade de um “cara-a-cara” do perdão, ou seja, não é possível que um terceiro venha a intervir neste mecanismo. Dentro desta perspectiva, caem por terra todas as encenações realizadas utilizando o discurso do perdão, seja a de Desmond Tutu na África do Sul, seja a do ex-ministro Cardoso a respeito da ditadura no Brasil. É importante frisar que não estamos desmerecendo a importância da atitude destas figuras, apenas estamos subscrevendo a análise feita por Derrida, ou seja, além de equivocado, a utilização deste discurso do perdão muitas vezes traz de forma implícita uma forte e problemática herança de dominação.

Desta forma, para pensarmos o perdão nos termos de Derrida devemos levar em consideração esta dimensão individual do perdão. Temos então uma espécie de solidão fundamental, singular, estranha a qualquer norma do cotidiano: “[...] Do mesmo modo, esta solidão singular, quase secreta do perdão, faria uma experiência alheia ao Estado de direito, castigo ou pena, instituição pública, cálculo judicial, etc. [...]” (DERRIDA, 2012, p.17).

Este ponto é fundamental e também é enfatizado por Soares (2016), ou seja, o perdão em Derrida envolve uma relação com a alteridade, com este algo que *eu* não conheço, com algo que me é totalmente outro:

[...] pensar um perdão que não vise, para falar em termos levinasianos, ao rosto de outrem. Ou seja, sem o reconhecimento da alteridade do outro, mesmo, e sobretudo, quando o abismo intransponível que me separa deste outro é preenchido pela hostilidade, não há perdão, se

⁹ No primeiro capítulo desta dissertação foi possível demonstrar como Nietzsche já identificava este perdão moralizado como uma forma de vingança transvestida.

¹⁰ Como no ano de 2005, em que o então presidente Lula pediu perdão aos africanos por conta da escravidão ocorrida no Brasil. (SCOLESE, 2005)

ele existe. O absolutamente outro (tout autre) a quem sou hostil, ou que é hostil a mim, é o único a quem posso perdoar ou pedir perdão [...] (SOARES, 2016, p.19)

Outra diferenciação muito importante que Derrida efetua é justamente entre o imprescritível e o imperdoável. Os dois termos não são sinônimos, ou seja, um crime pode ser imprescritível e desta forma ser submetido a justiça, porém ao mesmo tempo o criminoso pode ser perdoado por quem recebeu o dano. Esta é a *loucura* do perdão e que muitas vezes as esferas jurídicas e políticas têm dificuldade em lidar. Dentro desta perspectiva, o pensador faz uma longa crítica ao teatro do perdão no mundo e afirma que o perdão e o imperdoável passam ao largo desta cena. Eles são heterogêneos à cena judiciária ou penal.

Desta forma, o filósofo franco-argelino subscreve a tese de Jankélévitch de que o perdão não se confunde com o esquecimento. Porém, contrariando o autor, Derrida afirma que o perdão não morreu nos campos de concentração, ou seja, é justamente nestas situações limites, que parecem evocar um além do humano, é que pode existir um perdão digno deste nome. Daí o filósofo por diversas vezes recorrer ao uso de uma ética hiperbólica ou mesmo uma ética além da ética (DERRIDA, 2012). Porém o que deve ficar claro é que sempre existirá um movimento diferencial, tensional, entre esta ética hiperbólica, ou seja, entre um perdão digno deste nome e o chamado perdão condicional e seus derivados:

[...] uma tensão ou uma contradição entre esta ética hiperbólica, que tende a empurrar a exigência para o limite e além do limite do possível, e essa economia atual de perdão que domina a semântica religiosa, jurídica, até política e psicológica do perdão, um perdão mantido dentro dos limites humanos ou antropto-teológicos do arrependimento, da confissão, expiação, da reconciliação ou da redenção. [...] (DERRIDA, 2012, p.26)

Como bem esclarece Derrida, a dificuldade de se pensar nos termos desta ética hiperbólica é justamente o fato dela ser parasitária da tradição ao mesmo tempo que se mostra incompatível com ela. Dito de outra forma, o perdão só é possível pelo discurso, pela palavra, porém, quando faz uso dela acaba por ser “destruído” nos arranjos da comunicação.

Ainda segundo Derrida, para Jankélévitch o perdão deve ter algum sentido. E este sentido é sempre a reconciliação. Segundo o filósofo franco-argelino esta tese é o que permite aproximar dois grandes pensadores a respeito do perdão: os supracitados

Jankélévitch e H. Arendt, pois ambos autores definem a medida estreita entre a capacidade de punir e perdoar.

Um ponto fundamental que o filósofo franco-argelino analisa para demonstrar o uso do perdão na esfera jurídica é justamente em relação ao conceito de *graça* que para Derrida configurava o imbricamento do direito soberano de punir com o direito soberano de perdoar:

[...] A única inscrição do perdão na lei, na legislação legal, é, sem dúvida, o direito de graça, o direito real de origem teológico-política que sobrevive nas democracias modernas, em repúblicas laicas como a França ou as semi-laicas como os Estados Unidos, onde os governadores dos Estados e o Presidente (que juram lealdade à Bíblia) têm direito soberano ao "perdão" [...] (DERRIDA, 2012, p.34).

Desta forma para o filósofo o direito de graça é uma forma de inscrição, se não a única, do perdão na ordem jurídica. Tal como Nietzsche, parece que nesta passagem o filósofo está fazendo clara referência ao parágrafo 282 da *Filosofia do Direito* de Hegel. Ainda a este respeito, devemos lembrar que o próprio código penal brasileiro faz menção ao direito de graça e o diferencia do indulto, por exemplo.¹¹

Porém o ponto que interessa sobremaneira a Derrida é o fato de que o direito de graça é uma exceção do regime jurídico-político dentro do próprio regime jurídico-político. Já aqui o filósofo indica que o perdão ganha um caráter estritamente excepcional. Porém esta excepcionalidade está intimamente ligada ao poder soberano, ficando então a questão que perpassa toda a problemática do perdão: o perdão deve ser soberano ou não?

Com sua concepção de um impossível, ou ainda, um irreconciliável, Derrida quer demonstrar que existe algo, um *outro*, que escapa a qualquer tentativa de reconciliação. É justamente este traço impossível de ser assimilado que garante a singularidade do perdão (DERRIDA, 2012).

Desta forma o perdão incondicional e o condicional são heterogêneos porém indissociáveis.

¹¹ Devemos lembrar que no código penal brasileiro, especificamente o artigo 107, inciso II, encontramos três formas de extinção da punibilidade: indulto, graça, anistia. Desta forma todos estão previstos em lei.

Como afirmado anteriormente, Derrida liga o perdão a um acontecimento, ou seja, ele é algo que rompe com qualquer estratégia ou cálculo. Portanto qualquer perdão que é concedido a partir de algum pré-requisito, uma confissão, uma mudança de comportamento, uma culpa, é na verdade um perdão condicional, ou seja, um perdão que já está afetado pelo cálculo.¹² Desta maneira: “[...] Assim, o perdão, se houver, não é possível, não existe como possível, existe apenas com a exceção da lei do possível [...]” (DERRIDA, 2012, p.68). É importante notar que o perdão incondicional, que é este perdão que é im-possível, tem um caráter especificamente não dialético. Este é mais um ponto de fundamental aproximação entre as tratativas de Nietzsche e Derrida.

Causse (2014) em um dos poucos trabalhos que articulam Nietzsche e Derrida a respeito da temática do perdão, em seu artigo “Nietzsche, Derrida e a possibilidade impossível do perdão¹³” remonta a discussão sobre o perdão à crítica que Lutero fazia a Igreja Católica, em especial em relação às indulgências. Logo, Lutero criticava este *negócio* que o catolicismo realizava a respeito do perdão:

[...] para Lutero, há um drama de salvação que é ao mesmo tempo uma radicalização do pecado e um perdão situado além do alcance da vontade humana. Portanto, nada pode tornar o perdão possível, a menos que Deus faça o que não podemos fazer por nós mesmos. "Quem pode ser salvo? Pergunte aos discípulos a Jesus que lhes responde: "Para os homens é impossível, mas para Deus todas as coisas são possíveis" (Mt 19). [...] (CAUSSE, 2014, p.128)

O autor apresenta a tese original de que tanto Nietzsche quando Derrida são herdeiros da tratativa de Lutero, no sentido que ambos pensam o perdão fora dos registros comuns, ordinários, diferentemente da Igreja Católica que conseguia, literalmente, *contabilizar* o perdão com sua venda de indulgências.

Entramos na tarefa de ler Nietzsche contra Derrida, ou seja, pensar as semelhanças e distanciamentos destes dois autores a respeito da temática do perdão. Causse (2014) lança uma pergunta fundamental para esta dissertação, ou seja, no caso da tratativa de Derrida, mesmo que se possa argumentar que este não era o objetivo de seu filosofema, deve-se perguntar afinal quais são as condições de possibilidade

¹² Sobre esta dimensão do perdão condicional, ou seja, este perdão que é afeto pelo cálculo, é curioso remontarmos a um diálogo entre Pedro e Jesus: “[...] “Senhor, quantas vezes devo perdoar meu irmão que pecar contra mim? Até sete vezes? Jesus lhe respondeu: Não lhe digo até sete vezes, mas até setenta vezes sete [...]” (Mt 18:21).

¹³ Texto original em francês. Tradução realizada pelo autor.

deste perdão incondicional: “Ainda é necessário questionar as condições de possibilidade do perdão incondicional, o que é paradoxal, uma vez que envolve pensar o que condiciona o incondicional” (CAUSSE, 2014, p.134).

Como bem lembra Causse (2014), Derrida tem plena consciência que sua noção de perdão só pode ser pensada enquanto um acontecimento, ou seja, sendo um acontecimento ele ultrapassa a barreira do cálculo, sendo algo que é imprevisível inclusive para aquele que concede o perdão.

Compreende-se daí que o filósofo propõe uma noção de perdão enquanto *pathos*, sendo igualmente entendido como contraconceito da razão e, portanto, da mesma maneira como Nietzsche, um conceito que não pode ser estritamente conceitualizado, pois tão logo seja trazido à conceitualização, deixa de ser *pathos* e se transforma em cálculo, normalização, etc. Pensar o perdão enquanto acontecimento é diferenciá-lo do perdão condicional e mesmo da vingança – aquela típica da justiça punitiva carregada de ressentimento, como Nietzsche escreveu – visto que estes são previsíveis dentro do horizonte da ação.

2.3 DERRIDA E A COMISSÃO DA VERDADE E DA RECONCILIAÇÃO

O disparador que servirá de análise para o filósofo franco-argelino é justamente a Comissão da Verdade e da Reconciliação (doravante CVR) acontecida na África do Sul. Esta tinha como objetivo unificar e reconciliar um país que sofreu durante anos com a violência do *apartheid*, que nada mais era que um racismo de Estado institucionalizado. Para realizar seu objetivo a CVR utilizou como *língua* o discurso do perdão, ou seja, era necessário perdoar as violências do passado para que a África do Sul conseguisse conciliar seu povo:

Baseada no Ato nº4 de Promoção da Unidade Nacional e da Reconciliação, de 1995, e presidida por Desmond Tutu, a *Truth and Reconciliation Commission* foi implementada pelo governo de União Nacional para ajudar a lidar com o que aconteceu durante o regime do *apartheid*. O conflito durante este período resultou em violência e abuso dos direitos humanos. Nenhum setor da sociedade escapou desses abusos. (NASCIMENTO, 2005, p.17)

Desta maneira, Derrida utiliza o caso da África do Sul como lente de aumento para desconstruir os usos do perdão e demonstrar a forte herança abraâmica (religiões que possuem em comum a origem em Abraão: judaísmo, islamismo e cristianismo) que tal conceito carrega, ou seja, sua “utilização” tem como pré-requisito a aceitação desta matriz religiosa (este é um dos pontos paradoxais apresentados na África do Sul em que Desmond Tutu faz uso da língua do perdão para etnias que desconheciam Abraão e seus derivados) bem como sua prática relaciona-se a certa filosofia de matriz hegeliana, especificamente relacionada à tese da reconciliação.

A CVR foi instituída em 1995 pelo presidente Nelson Mandela e foi presidida pelo arcebispo anglicano Desmond Tutu. A Comissão apresentou um relatório em 1998 e concluiu os trabalhos em 2001. A CVR possuía a missão explícita de reconciliar um país que sofreu por anos com o *apartheid*:

Era necessário estabelecer a verdade sobre os acontecimentos passados, a respeito dos motivos e circunstâncias dos atentados aos Direitos do Homem cometidos no quadro dos conflitos da era do *apartheid* e, daí, tirar as conclusões para evitar que esses atos se repetissem no futuro. A busca de uma unidade nacional, o bem-estar de todos os sul-africanos e a paz requeriam a *reconciliação* de diferentes comunidades do país e a reconstrução da sociedade. Esta tarefa se fundava sobre uma *vontade de compreensão* e *não de vingança*, de reparação e não de represálias, de auxílio fraterno (*ubuntu*) e não de vitimização. (MIGLIORI, 2009, p. 228).

Na CVR tornou-se claro o imbricamento do perdão com a temática teológica, política e jurídica. Para Derrida, a linguagem do processo iniciado na África do Sul mascarava um forte desejo reconciliador de matriz hegeliana que conseqüentemente era uma forma de violência, visto que esse horizonte teleológico necessariamente era fonte de doutrinação cristã, exclusão (das mulheres sul-africanas, por exemplo) e violência (ao se solicitar publicamente às vítimas o relato da “verdade” dos episódios traumáticos).

Logo:

[...] esse conceito cristão e dialético do perdão enquanto reconciliação exclui evidentemente a possibilidade do perjúrio, ou seja, o advento daquilo que não o garante de antemão como um acontecimento previsível. Como se, para Hegel, a história universal fosse promessa garantida de uma felicidade, de uma paz ou de uma liberação igualmente universal, pela *superação* do mal [...] (NASCIMENTO, 2005, p. 21).

2.4 DESMOND TUTU E SEU PAPEL FUNDAMENTAL NA CVR

Como dito anteriormente o bispo anglicano Desmond Tutu presidiu a CVR e foi responsável por decisões no mínimo controversas ao longo do processo da Comissão. Desta maneira, é interessante fazermos uma análise minuciosa da entrevista concedida pelo mesmo e que se intitula “Nenhuma anista sem verdade” e que serviu de base para a desconstrução apontada por Derrida. A questão da entrevista gira em torno de justamente saber como encarar o passado e conseguir, de alguma maneira, “virar a página” frente aos acontecimentos ocorridos na África do Sul. Tendo como base a necessidade de refazer a unidade nacional é necessário dar voz as vítimas e também aos agressores e instalar uma cultura de direitos na África do Sul. Desta maneira o arcebispo Desmond Tutu reflete sobre sua experiência como presidente da Comissão da Verdade e da Reconciliação.

Uma das primeiras perguntas direcionadas a Tutu é justamente como lidar com os acontecimentos terríveis acontecidos no território sul-africano; o entrevistador questiona como é possível que isto jamais ocorra novamente. Daí a importância, segundo Tutu, da adoção de um discurso do perdão frente a barbárie dos acontecimentos:

[...] Por outro lado, há também a magnanimidade impressionante e tranquilizadora, bem como a incrível nobreza da alma, daqueles que sofreram o que sofreram. Muitos deles estão dispostos a perdoar, o que às vezes faz você pensar que deve tirar os sapatos porque está indo a um solo sagrado [...] (ASH; TUTU, 1997, p.63).

Frente a esta resposta o entrevistador convida a pensar sobre o que Tutu havia dito sobre a capacidade das vítimas em perdoar, pois certas pessoas questionam se a anistia não é um preço muito alto a pagar para aqueles que sofreram. Ainda, e esta é uma pergunta fundamental para nosso trabalho, o entrevistador questiona se é possível existir um perdão se não há arrependimento expresso na face, ou seja, a pergunta funda-se em um ponto básico: é possível perdoar aqueles que não manifestam nenhum remorso? Afirma Desmond Tutu:

[...] Os culpáveis estão em um impasse. Comparecendo defronte ao Comitê da anistia sem exprimir algum remorso, as pessoas dizem: “Olhem eles, eles não se importam”. Porque eles demandam perdão às vítimas, como fazê-lo em sua maior parte – em fato, eu não duvido de que eles de fato de uma maneira ou de outra exprimem um arrependimento – as pessoas dizem: Ah, é muito forçado, isto não é sincero”. Desta forma, os culpáveis estão necessariamente em

situação de perdedores. Não se exige legalmente que se faça um ato de constrição, portanto, de uma certa maneira, a maior parte de suas manifestações são, eu creio, sinceras [...] (ASH; TUTU, 1997, p.64).

De acordo com Tutu a anistia é um preço alto a pagar, porém a única alternativa que foi aceita por todos os envolvidos no processo de reunificação da África do Sul. Segundo o bispo anglicano, os militares só aceitaram a transição para um regime democrático pois existia a promessa de anistia. Porém, Tutu faz questão de ponderar que a anistia concedida pela CVR tem condições que necessariamente tem que ser cumpridas ou não será concedida. O presidente da Comissão cita nominalmente o caso do Chile em que foi concedida uma anistia geral que, aos olhos de Tutu, não funciona.

Posteriormente chegamos a um momento da entrevista que será de fundamental importância para a desconstrução. Observemos como Tutu faz o uso da metáfora do teatro, da cortina, evidenciando o caráter de encenação da CVR. Além deste ponto fundamental, aparece na fala de Tutu uma certa concepção de verdade que perpassa toda a Comissão:

[...]Como disse Santayana, aqueles que esquecem o passado, o mesmo está fadado a se repetir. Tem-se enfim uma disposição especial na lei, segundo a qual devemos doar dois anos para revelar o passado, depois dos quais a cortina vai cair de volta. Depois desta data, nenhuma pessoa poderá se apresentar e nos apresentar novas recitações dos horrores, porque a ocasião já aconteceu. Depois desta data, o país não pode ser refém de novas revelações. Veja aqui o que dizemos: você tem a ocasião de fazer suas revelações: nós estudamos cada caso com grande cuidado, nós desenterramos a verdade. [...] (ASH; TUTU, 1997, p.65).

Ainda em relação a *gramática* usada na CVR percebe-se o cuidado em se falar de reparação e não de compensação. Esta diferenciação tornou-se fundamental na Comissão e aparece inscrita na lei sul-africana, demonstrando assim uma clara preocupação com um:

[...] modo de reparação factível: ele deve por sua vez submeter suas recomendações ao parlamento; o procedimento é longo neste ponto. Reparação é um termo utilizado na redação da lei. Nós estimamos importante que a lei não recorra ao termo compensação. Falar de compensação significa que podemos quantificar o sofrimento, reembolsar qualquer um a perda de um ser querido. Ou como avaliar esta mais recente? (ASH; TUTU, 1997, p.65).

Ainda sobre a questão da terminologia, Desmond Tutu aponta para a escolha do termo justiça restauradora ao invés de justiça retributiva:

O fato é que nós fomos trazidos á reflexão sobre os meios de exceder os conflitos do passado: como curarmos? Se bem que preferimos falar de “justiça restauradora” do que “justiça retributiva”. Isto não significa que os culpados se retiram do lado deles. Eles são forçados a se mostrar ao grande júri, em sua cidade, e diz: “vejam bem o que eu fiz, e isto não é tudo” (ASH; TUTU, 1997, p.66).

Desta maneira Tutu afirma que a Comissão não é uma compensação, ela é uma maneira que permite dar voz àqueles que ficaram ou fizeram silêncio por muito tempo:

Nós abrimos às vítimas um forum oficial onde elas contam suas histórias. Nem todas as histórias chegam até nós, mas aquelas que nos são apresentadas nos é dito desde a primeira audição: nós contamos nossa história em todo lado, mas ter dito isto aqui pela primeira vez libera do peso que recaia em nossos ombros. (ASH; TUTU, 1997, p.66).

Tutu remonta a ativistas battus que foram mortos pelas autoridades sul-africanas (trata-se do episódio que é conhecido como “Os Sete de Gugulethu”, caracterizando sete jovens assassinados pela polícia); as mães destes jovens compareceram à Comissão, viram e ouviram as atrocidades cometidas com seus filhos e, apesar da dor, agradeceram à Comissão por saberem, finalmente, o que havia acontecido. Ainda, quando uma mãe se coloca em frente ao assassino de seu filho, afirma: “[...] eu não quero que ele faça qualquer coisa para ele. Eu não quero que ele vá para a prisão. Eu o perdoo. Isto não é um caso único [...]” (ASH; TUTU, 1997, p.67).

Portanto, Desmond Tutu rechaça a opinião expressada por alguns políticos sul-africanos de que o processo iniciado na África do Sul tem como consequência a criação de maior ódio entre as pessoas:

[...] passou-se muitas coisas, inúmeras pessoas desapareceram, mas graças às candidaturas a anistia, nós podemos enterrar as pessoas secretamente eliminadas. Nós podemos exumar os corpos e ajudar as famílias a fazer seu luto. Devido a isto fomos muito reconhecidos, porque podemos ajudar a fechar as feridas. Mostre-me então onde que as revelações e o trabalho da Comissão influenciaram o ressurgimento de ódios raciais e eu irei mostrar mais exemplos do contrário [...] (ASH; TUTU, 1997, p. 68).

O entrevistador questiona Desmond Tutu a respeito de ser tendencioso em seu papel na Comissão, ou seja, ele não era neutro. Como resposta, o arcebispo coloca fortemente um desejo de se encontrar uma verdade sobre o ocorrido, fato que vai ser evidenciado e questionado por Derrida:

[...] Nós tentamos alcançar a verdade a fim de curar este país e de nos assegurar que os acontecimentos medonhos que tiveram lugar não se

repetirão jamais, justamente porque amamos passionadamente este país e todos que nele habitam (ASH; TUTU, 1997, p. 68).

Portanto, ainda respondendo a respeito de sua posição presidindo a Comissão, Tutu assume um posicionamento duplamente questionável: assume o discurso cristão como discurso oficial da Comissão bem como se projeta em Jesus Cristo e, tal como este, assume uma tarefa que causa cisões:

[...] Eu fui designado porque sou moralmente neutro. Minha credibilidade provém unicamente de meus combates contra o apartheid e contra a opressão, e eu não vou pedir perdão por isto. Ou mesmo a uma idéia bem estranha da reconciliação. Acredita-se que se está dando um tapinha nas costas e dizendo que tudo vai bem. A reconciliação custa muitos esforços, e ela implica na confrontação. Se este não é o caso, Jesus Cristo não teria sido morto na cruz. Ele veio e conseguiu nos reconciliar. Mas ele se confrontou com os outros e foi causa de divisões [...] (ASH; TUTU, 1997, p. 69).

Um ponto extremamente interessante que Desmond Tutu coloca na entrevista é a clareza de que não basta o processo de reconciliação. É de fundamental importância que seja fornecido à população sul-africana as condições materiais que possibilitem uma vida digna:

[...] Há com certeza gravidades terríveis. E é crucial que as pessoas façam a experiência que a liberdade é qualitativamente diferente disto que foi a opressão. É devido a isto que eu penso que a habitação, o trabalho, o provisionamento de água própria, a vida ou a seguridade são as questões maiores. As pessoas não acreditarão na reconciliação nem principalmente na democracia se elas não forem tocadas pelos dividendos em natureza (ASH; TUTU, 1997, pag.70).

É interessante observar como Desmond Tutu defende a importância do perdão, porém justifica sua posição em uma forte matriz reconciliadora de base hegeliana. Parafraseando Derrida, existe uma ótima intenção no arcebispo, mas isto tem como efeito colateral a exclusão, ou mesmo dominação, de povos que não conhecem tal discurso ou mesmo não o reconhecem:

[...] A amnésia conduz ao inferno. Não há futuro sem perdão, e para perdoar, é preciso saber o que teve lugar. Para que nós não repitamos o que aconteceu aqui com os outros, nós devemos possuir uma memória. É essencial ter esta memória. Nós devemos fazer de tudo para que as pessoas se recordem; se recordem a toda ocasião do custo de suas liberdades, para não depreciá-la, se recordem das angústias que eles atravessaram para jamais as infligir a qualquer um. É necessário que nos lembremos se desejamos sermos humanos [...] (ASH; TUTU, 1997, p.70-71).

Por fim, Desmond Tutu coloca a experiência da África do Sul como algo que pode servir de inspiração para outros países, inclusive colocando-se a disposição para demonstrar como tal tarefa reconciliadora foi possível:

[...] Eu penso que aqui tem o senso de humor de Deus que diz ao mundo: olhem eles. Vocês sabem o que são eles? Eles viveram um pesadelo chamado apartheid. E o pesadelo chegou ao fim. O seu terá um fim também. Eles tinham uma preocupação que se dizia insolúvel. Eles a resolveram. Agora vocês, Irlanda do Norte, Bósnia, Ruanda, que vocês, que seus pesadelos e seus problemas insolúveis tenham fim. Pediram-nos para intervir no estrangeiro: eu fui convidado na Austrália, onde falei da reconciliação para os aborígenes. Há então alguns ensinamentos que podem ser aplicados. (ASH; TUTU, 1997, p.72)

Desta forma, a desconstrução indicada pelo filósofo franco-argelino demonstra que Tutu, mesmo que não intencionalmente, exerce uma violência. Para Derrida, isto já se coloca quando o bispo anglicano se propõe a traduzir as onze línguas sul-africanas para apenas uma: o inglês. Além disso, há que se observar que a figura de Cristo muitas vezes utilizada na CVR por Tutu é estranha por grande parte da população sul-africana, que não é alinhada religiosamente à matriz abraâmica. A este respeito, o repórter Timothy Garton Ash (1997) relata o contraste que presenciou durante a CVR: uma sala com forte presença muçulmana observava com certo estupor uma fala cristã entusiasmada, quase um sermão, de Desmond Tutu ao abrir os trabalhos diários da Comissão.

Por fim, Tutu também se atém a uma noção de perdão condicional, ou seja, existe uma finalidade em todo este teatro representado pelo bispo, seja a reconciliação, seja a redenção:

[...] Com essa referência equívoca a um perdão que não é nem rigorosamente dissociado 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. Este visa a sobrepujar outros modelos abraâmicos (judeus ou muçulmanos), ou outras formas de reconciliação ou de compaixão. Mais grave ainda, Tutu, como tantos outros, como a imensa maioria dos cristãos, se atém a um dos conceitos cristãos – e concorrentes – do perdão: ele privilegia o que prevalece amplamente nas tradições eclesiais e nas interpretações teológicas, a saber, o perdão *condicional* (em troca do arrependimento, do pedido de perdão, da transformação do pecador etc.), e ignora o perdão puro e

incondicional, o que excede gratuitamente toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda *economia*, toda finalidade [...] (DERRIDA, 2005, p. 87).

2.5 UMA OUTRA PERSPECTIVA: A REPORTAGEM DE TIMOTHY GARTON ASH

Grande parte da análise efetuada por Derrida tem como base a matéria do repórter inglês Timothy Garton Ash que esteve na África do Sul para cobrir o funcionamento da CVR, entrevistando vários personagens e assistindo os relatos da Comissão.

Ash, um repórter que tem experiência com outras tentativas de reconciliação ao longo do mundo, afirma que toda comissão que tem como objetivo a verdade é produto de uma negociação e de um compromisso político e que portanto a CVR se insere dentro deste programa: “[...] Ela associa um engajamento específico, de ordem legal e política, a um objetivo vasto de ordem histórica, moral e psicológica [...]” (ASH, 1997, p. 47).

Ash (1997) elenca as seis tarefas que a CVR possuía: a) investigar de forma a mais minuciosa possível as causas, naturezas e abrangência dos atos cometidos no período de 1º de março de 1960 até o fim de 1993 e que violaram os direitos do homem; b) conceder a anistia para aqueles que provarem que seus atos cometidos possuíam objetivos políticos; c) permitir às vítimas um espaço que possam expressar as violências sofridas; d) fazer uso de medidas de reparação e restauração da dignidade humana daquelas pessoas que foram vítimas da violência; e) ao fim do processo emitir um relatório para o conhecimento da Nação f) e por fim, construir diretrizes para que tais violências aos direitos do homem não possam acontecer novamente. Ash (1997) afirma que tal programa é muito vasto e de uma complexidade nunca antes vista.

Os comissários que participaram da Comissão foram cuidadosamente escolhidos pelo então presidente Mandela. Assim, além do presidente da Comissão, Desmond Tutu, que representava a Igreja Anglicana, a Comissão tinha como membros advogados, psicólogos, membros de outras Igrejas, médicos, etc. Tinha-se como objetivo abarcar a maior pluralidade de vozes possível.

Um das complexidades que Ash (1997) relata em relação à Comissão é justamente a medida para verificar seu sucesso, ou seja, qual será o parâmetro para verificar se a Comissão atingiu seu objetivo? A verdade? A justiça? A unificação do país?

Desta maneira, retornamos a um dos pontos mais polêmicos da Comissão: o imbricamento da verdade com o perdão. Este cálculo, ou seja, a anistia em troca da verdade é ao mesmo tempo o mais original e o mais problemático ponto relacionado à CVR. Para Ash (1997), e para Derrida, é extremamente complexo achar a medida entre os atos cometidos e os objetivos políticos. Como exemplo, Ash (1997) cita o caso de um cidadão sul-africano que ordenou o massacre de homens, mulheres e crianças e que teve sua anistia concedida com a condição de retornar ao local em que os crimes foram cometidos para efetuar a reconciliação. Esta foi uma decisão polêmica e que foi contestada pelos familiares das vítimas junto da Comissão. Porém, de outro lado Ash (1997) demonstra que este processo é necessário pois permite cicatrizar as feridas abertas, ou seja, é possível saber mais sobre as condições de morte, quem realizou o ato e até mesmo onde está enterrada a vítima, o que permite que a família possa realizar um enterro. São artifícios simbólicos que permitem que as famílias possam realizar o trabalho de luto e de alguma maneira lidar com a perda de um ente querido.

Ash (1997) reitera que o benefício do reconhecimento é muito importante, ou seja, permite aos cidadãos sul-africanos um direito à informação. Porém este não se refere apenas ao fato de as vítimas tomarem conhecimento do que aconteceu com elas, trata-se também destas vítimas informarem ao Estado e terem registrado no relatório final suas versões dos acontecimentos.

Além disso, Ash (1997) retoma sua experiência em outros países que lançaram mão da temática da reconciliação (Alemanha e Polônia, por exemplo) para lembrar que o tempo necessário para este processo não é contado em meses mas sim em gerações, ainda mais no caso da África do Sul em que o conflito racial é de longa data. Desta forma, ele questiona os objetivos da Comissão: “[...] Não seria mais realista dar um objetivo mais modesto, como a coexistência pacífica, a cooperação ou a tolerância?” (ASH, 1997, p.58).

Para o repórter inglês, tal como para D. Tutu, os objetivos da Comissão tais como a reconciliação e a prevenção que tais abusos não aconteçam novamente dependem

diretamente de fatores que extrapolam a Comissão, ou seja, a situação política, econômica e social da África do Sul.

Ash (1997) também afirma que o discurso do perdão que foi capitaneado por Desmond Tutu e que foi adotado na Comissão foi extremamente complicado. O repórter relata o caso de um ativista anti-apartheid sul-africano, Marius Schoon, que teve sua esposa e sua filha mortas por um atentado a bomba. Schoon participou da CVR, porém não reconheceu o poder de anistia da Instituição já que ele se colocava contra “[...] a obrigação de se conformar à moral cristã do perdão [...]” (ASH, 1997, p.57). Ainda a este respeito, o repórter relata o testemunho de um torturado pelos policiais, Amos Dyanti, sul-africano que teve os braços e as pernas presos em grades de ferro e o ânus ligado a eletrodos. Dyanti testemunhou na Comissão pois acreditava que isto iria auxiliar em sua dor, no reconhecimento de sua dor. Porém, afirma ele: “[...] Mas eu ainda tenho este traumatismo em mim [...]” (ASH, 1997, p. 46).

Por fim, o repórter relata um caso icônico da Comissão e que servirá como base para Derrida indicar a desconstrução do perdão. Refere-se ao caso de uma viúva que teve seu marido morto pela polícia sul-africana e que participa da Comissão e toma ciência das maneiras que seu marido foi morto. Posteriormente ela é confrontada diretamente com o assassino de seu marido sendo posteriormente questionada se está apta a perdoá-lo. Ela afirma, de forma pausada e no dialeto local: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio]. Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio]. Somente eu posso perdoar. [Silêncio] E eu não estou pronta para perdoar” (ASH, 1997, p.57).

Assim, frente ao assassino de seu marido, a mulher desautoriza toda a instituição e todo o governo, afirmando que apenas ela poderia perdoar, mas que, contudo, ela não estava pronta para isto. Derrida escreve que a entrada em cena desta mulher é um acontecimento, que, como tal, abala as estruturas do teatro da reconciliação denunciando sua impostura:

Como avaliar tal acontecimento? Não tenho o menor acesso ao acontecimento de tradução que impôs a palavra ‘perdoar’ para restituir o que essa mulher queria dizer em sua língua. Ninguém tampouco pode ter acesso a seu sofrimento, a sua experiência, em seu corpo e lugar. (DERRIDA, 2005, p.75)

2.6 A DESCONSTRUÇÃO DO PERDÃO

Nascimento (2005) demonstra que muito da crítica que Derrida confere ao processo iniciado na África do Sul é justamente por este ser fundado em uma teleologia de matriz hegeliana, ou seja, a língua do perdão tinha como objetivo a reconciliação, logo, seguia a lógica da culpa, expiação, reconciliação, tal como é caro na tradição cristã:

[...] Esse conceito cristão e dialético do perdão enquanto reconciliação excluiu evidentemente a possibilidade do perjúrio, ou seja, o advento daquilo que não o garante de antemão como um acontecimento previsível. Como se, para Hegel, a história universal fosse a promessa garantida de uma felicidade, de uma paz ou de uma liberação igualmente universal, pela *superação do mal*. (NASCIMENTO, 2005, p.21)

Paradoxalmente o espectro de Hegel pairava sobre a CVR sendo que este filósofo foi o que fez uma famosa oposição entre a África e a Europa:

[...] A voz em *off* do espectro de Hegel, provavelmente a ouvimos indagar-se, constatando hoje, hoje mesmo, o aumento crescente das cenas de arrependimento, de perdão pedido e de reconciliação ao menos mimetizadas, se essa globalização da confissão não é enfim a apresentação do espírito, o ser-aí do espírito declarando-se no mundo, como mundo, ou seja, como a passagem à religião revelada (cristã) e daí ao saber absoluto [...]. (DERRIDA, 2005, p.46).

Desta forma a tarefa proposta por Derrida é pensar um perdão fora da matriz cristã, ainda que esta seja a fagulha do processo desconstrutor. Mais uma vez é importante lembrar que o perdão não possui relação com o esquecimento, ou seja as duas instâncias não estão implicadas:

[...] Mas não se trata, enfatiza Derrida, de confundir o perdão com o esquecimento, ao contrário, perdoa-se tendo a viva memória do mal feito, exigindo-se a recordação absoluta do indelével, para toda “ecologia da memória” ou de toda “psicoterapia do luto” [...] (NASCIMENTO, 2005, p.24)

Para Derrida, tanto Tutu quanto Mandela possuem leituras fortemente enraizadas em uma teleologia cristã e especialmente protestante. Para Nascimento (2005), o ponto chave da análise indicada por Derrida é demonstrar como Tutu e Mandela são herdeiros de Hegel, em especial ao caro conceito de *Aufhebung*:

[...] Pois o que está em jogo é a demonstração de como o termo hegeliano se inscreve numa tradição de tradução cristã, em relação por exemplo ao judaísmo, pois consiste num movimento de interiorização e de sublimação do sentido, como “metáfora” cristã para a salvação. Isso é o que eu chamaria de uma tradução *ir-relevante* de

Hegel, aquela que mimetiza a própria *Aufhebung*, desviando-a todavia de seu caminho neo-teológico como sublimação do sensível na inteligibilidade do sentido, um trabalho do negativo a fim de instaurar o reino do saber absoluto de fatura cristã, ou mais precisamente, luterana [...] (NASCIMENTO, 2005, pp.31-32)

Desta forma o perdão cristão é um especial representante da *Aufhebung* hegeliana, com sua elevação, supressão e superação, ou dito de outra forma, a culpa, a confissão e a expiação. Dentro deste contexto é possível uma melhor compreensão do perdão proposto por Derrida:

[...] Um perdão que dialoga com a tradição logocêntrica judaico-cristã (“no princípio era o verbo”, lembra-nos São João), mas que almeja uma certa incondicionalidade, para além das exigências históricas de concessão do indulto ou da graça: arrependimento, quitação da dívida, assujeitamento às regras, etc. Um perdão, que como um acontecimento, vindo do coração, se furte a todo cálculo, roube o programa e a contabilidade [...] (NASCIMENTO, 2005, p.39)

No ano de 2004 Derrida veio ao Brasil e realizou uma conferência que tinha como tema a questão do perdão. Utilizando esta problemática como eixo, o filósofo remontou os pontos problemáticos da CVR bem como lançou questões que ajudavam a melhor compreender o fenômeno do perdão que avançava na América Latina. Esta conferência é de fundamental importância para esta dissertação e cabe agora um estudo minucioso de seus apontamentos.

Primeiramente é de fundamental importância citar a nota que Derrida fez questão de inserir na tradução brasileira e que diz respeito a um tema que é fundamental para esta dissertação, ou seja, a reconciliação hegeliana e a maneira que o *espectro* de um processo reconciliatório atravessa toda a comissão:

[...] Isso não quer dizer que eu saiba previamente o que quer dizer “espírito”, o que quer dizer “ser aí” e “ser aí do espírito”, para em seguida compreender que, graças ao indulto [*grâce*], ao perdão, graças a uma palavra de reconciliação, tenho acesso ao *ser-aí* do espírito. Não, isso poderia implicar, ao contrário, que se quero ter acesso ao que o espírito é, ao que o próprio espírito significa quando está *aí*, se quero que o espírito responda algo quando lhe digo “espírito, você está aí?”, se quero ter acesso ao que o *ser-aí* do espírito pode então querer dizer, existência ou presença do espírito como espírito, é preciso, terá sido preciso a fala da reconciliação, a palavra, a frase que ofereço o reconciliar-se. Para isso, seria preciso que eu aprendesse não somente o que o conceito de reconciliação quer dizer, a palavra “reconciliação” (e, portanto, o espírito, o *ser-aí* do espírito), mas que eu aprendesse a me reconciliar efetivamente, a tomar a iniciativa, eu a oferecer este dom, e o dom como dom de uma palavra ao outro. A palavra da reconciliação é dada ao outro. Esse dom é um perdão? Será que ele implica algum juramento e, portanto, a possibilidade de um perjúrio? Essa palavra de reconciliação, enquanto

se dá, é também uma palavra dada [*une parole donnée*]? (DERRIDA, 2005, p.46)

Derrida inicia sua fala chamando a atenção para o fato de que a Constituição sul-africana tem como propósito resolver as mazelas do passado. Ainda, chama a atenção do filósofo a utilização de Deus no texto constitucional sul-africano. O pensador lembra que a mesma constituição é a que reconhece a existência de onze línguas oficiais no país, porém ao citar o nome de Deus já se tem a escolha de uma língua, a língua cristã:

[...] Ela assume, desse modo, dentre outras, ou sobretudo, a herança cristã, protestante, anglicana aqui (com Tutu, por exemplo), e principalmente calvinista dos afrikaner. Parece fazer questão de proteger profundas raízes na cultura e nas culturas desse Estado-nação. Isso contará no caso dos problemas de “verdade e reconciliação” [...] (DERRIDA, 2005, p.48).

Esta questão da escolha de uma língua para orientar a Comissão não passa despercebida por Derrida. Devemos lembrar que grande parte do material da Comissão consistia em relatos de pessoas que foram vítimas das violências oriundas do Apartheid. Porém muitas destas pessoas eram de tribos que não conheciam o inglês nem ainda possuíam familiaridade com as religiões de matriz abraâmicas. Temos então um problema de tradução e do uso de uma linguagem do perdão que é estranha a muitas destas pessoas:

[...] considerar como evidente a tradução dos idiomas africanos. Essas não são apenas questões de linguagem. É o caso de todas as genealogias culturais e simbólicas que trabalham as palavras. Reprovaram-lhe, portanto, ter traduzido os onze idiomas africanos naquele que então dominava, o inglês, ou seja, também cristão. [...] (DERRIDA, 2005, p.50)

Ainda a respeito da questão de como Desmond Tutu efetuou a tradução dos dialetos africanos para a linguagem *oficial* da CVR, ou seja, o inglês, Derrida destaca o termo *ubuntu*. Segundo Timothy Garton Ash (1997) o termo *ubuntu* muitas vezes é compreendido como simpatia ou até mesmo como o reconhecimento da humanidade do outro. O repórter aponta que Tutu traduz este termo enquanto justiça restauradora. Porém para os locais o termo *ubuntu* tem o sentido de companheirismo, sentido que em muito se distancia da tradução efetuada pelo bispo:

[...] Quando Tutu diz, no lugar de *ubuntu*, “justiça restauradora”, e quando, ao menos conotativamente, ele inscreve essa expressão no fundamento cristão necessário à determinação da justiça redentora, quando dá o exemplo do Cristo, isso pode parecer uma violência, provavelmente a mais bem-intencionada do mundo, mas uma

violência aculturadora, para não dizer colonial, que não se limita a uma questão superficial de retórica, de linguagem ou de semântica [...] (DERRIDA, 2005,p.74)

É devido a isto que por diversas vezes Derrida chama a Comissão de um “Teatro do Testemunho” em que verdadeiramente se *encenava* um testemunho. É interessante que o próprio Ash (1997) acusa a impostura do ex-presidente sul-africano, Frederik Willem de Klerk que afirma que não sabia das atrocidades cometidas durante seu governo e se utiliza da Comissão para pedir perdão a todos os sul-africanos. Porém, paradoxalmente, foi justamente com estes testemunhos que foi possível descobrir que verdade e reconciliação não possuíam uma relação tão estreita tal como se pensava. Ou seja, ao mesmo tempo que o aparecimento da verdade pode ajudar no processo da reconciliação, pode também ter efeito reverso. Daí a ênfase que Tutu e Mandela conferem a questão da reconciliação e do *ubuntu*.

Desta maneira, podemos afirmar que um dos traços mais originais da CVR é justamente o imbricamento da revelação da verdade com a anistia. Pois o mais comum é que se tenha anistias gerais em um nível Estatal. Contrariamente, na África do Sul a anistia é concedida individualmente, ou seja, uma pessoa solicita a anistia e para tanto tem que provar que as atrocidades cometidas possuíam finalidade política, dito de outra forma, as violências se justificavam por serem crimes políticos.

Ash (1997) afirma que ouvindo os sul-africanos fica claro que a noção de reparação não é um consenso entre eles: enquanto algumas vítimas solicitavam uma reparação simbólica (o reconhecimento da violência, o direito de saber quem foi seu algoz, etc.,) outras demandavam reparação financeira, visto que muitas destas viviam em situações precárias de vida e que isto era consequência das violências sofridas.

Na leitura que Derrida faz de Hegel, o saber absoluto sempre passa pela reconciliação, e esta mesma reconciliação está no horizonte da Igreja Cristã. Ainda, o filósofo chama a atenção para o uso da palavra *reconciliação* principalmente após a Segunda Guerra Mundial: ou seja, todas os atos eram justificados pela intenção de unir os países que tentavam se organizar após a Segunda Grande Guerra:

[...] é preciso proceder à reconciliação pela anistia e reconstituir, assim, a unidade nacional. É um *leitmotiv* da retórica de *todos* os chefes de Estado e primeiros-ministros franceses desde a Segunda Guerra, *sem exceção*. [...] (DERRIDA, 2005, p.58)

Ash (1997) relata que muitas das críticas que eram feitas a CVR se referiam ao uso político que o Congresso Nacional Africano (CNA) fazia da mesma com o objetivo de colocar o Partido Nacional no banco dos réus. O repórter inglês questiona se não teria sido mais interessante dar voz aos diferentes partidos que foram eleitos democraticamente para o Parlamento (seguindo o modelo alemão): “[...] trata-se sempre, como na África do Sul (mas a analogia, caso seja real, acaba certamente aí), de colocar a unidade do corpo nacional, a ser salva e curada (*heilen, heal*), acima de qualquer outro imperativo de verdade ou de justiça [...]” (DERRIDA, 2005, p.59).

Como dito anteriormente a língua do perdão possui uma forte herança da filosofia hegeliana, especificamente em relação à reconciliação. Derrida demonstra como isto se torna paradoxal na África do Sul visto que em sua *Filosofia da História* Hegel explicitamente excluiu o continente africano da História:

[...] Não tendo alcançado a universalidade, como tampouco a Deus ou a Lei (*Gesetz*), o africano não tem acesso ao respeito da lei, nem à moralidade (*Sittlichkeit*) nem ao reino do direito (*Reich des Rechts*). Ele conhece apenas o trovão de Deus e a magia (*Zauberei*). (DERRIDA, 2005, p.63)

Desta forma Derrida demonstra que o processo iniciado na África do Sul nada mais é do que o coroamento do processo antevisto por Hegel em sua filosofia, ou seja, o negro que tem acesso à História é um branco cristianizado, um negro *embranquecido*, tal como podem ser representadas as figuras de Mandela e Tutu:

[...] Hegel não os renegaria perante tudo o que hoje parece desmentilos e ridicularizá-los. Ele sustentaria, com vigor, que é justamente a transformação do negro pela civilização cristã, seu acesso, por meio da colonização e da escravidão, ao mundo europeu, americano e cristão o que o fez entrar na história, no palco da história e da consciência, na história do espírito como liberação, como acesso à liberdade e vinda à luz do mundo livre, como elevação à consciência, à lei, ao direito, no teatro do mundo. O acesso à liberdade, à claridade da luz no mundo livre, à consciência, à lei, ao direito, é portanto também acesso à *reconciliação* – e a reconciliação da África do Sul, liberada do *apartheid* com um discurso cristão, seria apenas uma prova suplementar dessa história do espírito [...] (DERRIDA, 2005, p.65)

Dentro desta perspectiva desconstrutiva, Derrida continua sua análise da *Aufhebung* e sua forte relação com o perdão, em especial no tocante à reconciliação: o perdão objetivado na Comissão era uma dominação que se mascarava de reconciliação:

[...] o fato de *Aufhebung* querer dizer, de uma só vez, anulação e conservação – traduzo isso por “*releve*” [rendição] -, tem-se a medida da equivocidade dessa observação sobre a *Aufhebung* da escravidão, de uma *Aufhebung* (anulação/conservação, *rendição*), que não deve ser “abrupta”. (DERRIDA, 2005, p.68)

Desta maneira a estratégia idealizada por Desmond Tutu acaba por desvelar um grande problema: a dificuldade de apaziguar verdade e reconciliação. Isto fica evidente quando a supracitada viúva afirma a impostura deste teatro do perdão:

[...] Observemos somente isto: quando vincula o que chama literalmente de perdão à revelação da verdade (eles serão perdoados se testemunharem, se se arrependerem, se reconhecerem, se derem a conhecer e se conhecerem a verdade de seus malfeitos), Tutu não segue à letra a oração do Cristo [...] (DERRIDA, 2005,p.88)

Devemos lembrar que quando Derrida faz uma crítica a esta dimensão *terapêutica* do perdão, ou seja, este perdão que possui um fim social, ele está criticando, implicitamente, e muitas vezes explicitamente, a posição defendida por Arendt na *Condição Humana* em que o perdão tem uma *função* nos negócios humanos. Ainda, Ash (1997) afirma que implicitamente a metáfora da cura (*guérison*) perpassa a Comissão e seus testemunhos. Para o repórter, este discurso do perdão reflete a prioridade que a comissão possui com a reconciliação.

Mesmo que Derrida critique a postura de Mandela, e chegue até mencionar o ex-presidente americano Bill Clinton, o grande indivíduo que serve como lente de aumento para desconstruir a Comissão é o bispo Desmond Tutu. Este, um fervoroso anglicano, com sua intenção de fazer um Bem acaba por, parafraseando Nietzsche, não enxergando sua própria *esquina*.

Devemos lembrar que o gesto desconstrutor não visa a destruição e sim é uma chave de leitura que nos permite ler este “quase-conceito” chamado perdão. A partir disto podemos ter uma maior clareza em relação a postura de Derrida, ou seja, a língua oficial do perdão é a língua daquele que sofreu o dano, e de mais ninguém:

[...] A ordem do perdão transcende todo o direito e todo o poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita [...] (DERRIDA, 2005, p.75)

Ora, se um perdão incondicional só é possível enquanto acontecimento e ainda, só é aceitável se acontece na singularidade e na solidão, cai por terra todas as encenações realizadas pelos países e seus governantes:

[...] isso lembra primeiramente que é apenas do lado da vítima e não de uma comissão nomeada por um governo que um perdão é *possível* – possível no sentido de “eventual”, significativo, a ser considerado e eventualmente digno do nome de perdão [...] (DERRIDA, 2005, p.75)

3 CAPÍTULO FINAL

3.1 NIETZSCHE E DERRIDA EM TORNO DO *PATHOS* DO PERDÃO

Nietzsche foi um filósofo que assumiu a tarefa da radicalidade de seu pensamento. Isto implica dizer que sua crítica atinge toda a filosofia e muitos conceitos cristalizados nela, tais como verdade, Bem, metafísica. Como exercício metodológico de sua análise, o filósofo alemão elaborou a noção de “genealogia”, este método histórico que permite a crítica do “valor dos valores”, ou seja, a crítica do valor dos valores aceitos em um contexto moral. Ora, para Nietzsche não basta a constatação de que a moralidade tem uma relação histórica, é necessário ainda questionar a própria crença em uma moral. Como consequência direta do processo genealógico temos que a moral deixa de ser um Bem para ser apenas um signo, ou seja, seu valor de uso varia conforme o contexto. Abre-se então uma nova maneira de ver aquilo que se pretendeu tradicionalmente como unívoco e universal. Este aspecto da genealogia pode ser compreendido por meio da noção de vontade de poder:

[...] todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função: e toda história de uma “coisa”. Um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de sinos de sempre novas interpretações e ajustes [...] Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...[...] (GM II 12)

Acontece que mesmo exercendo este procedimento, Nietzsche ainda está na esfera do conhecimento e percebe que não pode debater a questão desta cristalização dos valores no horizonte epistemológico dado pela razão, sob pena de que cairia em um problema de circularidade. Portanto, ele realiza uma mudança de perspectiva, saindo do horizonte epistemológico para ir para o horizonte moral. Desta forma, ele usará uma perspectiva extra-epistemológica. O perspectivismo é então uma maneira de radicalizar a questão da crítica moral.

Este é o âmbito da genealogia no registro teórico da “crítica” e não mais apenas da vontade de poder. Pode-se dizer que ela é ainda uma radicalidade em relação ao próprio processo genealógico, pois se na genealogia enquanto vontade de poder a interpretação se dá apenas no âmbito semiológico, na genealogia enquanto crítica

trata-se de questionar o inquestionável no interior do próprio processo, ou seja, criticar o próprio pressuposto que estava tido como imune:

[...] Enunciamo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu e nem foi desejado [...] (GM Prólogo, 6).

Desta forma, no processo de questionamento deve-se levar em consideração os pressupostos de quem questiona, pressupostos estes que normalmente não somos capazes de questionar, precisamente por tomá-los: “[...] como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento [...]” (GM Prólogo 6). Ao agir desta maneira, esta genealogia permite o próprio reconhecimento do filósofo/autor que passa a se inserir dentro deste processo e que conseqüentemente também pode ser transformado, tão logo se coloca em questão no interior da crítica, sem assumir uma posição imune a ela.

Seguindo esta linha de pensamento, Nietzsche afirma que são as necessidades fisiopsicológicas do homem que clamam por valorações: “[...] Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou falando mais claramente, exigências fisiológicas para preservação de uma determinada espécie de vida [...]” (ABM 3).

Desta forma toda obra filosófica é nada mais que a “[...] a confissão pessoal de seu autor [...]” (ABM 6). Nietzsche questiona desta maneira qualquer espécie de neutralidade possível de ser reivindicada por um filósofo, e que este, ao exprimir sua teoria, dá uma declaração de si próprio: “[...] No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decisivo testemunho de quem ele é [...]” (ABM 6).

Portanto, a genealogia em seu viés crítico é autorreferencial, ou seja, ela implica necessariamente em uma mudança de perspectiva que traz como consequência um engajamento autorreferencial, visto que o homem tem que exercer uma crueldade contra si mesmo, ou seja, questionar também o inquestionável em si. Conseqüentemente, não se trata mais de genealogia e sim de autogenealogia. Ou seja, ao realizar uma crítica, aquele que critica tem de reconhecer que, simultaneamente, critica a si próprio (autorreferencialidade). A este respeito afirma Viesenteiner (2015, p.110):

A radicalidade de ambas as variáveis, no entanto, extrai suas últimas consequências no instante em que Nietzsche encena filosoficamente o movimento de autorreflexividade da sua própria práxis interrogativa, agora para imprimir o distanciamento metódico em relação a si mesmo, no rigoroso sentido de se perguntar se ele próprio, como filósofo, não carregaria igualmente as mesmas cristalizações teóricas que quer encontrar em sistemas morais ou tradições filosóficas [...].

Observamos então que as obras finais (pós 1885) de Nietzsche evidenciam um aceno para uma possibilidade ou condição de produção de sentido para além da justificação estritamente racional. É uma possibilidade, mas que deve ser conquistada por cada um em sua singularidade. Temos então uma mudança de perspectiva, a racionalidade e a moralidade já não podem mais decidir pela vida. Logo, Nietzsche acena para uma ação que está além do bem e do mal e que suspende toda a moralidade, situação na qual é possível uma genuína decisão. Isto implica necessariamente uma tomada de posição, ou seja, em um campo extramoral são criadas novas condições de ação a partir de uma nova tábua de valores morais:

[...] Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna livre a vontade, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança [...] (GM II, 22).

Portanto por meio da autogenealogia Nietzsche borra as fronteiras tidas antes como verdades ou mesmo necessárias, ou seja, o filósofo é aqui simultaneamente sujeito e objeto da crítica: “Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge?” (ABM 1). Assim, a autogenealogia permite que o filósofo perceba suas crenças não formuladas e a partir de um constante movimento de diferenciação, diferenciar-se de si: “[...] o espírito livre sabe agora a qual ‘você deve’ obedecer, e também do que agora é capaz, o que somente agora lhe é – permitido...” (HH Prólogo 6).

É importante frisar que este movimento de diferenciação não implica em um alvo pré-determinado, ou mesmo de uma reconciliação de opostos, tal como a filosofia hegeliana pressupõe. O processo de diferenciação promove uma suspensão do conceito levando-o ao limite, em uma esfera supramoral. O aforismo 23 do primeiro capítulo de *Além do Bem e do Mal* demonstra tal tese, visto que Nietzsche, após

efetuar o diagnóstico das necessidades psico-fisiológicas do homem, passa a falar em nome próprio: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a pré-conceitos e temores morais: não ousei descer às profundezas [...] tal como faço [...]” (ABM 23). Porém como ele mesmo indica neste aforismo, descer até as profundezas é um procedimento para poucos, apenas para os probos. Ainda é justamente este movimento que permite diferenciar-se de si e criar as condições de uma ação em um registro extramoral, já que toda a moralidade foi esmagada. “[...] Reconhecer a inverdade como condição de vida: isso significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (ABM 4).

Desta maneira, Nietzsche mostra especialmente na *Genealogia da Moral* que tanto moralistas ingleses quanto os alemães ao fazerem uso de subterfúgios metafísicos como “eu”, “vontade”, “livre-arbítrio” fundam uma ontologia que legitima uma normatividade. Além disso, ambas as tradições morais modernas falam de normatividade sem levar em conta os pressupostos cristalizados em seu próprio discurso, de modo que sua moralidade já é sempre influenciada por tais pressupostos, sem que se possa questioná-los.

Logo, compreende-se que o exercício que Nietzsche realiza em GM é justamente demonstrar que justiça e direito possuem uma história. Ainda, se quisermos afirmar que existe uma filosofia do direito em Nietzsche, é justamente na demonstração que a violência perpassa, deixando seu rastro, no direito.

[...] a violência se institui como fato jurídico primordial, e o direito não pode mais figurar como o oposto, como a negação ou a supressão da violência, mas como a instituição, original e violenta, da transição e da passagem da natureza à sociedade e à civilização [...] (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p.78).

Em seu texto *Nietzsche: O Humano como Memória e como Promessa* (2013) Oswaldo Giacóia Júnior demonstra que desde os escritos de sua tenra idade Nietzsche já defendia a tese de que o direito era fundado em sangue:

[...] nos primórdios do Estado se encontram a violência, o combate sangrento, a exploração e a dominação. Trata-se de uma tese que o jovem Nietzsche já empregava como uma crítica radical do igualitarismo democrático, do credo iluminista em justiça, liberdade e isonomia. (GIACÓIA JUNIOR, 2003, p.73).

Porém, com o passar do tempo, este argumento passa a ganhar uma complexidade, uma fineza, especialmente em relação à temática da justiça. Dentro desta perspectiva se encontra a obra *Genealogia da Moral*:

Em obras posteriores como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* desaparece também a ideia estético-metafísica de uma redenção da natureza por obra da cultura assim como a ênfase atribuída à figura da individualidade genial, substituídas por um considerável incremento do sentido histórico e da interpretação psicológica, do realismo econômico-político no que diz respeito a questões de justiça social (GIACÓIA JUNIOR, 2013, pp .66-67).

É dentro desta perspectiva que se enquadra a *Genealogia da Moral* em que Nietzsche, por meio da genealogia, apresenta o diagnóstico de que a fundação do Estado se dá com um derramamento de sangue:

[...] que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria - prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. [...] (GM II 17)

Evidencia-se que com esta tese Nietzsche mostra-se totalmente contrário à tese dos contratualistas, ou seja, aqueles que afirmavam que o contrato está na origem do Estado. Na gênese do Estado temos a violência: [...] “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos [...] (GM II 17).

Como foi demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação a primeira expressão da justiça se funda alicerçada em procedimentos compensatórios, ou seja, trata-se de uma noção de justiça fundada ainda na equidade. Como bem afirma Giacóia Júnior (2013) esta primeira forma de justiça tinha como objetivo lutar contra os sentimentos de vingança privada oriunda do ressentimento. Desta maneira, mais uma vez Nietzsche contraria a tese de E. Dühring - este que afirmava que a justiça tinha origem no sentimento reativo e, conseqüentemente, consagrando uma vingança transvestida em justiça.

Como resposta a isto, para Nietzsche, o indivíduo que se diferenciou, aquele que é supramoral, relaciona-se com seus pares a partir de uma outra tábua de valoração e desta maneira ele possui a prerrogativa de ser justo com seus pares:

[...] ser justo é sempre uma atividade positiva, quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho que julga, não se turva sequer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isso é sinal de perfeição e suprema mestria [...] (GM 2 II).

A respeito do perdão, Nietzsche demonstra na primeira parte de GM que o perdão possui estreita relação com o modo de ação do homem do ressentimento, ou seja, este perdão é uma espécie de vingança mascarada, a vingança escolhida por aquele tipo psicológico que é consumido pelo ressentimento pois não consegue dar vazão a este afeto: “[...] Preste atenção! Esses animais cheios de ódio e vingança - que eles fazem justamente do ódio e da vingança? Você suspeitaria, ouvindo apenas as suas palavras, que se encontra entre homens do ressentimento?” (GM I 14).

Portanto, observamos em GM Nietzsche realizando um questionamento sobre o uso recorrente do perdão, ou seja, este nada mais é que um valor moral que é uma expressão da frustração e ressentimento do indivíduo. Devemos lembrar que Nietzsche, já na segunda parte da genealogia, demonstra que o ressentimento não diz respeito a apenas o indivíduo, ele é também uma forma de dominação que tem como principal ferramenta a criação de valores. Desta maneira, o ódio e a violência são transfigurados em perdão, boa consciência e seus derivados. Trata-se então de desmascarar estas virtudes para descobrir o que escondem:

[...] e a impotência que não acerta contas é mudada em “bondade”; a baixeza medrosa em “humildade”; a submissão àqueles que se odeia em “obediência” (há alguém que dizem impor esta submissão – chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de “paciência”, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (“pois *eles* não sabem o que fazem – somente nós sabemos o que *eles* fazem!”) (GM I 14).

Este perdão é um perdão que é a mais genuína expressão do ressentimento, ou seja, oriundo daquele indivíduo que não consegue dar vazão aos sentimentos por vias não ressentidas. Além disso, como bem lembra Causse (2014) este perdão é uma vingança muito “refinada” no sentido que aprisiona o “culpado” na soberania daquele que concede o perdão:

[...] Mas esse perdão é uma forma de vingança muito mais refinada do que fazer o outro pagar: ele permite submeter o ofensor a maneira muito mais durável, para mantê-lo como sempre devedor, sem nunca ser capaz de deixar a culpa que ele tem comprometida. O perdão mantém uma dívida insolvente aqui. Nós não podemos nunca deixar

isso. Nós nunca terminamos de pagar a infinidade deste perdão [...] (CAUSSE, 2014, p.130).

Resta pensarmos sobre este perdão¹ - que foi diagnosticado por Nietzsche e que possui relação direta com o discurso religioso, ou seja, eu peço perdão porque sou culpado (e pecador) - se existe uma possibilidade desta espécie de dívida ser paga, pois, em caso negativo, caímos em um sofrimento intermitente:

[...] a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa [...] (GM II 22)

Derrida (2003)² vinha se dedicando há 3 anos sobre o tema do perdão e do arrependimento. Como anteriormente apresentado, o filósofo constata que após a Segunda Guerra aconteceu uma “mundialização” do perdão, sendo este confundido com outros conceitos, tal como arrependimento, reconciliação, anistia, etc. Afirma:

[...] a proliferação destas cenas de arrependimento e de “perdão” invocado, significa sem dúvida uma *urgência universal* da memória: é *preciso* voltar para o passado; e este ato de memória, de autoacusação, de “construção”, de comparecimento, “é *preciso*” levá-lo sua vez mais além da instância jurídica e mais além da instância do Estado-Nação³ [...] (DERRIDA, 2003, p.9).

A questão do perdão como possibilidade do impossível torna-se clara quando pensamos no acontecimento da Shoah, ou seja, no holocausto judeu. Este é o ponto de partida de Jankélévitch que o faz pensar que junto com os campos de concentração qualquer alusão ao perdão está morta, ou seja, não há como perdoar ou reparar frente

¹ Ainda nesta linha interpretativa, lembremos a severa crítica que Nietzsche faz a prática do sacerdote, ou seja, a uma engenhosa artimanha que associa o pecado a reconciliação e a confissão como a única possibilidade de salvação. Porém, em fato trata-se de uma eterna submissão ao sacerdote: “[...] A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à ‘Lei’, recebe então o nome de ‘pecado’, os meios de ‘reconciliar-se com Deus’ são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote ‘redime’... Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno ao sacerdote os ‘pecados’ são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque...Princípio supremo: ‘Deus perdoa quem faz penitência’ – em linguagem franca: quem se submete ao sacerdote” – (AC 26).

² Texto original em espanhol. Tradução realizada pelo autor.

³ A mesma perspectiva o filósofo possui em relação aos Estados-Nação: se ele não decreta a necessidade de seu fim ele também mostra sua desconfiança e a necessidade de se pensar além destes termos: “[...] Ademais, quando se passa ao ato, em nome de direitos universais do Homem ou contra “crimes contra a humanidade”, é feito, muitas vezes, de forma interessada, em consideração de estratégias complexas e as vezes contraditórias, em uma situação onde se depende inteiramente de Estados não somente cientes de sua soberania, se também dominantes no cenário internacional [...]” (DERRIDA, 2003, p. 37).

a tais atos. Contrariamente ao pensador francês, Derrida afirma que é justamente nestas situações em que o imperdoável aparece que um perdão digno deste nome é possível. É importante lembrarmos que Derrida não exclui uma condicionalidade do perdão, ou seja, o perdão puro, *incondicional*, mesmo sendo heterogêneo ao perdão condicional, necessita do perdão condicional para se fazer existir, de certa maneira. Lembremos que ao “definir” o perdão enquanto impossível, ou ainda, como possibilidade do impossível, Derrida não só o associa ao acontecimento como também critica toda a noção de um sujeito, consciente de si, que perdoa:

[...] O possível se deixa regular pelo “eu posso” (correlato do *cogito* cartesiano), fundador de uma filosofia da vontade, como relacionada a um sujeito soberano, absolutamente consciente de seus atos, conforme a *ipseidade* que comparece nas línguas europeias. (NASCIMENTO, 2005, p.26).

Percebe-se que Derrida, ao pensar um perdão incondicional, ou seja, fora dos limites do político, do jurídico e do moral, flerta muito de perto com a tese de Nietzsche que opera por diferenciação, com o objetivo de levar às últimas consequências uma determinada tradição moral ou conceito, de modo que ao cabo do seu desdobramento, termina por se autossuprimir. Nessa situação limítrofe, não somos mais autorizados a lançar mão do mesmo aparato normalizador para quaisquer avaliações, precisamente porque, nesse limite, os usos avaliativos estão na esfera da extramoralidade. Ora, a possibilidade do perdão em Derrida implica um horizonte que igualmente não lança mão de estratégias costumeiras, tal como a do castigo para o crime, bem como da reconciliação para o arrependido, ou seja, está da mesma forma para além do binômio da justiça punitiva, e para além da economia histórica da reconciliação.

Porém cabe ainda se questionar quais são as condições de possibilidade de tal perdão. Como desenvolvido previamente, Derrida não resolve em definitivo essa questão, lançando apenas aporias que nos incitam a pensar novas possibilidades de ação e orientação sem os subterfúgios costumeiros (justiça, verdade, castigo, etc.). Desta forma, como afirma Causse (2014) entramos em uma esfera paradoxal em que questionamos o que condiciona o incondicional.

Retomemos então a referida entrevista concedida por Derrida, “O Século e o Perdão”. A parte final da entrevista traz uma discussão a respeito da problemática da soberania.

O filósofo afirma que um dos problemas da temática do perdão é justamente a questão da soberania:⁴

[...] Imensa dificuldade, pois. Cada vez que o perdão é efetivamente exercido, parece supor algum poder soberano. Pode ser o poder soberano de uma alma nobre e forte, mas também o poder de um Estado que dispõe de uma legitimidade inquestionada, da potência necessária para organizar um processo, um juízo aplicável ou, eventualmente, a absolvição, a anistia ou o perdão [...] (DERRIDA, 2003a, p.38).

Derrida explica que muitas vezes o discurso do perdão está engendrado em uma soberania,⁵ seja em um âmbito pessoal em que um sujeito perdoa um outro (mas com um olhar “de cima para baixo”), seja no âmbito político, quando nações ditas soberanas, detentoras de maior poder econômico e militar, exercem o seu “perdão”. Isso significa uma soberania no sentido violento do termo, e não soberania tal como aquela que explicamos anteriormente do “indivíduo soberano” ou do “Estado soberano”, no sentido de Nietzsche.

Lemm (2013) afirma que o problema da soberania remonta às teorias contratualistas, ou seja, à existência de um poder soberano, que, estando acima de todos, garante que o contrato entre as partes seja cumprido. Desta forma, este poder soberano é de fato uma autoridade absoluta. Portanto, segundo Lemm (2013), em seu cerne a questão da soberania já é problemática (e violenta):

⁴ Dentro da discussão a respeito dos problemas da democracia bem como a questão da soberania remonto ao texto de Nascimento (2016) que investiga outras formas de organização política que não fazem uso da autoridade. Para a realização desta tarefa, o autor tem como “objeto” de análise o povo indígena amazônico Katxuyana. Seu projeto é justamente desestabilizar a noção de que o Estado atual em que vivemos é o ponto final de toda organização política e qualquer questionamento ao mesmo figuraria como um “retorno ao pré-racional”. O estudo de Nascimento (2016) justamente permite refutar esta tese. O ponto interessante é que se nós, homens civilizados ocidentais, temos a crença que todas as sociedades só têm seu sentido de existência com o Estado, as comunidades amazônicas demonstram que é possível se organizar sem o mesmo. Isto traz como consequência uma forma de organização que não lança mão dos conceitos tradicionais de direito e justiça, nem como castigo, culpa, expiação: [...] dificilmente encontraremos entre os índios uma cordialidade britânica, uma educação de *por favor, obrigado, desculpe-me*. Eles simplesmente não precisam disso. Entre os Katxuyana, uma saudação comum, tal como *oktxe*, parece servir para quase toda situação. A razão para não usarem a palavra *respeito* é não ser tão sentido o desrespeito. (NASCIMENTO, 2016, p.107). Dentro de uma perspectiva semelhante, remeto também ao trabalho de Delbó (2010) que demonstra que para Nietzsche o Estado é considerado como uma das forças operantes de um povo, porém não é a única forma.

⁵ Estas críticas alinham com os estudos da chamada democracia radical, ou seja, em um exercício teórico e prático de efetivação de uma democracia além dos subterfúgios costumeiramente associadas a esta prática política, tais como soberania, Estado-nação, território, etc. Assim Lemm (2013) define seu projeto de uma democracia radical: [...] pensar a democracia sem apelar a fundamentos metafísicos ou morais, por um lado, e, por outro, pensar a democracia sem, ou mesmo mais além da soberania [...] (LEMM, 2013, p. 93).

[...] se o contrato social parece ser a base de uma democracia igualitária, sua teoria da soberania coloca tal democracia em questão. Através de sua concepção de soberania, as teorias do contrato social admitem que somente a promessa não é suficiente a relação política entre as pessoas [...] (LEMM, 2013, p.94)

Cabe agora interrogar o que Derrida quer dizer com *alma nobre e forte* capaz de perdoar, e a *Genealogia* de Nietzsche é novamente um importante auxílio. Em *Genealogia da Moral*, como vimos, Nietzsche de-moraliza o conceito de justiça, ou seja, um processo de autossupressão do valor moral que o conceito de justiça tradicionalmente recebeu no interior da tradição reconciliatória em que se insere. Novamente, a tese da “autossupressão” é uma ferramenta conceitual fundamental para essa hipótese.

Como foi demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação, a primeira expressão da justiça se funda alicerçada em procedimentos compensatórios, ou seja, trata-se de uma noção de justiça fundada ainda na equidade. Como bem afirma Giacóia Júnior (2013), esta primeira forma de justiça tinha como objetivo lutar contra os sentimentos de vingança privada oriunda do ressentimento:

[...] A partir da instituição da lei, uma autoridade soberana põe fim aos desatinados acessos de ressentimento entre os que a ela se acham submetidos (sejam eles grupos ou singulares). Ao subtrair de suas mãos o objeto do ressentimento, ao instituir a lei como substituto de vingança, cabe a ele o combate ao inimigo da paz e da ordem, a restauração do equilíbrio rompido, prescrevendo e garantindo equivalências como normas para a reparação de lesões – um regime de equivalentes aos quais o ressentimento é remetido, desde então, de uma vez por todas [...] (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p.81).

Na esteira do que questiona Derrida a respeito da soberania, Giacóia Júnior (2013) também lança a pergunta: “[...] o que seria uma política inteiramente emancipada do princípio jurídico-político da soberania, entendido como violência que funda o Direito?” (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p.103).

Desta forma, o autor se lança na discussão do que ele chama de possibilidade de um *direito novo* justamente sobre a base demonstrada por Nietzsche sobre a possibilidade de *autossupressão* da justiça em graça, ou seja, em um estágio da comunidade em que a mesma deixa de lançar mão da justiça, rompendo assim com o entrelaçamento mítico entre justiça e violência: [...] Seria preciso, então, deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores

eternos metajurídicos, para poder fazer justiça à sua função histórica real no surgimento dos modernos Estado-nação. (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p. 104)

Como dito anteriormente, para defender esta tese temos como ponto axial a noção de autossupressão, especialmente a autossupressão da justiça em graça:

[...] Pergunto-me se essa liberação do princípio da soberania, bem como das malhas que atrelam direito e poder, não poderia também ser pensada a partir de uma figura nietzschiana, aquela da autossupressão da justiça e do Estado, tal como a tema a *Genealogia da Moral* [...] (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p. 108).

A autossupressão da justiça é o ponto fundamental, pois ela é a resposta de Nietzsche frente a toda barbárie e idiotismo que está no cerne das legislações penais bem como da justiça e mesmo na fundação do Estado:

[...] Apesar da barbárie de todo “idiotismo” de sua pré-história, a genealogia do sentimento de justiça pode apontar, como resultado tardio, a gestação de uma “boa vontade”, de um “espírito muito bom”, como predicados e virtudes do “homem justo”. São essas virtudes que animam a reconstituição de mais um percurso de autossuperação, que se desdobra a partir dessas virtudes, e que culminam na superação *da justiça pela graça*. Penso que essa figura corresponde à dissolução e à superação do vínculo mítico ancestral entre direito, justiça e violência a partir de uma intensificação do sentimento de poder, que o altera substancialmente, transfigurando-o por sublimação [...] (GIACÓIA JUNIOR, 2013, 109)

Segundo Wienand (2012), para entendermos o movimento da autossupressão utilizado por Nietzsche, devemos compreender que ela se configura como uma alternativa à reconciliação, visto que o filósofo alemão era forte crítico dela, seja em seus motivos, seja em seus objetivos, tanto nas esferas sociais e religiosas e mesmo filosóficas:

[...] Nietzsche solapa a motivação da reconciliação no caso do cristianismo (o dogma do pecado original), no caso do igualitarismo (a ideia de uma igualdade essencial e de uma identidade entre indivíduos) e no utilitarismo (a noção do bem-estar só pode surgir quando em acordo com e em contribuição para a maioria). Tudo isso parece concordar com o objetivo da reconciliação, a saber: paz espiritual, harmonia social e maior felicidade coletiva. [...] (WIENAND, 2012, p.110).

Percebemos que as críticas de Nietzsche à reconciliação se dão pois esta é em sua potência uma forma de dominação que objetiva a produção de *animais de rebanho*,

extirpando os diferentes modos de vida. O que se pode observar é que as críticas que Nietzsche direciona a estes projetos reconciliadores é justamente por esta finalidade de destruição das diferenças, ou seja, dos modos diferentes de vida. Uma sociedade “boa” é desta maneira uma sociedade “reconciliada”, igual:

[...] Aquilo que, por exemplo, faz o pedante inglês Herbert Spencer entusiasmar-se a seu modo, levando-o a traçar uma linha para a esperança, um horizonte de desejabilidade, a conciliação final de “egoísmo e altruísmo”, sobre a qual ele divaga, isso quase nos enoja: - uma humanidade com tais perspectivas spencerianas como perspectivas derradeiras nos pareceria digna de desprezo, de manipulação! [...] (GC 373).

A pensadora suíça traz um dado que em muito nos auxilia: etimologicamente a palavra *Versöhnung* (reconciliação) tem como raiz *Sünhe*, que significa precisamente pecado. Afirma: “[...] Como veremos, é precisamente a conexão entre reconciliação e pecado em seu sentido cristão que Nietzsche crítica [...]”. (WIENAND, 2012, p.108).

Podemos também retomar ABM, em que Nietzsche, ao fazer um elogio aos filósofos do futuro, critica os filósofos do seu tempo fazendo também uma clara crítica a Hegel e sua noção da reconciliação:

[...] e, quem soubesse acompanhá-los às câmaras secretas do seu coração, dificilmente encontraria ali a intenção de conciliar “sentimentos cristãos” com o “gosto antigo”, e menos ainda com o “parlamentarismo moderno” (um tal espírito de conciliação parece ocorrer entre os filósofos, em nosso século tão inseguro e, em consequência, tão conciliador) (ABM 210).

A autora ainda afirma que existem muitos pontos em comum entre a reconciliação cristã e a autossuperação de Nietzsche, porém este é mais um dos casos em que Nietzsche irá fazer uso de um forte conceito filosófico para conferir um novo sentido a ele. No caso, frente a forte herança da reconciliação hegeliana (*Aufhebung*), Nietzsche apresenta a noção de autossupressão (*Selbstaufhebung*), que não opera por reconciliação e sim por diferenciação:

[...] Nietzsche está obviamente ciente dessas afinidades, não somente porque seu ideal de autossuperação se desenvolve a partir da e contra a reconciliação cristã, mas também porque sua proposta é superar a própria noção de má consciência que jaz no cerne da relação entre um devedor culpado e um credor misericordioso [...] (WIENAND, 2012, p.109).

Portanto, era de fundamental importância que Nietzsche oferecesse uma alternativa frente à reconciliação, visto que o filósofo estava ciente dos perigos da prática reconciliatória:

Nietzsche suspeita das motivações que consistem em minimizar, ignorar diferenças, oposições e conflitos para o bem de uma unificação e reconciliação significativas e superiores. Assim, ele não pode senão discordar do entendimento teleológico da reconciliação, característico não só da moral e religião cristãs [...] mas também da estrutura cristã do idealismo alemão. [...] (WIENAND, 2012, p.111).

Desta maneira, Nietzsche rejeita a ideia cristã de que a humanidade possui um telos pré-estabelecido. Assim, a autossupressão é um constante processo de diferenciação e crescimento que traz como consequência um aumento de poder e portanto, hierarquia:

Essa passagem não diz apenas que a constante apropriação de novas representações e valores constitui a característica principal da natureza humana, mas também que a superação dos “valores antigos” é feita para alcançar “um sentimento de crescimento”, uma apreensão mais poderosa da realidade e, justamente por isso, de si mesmo, que é a autossuperação. [...] (WIENAND, 2012, p.113).

Portanto, a autossupressão nada mais é que uma espécie de saída que abre mão da violência da pré-história da moral, mas não por fins reconciliatórios, e sim por diferenciação:

A visão crítica de Nietzsche da motivação, objetivos e modos de reconciliação, assim como sua análise de reconciliações malogradas, possui indubitavelmente virtudes profiláticas. Não apenas a ideia de autossuperação transmite uma imagem mais completa e multifacetada do que a criada pelo entendimento tradicional da reconciliação, como também implica um engajamento sócio-político contra as visões morais modernas dominantes. Além disso, o vínculo que Nietzsche estabelece entre autossuperação e felicidade descortina interessantes questões éticas a explorar. (WIENAND, 2012, p.122).

Giacóia Júnior (2013) afirma que o processo de autossupressão da justiça em graça configura-se como uma espécie de alargamento, um ganho de poder e principalmente um ganho de consciência deste poder:

[...] No caso da justiça, da lei, do direito, do Estado, cuja origem é a violência e a força, a autossupressão verifica-se sob a forma de uma *força de segunda potência*, de uma força suficientemente poderosa para ser clemente, dadivosa, graciosa. E isso a tal ponto que sua matéria-prima bruta é transfigurada e redimida numa figura sublimada de poder, capaz de renunciar à sua primitiva materialidade e, de

clemente, tornar-se graciosa, ou seja, purificar-se na *graça*, no duplo sentido teológico e estético. Essa é a lei da autossupressão a que estão sujeitas as grandes coisas. [...] (GIACOIA JÚNIOR, 2013, p.111).

Segundo Giacoia Júnior (2013), e como foi previamente exemplificado, o processo de formação do caráter no homem, aquilo de fazer um homem confiável e que possa dispor de um futuro, só é possível com a brutalidade da eticidade do costume. É tendo este diagnóstico em mãos que Nietzsche vislumbra um horizonte que possa abrir mão disto:

[...] De acordo com isso, o caráter é uma propriedade do tornar-se humano, e só é possível por meio do terrível trabalho da eticidade do costume. O que se desenha, no texto de Nietzsche, é antes um processo de purificação, de sublimação, justamente de autossupressão [...] (GIACOIA JÚNIOR, 2013, p.113).

Desta maneira tal como nos indica Wanessa Lemm (2012), Giacóia Júnior (2013) também nos lembra que o uso do termo autossupressão ecoa na *Aufhebung* hegeliana, mas nos parece que o uso que Nietzsche faz é justamente para problematizar este conceito para desta maneira fazer um novo uso, especificamente na temática do indivíduo soberano e na autossupressão da justiça em graça:

[...] É a natureza paradoxal desse hegelianismo negativo que vem à luz na figura do indivíduo soberano, de maneira exemplar; pois nela Nietzsche investiga a história de proveniência da justiça a partir de seu oposto, a saber genealógicamente, a partir da violência, do arbítrio, da crueldade [...] (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, pp.113-114).

Lembremos que o indivíduo soberano é aquele que é o fruto maduro do processo, ou seja, fruto daquele processo constante de diferenciação. Lembremos ainda que o indivíduo soberano só pode ser extramoral por ter sido demasiado moral:

[...] Nesse processo, o indivíduo soberano rebela-se contra e liberta-se da eticidade do costume, mas somente pode fazê-lo porque, então, interiorizou e espiritualizou a capacidade de referir-se a regras, tendo conquistado um autodomínio que nele tornou-se segunda natureza [...] (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, p.114).

Por fim, como bem lembra Giacóia Júnior (2013) o processo de autossupressão da justiça se configura como uma possibilidade de se pensar uma sociedade sem os princípios que historicamente estão atrelados ao direito, que são o crime, o castigo e a culpa:

[...] pensar uma política totalmente emancipada das aporias ínsitas ao princípio da soberania, e acolhendo tal desafio em toda a sua extensão e profundidade, é certamente uma tarefa que exige hoje do jurista o máximo de comprometimento de sua probidade intelectual [...]" (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, p.114).

Desta maneira, o movimento da autossupressão se configura como uma experiência última em que ocorre um retorno e uma inversão, em que um conceito moral, p.ex., o conceito moral de justiça, é exposto em seu próprio limite moral, de modo a se autossuprimir tão logo se volta contra sua própria tradição e o valor que possui. Nessa situação limítrofe e já extramoral, somos forçados, por dever de honestidade, a tornarmo-nos igualmente “imoralistas” no sentido de Nietzsche. É justamente esse o desdobramento que ocorre com a justiça punitiva, partindo das mais originárias relações entre credor e devedor na esfera interpessoal, passando pela explicação dessas relações no âmbito da comunidade, do Estado, culminando em seu movimento de autossupressão, quando então o mecanismo da justiça punitiva se converte em “graça” para espíritos bem constituídos, como é o caso do “indivíduo soberano”, inserido em um Estado soberano no sentido de Nietzsche.

Esse movimento na comunidade, no Estado, marca precisamente o alargamento da consciência de poder da coletividade, de modo que ela passa a se relacionar com o devedor de outra maneira: “Com o poder fortalecido, a comunidade não leva mais tão a sério os delitos do indivíduo, pois ela já não o considera mais como antes, perigoso e subversivo para a existência do todo” (GM II 10; KSA 5, p. 308). Precisamente, o alargamento da consciência de poder alcançado da comunidade que permite, dentro dela mesmo, a autossupressão da justiça, cujo ponto de reversão se revela extramoral e passa então a ser denominada de graça em seu interior e nas mãos dos indivíduos soberanos:

A justiça que reivindicou que ‘tudo é resgatável, tudo tem de ser pago’ [...], termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo-se a si mesma*. Essa autossupressão da justiça: sabe-se com qual belo nome ela se autodenomina – *graça*; ela permanece, obviamente, o privilégio dos mais poderosos, ou melhor, seu além do direito (GM II 10; KSA 5, p. 309).

Essa mesma passagem da Genealogia não passou despercebida por Derrida. Nas últimas páginas de sua obra *Dar a Morte*⁶ ele afirma:

⁶ Para esta dissertação foi utilizada a versão portuguesa com a tradução de Fernanda Bernardo.

Porque Nietzsche vai mesmo ao ponto de ter em conta, se assim se pode dizer, o momento em que esta justiça integra o insolvente, o insalvável, o absoluto. Ele tem portanto em conta aquilo que transborda a economia como troca, e o comércio do reconhecimento. Ora, em vez de pôr isso no crédito da bondade pura, da fé, do dom infinito, Nietzsche detecta aí, ao mesmo tempo que a supressão do objeto, uma autodestruição da justiça em graça. (DERRIDA, 2013, p. 141).⁷

Derrida assume claramente aqui a posição nietzscheana da extramoralidade do perdão como graça. Retomando a entrevista supracitada, “O Século e o Perdão”, o pensador francês afirma que seu grande desejo é de alguma maneira um perdão incondicional que não faz uso da soberania no sentido pejorativo da justiça punitiva:

Com o que sonho, aquilo 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, mas necessária e aparentemente impossível, será então dissociar *incondicionalidade e soberania* [...] (DERRIDA, 2003a, p. 38s.).

Não deixa de ser curioso retomar a figura de Nietzsche para auxiliar neste ponto: na *Genealogia da Moral* o filósofo alemão vislumbra uma comunidade que não lança mão de subterfúgios, tal como a justiça e que, por um mecanismo de autossupressão, torna-se graça. Desta maneira, utilizando como ferramenta a autogenealogia, que permite um questionamento das crenças tidas como inquestionáveis, culmina em um processo do além-do-homem, em que o indivíduo passa a se balizar a partir de uma nova tábua valorativa. Não parece ser forçoso afirmar que temos um grande ganho no campo afetivo:

[...] Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. “Que me importam meus parasitas? Diria ela. “Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso! [...] (GM II 10).

Desta forma, com o ganho de hierarquia do indivíduo soberano, podemos pensar em um perdão nos termos de Derrida, ou seja, um perdão como um suplemento de humanidade: “[...] A condenação e o indulto advêm do direito, da norma e da lei. O perdão está acima da lei, como um excesso, um *suplemento* de humanidade.” (NASCIMENTO, 2005, p.25)

⁷ Um trabalho fundamental e digno de nota para o tema do perdão foi escrito por Paschoal (2011, p. 157), para quem essa projeção de Nietzsche não se configura como um projeto a se realizar na história. Trata-se de uma utopia do filósofo e que vislumbra a evolução do direito penal.

Lembremos que se Nietzsche oferece a autossupressão como estratégia de contraponto a reconciliação hegeliana, com Derrida temos a *différance*. A este respeito, retomamos a supracitada entrevista presente em *Posições*.

O que nos interessa sobremaneira é justamente entendermos como a *différance* possui um funcionamento totalmente diferente da *Aufhebung* hegeliana:

[...] Se houvesse uma definição da *différance*, ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da supressão [*relève*] hegeliana *onde quer* que ela opere. O que está em jogo é enorme. Eu enfatizo “a *Aufhebung* hegeliana tal como é interpretada por um certo discurso hegeliano”, pois é evidente que o duplo sentido de *Aufhebung* poderia ser escrito de outra forma. Daí sua proximidade com todas as operações que são conduzidas *contra* a especulação dialética de Hegel (DERRIDA, 2001, p. 47).

Derrida continua com a crítica ao sistema filosófico de Hegel: segundo o pensador franco-argelino, a filosofia hegeliana tinha como consequência elementar a destituição de qualquer possibilidade de diferença.⁸

[...] o idealismo hegeliano consiste justamente em *suprassumir* as oposições binárias do idealismo clássico, em resolver sua contradição em um terceiro termo que vem *suprassumir*, negar, ao *suprassumir*, ao idealizar, ao sublimar em uma interioridade anamnésica (*Erinnerung*), ao *internar* a diferença em uma presença a si (DERRIDA, 2001, p. 50).

Derrida insiste em um ponto de diferença fundamental da relação entre a *différance* e a *Aufhebung*:

[...] É por se tratar ainda da relação com Hegel que é preciso elucidar (trabalho difícil que, em grande parte, resta ainda por fazer e que continua, de uma certa maneira, interminável, ao menos se quisermos conduzi-lo com rigor e cuidado), que eu tentei distinguir a *différance*

⁸ Em uma longa nota, Derrida ainda explica a diferença entre *différance* e a contradição hegeliana: [...] Ao não se deixar subsumir simplesmente sob a generalidade da contradição lógica, a *différance* (processo de diferenciação) permite realizar um cálculo diferenciante dos modos heterogêneos da conflitualidade ou, se preferirmos, das contradições. Se falei mais frequentemente de conflitos de forças que de contradições foi, primeiramente, por desconfiança crítica relativamente ao conceito hegeliano de contradição (*Widerspruch*), o qual, além disso, como seu nome indica, é feito para ser resolvido no interior do *discurso* dialético, na imanência de um conceito capaz de sua própria exterioridade e de ter seu fora-de-si junto-de-si. Reduzir a *différance* à diferença significa estar muito atrasado relativamente a este debate [...]. Assim, definido, o “indecidível”, que não é a contradição na forma hegeliana da contradição, situa, em um sentido rigorosamente freudiano, o *inconsciente* da oposição filosófica, o inconsciente insensível à contradição na medida em que ela pertence à lógica da palavra, do discurso, da consciência, da presença, da verdade, etc. [...] (DERRIDA, 2001, p.101). A passagem acima é muito interessante pois mostra como Derrida utiliza o termo conflito de força em detrimento de contradição (para fugir do espectro hegeliano). Da mesma maneira, o uso do termo indecível. Resumidamente a *différance* possui um caráter conflitivo e que tem forte relação com a alteridade.

(na qual o “a” marca, entre outros aspectos, o caráter produtivo e conflitivo) da diferença hegeliana. E isso justamente no ponto em que Hegel, na grande *Lógica*, só determina a diferença como contradição a fim de resolvê-la, interiorizá-la, de acordo com o processo silogístico da dialética especulativa, na presença a si de uma síntese onto-teológica ou onto-teleológica [...] (DERRIDA, 2001, p.50).

E continua com o questionamento a respeito da supressão hegeliana:

[...] Uma vez que esse caráter conflitivo da *différance* – que não se pode chamar de “contradição” senão sob a condição de a demarcar, por meio de um árduo trabalho, da “contradição” de Hegel - não se deixa jamais supressumir totalmente, ele marca seus efeitos naquilo que chamo de “texto em geral”, em um texto que não se limita ao reduto do livro ou da biblioteca e não se deixa jamais comandar por um referente no sentido clássico, por uma coisa ou por um significado transcendental que regraria todo o seu movimento. Não é, como você pode ver, por uma preocupação com um apaziguamento ou com uma reconciliação que recorro de preferência à marca “*différance*” antes que ao sistema da diferença-e-da-contradição (DERRIDA, 2001, p.51).

Podemos também afirmar que uma das críticas que Derrida oferece a maneira que D. Tutu conduz a CVR se dá justamente no entendimento que ele dá ao processo iniciado na África do Sul, ou seja, com um forte acento na concepção hegeliana de história. Afirma Derrida a respeito do conceito de história em Hegel:

[...] Não apenas nunca acreditei na autonomia absoluta de uma história considerada como história da filosofia, no sentido do hegelianismo convencional, mas tentei regularmente recolocar a filosofia em cena, em uma cena que ela não governa e que os historiadores clássicos da filosofia, na universidade e em outros locais, têm, por vezes, julgado um tanto difícil de aceitar [...] (DERRIDA, 2001, p.57).

De acordo com Derrida, sua crítica a tal concepção de história fundamenta-se na tese basilar de que nenhum texto é homogêneo, tal como alguns pensadores como Hegel acreditavam. Desta maneira Derrida critica tal concepção de história:

[...] Do que se deve desconfiar, repito, é do conceito *metafísico*, de história. É do conceito de história como história do sentido do qual falávamos há pouco: história do sentido se produzindo, se desenvolvendo, se realizando. Linearmente, como você lembrou: em linha reta ou circular. É por isto, de resto, que a “clausura da metafísica” não pode ter a forma de uma *linha*, isto é, a forma que a filosofia lhe reconhece, na qual ela se reconhece. A clausura da metafísica não é, sobretudo, um círculo que cerca um campo homogêneo - homogêneo a si – em seu interior, e cujo exterior, pois, também o seria. O limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam (DERRIDA, 2001, p.64).

Por fim, podemos entender que um cerne fundamental da crítica de Derrida à noção de *Aufhebung* se dá justamente pois esta elimina de seu horizonte toda a alteridade. Ainda, Derrida afirma que nunca podemos negar a *Aufhebung*, ou seja, caso insistisse no processo da negação estaríamos devidamente inseridos na própria lógica da supressão:

[...] Eu temia precisamente que a categoria de “negação” nos reintroduzisse na lógica hegeliana da *Aufhebung*. Cheguei a falar, de fato, em “não-presença”, mas eu designava menos uma presença negada que “algo” (nada, na verdade, na forma da presença) que se afastava da oposição presença/ausência (presença negada) com tudo aquilo que ela importa [...] (DERRIDA, 2001, pag. 60).

Portanto, a necessidade de se pensar em um registro extramoral para se conceber um perdão parece também ser possível em termos derridadianos. Lembremos que o autor questiona o que seria *uma alma forte capaz de perdoar*. Será que esta não é justamente a prerrogativa do indivíduo que se diferenciou e se colocou como além-do-homem? Desta forma:

E, se isso é verdade, está-se desse modo também atingindo os limites da humanidade, exigindo de nós, simples humanos, mortais, o impossível. Como se um suplemento de força humana devesse ser retirado de nossas reservas temporais [...] (NASCIMENTO, 2005, p.25).

Nascimento (2005) retoma as palavras de Derrida em *O Século e o Perdão* e afirma ser supostamente impossível desagregar incondicionalidade e soberania. Ora, isto pode ser verdade se ligamos a soberania enquanto ainda atrelada a uma herança cartesiana (eu posso perdoar). Porém, se fizermos o uso da soberania nos termos de Nietzsche, ou seja, aquele que está em um registro extramoral, então não se torna impossível pensar a soberania dissociada da incondicionalidade:

[...] Assim, puro e distante de toda afirmação soberana, o ato de perdoar não exige restituição, correção, resgate, nem implica redenção, martírio, glória. Por todas essas razões, o perdão continua indecível entre o terrestre e o celeste, o humano e o divino, o carnal e o espiritual. Trata-se de um *dom* em relação toda *graça* se faz. Algo em mim perdoa, não eu mesmo, não um “eu” a alguém [...] (NASCIMENTO, 2005, p.28).

É preciso colocar-se além do bem e do mal para se pensar um perdão que escape desta lógica. Daí Nietzsche demonstrar o processo de autossupressão da justiça em

graça, que tem correlata relação com o indivíduo soberano, aquele que se diferenciou e justamente devido a isto pode perdoar.⁹

Como vimos, o indivíduo soberano é soberano sobre si mesmo e não sobre outros, um *Typus* elaborado por Nietzsche que também igualmente não é resultado reconciliatório, mas de um processo de diferenciação. *Avant la lettre*, Nietzsche indica que não se trata necessariamente de desunir soberania e incondicionalidade, e sim, transvalorar os valores a tal ponto em que, além da moral, um indivíduo é soberano, ou nos termos de Derrida, a alma nobre e forte e capaz de perdoar.

Por fim, dois aspectos são similares na economia argumentativa de Nietzsche e Derrida: a de-moralização de um conceito no interior de uma tradição moral, como é o caso do valor moral da justiça, e o distanciamento de uma tradição que insere o perdão na economia histórica da reconciliação. Se para a primeira semelhança a de-moralização opera pela radicalização do argumento até sua autossupressão – momento extramoral em que uma avaliação não se deixa mais subsumir à esfera política, jurídica ou moral –, na segunda semelhança a economia reconciliatória é reduzida em proveito de uma práxis de diferenciação. Nessa instância limítrofe, tanto para Nietzsche quanto para Derrida o perdão deixa de ser um conceito tratado na esfera estritamente moral para ser pensado como *pathos* (resguardadas as peculiaridades de filosofemas nos autores), a prerrogativa daqueles genuinamente “soberanos” no sentido extramoral. E para retomarmos o que escrevemos no início desta dissertação, para além das peculiaridades e heranças entre Nietzsche e Derrida a propósito do “estilo”, parecem-nos certamente fecundos outros experimentos teóricos, como esse do perdão.

Desta forma ambos autores interpretam o perdão em uma perspectiva além das ferramentas do cálculo ou da normalização, e principalmente para fins deste trabalho, além dos registros da justiça punitiva, daí a importância de se situar em uma esfera extramoral, ou *pathos*. Ainda, em suas tratativas ambos autores se afastam de uma perspectiva reconciliatória; Nietzsche faz uso do instrumento da diferenciação para

⁹ Lembremos que em *Gaia Ciência* (doravante GC) Nietzsche faz menção ao que é justamente o amor que nos permite perdoar: “O amor perdoa ao ser amado até o desejo” (GC 62).

conferir uma tratativa extramoral a justiça tendo também como um dos exemplos deste processo o tipo psicológico do indivíduo soberano

Percebe-se que Derrida, ao pensar um perdão incondicional, ou seja, fora dos limites do político, do jurídico e do moral, aproxima-se da tese de Nietzsche na *Genealogia da Moral*. Ora, a possibilidade deste perdão implica um horizonte que não lança mão de estratégias costumeiras, tal como a do castigo para o crime, bem como da reconciliação para o arrependido.

Conclui-se, portanto, que tanto Nietzsche quanto Derrida propõem pensar o perdão fora da esfera da moralidade, ou seja, ambos afirmam o perdão não pela via do conceito e sim por um movimento de autossupressão (Nietzsche) e ou pela via das figuras das aporias – o impossível, o incondicional, etc. (Derrida).

Por fim é importante frisar que até a presente data não foi encontrado nenhum material bibliográfico que trate especificamente este tema. Cabe ressaltar que esta proposta de trabalho não tem meros fins exegéticos e sim, ao propor tais temáticas, acredita que toca em questões da contemporaneidade, tais como a possibilidade de uma nova ética a partir de novas orientações normativas, o perdão para os imigrantes refugiados, etc.

Como exemplo, esta dissertação começou a ser escrita no ano de 2017: neste pequeno espaço de mais de dois anos o Brasil foi surpreendido por grandes mudanças, em especial a assunção a presidência de um candidato que representa a extrema direita brasileira. Como resultado disto, passado um pouco mais de cem dias de governo, pode-se observar, dentre outras coisas, uma forte tentativa de reescrita da história brasileira, em especial do período da ditadura militar.

Desta forma mais uma vez retomo o trabalho de Claudia Hilb (2012). É interessante observarmos que a autora faz duras críticas ao processo de investigação sobre os crimes ocorridos durante a ditadura na Argentina, pois ele tinha um caráter estritamente jurídico, não permitindo que os componentes afetivos tivessem participação no processo, tal como a possibilidade de uma linguagem do perdão como aconteceu na África do Sul.

Devemos lembrar que um dos pontos mais interessantes a respeito do processo iniciado na África do Sul é justamente o fato de que os próprios criminosos solicitavam

ir à Comissão dizer a verdade sobre o que ocorrera. Isto é de um ineditismo fundamental. Desta forma, era solicitado a estes *perpetrators* a verificação se seus crimes eram na verdade crimes políticos. Ora, justamente aqui já é possível observar um cálculo, ou mesmo nos termos de Derrida, uma economia do perdão. Hilb (2012) não nega este fato, porém afirma que o próprio processo já é transformador em si. Ainda, para a autora, o processo realizado na Argentina não possuiu este caráter transformador, pois não permitiu a capacidade do arrependimento (HILB, 2012)

A tese que Hilb (2012) pretende sustentar é que justamente o processo iniciado na Argentina, justamente por não abrir possibilidade para o arrependimento, não abre a possibilidade para o perdão. Desta forma:

[...] Na Argentina está obstruída a possibilidade do perdão porque está obturada a possibilidade do arrependimento. Em uma cena que prevê o castigo dos atos cometidos como opção exclusiva, o relato detalhado e público dos atos não somente não é exigido senão é contrário ao interesse do culpado: sua confissão somente contribuiria com o castigo. Nada há, no dispositivo judicial, que favorece a experiência do arrependimento. Na África do Sul, ao contrário, pode haver perdão porque pode haver arrependimento. E pode haver arrependimento porque a cena dispõe não somente das condições “econômicas” mas também, vamos chamá-las assim, “existenciais” para a experiência do arrependimento. (HILB, 2012, p.08).

Outro ponto extremamente inaugural a respeito da Comissão da Verdade e da Reconciliação que Hilb (2012) lembra é justamente o fato de que na experiência do processo da África do Sul um mesmo indivíduo poderia colocar-se frente à Comissão solicitando reparação, ou seja, colocando-se como vítima e da mesma maneira poderia dirigir-se à Comissão solicitando anistia frente os atos cometidos.

Continuando sua analogia com a experiência sul-africana, Hilb (2012) afirma que a experiência na África do Sul, ao assumir o discurso do perdão, concede aos culpados uma nova possibilidade de ação no mundo:

[...] a violência alcançou todos e, para fundar uma nova comunidade eximida da violência, todos devem mostrar-se desejosos de incorporar-se a ela assumindo publicamente o caráter criminoso de suas ações precedentes. A cena de confissão e anistia restitui ao culpado destes crimes sua capacidade de atuar e assim, sua condição de ator pleno do novo começo [...] (HILB, 2012, p.09).

É interessante observar como Hilb (2012), em uma leitura fortemente enraizada em Arendt, afirma a importância do perdão e da reconciliação para lidar com as feridas do processo ocorrido na Argentina, pois, seguindo uma espécie de lógica, a autora

afirma que na Argentina não existe a possibilidade do perdão, pois não existe a possibilidade do arrependimento. Desta maneira, também não existe a possibilidade de reconciliação visto que não existe a possibilidade de assunção da responsabilidade:

[...] se na Argentina está obturada a possibilidade do perdão porque está obstruída a possibilidade do arrependimento, também está obturada a possibilidade de reconciliação porque está obstruída a possibilidade de assunção da responsabilidade [...]. (HILB, 2012, p.09).

Para concluir, não nos cabe neste momento questionar a efetiva necessidade do arrependimento neste processo e sim apontar como a pensadora argentina demonstra que como o movimento realizado em seu país foi aquém de um sistema que permite curar as feridas do passado.

Ficamos então com a questão fundamental: como fica o Brasil? O mais próximo que o país conseguiu foi instaurar uma Comissão da Verdade que tinha como um dos objetivos verificar os crimes acontecidos durante o período militar. Pois, a Comissão não conseguiu efetuar completamente seus objetivos, tendo sido negado o acesso a vários documentos. Como então lidar com as violências efetuadas e vividas durante esta época? Como finalizar o luto daqueles que desapareceram e nunca foram encontrados? Como perdoar? Como realizar um efetivo trabalho de memória para nosso país?

A este respeito cito o importante trabalho de Tortato (2018) intitulado “Lei da Anistia: Justiça e Perdão em Jacques Derrida”. Neste trabalho a autora mostra de forma cuidadosa como a lei da Anistia trouxe sérios problemas para o Brasil, em especial ao processo de construção de uma memória de país:

[...] O intuito de encerrar essa memória traumática e inconveniente da história do país acabou por desconsiderar um trauma histórico do período até hoje não resolvido: a punição dos torturadores e o esclarecimento do paradeiro das pessoas que desapareceram em decorrência do regime. Diferentemente de países como o Chile e a Argentina, onde os processos de investigação e julgamento dos acusados de fato ocorreram, no caso do Brasil, a inércia e o desinteresse pela busca da “verdade” estão relacionados ao fato de que o processo de anistia foi conduzido pelo próprio regime, prevalecendo a ideia de enterrar acontecimentos marcadamente desumanos. Na busca por colocar em pé de igualdade vítimas e torturadores, a lei apresentou-se parcial e restrita, defendendo uma ideia que, em si, não se sustenta [...] (TORTATO, 2018, p.64)

Não parece ser mera coincidência que hoje nós, brasileiros, observamos os fatos sendo tratados como meras narrativas em que os sujeitos se eximem de qualquer responsabilidade. Mais do que nunca, Nietzsche e Derrida tornam-se atuais para tentar compreender o caso Brasil:

[...] O que é requerido é que indivíduos e comunidade como um, todo reconheçam que abdicar da responsabilidade, obedecer comandos de forma inquestionada (simplesmente fazer seu trabalho), submeter-se ao medo da punição, indiferença moral, fechar os olhos para acontecimentos ou permitir que alguém seja intoxicado, seduzido ou cooptado por vantagens pessoais são partes essenciais da espiral de responsabilidade que faz em larga escala violências sistemáticas dos direitos humanos serem possíveis nos Estados Modernos [...] (TRC, 1998, p.103)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

ASH, T. G. La Comission vérite et réconciliation em Afrique du Su. In: **Esprit: Revue internationale**, nº238, décembre 1997.

ASH, T.G; TUTU, D. Verité, justice et réconciliation em Afrique du Sud. In. **Esprit: Revue internationale**, nº238, décembre 1997, pp. 63-72.

ARENDT, H. **A condição humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BENNINGTON, Geoffrey. Política e Amizade: uma Discussão com Jacques Derrida. *In. Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

BORN, M. “Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie”. In: GEORG, J.; ZITTEL, C. (Hrsg.). *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 197-206.

CAUSSE, J-D. Nietzsche, Derrida et l’Impossible possibilite du pardon. **In: La passion de la grâce**. Mélanges offerts à André Birmelé, édité par Michel DENEKEN et Elisabeth PARMENTIER,, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 127-136.

CÓDIGO PENAL BRASILEIRO. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm Acesso em 20 abr. 2019.

DELBÓ. A. **Nietzsche e Burckhardt**: Estado, crueldade da natureza e da cultura. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 287-310, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=5024&dd99=view>. Acesso em 12 de ago. de 2018.

DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In. Borradori. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Jurgen Habermas e Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DERRIDA, Jacques. **El siglo y el perdón. Fe y saber**. -1ªed. Buenos Aires: Ediciones la Flor, 2003.

_____. Políticas da amizade. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003b.

_____. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. 2nd Ed, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Dar a morte. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013.

_____. **Gramatologia**. São Paulo, Perpesctiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?” In: **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. NASCIMENTO, E. (org.). Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Nietzsche e a Máquina: entrevista com Jacques Derrida. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, p. 94-134, 2016. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v9n2/derrida.pdf>. Acesso em 12 de ago. de 2018.

_____. **Pardoner**: L'impardonnable et l'imprescriptible. 2012. Ed Galilée

_____. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SCOLESE, Eduardo. Lula pede perdão por negros que foram escravos no Brasil. **Folha de São Paulo**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1504200508.htm> Acesso em 20 abr. 2019.

EBC. **Cardozo: Estado deve desculpas e reparação a atingidos pela ditadura militar**. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2014-03/cardozo-diz-que-estado-deve-reparacao-atingidos-pela-ditadura-militar> Acesso em 24 de out. 2018.

GIACOIA JÚNIOR, O. “Zu Nietzsches Satz ‘autonom und sittlich schliesst sich aus’”. In: *Nietzsche-Studien*, v. 40 (2011), pp. 156-177

GIACOIA JÚNIOR, O. **A autossupressão como catástrofe da consciência moral**. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.1, p.73-128, jan. /jun. 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=4333&dd99=view> Acesso em 30 jun. 2017.

_____. “Kulturkritik und Satyrspiel bei Nietzsche”. In: *Nietzscherforschung* v. 23 (2016), pp. 319-324.

_____. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Zu Nietzsches Satz ‘autonom und sittlich schliesst sich aus**. In: *Nietzsche-Studien*, v. 40 (2011), pp. 156-177

HADDOCK-LOBO, Rafael. Uma brisura: Derrida às margens de Nietzsche. **Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares em Memória Social**, [S.l.], v. 4, n. 6, oct. 2014. ISSN 1676-2924. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/4742>>. Acesso em: 13 oct. 2018.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HILB, C. Justicia, reconciliación, Perdón. In. **Ayor 3.2 – New Beginnings: Argentina & South Africa**. Disponível em: http://www.africanrhetoric.org/pdf/08_AYOR%203,2%20Hilb.pdf. Acesso em 10 de dez. 2018.

HÖFFE, O. “Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf”. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). Zur Genealogie der Moral. Bd. 29. Berlin: Akademie Verlag, 2004. pp. 65-79

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEMM, Vanessa. **Nietzsche y el pensamiento político contemporâneo**. Chile: FCE, 2013.

MIGLIORI, M. L. B. **Horizontes do perdão**: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2009.

NASCIMENTO, D. A. **Filosofia Política e tradição indígena amazônica**: política sem autoridade entre os katxuyana. Kínesis, Vol. VIII, nº 16, Julho 2016, p.96-109. Disponível em <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/6418>. Acesso em 12 de ago. de 2018.

NASCIMENTO, E. “O perdão, o adeus e a herança em Derrida. Atos de memória”. In: Jacques Derrida: pensar a desconstrução. NASCIMENTO, E. (org.). Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NIEMEYER (ORG.) C. **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, F. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* (KSA). Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. Paulus, 2014.

O GLOBO. **Ministro Velez diz que vai revisar livros didáticos sobre o golpe de 64 e ditadura**. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal->

[nacional/noticia/2019/04/04/ministro-velez-diz-que-vai-revisar-livros-didaticos-sobre-golpe-de-64-e-ditadura.ghtml](#) Acesso em 12 de abr. 2019.

PASCHOAL, A. **Nietzsche e Dühring: Ressentimento, Vingança e Justiça**. Dissertatio. vol. 33, p. 147-172, 2011a. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8721> Acesso em 30 jun. 2017.

_____. Contribuições para um debate sobre a justiça a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. **Philosophos - Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 43-59, fev. 2014. ISSN 1982-2928. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/25182>. Acesso em: 23 fev. 2018. doi:<https://doi.org/10.5216/phi.v18i2.25182>. **B**

_____. **Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”**. Ver. Filos., Aurora, Curitiba, v.23, n.32, p.201-221, jan./jun. 2011b. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/rf?dd99=pdf&dd1=4760> Acesso em 15 de nov. 2016.

_____. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014. **A**

_____. **Para um projeto político de memória**. 2014. Disponível em: <http://sibaese.unisalento.it/index.php/h-ermes/article/view/14493> Acesso em 24 em mar. 2018.

_____. O perdão como sinal de força e saúde – Especulações em torno da filosofia de Friedrich Nietzsche. In: Barrenechea, M. A. (org). **Dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

_____. **O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche**. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, vol. 4, nº1, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/28572841/O_ressentimento_como_inibi%C3%A7%C3%A3o_da_a%C3%A7%C3%A3o_rea%C3%A7%C3%A3o_e_a%C3%A7%C3%A3o_na_filosofia_de_Nietzsche_The_resentment_as_inhibition_of_action_reaction_and_action_in_Nietzsche_s_philosophy Acesso em 30 jun. 2017.

PERRONE-MOISÉS, C. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida. In: **Hannah Arendt e a Condição Humana**. Adriano Correia (org), Salvador, Quarteto, 2006, págs. 211/224.

PFEUFFER, Silvio. **Responsabilidade ilimitada: Nietzsche e Levinas**. Estudos de Nietzsche, [S.l.], v. 4, n. 1, nov. 2013. ISSN 2179-3441. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22635/21713>> Acesso em: 24 mar. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/estudosnietzsche.04.001.AO.04>.

TRC. **Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report**. Disponível em: <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2019.

SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOARES, v. D. M. **Entre Ricouer e Derrida: o perdão difícil e o perdão impossível**. In. *Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 7, Nº 14, 2016. Disponível em: <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/viewFile/4232/3322> Acesso em 20 abr. 2019

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt: WGB, 1994

TORTATO, A. C. **Lei da Anistia: Justiça e Perdão em Jacques Derrida**. In. *Revista Ágora*. Vitória. n. 28. 2018. p. 61-74. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/21623>. Acesso em 20 abr. 2019

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, Brasil, v. 20, n. 2, p. 105-119, fev. 2016. ISSN 2318-9800. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/110909/109282>>. Acesso em: 30 jun. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p105-119>.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. AUTOGENEALOGIA E REIVINDICAÇÃO DE OBJETIVIDADE MORAL EM NIETZSCHE. **Philosophos - Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 21, n. 2, p. 127-159, jan. 2017. ISSN 1982-2928. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/43219>>. Acesso em: 12 ago. 2018. doi:<https://doi.org/10.5216/phi.v21i2.43219>.

_____. Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche. **Estudos de Nietzsche**, [S.l.], v. 5, n. 2, nov. 2017. ISSN 2179-3441. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22660/21738>>. Acesso em: 17 mar. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/estudosnietzsche.05.002.AO05>.

VIESENTEINER, Jorge Luiz; GOMES, Lucas Fraga. Nietzsche e Derrida em torno do pathos do perdão. **Griot : Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia, v.16, n.2, p.352-370, dezembro/2017. Disponível em: <https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol16-n2/23.pdf>. Acesso em 16 mar. 2018.

WIENAND, I. Reconciliação no pensamento de Nietzsche? **Cadernos Nietzsche** 31, 2012. p. 107-125. Disponível em: http://gen.ffiich.usp.br/sites/gen.ffiich.usp.br/files/u41/CN31_artigo6.pdf Acesso em 12 de ago. de 2018.

