Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Mauro Souza Marques da Costa Braga

O perdão em Hannah Arendt e Jacques Derrida

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro
Abril de 2025

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Mauro Souza Marques da Costa Braga

O perdão em Hannah Arendt e Jacques Derrida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Aprovada pela comissão organizadora abaixo assinada.

Prof. Pedro Duarte de Andrade
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Alexandre Marques Cabral
Departamento de Filosofia – UERJ

Prof. Marcelo da Silva Norberto
Instituto de Psicologia e Arte – PUCRS

Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada
Pesquisador Autônomo

Prof. Remo Mannarino Filho
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de Abril de 2025

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Mauro Souza Marques da Costa Braga

Graduou-se Engenharia pela UFRJ (1981-1985); em Direito pela UCAM-RJ (1984-1987); em Física – Bacharelado pela PUC-Rio (2009-2013); e em Filosofia – Bacharelado pela PUC-Rio (2017-2018). Possui Mestrado em Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado – PUC-Rio (1988-1992) e em Filosofia pela PUC-Rio (2019-2021). É doutorando em Filosofia Política pela PUC-Rio (2021-2025) e Ética pela UERJ (2021-2025). Atua como Desembargador Federal do Tribunal Regional Federal da 2a. Região. Foi Juiz do Estado do Rio de Janeiro (setembro de 1992 a março de 1993); Professor do departamento de Direito da PUC-Rio (2009-2010); Professor Adjunto do departamento de Direito da UCAM-RJ (desde 1988).

Ficha Catalográfica

Braga, Mauro Souza Marques da Costa

O perdão em Hannah Arendt e Jacques Derrida / Mauro Souza Marques da Costa Braga ; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2025.
119 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2025.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Arendt. 3. Crimes contra a humanidade. 4. Derrida. 5. Perdão. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Carla.
Minha companheira de jornada.
Para meus filhos, Carolina, Pedro e João.
Minhas fontes de inspiração.

Agradecimentos

Ao professor Pedro Duarte, que, de forma generosa, inspirou e orientou esta tese.

Ao professor Paulo Cesar Duque-Estrada, por sua contribuição na escolha do tema desta pesquisa.

Aos professores, Alexandre Marques Cabral, Marcelo da Silva Norberto e Remo Mannarino Filho, por aceitarem compor a banca examinadora desta tese e pelo que com eles muito aprendi durante minha trajetória na Filosofia.

Ao colega Gustavo Deister, pela dedicação na revisão e formatação desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Braga, Mauro Souza Marques da Costa; Andrade, Pedro Duarte de. **O perdão em Hannah Arendt e Jacques Derrida**. Rio de Janeiro, 2025. 119p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese tem por objetivo ampliar a compreensão das noções de perdão nas obras da filósofa alemã Hannah Arendt e do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, relacionando-as. A partir dessa análise, buscar-se-á pensar a possibilidade e impossibilidade de perdão no caso dos crimes contra a humanidade. Sabe-se que a história do século XX é repleta de guerras, genocídios e crimes contra a humanidade – noção que expressa no âmbito do direito internacional o ápice de uma sistematização da violência cometida contra uma população ou um conjunto delas. Seria possível perdoar Chefes de Estado e pessoas que cometeram tais crimes? Como analisar o caso do Holocausto e do Apartheid através da perdoabilidade, por exemplo? Este trabalho inicia sua investigação, portanto, com o problema do perdão. No cânone arendtiano, podemos conceber uma trilogia do trabalho sobre o perdão. No início de sua vida intelectual, já na tese de doutorado orientada primeiramente por Martin Heidegger e, após a ruptura, por Karl Jaspers, a questão aparecerá ligada às leituras de Santo Agostinho (*O conceito de amor em Santo Agostinho*), portanto, entremeadas com o cristianismo e a teologia, ainda que sua perspectiva seja, sobretudo, filosófica. Na sequência de sua obra, o perdão ganha uma forma ético-política, e se conecta às questões da ação e reação no *socius*, considerando sua irreversibilidade (*A Condição Humana*). Mais ao fim de seu percurso, depois do caso Eichmann (*Eichmann em Jerusalém*), Arendt concebe, finalmente, situações cuja magnitude da devastação humanitária impossibilita o perdão. Já Derrida, que parte também dos trabalhos de Arendt, se interessa pelo tema da mundialização e generalização do perdão a partir da Segunda Guerra Mundial. Para o filósofo, a partir desse momento, diversos arrependimentos e pedidos de desculpas começam a aparecer de forma a remediar as situações catastróficas geradas pelos projetos totalitários que o mundo viveu. Derrida se esforça, então, com um seminário nos anos de 1997 e 1998 (*Le parjure et le pardon*, vol. I), que se renova para o ano de 1999 (vo. II), para distinguir a noção de perdão de outras próximas que geram confusão para se pensar a singularidade do conceito

e sua possibilidade política. Mais tarde, ao pensar o Apartheid na África do Sul (*Foi et Savoir suivi de le Siécle et le Pardon*), Derrida, como Arendt, conceberá casos como este sendo considerados a partir de uma impossibilidade político-institucional de perdão. Fundamentais para os estudos de ética, filosofia política e filosofia do direito, Arendt e Derrida nos ajudarão a pensar os efeitos de crimes devastadores em nossa sociedade, enriquecendo nosso entendimento sobre o perdão e a responsabilidade.

Palavras-chave

Arendt; Crimes contra a humanidade; Derrida; Perdão.

Abstract

Braga, Mauro Souza Marques da Costa; Andrade, Pedro Duarte de. **Forgiveness according Hannah Arendt and Jacques Derrida**. Rio de Janeiro, 2025. 119p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to expand the understanding of forgiveness concepts in the works of German philosopher Hannah Arendt and French-Algerian philosopher Jacques Derrida, relating them to each other. Through this analysis, we will explore the possibility and impossibility of forgiveness in cases of crimes against humanity. The 20th century's history is marked by wars, genocides, and crimes against humanity – which represent the peak of systematic violence against populations. Can state leaders and individuals responsible for such crimes be forgiven? How can we analyze cases like the Holocaust and Apartheid through forgivability? This research begins by addressing the problem of forgiveness. Arendt's canon presents a trilogy on forgiveness: initially, in her doctoral thesis (*Love and St. Augustine*), which was first guided by Martin Heidegger and then by Karl Jaspers; later, in *The Human Condition*, focusing on ethical-political aspects; and finally, after Eichmann case (*Eichmann in Jerusalem*), conceiving situations where devastation magnitude renders forgiveness impossible. Derrida, thinking upon Arendt's work, explores forgiveness globalization post-WWII. He distinguishes forgiveness from related concepts at the 1997-1998 seminaries, continuing in 1999 (*Le parjure et le pardon*). Considering Apartheid in South Africa (*Foi et Savoir suivi de le Siécle et le Pardon*), Derrida, like Arendt, views such cases as institutional and politically unforgivable. As they are fundamental for ethics, political philosophy, and legal philosophy studies, Arendt and Derrida's works will help us analyze devastating crimes' effects on human society, informing our understanding of forgiveness and responsibility.

Keywords

Arendt; Crimes against humanity; Derrida; Forgiveness.

Sumário

1. Introdução 11

2. Crimes contra a humanidade: os momentos mais terríveis do século XX 18

2.1. Os elementos do totalitarismo 18

2.2. Breve acesso à história do Apartheid 29

3. O problema do perdão em Hannah Arendt 38

3.1. A leitura arendtiana de Santo Agostinho 38

3.2. O perdão no âmbito político 41

3.3. Eichmann e a imperdoabilidade 43

4. Jacques Derrida: perdão e justiça 54

4.1. Sobre o seminário de 1997-1998 54

4.2. O sacrifício de Isaac: perdão por não querer dizer 59

4.3. O *Mercador de Veneza* sob a ótica do perdão 67

4.4. O caso do Apartheid e a justiça para além do direito 74

5. O imperdoável e o imprescritível nos crimes contra a humanidade 79

6. Conclusão 93

7. Referências bibliográficas 99

8. Anexo I 105

Você que inventou o pecado
Esqueceu-se de inventar
O perdão.

Francisco Buarque de Holanda, “Apesar de você”

1
Introdução

Pensem nas crianças
Mudas telepáticas
Pensem nas meninas
Cegas inexatas
Pensem nas mulheres
Rotas alteradas
Pensem nas feridas
Como rosas cálidas
Mas, oh, não se esqueçam
Da rosa da rosa
Da rosa de Hiroshima
A rosa hereditária
A rosa radioativa
Estúpida e inválida
A rosa com cirrose
A antirrosa atômica
Sem cor sem perfume
Sem rosa, sem nada.

Vinícius de Moraes, "A rosa de Hiroshima"

No dia 6 de agosto de 1945, os Estados Unidos da América, com o objetivo de abreviar a rendição dos japoneses na Segunda Grande Guerra Mundial, pela primeira vez na história, fazem uso de armas atômicas. A bomba lançada na cidade japonesa de Hiroshima foi transportada em um B-29, que recebeu o nome de Enola Gay. Seu piloto, Paul Tibbets, foi ordenado a jogá-la sobre a ponte Aioi, sem ter conhecimento do poder de destruição do artefato. O impacto devastador da bomba resultou em cerca de 80 mil mortes imediatas. Não havendo ocorrido a rendição dos japoneses, os Estados Unidos, em 9 de agosto de 1945, lança uma segunda bomba, ainda mais destruidora, sobre a cidade de Nagasaki. De plano, morrem instantaneamente, cerca de 40 mil japoneses.

Vencido, o governo japonês se rendeu no dia 14 de agosto de 1945. Era o fim da guerra mais sangrenta da história da humanidade. A guerra na Europa havia terminado em 8 de maio do mesmo ano, com a queda de Berlim, invadida pelas forças russas. Hitler e sua mulher Eva Braun haviam cometido suicídio, junto com outros oficiais de alta patente em 30 de abril daquele ano.

Muitos oficiais nazistas restaram prisioneiros. O mundo estava diante de uma nova situação ética e jurídica. Era preciso estabelecer uma nova categoria de crimes que desse conta dos horrores praticados pelos vencidos. O elenco de crimes – até esse momento existente – não eram suficientes para dar conta das

monstruosidades cometidas pelos derrotados. Foi preciso criar uma categoria de crimes: os crimes contra a humanidade.

A luta pelos direitos humanos remonta ao período anterior às duas grandes guerras mundiais do século XX. Sobre forte influência iluminista, a Declaração de Independência Americana em 1776 e a Revolução Francesa de 1789 deram origem ao processo de proteção dos direitos individuais do Homem.

No entanto, foi com o final da Segunda Guerra que o sistema de proteção aos direitos humanos restou consolidado. Os horrores da guerra tinham levado a humanidade na direção da criação de mecanismos internacionais eficazes de proteção. Em 1948, a recém-criada Organização Mundial das Nações Unidas (ONU) edita a Declaração Universal dos Direitos do Homem. Dava-se início ao processo de proteção global dos direitos humanos. Na esteira da Declaração Universal, foram criados tribunais internacionais, com o objetivo de implementar os mecanismos de proteção aos direitos do homem, entre os quais, o Tribunal Internacional de Justiça em Haia.

Durante a segunda metade do século XX, a legislação internacional de proteção aos direitos humanos ganhou substância, com destaque para o Estatuto de Roma (ver "Anexo I") em 1998. Nesse estatuto é criado o Tribunal Penal Internacional, com competência para julgar: os crimes de genocídio; os crimes contra a humanidade; os crimes de guerra e os crimes de agressão. Destaca-se desse elenco, para os fins desta pesquisa, dois crimes: o de genocídio[1] e os crimes contra a humanidade[2].

Na filosofia contemporânea, a alemã Hannah Arendt (✯1906-1975†) e o franco-argelino Jacques Derrida (✯1930-2004†) são exemplos daqueles que se dedicaram a refletir sobre os crimes acima. Em seus escritos, os casos de genocídios e de crimes contra a humanidade estiveram sumariamente presentes. Os dois foram testemunhas oculares desses delitos históricos e ambos têm em comum o espanto diante de tais monstruosidades. Nos dois autores, encontra-se, em suas reflexões sobre o perdão, uma chave fundamental na direção da compreensão dos eventos

[1] O genocídio, na forma do artigo sexto do estatuto de Roma, é um estado de criminalidade sistemático e se realiza em duas fases: a primeira consiste na destruição do modelo nacional do grupo oprimido e a segunda, na imposição de um modelo nacional do opressor sobre a população oprimida que sobreviveu no território.

[2] De acordo com o artigo sétimo da legislação romana, os crimes contra a humanidade consistem em delitos típicos com o objetivo de causar danos irreparáveis a uma população ou a parte dela.

que originaram a prática desses crimes.

Arendt, já antes de *Origens do Totalitarismo* (1951), formulara a ideia de que existira algo de incomensurável nos crimes praticados pelos nazistas. Em seu ensaio "A imagem do inferno" (1946), a autora havia expressado sua perplexidade diante da impossibilidade de punir os crimes do nazismo com as ferramentas jurídicas da época.

> Por último, as fábricas de morte – e todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feios – mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica [...]. É nessa monstruosa igualdade sem fraternidade nem humanidade – igualdade que poderia ser dividida com cães e gatos – que vemos, como num espelho, a imagem do inferno [...]. A perversidade disforme daqueles que instauraram tal igualdade está *além da capacidade da compreensão humana* (Arendt, 2008, p. 227).

Em *Origens do totalitarismo,* Arendt nos apresenta a noção de que os homens não são capazes de perdoar o que não podem punir, nem punir o imperdoável (Arendt, 2004, p. 510). Aparece, pela primeira vez, no cânone arendtiano, a vinculação do perdão à possibilidade de punição[3].

Para Arendt, o imperdoável aparece como consequência dos regimes totalitários. Essa percepção é reforçada pela pensadora em *Eichmann em Jerusalém* (1964). Ao final de seu relato, Arendt é taxativa no sentido de que Eichmann merecia a forca pelo simples fato de este se achar no direito de determinar quem deveria ou não habitar o mundo. Para ela, esse era o único argumento que justificava a pena capital para o criminoso de guerra (Arendt, 2013a, p. 302).

Arendt vê no perdão uma experiência puramente humana, mesmo no caso do Cristo, o qual a pensadora sempre se refere como Jesus de Nazaré. Para ela, ele foi o inventor do perdão (Arendt, 2001, p. 250).

No cânone arendtiano, podemos encontrar a reflexão sobre o perdão em três momentos: na sua tese de doutorado, *O conceito de amor em Santo Agostinho;* em sua obra seminal, *A condição Humana* e em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, e os escritos de filosofia moral que a esse relato se sucederam.

No primeiro momento, ainda muito jovem e antes de vivenciar os horrores do regime nazista, Arendt, na tese sob orientação de Karl Jaspers, depois de ter se

[3] Arendt voltará a vincular os dois conceitos em *A Condição Humana* (Arendt, 2000, p. 253).

desvinculado de Martin Heidegger, vê no perdão uma condição necessária para atingir o *amor mundi.* Influenciada por Agostinho de Hipona, Arendt ainda não concebe a dimensão política desse amor, e só o fará em *A condição Humana*. Sua visão, até então, é preponderantemente religiosa. Fundada na morte, a filósofa pensa o *amor mundi* como redenção, condição necessária para a vida do homem em comunidade.

Em um momento posterior, Arendt renunciará à visão religiosa, compreendendo o perdão de forma política. Na perspectiva desenvolvida em *A condição Humana*, o perdão é pensado a partir da irreversibilidade gerada por uma ação e o conjunto de reações subsequentes desta. O perdão surge então como remédio para a continuidade das ações humanas, sem interditá-las, mas transformá-las. Desse modo, o perdão se separa da vingança, dado que é imprevisível, isto é, a vingança é humana e esperada, enquanto o perdão é incalculável. O perdão, dirá Arendt, retoma o âmbito da ação, pois não re-age, mas permite surgir novamente a ação, distinguindo-se da vingança que opera por reatividade.

Posteriormente, ao testemunhar o julgamento de Eichmann, Arendt inaugura um terceiro momento em sua obra sobre a reflexão do perdão. Estava diante de uma situação extrema. Como perdoar o imperdoável? Como punir crimes que estavam além da compreensão humana? A partir de Eichmann, Arendt passa a pensar o perdão para além da política. O perdão ganha uma dimensão moral na obra de Arendt.

Em *Algumas questões de filosofia moral*, a reflexão de Arendt sobre os crimes cometidos pelos nazistas já possui uma dimensão moral. Despertada pelo julgamento de Eichmann e por sua percepção sobre a banalidade do mal, Arendt já vê o criminoso nazista como um ninguém que renunciou a todos os seus valores pessoais. Diz Arendt:

> Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. O problema com os criminosos nazistas foi precisamente que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado. Eles protestaram repetidas vezes, dizendo que nunca tinham feito nada por sua própria iniciativa, que não tinham tido nenhuma intenção, boa ou má, e que apenas obedeceram a ordens. Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometido por ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é,

> arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente como ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas (Arendt, 2004, p. 177).

Se em Hannah Arendt a questão do perdão aparece desde os primeiros anos de sua produção intelectual, Para Jacques Derrida, a questão se apresenta já ao final de sua vida por ocasião de seus seminários sobre o perjúrio e o perdão, em Paris, nos anos de 1997 e 1998, que têm sua continuidade em 1999.

Derrida entende que o perdão não tem medida, limite ou fórmula. Sua compreensão não se restringe à religiosidade, política, moral ou âmbito jurídico. O filósofo se dedicará a pensar a impossibilidade de medir o perdão.

O interesse derridiano pelo perdão se inicia quando este lê um texto do professor francês Vladimir Jankélévitch intitulado “O imprescritível”, que Derrida comenta no livro *Pardonnér: l’impardonable et l’imprescritible*. Através do texto de Jankélévitch, Derrida concebe que crimes contra a humanidade não podem ser perdoados.

Contudo, veremos que Derrida se distancia de Jankélévitch pelos motivos que o levam a pensar a imperdoabilidade. Para Jankélevitch, não seria possível perdoar os alemães após os crimes relativos à Shoah pois os criminosos não pediram perdão. Caso tivessem perdido, seria possível pensar a possibilidade de perdão. Tanto nesse caso como em um texto anterior de Jankélevitch, onde este pensa o perdão com influência judaico-cristã através da ideia de amor incondicional, Derrida expressa que não pode concordar. Aqui, por exemplo, o filósofo franco-argelino aproxima Jankélévitch de Hannah Arendt, no texto *A Condição Humana*.

Ambos (Jankélévitch e Arendt) se encontram teoricamente pois pensam o perdão dentro da possibilidade humana, algo que podemos fazer, o que é explicado em entrevista de Derrida a Michel Wieviorka (2000). Nela, Derrida explica que podemos punir perdoando, e até não punir e perdoar. Não haveria, portanto, simetria entre punir e perdoar. O perdão emerge como ação divina, mesmo no homem secularizado, já que é excepcional, extraordinário, e advém de um poder soberano da singularidade da pessoa que se permite perdoar. Assim, o perdão não deve ser banalizado, pois não é um simples mecanismo para lidar jurídica e politicamente com crimes.

Derrida desenvolve seu interesse pelo tema, ademais, a partir do que ele chamou de “mundialização do perdão” (Derrida, 2000, p. 104). O filósofo pensa o perdão a partir da grande ocorrência de situações de arrependimento e desculpas no cenário mundial após o fim da Segunda Grande Guerra. Acontecimentos como o pedido de perdão da Igreja Católica em face de sua posição relativa aos crimes contra a humanidade cometidos durante a Segunda Guerra, assim como o pedido de perdão do governo da Bélgica por ter se omitido em relação ao genocídio em Ruanda (1994), são exemplos a partir dos quais Derrida expressa seu pensamento sobre o perdão.

No âmbito jurídico, Derrida não estabelece qualquer relação de complementaridade com a punição. Para ele:

> Quando o perdão está a serviço de uma finalidade, seja ela nobre ou espiritual, como a redenção ou reconciliação, ou seja, cada vez que ele tensiona restabelecer uma normalidade, social, nacional, política ou psicológica, por um trabalho de luto ou terapia, não é puro [...]. O perdão deveria permanecer excepcional e extraordinário à prova o impossível, como se ele interrompesse o curso ordinário da temporalidade humana (Derrida, 2000, p. 107-108).

Se como vimos, tanto Arendt quanto Derrida possuem reflexões distintas sobre o perdão, em dois pontos esses pensadores parecem concordar: ambos pensam o perdão a partir dos eventos de seus tempos; e os dois veem no perdão o poder de interromper o curso de tais acontecimentos.

É esse duplo movimento de simetria e assimetria da visão sobre o perdão, nesses dois pensadores, que justifica a escolha filosófica de suas obras para o desenvolvimento dos objetivos desta tese.

Portanto, esta pesquisa é um convite para que, a partir das obras de Arendt e Derrida sobre o perdão, pensemos os terríveis episódios perpetrados contra os direitos humanos tanto no século XX quanto nos dias atuais. Guiamo-nos, enfim, pela hipótese de que é possível compatibilizar a filosofia de ambos em relação ao perdão a partir dos acontecimentos do século passado, em especial aqueles que dizem respeito aos crimes contra a humanidade.

Dessa forma, a tese se desdobrará em alguns blocos fundamentais. Primeiramente, faremos uma introdução à história de crimes contra a humanidade fundamentais do século XX, como o Holocausto e o Apartheid; em depois, aprofundaremos o estudo da noção de perdão em Hannah Arendt, partindo do

pressuposto de que tal conceito é encontrado em três momentos no cânone da pensadora: o primeiro, de natureza religiosa, a partir de sua tese sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1928); o segundo, de âmbito político, encontrado em sua obra *A Condição Humana* (1958); e o terceiro, de natureza ético-moral, estudado com base nos escritos derivados de sua experiência, a partir do julgamento descrito em *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

Após a passagem por Hannah Arendt, apresentaremos um estudo da noção de perdão em Jaques Derrida, partindo de seus seminários sobre o perjúrio e o perdão publicados em *Le parjure et le pardon*, *vol. I Séminaire (1997-1998)*. Lá, encontraremos subsídio para trabalhar com a noção de perdão nos diálogos entre Derrida e a obra do filósofo Vladimir Jankélévitch, além da leitura derridiana do sacrifício e Isaac e do *Mercador de Veneza* de Shakespeare. Buscaremos, ainda, em outras obras do pensador franco-argelino, elementos para aprofundar o conceito de perdão.

Finalmente, tentaremos demonstrar como as reflexões de Arendt e Derrida – sobre imperdoabilidade e a imprescritibilidade – são fundamentais para o entendimento e a punição dos crimes de genocídio e contra a humanidade.

2

Crimes contra a humanidade: os momentos mais terríveis do século XX

> Antes disso, dizíamos: está bem, temos inimigos. É perfeitamente natural. Por que não deveríamos ter inimigos? Mas isso era diferente. Era realmente como se tivesse se escancarado um abismo… Isso não deveria ter acontecido. Não me refiro apenas ao número das vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação de cadáveres e a tudo mais. Não é necessário que entre em detalhes. Isso não devia acontecer. Ali aconteceu algo com que não nos podemos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo.
>
> Hannah Arendt

O século XX é marcado pela consecução de grandes guerras, e na base delas encontramos o totalitarismo que pretende fundamentar os projetos expansionistas e coloniais. A seguir analisaremos o totalitarismo nazista a partir dos comentários de Hannah Arendt e faremos uma breve introdução à história do Apartheid, que nos servirá de base para pensarmos a questão do perdão em Jacques Derrida no "Capítulo 4" e a impossibilidade de perdão no "Capítulo 5".

2.1.
Os elementos do totalitarismo

"O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?" (Arendt, 2004, p. 339). Com essas perguntas, perplexa, Arendt, já na primeira página do prefácio da parte III de seu livro *Origens do totalitarismo*, demonstra o espanto com as notícias recebidas de sua pátria materna sobre os campos de extermínio nazistas. Tais notícias levaram-na, em 1943, a retomar a trajetória de pensadora e escritora, adormecida desde a primavera de 1933, quando, ao ser libertada, depois de passar oito dias detida em uma chefatura de polícia, resolveu cruzar, em companhia de sua mãe, Martha, a fronteira da Tchecoslováquia em direção a seu exílio em Paris.

Escrito entre 1945 e 1949, *Origens do totalitarismo* foi publicado em 1951. Foi com essa obra que Arendt ganhou reconhecimento da academia e se tornou mundialmente conhecida. Foi também a esse livro que a autora dedicou mais tempo na elaboração e na pesquisa. Esse longo caminho fez com que a obra acabasse por ser apresentada em três partes: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo.

Para Arendt, três são os pilares que caracterizam a imagem do inferno: antissemitismo, imperialismo e racismo. O último aparecerá no texto final de *Origens do totalitarismo* como parte integrante do livro sobre imperialismo. Vamos analisar cada um desses três pilares ao longo deste capítulo e do próximo, especificamente sobre o problema do perdão na autora.

Para Hannah Arendt, o tema do antissemitismo não foi tratado com a seriedade necessária por parte dos historiadores. Assim, a pensadora visa realizar um estudo que não se baseie em mitos e estereótipos. Partirá dos fatos, por mais aterrorizantes que sejam.

Arendt buscará na história do antissemitismo a separação existente entre a Idade Média e a modernidade. Inicia por deixar claro que existem diferenças entre o antissemitismo como ideologia do século XIX e o antissemitismo como ódio religioso medieval. Diz ela: "Pode-se discutir até que ponto o primeiro deve ao segundo os seus argumentos e a sua atração emocional" (2004, p. 17).

A origem do antissemitismo se deve ao momento em que os judeus, na relação com os gentios, passam a entender que as diferenças entre seu povo e todos os outros é de natureza étnica. Essas diferenças são agravadas pelo fato de os judeus não possuírem, desde o ano 70 d.C., um território próprio. Nesse momento, o povo judeu se fecha em relação ao mundo. Como consequência desse fechamento, os judeus são objeto de segregação e perseguição religiosa durante toda a Idade Média.

Já na modernidade, Arendt, com base na obra de Tocqueville *L'Ancien Régime et la Révolution*, considera fundamental para o desenvolvimento do movimento antissemita a separação entre poder e riqueza durante a Revolução Francesa. "Segundo Tocqueville, o povo francês passou a odiar os aristocratas quando perderam o poder, porque essa rápida perda de poder não foi acompanhada de qualquer redução nas suas fortunas" (Arendt, 2004, p. 24).

Assim, em razão da Revolução Francesa, por estarem no comando das atividades bancárias e financeiras, os judeus passam a ser objeto do mesmo ódio dirigido à aristocracia. Diz Arendt:

> O que faz com que os homens obedeçam ou tolerem o poder e, por outro lado, odeiem aqueles que dispõem da riqueza sem o poder é a ideia de que o poder tem uma determinada função e certa utilidade geral. […] Só a riqueza sem o poder ou o distanciamento altivo do grupo que, embora poderoso, não exerce atividade política são considerados parasitas e revoltantes, porque nessas condições desaparecem os últimos laços que mantêm ligações entre os homens (2004, p. 25).

Toda essa situação é agravada pelo fato de os judeus não conseguirem, de forma organizada, defender-se dos ataques de ordem política e social. Na modernidade, o povo judeu se torna uma espécie de "bode expiatório". Os judeus passam a ser culpados pelos males do mundo. Esse aspecto será determinante para que os nazistas escolham o povo judeu como alvo prioritário, o inimigo ideal.

No início do século XX, uma publicação anônima e fraudulenta, *Os protocolos dos sábios do Sião*, fomentará ainda mais o ódio dos alemães aos judeus. Segundo esse livro, haveria, do ponto de vista histórico-político, uma grande conspiração dos judeus, em escala global, para dominar o mundo. Nesse sentido, Arendt entende que a escolha dos judeus como inimigo ideal pelos nazistas não foi de toda arbitrária. Diz ela:

> Em outras palavras, se o número de pessoas que acreditam na veracidade de uma fraude tão evidente como os "Protocolos dos sábios do Sião" é bastante elevado para dar a essa fraude o foro do dogma de todo um movimento político, a tarefa do historiador já não consiste em descobrir a fraude, pois o fato de tantos acreditarem nela é mais importante do que a circunstância (historicamente secundária) de se tratar de uma fraude (2004 p. 27).

Outra abordagem utilizada pelo regime nazista foi a noção de antissemitismo eterno, que consistia na interpretação feita por parte dos judeus das atitudes tomadas contra eles. Segundo Arendt, "Os judeus confundem o moderno antissemitismo com o antigo ódio religioso antijudaico" (2004, p. 27). Aqui, aparece no pensamento judaico a sensação de que existia, por parte das outras religiões, um sentimento de ódio em relação aos judeus. Esse sentimento era usado pelas lideranças judaicas como forma de incentivar a unificação do povo judeu. Porém, a realidade se mostrou bastante distinta, uma vez que esse sentimento antissemita acabou por conduzir a uma crescente hostilidade contra o povo judeu, culminando no extermínio de grande parte da população judaica da Europa. Hannah Arendt considera que a teoria do eterno antissemitismo se revelou extremamente eficaz para os fins desejados pelos nazistas. O antissemitismo eterno deu origem a uma eterna hostilidade (Arendt, 2004, p. 28).

Com o surgimento dos Estados-nação, os judeus teriam sua estabilidade abalada na sociedade. Os investimentos agora demandavam um capital muito maior que aquele que a comunidade judaica fazia circular. Arendt destaca que, nessa época, "foi concedida aos judeus a emancipação em todos os Estados-nações,

exceto naqueles países em que os judeus, devido ao seu grande número e ao atraso social (como na Rússia), não conseguiram organizar-se como grupo especial" (Arendt, 2004, p. 35). Esse momento histórico culminaria no fim da influência dos judeus no Estado. Não eram mais os principais investidores. Os judeus haviam perdido a exclusividade dos negócios com o Estado para novos investidores, que surgiram com o imperialismo.

O imperialismo viria a provocar alterações no comércio e nas relações sociais com os judeus. Com as transformações econômicas decorrentes do novo *status quo*, a antiga pequena classe média burguesa aos poucos passa a fazer parte do proletariado. Com isso, diminui o número de potenciais clientes da comunidade judaica, fato que obriga os judeus a buscar um novo mercado para seus negócios.

Essa nova realidade tensionará as relações dos judeus com a classe que depende financeiramente deles e "que vê, erroneamente, neles, a causa da sua própria miséria" (Arendt, 2004, p. 41). Surgem as primeiras manifestações antissemitas na Europa, em especial na França. Sobre isso, lembra Arendt:

> Além disso, o antissemitismo francês é mais antigo que os seus similares europeus. Para os representantes da Era do Esclarecimento, que preparam a Revolução Francesa, era normal o desprezo aos judeus: olhavam-nos como sobreviventes da Idade Média e como agentes financeiros da aristocracia (2004, p. 67).

A principal consequência que adviria desse antissemitismo francês seria a implementação da xenofobia na sociedade europeia em geral.

O fato de a sociedade europeia ser incapaz de estabelecer uma ruptura econômica completa com a comunidade judaica traz como consequência o acirramento do sentimento antissemita. Na virada do século XIX para o XX, esse sentimento já domina toda a Europa Ocidental.

Um dos primeiros sinais de que a situação dos judeus se agravava foi o famoso caso Dreyfus, no qual Alfred Dreyfus, oficial judeu do Estado-Maior francês, vê-se acusado e posteriormente condenado pelo crime de traição após julgamento fraudulento. Para além de toda a complexidade jurídica que envolveu esse julgamento, são as repercussões que dele resultaram que merecem destaque.

O processo teve o condão de inflamar toda a Europa e, em especial, a França. A sociedade se dividiu em dois lados. De um lado, encontramos os partidários de Dreyfus, entre os quais Émile Zola. No lado contrário, os *antidreyfusard*, de vertente antidemocrática e antissemita. O conflito entre esses dois lados representou

mais do que a defesa de um militar judeu, foi o resultado de um problema que colocava a crença na democracia e na liberdade contra o lado mais reacionário da sociedade. O resultado do processo abriu feridas irrecuperáveis nas sociedades francesa e europeia. Sobre o caso Dreyfus, escreveu Arendt:

> O Caso Dreyfus, em suas implicações políticas, pôde sobreviver porque dois de seus elementos cresceram em importância no decorrer do século XX. O primeiro foi o ódio aos judeus; o segundo, a desconfiança geral para com a república, o Parlamento e a máquina do Estado. […] O que provocou a queda da França foi o fato de que ela não tinha mais nenhum verdadeiro partidário de Dreyfus, ninguém que acreditasse que a democracia e a liberdade, a igualdade e a justiça pudessem ser defendidas ou realizadas sob a república (2004, p. 115).

A importância do caso Dreyfus não se limita apenas às controvérsias judiciais. Ele foi responsável por desvelar, na sociedade europeia, os piores preconceitos e sentimentos contra a comunidade judaica. Nas palavras de Hannah Arendt, o caso Dreyfus pode ser entendido como um "prelúdio ao nazismo"; daí em diante, ninguém poderia alegar como desconhecida a propaganda antissemita que se alastrava na sociedade disfarçada na forma de ideologia científica.

Para Hannah Arendt, a emancipação política da burguesia representa o fator determinante para a inauguração do período do imperialismo. Este foi caracterizado por uma corrida dos países europeus em direção à África. Segundo Arendt, a burguesia como classe se preocupou apenas com as questões econômicas, deixando as políticas para o Estado. Porém, foi com a adoção de políticas expansionistas que o Estado pôde permitir à classe burguesa a satisfação de seus interesses econômicos, por meio de um maior acúmulo de riqueza. É nesse momento de expansão que a economia passa a ter relevância para as estratégias políticas. Até então, as decisões de caráter econômico haviam sido subordinadas às deliberações políticas.

Arendt considera que assim surge uma preocupação até então desconhecida pelos governantes dos Estados nacionais: "Vários governos nacionais viam com apreensão a crescente tendência de fazer dos negócios uma questão política e de identificar os interesses econômicos de grupos, mesmo pequenos, com os interesses nacionais" (2004, p. 166).

Em razão disso, não devemos considerar o imperialismo como uma etapa do desenvolvimento do capitalismo, pois, apesar de o primeiro ser resultado do segundo, o que aqui merece ser destacado é a importância que a soberania dos Estados-nação teve para o aprofundamento do sistema capitalista a partir da

valorização da classe burguesa. Diz Arendt: “O imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo” (2004, p. 168).

É nesse período que se acentua a contradição entre os Estados-nação e o mercado. Segundo a pensadora alemã:

> Contrariamente à estrutura econômica, a estrutura política não pode expandir-se infinitamente, porque não se baseia na produtividade do homem, que é certo modo ilimitada, pelo menos teoricamente. De todas as formas de governo e organização de povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser distendida além do próprio grupo nacional, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados (2004, p. 156).

Ao analisar o fenômeno da expansão do Estado-nação, Arendt observa que o que torna possível o estabelecimento de um corpo político é o interesse comum. Ela se refere ao princípio hobbesiano da comunidade, o *Commonwealth*. Diz a pensadora alemã: “O *Commonwealth* é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto” (2004, p. 170).

É o Estado que deve zelar pela defesa e pela segurança de seus súbditos. Estes, por sua vez, delegam a ele o monopólio da violência. Porém, nem todos os indivíduos são protegidos pelo Estado. Pobres, ladrões e vadios são deixados à margem dessa proteção. Arendt deixa claro que a estrutura do Estado moderna se funda na força e na violência. O Leviatã se faz aí presente. Citando Hobbes, diz ela:

> Hobbes isenta os que são excluídos da sociedade – os fracassados, os infelizes, os criminosos – de qualquer obrigação em relação ao Estado e à sociedade, se o Estado não cuida deles. Podem dar rédea solta ao seu desejo de poder, e são até aconselhados a tirar vantagem de sua capacidade elementar de matar, restaurando assim aquela igualdade natural que a sociedade esconde apenas por uma questão de conveniência (2004, p. 171).

Diante disso, será o imperialismo o elemento capaz de unificar e pacificar a população por meio do objetivo econômico e demográfico comum. O imperialismo, nesse contexto, contaria com o nacionalismo e o racismo como aliados para essa tarefa.

É certo que o imperialismo dirige suas forças para a expansão territorial do Estado, fato que parece colidir com os interesses do nacionalismo, que visam a proteger a nação em primeiro lugar. Porém, naquele momento histórico, ambos

viram um no outro a solução para seus problemas. Os nacionalistas ficaram adeptos do imperialismo em razão de sua capacidade de unir nações. Os imperialistas, por sua vez, viram que o nacionalismo facilitava sua aceitação política pela sociedade. Diz Arendt: “A expansão deu nova vida ao nacionalismo e, portanto, foi aceita como instrumento de política nacional” (2004, p. 184).

Para a autora, as ideologias atingirão maior importância com o imperialismo. Nesse período, duas ideologias se destacam: a primeira, por sua interpretação da história como luta econômica de classes, e a segunda, por sua interpretação da história como luta natural entre raças. A primeira dará origem ao stalinismo, e a segunda, ao nazismo.

O que torna as ideologias tão relevantes, e ao mesmo tempo tão perigosas, é a facilidade com que são aceitas e apelam aos desejos e às necessidades das massas. Como instrumento de poder político, seu perigo está justamente na facilidade com que são acolhidas e na dificuldade com que são refutadas.

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt vê na ideologia racista uma arma fundamental para a consolidação da expansão imperialista no século XIX e início do século XX, na medida em que servia de ferramenta importante para destruir as estruturas políticas dos povos ocupados.

No entender de Hannah Arendt, foi o conde francês Arthur Gobineau o responsável pelo desenvolvimento da unidade racial como motor unificador de povos. Nesse sentido, o fundamento da ideologia racista estava associado à teoria da personalidade inata desenvolvida pelos românticos. Diz Arendt: “Enquanto essas tendências evoluíam paralelamente, representavam apenas meios temporários de fuga da realidade política. Mas, fundidas numa só, constituíam a própria base do racismo como ideologia plenamente desenvolvida” (2004, p. 200).

A partir desse momento, passaria não só ser possível justificar a origem e a pureza de determinado povo mediante explicações pseudo-históricas, como também realizar uma encenação histórica a partir da qual determinado povo tem o destino de conquistar e dominar o mundo.

No que tange a doutrina da unidade racial inglesa, esta viria a ser influenciada pelos princípios de hereditariedade (eugenia) e pela seleção natural de Darwin. No caso inglês, a ideia de que é possível determinar quem serão os mais aptos foi desenvolvida a partir da noção de eugenia. No livro *Hereditary talent and genius*, de 1865, Francis Galton defende a ideia de que, a partir do estudo genético,

é possível determinar certas características humanas, tais como a inteligência ou a má-formação. Galton faz com que a eugenia passe a ser entendida como uma disciplina a partir da qual seria possível determinar o melhoramento ou a decadência da raça humana. Para Arendt, a eugenia torna-se "instrumento racional conscientemente empregado" (2004, p. 209).

Estabelecido o marco teórico, com o decorrer da expansão imperialista e com o assentamento o das colônias nos países ocupados pelos Estados europeus, a raça e a burocracia tornam-se as linhas orientadoras da política externa.

A burocracia torna-se fundamental para que exista um controle efetivo dos explorados e dos exploradores. Estes últimos realizam a atividade administrativa e zelam pelos interesses das nações europeias ocupantes. Graças à burocracia, a expansão do imperialismo foi muito bem-sucedida. Lembra Arendt: "Foi a burocracia a base organizacional do grande jogo da expansão, no qual cada zona era considerada um degrau para investimentos futuros, e cada povo era um instrumento para futuras conquistas" (2004, p. 2016).

Por sua vez, a raça atinge aqui uma dimensão política concreta, permitindo diferenciar com perfeição as raças superiores, destinadas a dominar o mundo, e as raças inferiores, que seriam conquistadas. Como lembra Arendt:

> A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana (2004, p. 215).

Com base nessa ideologia racial e na organização burocrática e política, toda a crueldade e a brutalidade demonstradas para com os povos conquistados se tornariam perfeitamente justificadas.

O imperialismo colonial torna-se, dessa forma, não só uma expansão da produção na direção de vencer a corrida dos mercados e investimentos de capital dos países europeus, como logo um método de exploração dos recursos e da submissão dos povos locais. Ao encarar os povos nativos como algo primitivo, diferente deles mesmos, os exploradores, aventureiros e caçadores de fortunas não revelaram qualquer tipo de empatia humana para com os povos conquistados. Exemplo disso é o total desinteresse pela história dos povos dos países colonizados, assim como a transformação deles na principal "matéria-prima" por meio da escravidão.

Mas o maior exemplo dessa exploração ocorreu no estabelecimento do Estado Livre do Congo pelo rei genocida Leopoldo II, da Bélgica. O bonito batismo do Estado servia para mascarar uma das maiores atrocidades praticadas contra seres humanos por um monarca. Durante os anos 1895 e 1908, Leopoldo II foi literalmente dono do Congo. Seu latifúndio correspondia a dezenas de vezes o território belga. De olho em produtos cobiçados, como o marfim e a borracha, o rei praticou um genocídio da população local, e, para os historiadores, exterminou algo entre 6 e 8 milhões de nativos. Esse montante correspondia, na época, a cerca de metade de toda a população do Congo.

O episódio ficou mundialmente conhecido com a publicação do seminal romance *O coração das trevas*, de Joseph Conrad. O romance foi inspirado em fato vivido pelo próprio Conrad, quando contratado pela *Société Anonyme Belge* para auxiliar o capitão do navio a vapor *Florída*, Ludwig Koch, no resgate do gerente da companhia George Antoine Klein, que se encontrava gravemente doente em Stanley Falls, um dos entrepostos comerciais do rio Congo. Durante a expedição, o capitão do vapor morre e Conrad assume o comando da expedição. Na volta, resgatado, Klein morre e Conrad fica gravemente doente em virtude da contração de malária. Mais tarde, ao voltar à Europa, em dezembro de 1890, Conrad diria que "antes do Congo, eu era só um animal" (Llosa, 2003, p. 43).

Conrad só conseguiu escrever o romance alguns anos depois de sua expedição. O impacto da experiência na África não permitiu que o autor narrasse os fatos logo após o retorno. Em *Coração das trevas*, escrito em 1902, Joseph Conrad nos levará a uma expedição ao "fim do mundo" em um vapor que subirá um rio sinuoso em forma de serpente para resgatar um grande executivo de uma grande companhia europeia. No livro, o *alter ego* de Conrad é Charlie Marlowe, e o executivo a ser resgatado é o sr. Kurtz, personagem misterioso e instigante que parece ter muitos dotes e atributos. A narrativa de Conrad vai se tornando cada vez mais sombria à medida que o livro flui. Durante a subida do rio, o autor nos leva a uma narrativa angustiante, em que o horror e a loucura do processo de colonização são revelados. Passando por exploradores enlouquecidos e por nativos decepados ou mortos com seus corpos expostos na margem do rio, Marlowe finalmente resgata um Kurtz também enlouquecido, que, ao morrer na viagem de volta, resume tudo em suas últimas palavras "O horror! O horror!". Vejamos essa passagem de *Coração das trevas*:

> O barco desce o rio "para fora do coração das trevas". Viajando deitado na cabine com Marlowe, Kurtz discursa com o resto das suas forças: "Minha Prometida, meu posto, minha carreira, minhas ideias – esses eram os objetos de suas ocasionais expressões de elevados sentimentos". Às vezes delira esperando reis à sua espera depois de suas missões. Marlowe conclui: "Mas tanto o amor diabólico como o ódio sobrenatural dos mistérios que havia penetrado lutavam pela posse daquela alma saciada de primitivas emoções, ávida de falsa fama, de enganosa distinção, de todas as aparências de sucesso e poder". No meio da viagem, o vapor enguiça e para para reparos. A longa interrupção da viagem abala Kurtz, que entrega a Marlowe um pacote de papéis e uma fotografia de mulher amarrados com um cadarço de sapato, com medo de que o gerente os encontrasse. Entre os documentos, um relatório sobre civilização de selvagens começava dizendo que os brancos "Devemos necessariamente aparecer a eles (selvagens) como seres de natureza sobrenatural; aproximando-nos deles com a força de uma divindade; pelo simples exercício de nossa vontade, podemos exercer para sempre um poder praticamente ilimitado" etc. e terminava com o *post scriptum*: "Exterminem todos os bárbaros". Uma noite, Kurtz, já incapaz de ver uma vela a um palmo, diz a Marlowe estar esperando a morte chegar: Jamais vira algo semelhante à mudança que ocorrera em sua fisionomia, e espero não tornar a ver. Oh, não que tivesse ficado emocional. Fiquei estarrecido. Foi como se um véu tivesse sido rompido. Enxerguei naquele rosto de marfim uma expressão de orgulho sombrio, de poder implacável, de terror covarde – de intenso e irremediável desespero. Estaria ele revivendo sua vida, em todos os detalhes, com seus desejos, tentações e intrigas, naquele supremo momento de total conhecimento? Gritou, então, num sussurro, para alguma imagem, alguma visão – gritou duas vezes, um grito que não era mais do que um sopro: O horror! O horror! Marlowe apaga a vela e vai para o refeitório. Momentos depois, chega a notícia: "O sr. Kurtz … ele morreu!" O corpo de Kurtz é enterrado num buraco lamacento pelos "peregrinos". Marlowe em seguida cai gravemente doente e quase não sobrevive. Recuperado, conclui: Kurtz foi um homem notável. Ele tinha algo a dizer. E disse. Como eu próprio estive à beira do abismo, compreendi melhor o significado daquele seu olhar, que não podia ver a chama da vela, mas era amplo o suficiente para abraçar o universo inteiro, pungente o bastante para penetrar todos os corações que batem na escuridão. Ele havia resumido – num juízo: 'O Horror'. [...] Ele realmente deu aquele último passo, transpôs a borda do abismo, enquanto a mim foi permitido recuar o pé hesitante. E talvez aí esteja toda diferença, talvez toda sabedoria, toda verdade e toda sinceridade estejam apenas contidas naquele inapreciável momento em que ultrapassamos o limiar do invisível (Conrad, 2019, p. 170).

Hannah Arendt leu e se inspirou no livro de Conrad quando da elaboração do texto sobre o imperialismo em *Origens do totalitarismo*. Segundo ela, os nativos das colônias eram seres supérfluos, desprovidos de humanidade, um subproduto inevitável do regime capitalista. Da mesma forma, os exploradores se encontravam desumanizados. Arendt cita o romance de Conrad:

> Não resultavam de realizações próprias: eram símbolos vivos do que lhes havia acontecido, testemunhas vivas do absurdo das instituições humanas. Ao contrário dos antigos aventureiros, eram sombras de acontecimentos com os quais nada tinham a ver. Como o Sr. Kurtz em "Heart of Darkness" de Conrad, eram ocos por dentro (2004, p. 219).

Outra fonte de inspiração para Arendt no texto sobre o imperialismo foi a Guerra dos Bôeres, episódio que aconteceu no sul da atual África do Sul entre os anos 1880-1881 e 1899-1902. O conflito foi travado entre ingleses e holandeses pelo controle do território durante o imperialismo. Durante o conflito entre os colonizadores holandeses que haviam chegado ao sul da África (bôeres) e os ingleses, boa parte da população nativa foi dizimada. Aliás, foi na Guerra dos Bôeres que se teve notícia de que, pela primeira vez, foram implantados campos de concentração com o objetivo de restabelecer as chamadas "fazendas comunitárias" dos exploradores.

Foi nesse período que o elemento do antissemitismo se fez presente no imperialismo.

Com o desenvolvimento da expansão para a África, os judeus haviam se tornado financistas, servindo como representantes dos donos do capital. Seu proveito financeiro era baseado em comissões. Ao contrário dos outros exploradores, que eram vistos como caçadores de fortunas que, logo ao atingir seus objetivos, retornavam para seus países, os judeus não tinham um país para onde voltar. Em razão disso, rapidamente se tornaram objeto do ódio e do rancor dos bôeres, que, muito antes dos nazistas, haviam dado início a um movimento antissemita planejado. Arendt considera que essa hostilidade demonstrada para com o povo judeu pode ter por base o próprio caráter messiânico da espiritualidade judaica. Diz ela: "A violência desse ódio era em parte devida à suspeita de que os judeus, com a sua pretensão messiânica mais antiga e mais autêntica, dificilmente aceitariam a ideia de serem os bôeres um povo eleito por Deus" (2004, p. 233).

O antissemitismo surgido no sul da África nesse período difere do antissemitismo que marcaria toda a ideologia nazista. No sul da África, o racismo e o antissemitismo se uniam em nome do estado de coisas. A grande influência que daqui resulta para tudo o que viria posteriormente a suceder com a ascensão ao poder do regime nazista reside no fato do surgimento de uma nova categoria, a ralé. Essa ralé passa a tomar consciência de que, associando-se ao poder e através do uso dos meios de violência, é capaz de criar grupos ainda mais inferiores que a si mesma.

Arendt assim descreve:

> As possessões coloniais africanas tornaram-se o solo mais que fértil para que florescesse o grupo que viria a ser mais tarde a elite nazista. Viram ali como era possível transformar povos em raças e como, pelo simples fato de tomarem a iniciativa desse processo, podiam elevar o seu próprio povo à posição de raça dominante (2004, p. 237).

Em outras palavras, é esse o primeiro momento em que o racismo se torna um meio viável e eficaz de conquista e domínio de um território.

Sobre esse ponto de vista, Arendt considera que a ralé, consciente do fascínio que as conspirações exercem sobre as elites, construirá narrativas de histórias do passado com o intuito de conquistar seus interesses.

Com o final da Primeira Guerra e a consequente desintegração dos Estados-nação, criou-se um clima de tempestade perfeita, em que a herança maldita do imperialismo, juntamente com o crescente sentimento antissemita vigente na Europa, faria nascer regimes nunca vistos pela história da humanidade. O totalitarismo entra, assim, em cena.

2.2.
Breve acesso à história do Apartheid

A defesa dos direitos humanos engloba a necessidade de um esforço conjunto, especialmente entre os sujeitos políticos, de posicionamento e interpretação que, de forma reflexiva, preservem o rol das garantias fundamentais. Tais garantias, muito além de um elencado de direitos dispostos em uma cártula, são atributos universais, dotados de historicidade e indispensáveis à vida de qualquer pessoa. Nos casos de violação a esses direitos, a exemplo de crimes contra a humanidade, surgem medidas necessárias para o apaziguamento de um passado traumático, marcado por violações e abusos que devem, de algum modo, vir à tona.

Esse é o objetivo quando pensarmos no conceito de Justiça de Transição. Conceito que foi reconhecido pelo Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), por meio do Relatório s /2004/616, da seguinte forma:

> A noção de “justiça de transição” discutida no presente relatório compreende o conjunto de processos e mecanismos associados às tentativas da sociedade em chegar a um acordo quanto ao grande legado de abusos cometidos no passado, a fim de assegurar que os responsáveis prestem contas de seus atos, que seja feita a justiça e se conquiste a reconciliação. Tais mecanismos podem ser judiciais ou

> extrajudiciais, com diferentes níveis de envolvimento internacional (ou nenhum), bem como abarcar o juízo de processos individuais, reparações, busca da verdade, reforma institucional, investigação de antecedentes, a destituição de um cargo ou a combinação de todos esses procedimentos (Annan, 2009, p. 325).

Tal conceito popularizou-se na África do Sul com a criação da Comissão Verdade e Reconciliação (*True and Reconciliation Comission – TRC*), constituída em 1995 pelo então presidente Nelson Mandela e presidida pelo arcebispo anglicano da Cidade do Cabo, Desmond Tutu, após o fim do regime de Apartheid. Tal experiência, ultrapassando as fronteiras políticas, significou um passo importante para o entendimento da justiça restaurativa e da função social da memória. Nesse sentido, outras sociedades também buscaram lidar com um passado de violações aos direitos fundamentais a fim de construir um futuro democrático e pacífico, promovendo formas de reconciliação e reparação que concretizariam, a seus modos, o direito à verdade e à justiça.

A ideia inicial de colonização da hoje África do Sul era que os negros e mestiços eram inferiores aos seus colonizadores, e aquela terra era por "direito divino" dos böers. Essas noções, aliadas ao forte nacionalismo afrikander, contribuíram para a segregação racial na África do Sul. Nos séculos anteriores, XVII e XVIII, havia muita terra e um pequeno número de habitantes na Colônia do Cabo, de modo que foi possível haver uma separação entre grupos que não se toleravam. Entretanto, com o aumento do trabalho e da população, tornou-se impossível viver em uma sociedade segregada, e os brancos, especialmente os afrikanders, não admitiam uma interação. Em consequência disso, ocorreu o "Grande Trek", expedições de böers para áreas ainda não habitadas por brancos na Colônia.

Para que essas famílias böers se estabelecessem na região, houve uma série de batalhas entre afrikanders e as últimas tribos negras que ainda resistiam na Colônia: os Ndebele e os Zulus. Pelo fato de o poderio bélico dos brancos ser infinitamente superior ao dos negros, ambas as tribos foram subjugadas a servidão dos brancos.

Durante algumas décadas, estas famílias de descendentes böers viveram pacificamente nas regiões do Trasvaal, Orange e Natal. Porém, com a descoberta de minas de diamantes nestes territórios, a Coroa Britânica deixou de reconhecer aquela região como território dos böers, mas sim como parte da Colônia do Cabo.

Revoltados pela falta de reconhecimento, acreditando que aquela terra era por direito deles e reivindicando um território autônomo agrícola e autossuficiente, os afrikanders deram início, em 1899, ao que ficou conhecido como a “Guerra Anglo-Böer”, a maior guerra entre brancos na história sul-africana.

Essa Guerra foi dividida em três fases. Na primeira delas, a vitória foi böer. Eles possuíam grandes conhecimentos acerca do terreno, eram ótimos cavaleiros e como estavam em maior número, conseguiram tomar a cidade de Kimberley, e penetraram na região do Cabo e do Natal. A segunda fase da Guerra foi marcada pelos sucessos britânicos. A terceira e última fase da “Guerra Anglo-Böer", foi marcada pela guerrilha feita pelos böers contra os ingleses.

A “Guerra Anglo-Böer” deixou marcas profundas na comunidade Afrikander existente na África do Sul. As guerrilhas organizadas pelos descendentes Böers durante a terceira fase da guerra tinham como forma de estruturação o uso das fazendas de agricultores afrikanders como depósito de suprimentos, esconderijos e base para reuniões. Entretanto, essas fazendas foram destruídas pelas tropas inglesas. Com efeito, grande parte das famílias Böers perdeu suas terras e casas e foi realocada em campos de concentrações feitos pelos britânicos, onde a comida era insuficiente, a higiene era muito precária e as condições climáticas locais eram agressivas.

Como bem observa Giorgio Agamben, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002, p. 173), existe uma discussão entre os historiadores se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos campos de concentração criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos campos de concentração nos quais os ingleses no início do século XX amontoaram os bôeres. De qualquer forma, o que importa, como ressalta o Agamben, é que, em ambos os casos, trata-se da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial. Durante esse período morreram entre vinte e vinte e seis mil Böers.

O século XX na África do Sul foi marcado por uma herança deixada pelo século anterior que gerou inúmeras e inesquecíveis mudanças no cenário político, econômico e social do país. No início do século XX, logo após o chamado “Grande Trek” e a “Guerra Anglo-Böer”, o país possuía quatro diferentes grupos sociais principais: os *afrikanders* (descendentes dos böers), os sul-africanos descendentes dos ingleses, os negros (de diversas tribos distintas) e os *coloureds*.

Em 1910, surgiu a “União da África do Sul”, deixando para trás a antiga Colônia do Cabo. Como consequência dos prejuízos morais e financeiros causados pela “Guerra Anglo-Böer”, sem dinheiro, sem moradia e sem habilidades para o comércio, já que sempre cultivaram produtos agrícolas, os Böers tiveram que migrar para as cidades. Todavia, não conseguiam bons empregos, e passaram a ter que competir no mercado da mão-de-obra barata e dos subempregos, exatamente como os negros e os *coloureds*.

Nesse período houve uma intensificação do nacionalismo böer. Na sua cultura, era inaceitável um afrikander trabalhar como um negro ou um mestiço, dividir o seu espaço com uma daquelas “raças inferiores”. Era como tirar do böer a sua dignidade. Mesmo inconformados com as transformações sociais que estavam ocorrendo no país, os afrikanders tiveram que aceitar a situação. Trabalhavam junto com os negros e mestiços principalmente nas minas de ouro e diamantes. Nessas minas que os Böers começaram a se organizar mais uma vez para que houvesse a separação das raças. Desejavam reafirmar sua posição “superior”, proteger a parcela branca do proletariado da competitividade dos negros, melhorar a educação, a economia, e conservar sua cultura, principalmente a sua raça. Com isso, criaram o “Partido Nacional” e montaram uma coalizão com o “Partido Trabalhista”. Além disso, os böers sabiam que tinham uma vantagem em relação aos negros: eles podiam votar, eram maioria no eleitorado, ao contrário dos negros. E isso fez toda a diferença ao longo da história sul-africana.

As primeiras eleições no país, em 1910, foram vencidas por Luis Botha, herói dos böers. Em seguida, de 1919 a 1924, Jan Smuts passou a ocupar o cargo de Primeiro-Ministro – cargo que mais concentrava poder no país. Apesar de o cenário social e político ter passado por grandes transformações, no que se tratava de economia, a Colônia do Cabo continuava a crescer cada vez mais sob o domínio britânico. O poder econômico sul-africano se concentrava na comunidade empresarial ligada ao capitalismo minerador. Depois da Guerra dos Böers, os investimentos na mineração se diversificaram e foram, em grande parte, direcionados para a criação de indústrias manufatureiras. A conjuntura econômica internacional da Primeira Guerra (1914-18), marcada pela retração do comércio com os países europeus e pela consequente redução das exportações minerais, estimulou um processo de substituição de importações, que encontrou investidores entre os homens de negócios. No pós-guerra, elevadas taxas alfandegárias

protegeram a indústria nascente da competição estrangeira e serviram para atrair empresas manufatureiras e bancos europeus para dentro das fronteiras sul-africanas. Além disso, o período do entre guerras assinalou a modernização da economia da África do Sul, que deixava definitivamente a condição de país agrícola com enclaves minerais no Rand e Kimberley. No Transvaal, em torno de Johannesburgo, nasceram as indústrias de base, apoiadas no carvão e no minério de ferro. Port Elizabeth tornou-se um centro automobilístico, enquanto a Cidade do Cabo e Durban acolhiam fábricas têxteis. Paralelamente ao crescimento econômico, houve o crescimento da comunidade negra sul-africana, fazendo com que houvesse uma enorme competição entre brancos e negros almejando os postos de trabalho nas novas fábricas, indústrias e nas antigas minas. Esse conflito entre o trabalho branco e o trabalho negro estaria na origem de um novo nacionalismo afrikander, nutrido pelas gloriosas reminiscências da luta dos böers, mas redefinido pelo universo da cidade e da economia moderna.

Inúmeros jovens afrikanders estavam voltando de diversas localidades na Europa, especialmente da Holanda e da Alemanha, após terem concluído suas graduações. Estes jovens voltaram cheios de novas ideias e, influenciados pelo nazismo de Hitler, criaram uma ideologia de pureza racial na elite intelectual sul-africana. Não havia a intenção de extermínio de raças, mas sim, a noção de que pelo fato de possuírem culturas e crenças diferentes, brancos e negros deveriam viver separadamente para o seu próprio bem. Com casas e nações separadas, para que pudessem se desenvolver cada um à sua própria maneira.

Esse tipo de pensamento foi adotado por quase toda a “nação” Afrikander e, com isso, a cada dia que se passava a oficialização do Apartheid – desenvolvimento separado na língua afrikander – se tornava mais próxima.

Em maio de 1948, o Partido Nacional venceu as eleições, e o novo Primeiro Ministro passou a ser Daniel François Malan. Suas propostas de campanha eleitoral eram: acabar com os últimos laços entre a União da África do Sul e a Coroa Britânica e estabelecer constitucionalmente um desenvolvimento separado entre brancos, *coloureds* e negros.

A partir de 1950, uma série de normas passou a regulamentar o Apartheid de maneira muito mais forte. Dentre eles havia o “Ato n° 30 de Registro da População” que classificava as raças entre brancos, negros e *coloureds*, e o *Group Areas Act* que delimitava o lugar onde as diferentes raças deveriam residir. Os

negros e *coloureds* foram “abrigados” em Pátrias Bantus, que constituíam as periferias dos centros urbanos brancos. Com o tempo, este Ato evoluiu para a “Lei de Constituição das Pátrias Bantu”, espécie de territórios nacionais que abrigavam todas as tribos negras no país. Com isso, os negros deixavam de ter a cidadania sul-africana, para ter a cidadania de sua Pátria Bantu – Xhosa, Zulu, Twasa, Nguni, Venda, Swazi, Ndebele ou Sotho. Estas novas pátrias possuíam autoridades políticas nativas que eram financiadas e sustentadas pelo Governo de Pretória.

Os direitos políticos, civis, econômicos, sociais e culturais dos negros foram extintos, perdurando tal situação por mais de 40 anos. As diferenças raciais foram oficializadas, e a segregação atingiu todas as relações sociais sul-africanas. Ficou estabelecido que negros não tinham direito a voto, que haveria separação nas escolas e universidades, nos transportes públicos, nos empregos, nos esportes, nos hospitais, nos locais de entretenimento, nos cemitérios e até mesmo nas relações conjugais. Esse foi o sistema do Apartheid, isto é, o “desenvolvimento separado” ou “liberdade separada”. Para o discurso dos afrikanders, os negros tinham recebido sua parte de direito, poderiam desenvolver sua própria nação, tal como os brancos estavam fazendo. Eles não seriam mais considerados como inferiores, apenas diferentes.

No dia 21 de março de 1960, ocorreu um protesto pacífico organizado pelo Congresso Pan-Africano (CPA), na cidade de Sharpeville. O protesto se deu em reação à “Lei do Passe”, que restringia o direito de ir e vir dos negros e *coloureds* na África do Sul. A polícia sul-africana reprimiu fortemente os manifestantes, deixando 69 mortos e aproximadamente 180 feridos. Após esse fato, foi decretado que o CPA era um movimento ilegal. Com efeito, a data tornou-se um marco do Apartheid, tendo em vista que foi a partir dela que a comunidade internacional passou a posicionar-se contra o governo de Henrick Verwoerd, presidente sul-africano naquela ocasião.

Entre tantas turbulências, nas décadas de 1960 e 1970, a África do Sul atravessou um ciclo de crescimento econômico jamais vivido anteriormente. Nesse período os índices médios de incremento da riqueza da África do Sul alcançaram em torno de 6% ao ano, configurando um feito notável.

Nessa mesma época, a África do Sul era considerada uma hegemonia econômica na África Meridional. A África do Sul, fundamentada numa economia urbano-industrial moderna, constituía um amplo mercado consumidor para os

produtos primários, agrícolas ou minerais, dos países da região. Além disso, a sua malha de estradas de ferro e rodovias e sua estrutura portuária diversificada e eficiente representavam as melhores, quando não as únicas opções de escoamento para as exportações.

Mesmo com a atração de uma atenção negativa para o país após o Massacre de Shaperville, a África do Sul conseguiu manter-se muito bem economicamente. A confiança no país das riquezas minerais inesgotáveis, salários baixos e lucros compensadores resistia às pressões feitas por outros países contra o Apartheid.

A Grã-Bretanha se manteve na condição de principal investidor estrangeiro na África do Sul. O país dos böers irredutíveis e dos teimosos políticos afrikanders tinha se convertido em um dos mais valiosos alvos dos investimentos exteriores britânicos e representava cerca de 10% de todo o capital aplicado fora das ilhas. Em 1966 constituía-se a UKSATA (*United Kingdon – South Africa Trade Association*), "guarda-chuva" dos homens de negócios britânicos em Johannesburgo, que logo evoluiu de lobby comercial para lobby político, ajudando a difundir uma imagem positiva da África do Sul.

Entre os europeus, a Alemanha Ocidental era outro parceiro muito entusiasmado com a África do Sul e as suas exportações para o país chegavam a superar as vendas britânicas. Por aqueles anos, estabeleceu-se uma animada cooperação no campo militar entre os dois países e Pretória beneficiou-se da transferência de tecnologias bélicas alemãs. A França também se envolveu no lucrativo comércio de armas e equipamentos bélicos, fornecendo caças Mirage à Força Aérea sul-africana. Do outro lado do Atlântico, as americanas GM, Ford e Chrysler igualmente deram demonstração de confiança, multiplicando os investimentos e reforçando a sua hegemonia no mercado automobilístico da África do Sul.

A África do Sul foi o país mais rico de toda a África Austral no período do Apartheid. Foi, na época, a principal produtora mundial de ouro e diamantes do mundo. Era essa a fonte de riqueza na qual se baseava a estabilidade política sul-africana. Apesar desta situação de segregação racial, a população negra e mestiça tinham renda *per capita* superior à de qualquer outro país africano.

Em face da realidade a que foram subjugados, os negros passaram a se organizar de modo mais sistemático para dar fim ao Apartheid. Dentre seus principais líderes estavam Nelson Mandela e Oliver Tambo. Eles já haviam criado

o Congresso Pan-Africano (PAC) e contavam também com o antigo CNA. No entanto, ambas as instituições foram declaradas ilegais pelo governo após o número de protestos e manifestos terem aumentado significativamente pelo país. Por todo o país eclodiram movimentos estudantis e organizações lutando pela causa negra.

O CNA transferiu sua sede para Lusaka, na Zâmbia, e passou a utilizar de técnicas de guerrilhas contra o governo sul-africano, causando sabotagem no país. Nelson Mandela, juntamente com outros membros do CNA, viajou para diversas partes do continente africano, na tentativa de angariar apoio para a causa negra. Todavia, foi preso em 1964, juntamente com outros membros do CNA, e sentenciado a prisão perpétua em Robben Island, uma ilha próxima à Cidade do Cabo, que funcionava como prisão de segurança máxima na época do Apartheid.

Mesmo com Mandela preso, a luta pela igualdade na África do Sul não cessou. Winnie Mandela, esposa de Nelson Mandela, e companheiros do CNA que ainda estavam em liberdade, continuaram empenhados na tentativa de acabar com a segregação, incentivando protestos – pacíficos e não-pacíficos – contra leis discriminatórias que eram criadas pelo governo, incentivando movimentos estudantis que apoiassem a causa e pessoas que já não aceitavam mais a situação de segregação no país.

No final da década de 1970, a África do Sul começou a perder apoio de seus principais aliados no que se refere ao seu antigo sistema político. Portugal, um dos principais aliados políticos da África do Sul no continente africano, abriu mão de suas colônias, Angola e Moçambique. Na antiga Rodésia o sistema de segregação racial também estava chegando ao fim.

A África do Sul se encontrava em um contexto de oposição ao cenário mundial daquela época. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a criação das Nações Unidas e a preocupação com a Guerra Fria, as nações não viam com bons olhos um sistema de segregação racial. O contexto político e social do mundo havia mudado.

Em 1982, Nelson Mandela e alguns companheiros do CNA foram transferidos para a prisão *Pollsmoor.* Este foi o primeiro indício de que o Governo Sul-Africano percebeu que o Apartheid estava se enfraquecendo e providências deveriam ser tomadas. Era preciso ceder, pois o país já se encontrava em “Estado de Emergência” e o número de protestos, casos de violência contra a minoria branca, atentados e greves se tornava cada vez maior.

Após tal transferência, o líder da causa negra sul-africana iniciou de maneira inédita uma série de diálogos com o governo branco de seu país. As principais preocupações do governo em relação ao CNA e seus pedidos pelo fim da segregação eram referentes ao que iria acontecer, com a luta armada organizada por membros do Congresso e simpatizantes da causa que não estavam satisfeitos com a segregação, com a aliança do CNA juntamente ao Partido Comunista, com o que aconteceria à minoria branca após tantos anos de repressão à maioria negra e a questão da nacionalização de empresas e indústrias sul-africanas. Foram anos de discussão e tentativas de entendimento entre Mandela, representando negros e *coloureds*, e autoridades afrikanders. O intuito era acabar com o Apartheid e estabelecer a paz e democracia no país.

Em 1990, Frederick de Klerk se tornou Presidente da África do Sul. O novo presidente recebeu o cargo da presidência em um momento extremamente delicado no que diz respeito à situação política sul-africana.

Na tentativa de melhorar a situação do país, de Klerk suspendeu o banimento de partidos e organizações que antes eram considerados ilegais, sentenças de pena de morte, o "Estado de Emergência", os exilados foram recebidos no país e presos políticos ganharam liberdade.

A situação política e social na África do Sul começou a mudar de forma radical após 40 anos de um rígido sistema de segregação racial.

Nelson Mandela foi liberto em fevereiro de 1990. Seu retorno ao convívio com a sociedade foi considerado um marco no processo de transição da segregação racial para a democracia sul-africana. Era a reconstrução da África do Sul.

Finalmente em 1994, após a adoção de uma Constituição Interina, as primeiras eleições democráticas na África do Sul aconteceram. Nelson Mandela foi eleito o novo presidente do país, prometendo um país onde todos teriam direitos iguais independentemente da cor da pele.

Em dezembro de 1996 a nova Constituição sul-africana – Constituição da República da África do Sul – foi escrita e entrou em vigor em fevereiro do ano seguinte, representando formalmente o fim do Apartheid.

3
O problema do perdão em Hannah Arendt

> E, assim, como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações – como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo -, consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a Terra com você. Esta é a razão, e a única razão, pela qual você deve morrer na forca.
>
> Hannah Arendt

Conforme visto na "Introdução", Hannah Arendt atravessa o problema do perdão através de três momentos fundamentais. No primeiro, sua leitura aparece atrelada ao cristianismo de Santo Agostinho; no segundo, recebe uma dimensão política; no terceiro, encontra o limite ético e moral da imperdoabilidade através do caso de Eichmann. A seguir, observaremos detalhadamente esse percurso, de modo a desconstruir o perdão a partir de sua construção.

3.1
A leitura arendtiana de Santo Agostinho

Em 1929 Hannah Arendt publica *O conceito de amor em Santo Agostinho*, sua tese de doutorado e primeira obra, orientada inicialmente por Heidegger e depois por Jaspers. Arendt não havia, ainda, vivenciado os horrores do holocausto, e sua orientação para o perdão era, aí, religiosa, influenciada pelos estudos da patrística. Para Arendt, de acordo com a divisão desenvolvida em sua tese, a obra de Santo Agostinho poderia ser lida a partir dos desdobramentos do conceito de amor, iniciando com o amor como desejo, isto é, o *appetitus*, passando pelo amor entre Deus e os homens e culminando no amor ao próximo. No primeiro capítulo, Arendt já revela uma importante oposição, que ocasionará mais adiante sua valoração do perdão no fenômeno humano: a oposição entre caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*).

> Caridade e cobiça diferenciam-se pelo objeto que visam e não pelo como do próprio visar. Descrevem desde logo a pertença a qualquer coisa e não à atitude, o *habitus*. O homem é aquilo que se esforça por atingir. O amor é a mediação entre

> o que ama e aquilo que ama; o que ama nunca está isolado daquilo que ama, isso lhe pertence. O desejo daquilo que é a ordem do mundo é mundano, pertence ao mundo. O que cobiça decidiu ele próprio, através da sua cobiça, a sua corruptibilidade, enquanto a caridade, visto que tende para a eternidade, tornar se ela própria eterna. Se é verdade que todo o homem particular vive isolado, ele tenta no entanto ultrapassar sempre este isolamento através do amor; mas também não é menos verdade que a cobiça faça dele um habitante deste mundo ou que a caridade o obrigue a viver num futuro absoluto, mundo que ele habitará (Arendt, 1997, p. 25).

Segundo Arendt, como vemos, caridade e cobiça se diferenciam em relação ao que desejam, mas não ao próprio desejo. O desejo aparece como falta, motor de uma busca, à forma helenista. Entretanto, na cobiça há corrupção, dado que a busca de um objeto externo quer tornar o mundo seu próprio bem. "O isolamento original da vida que deste modo fundamenta a busca, é portanto a separação do que pode conduzir à beatitude, por conseguinte, ao bem [...]" (Arendt, 1997, p. 26). A beatitude, o bem maior da vida humana, tem o sentido de "estar satisfeito junto do objeto desejado, a supressão da separação". A caridade leva à beatitude justamente graças à sua satisfação interna com o que se deseja, isto é, se suprime o medo de "não ter" o mundo. A caridade supera o medo de insatisfação que move a cobiça. Ademais, através da caridade e da beatitude que será possível o *amor mundi*, o amor visto como redenção.

> A morte, que só ela, excetuando Deus, tem o poder de subtrair o homem ao mundo, reenvia à eleição no seio do mundo. Temes a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*); a morte aniquila não só qualquer posse do mundo, mas também todo o desejo de amar qualquer coisa por vir que se espera do mundo. A morte destrói a relação natural no mundo da qual o *amor mundi* é a expressão. Por isso, a morte é de modo puramente negativo, de tal maneira poderosa, separando-nos do mundo, como o amor de que se apodera em Deus o próprio ser. Esse amor constitui precisamente a nossa morte no século e a nossa vida em Deus. Com efeito, se se trata de uma morte logo quando a alma deixa o corpo, como é que não se trataria de uma morte na qual nós renunciamos à nossa afeição ao mundo? O amor tem, pois, a força da morte (Arendt, 1997, p. 95).

O *amor mundi* estabelece, assim, no segundo capítulo da tese de Arendt, uma relação fundamental com a morte, que desfaz nossa posição de posse com o mundo. A morte emerge como noção não somente biológica, mas simbólica, através da qual renunciamos o mundo em vida, isto é, nosso apetite pelos objetos externos.

> Esta renúncia a si exprime-se no comportamento face ao mundo. O mundo é amado enquanto criado; amando no mundo, a criatura ama o mundo como Deus. Está aí a realização da renúncia a si que volta a dar a cada um no mundo, e também a si

> próprio, o seu sentido verdadeiro proveniente de Deus. Esta realização é o amor ao próximo (Arendt, 1997, p. 117).

O amor ao próximo, tópico que preenche o terceiro capítulo da tese de Arendt, aparece como consequência da renúncia à posse do mundo. Citando Santo Agostinho, a filósofa explica que essa comunidade cristã, por não desejar ter posse do mundo e se sustentar sob uma fé comum, exige o homem por inteiro.

> "Eles viram, nós não, e, no entanto pertencemos a uma mesma comunidade, pois temos uma fé comum. A verdadeira sociedade está fundada sobre o fato da fé comum." A verdadeira sociedade (*societas*) está fundada sobre o fato da fé comum. Numa primeira e simples observação, a sociedade dos crentes é portanto definida por dois traços; primeiro, está fundada sobre qualquer coisa que por princípio não é o mundo, é deste modo comunidade com o outro não porque ele esteja aí realmente no mundo, mas devido a uma possibilidade específica; depois, como esta possibilidade é a mais radical do ser do homem, esta comunidade da fé comum que se realiza no amor mútuo (*diligere invicem*), exige o homem por inteiro – ao contrário de todas as comunidades mundanas, na medida em que estas são cidades (*civitates*) que nunca isolam senão uma determinação do ser – exige o homem por inteiro tal como Deus o exige (Arendt, 1997, p. 152).

A sociedade baseada na fé comum exige do homem que ele perdoe, graças ao amor ao próximo e a Deus.

Apesar de uma introdução ao problema do perdão, *O conceito de amor em Santo Agostinho* permanece uma obra da jovem Arendt, cuja matriz cristã ainda se pronuncia com intensidade em seu trabalho, ainda que tenha buscado em Santo Agostinho o aspecto filosófico acima do teológico. Segundo Jaspers:

> [...] está apta a sublinhar o essencial, mas que ela, simplesmente, não reuniu tudo o que Agostinho disse sobre o amor. [...] Alguns erros surgem nas citações. [...] O método exerce alguma violência sobre o texto. [...] A autora quer, através de um trabalho filosófico de ideias, justificar sua liberdade com relação às possibilidades cristãs, que, no entanto, a atraem. [...] Não merece, infelizmente, a mais alta menção (*cum laude*). Efetivamente, Arendt parece privilegiar, em Agostinho, o filósofo, em detrimento do teólogo (Jaspers *apud* Kristeva, 2002. p. 41).

Apesar das críticas, ao que nos interessa, a saber, o problema do perdão, o texto nos oferece o desdobramento inicial de Arendt sobre o tema, ainda que relacionado à perspectiva religiosa. Mesmo depois, logo após a segunda guerra, as imagens teológicas continuam a fazer parte da obra de Arendt, ainda que não sejam mais fundamento para sua perspectiva. Conforme previamente visto em nossa "Introdução", em um texto de 1946 intitulado "A imagem do inferno" (portanto anterior ao *Origens do Totalitarismo*), encontrado na compilação de ensaios

publicada no Brasil como *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, Arendt expressa o terror da igualdade desumana no cenário pós-guerra como a imagem do inferno. Para a autora, o resultado do regime totalitário se equipara à imagem do inferno, já que retira a humanidade de todos. O inferno já aparece aqui como analogia, secularizado no que diz respeito ao método de abordagem da filósofa, que renuncia a seu caráter metafísico e ao fundamento religioso. O inferno aparece como desumanização, o resultado do Holocausto. Mais adiante, observaremos que o processo de secularização da obra de Arendt a leva para a politização do tema do perdão, relacionando-o à noção fundamental de ação humana.

3.2
O perdão no âmbito político

Em um segundo momento de sua obra, já em solo americano, Arendt pensará o perdão a partir de uma dimensão política. Em *A condição humana*, encontramos os três estágios da vida humana em sua atividade: o labor (*animal laborans*), onde se estabelecem nossas necessidades básicas e produção daquilo que consumimos; a fabricação (*homo faber*), através da qual construímos os objetos no mundo; e, por fim, a ação, onde o homem encontra a pluralidade e suas circunstâncias. Para Arendt, somente aparecemos enquanto seres humanos efetivamente na esfera da ação, que presume o con-viver e a política. Considerando que a política acontece através da ação, o perdão para Arendt aparece em *A Condição Humana* como um remédio para irreversibilidade desta. Esse remédio se torna necessário para que os homens continuem agindo. *A Condição humana*, logo, inicia por centralizar o fenômeno humano na ideia de ação.

> A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (Arendt, 2000, p. 15).

A ação, desse modo, terá quatro características fundamentais no texto de Arendt: 1) é uma condição política; 2) é o que permite que o sujeito apareça em sua singularidade; 3) resulta na história humana; e 4) é imprevisível e irreversível.

Tanto no âmbito político como na terceira lei de newton, a ação gera uma série de reações. Por isso, todo agente é também receptor e reagente, o que cria uma reação em cadeia de acontecimentos.

> Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples 'agente', mas sempre, e ao mesmo tempo, paciente. Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – [...] o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto (Arendt, 2000, p. 203).

O complexo de ações e reações faz com que tenhamos de julgar certas ações a partir do que elas ocasionaram. As ações, como apontamos em sua quarta característica, são imprevisíveis e irreversíveis, o que exige de nós formas de lidar com sua irreversibilidade, como o perdão e a punição. Dessa maneira, perdoar ou punir são condições *sine qua non* para que não ocorra a interdição da ação e, por consequência, da política. Em *A Condição Humana*, Arendt ressalta:

> A única solução possível para o problema da irreversibilidade [...] é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos "pecados" pendem [...] sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens (Arendt, 2000, p. 248-249).

O par perdão e promessa relega ao mundo dos homens, à política, um futuro possível. Para Arendt, como remédio para a irreversibilidade da ação, entretanto, o perdão não se confunde com a vingança. O perdão é imprevisível, já a vingança, uma atitude humana esperada e até calculada. Diz a filósofa:

> Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, devido à irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo

> inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação. Em outras palavras, o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado (Arendt, 2000, p. 252-253).

O perdão supera o simples aspecto de reação, indo além da noção de vingança, posto que é a única possibilidade de agir novamente ao invés de simplesmente reagir. Dessa forma, o perdão liberta a cadeia de reações gerada a partir de uma ação e diz respeito à liberdade humana condicionada pela vida política. Se perdoar, nesse momento, se torna uma questão política, na lida com as ações dos homens e com a vida em sociedade, desligada agora de seu caráter religioso e teológico, o caso de Eichmann nos trará uma novidade: a impossibilidade de perdoar.

3.3
Eichmann e a imperdoabilidade

Quanto adentramos o caso Eichmann, percebemos que há uma curva no pensamento de Arendt.

Eichmann foi preso pelo serviço secreto israelense, o Mossad, na noite de 11 de maio de 1960, nas cercanias de sua residência na periferia de Buenos Aires, onde vivia sob o nome de Ricardo Klement. Foi agarrado e colocado dentro do carro, e lá ele já sabia que estava nas mãos de israelenses, pois esperava que em algum momento fosse sequestrado. David Ben-Gurion, que havia ordenado sua captura, na mesma noite informou à nação israelense sobre a prisão do criminoso de guerra, omitindo, no entanto, os detalhes da operação. Arendt, em *Eichmann em Jerusalém*, explica que se Israel pretendesse requerer a extradição de Eichmann, após o dia 7 de maio do mesmo ano, ela não seria mais possível pelas leis argentinas, porque já haveria decorrido o prazo de 15 anos completos da ocorrência de seus crimes na guerra. Em face dessa prescrição, os advogados de Eichmann insistiram que o único crime que deveria ser objeto de julgamento era seu sequestro pelas forças israelenses. Arendt destaca a inaplicabilidade de tal argumento, posto que Eichmann não tinha cidadania argentina e, por consequência, não estava protegido pelas leis daquele país.

Com base no relato da autora, outro dado importante foi o fato de Eichmann ter sido levado para um subúrbio de Buenos Aires, ficando em uma casa alugada, e lá ter permanecido por oito dias, até que os agentes da operação obtivessem do detido uma declaração de próprio punho, na qual concordaria em ser levado a Israel para o julgamento de seus crimes. Apesar de relatos sobre divergências de datas e conteúdo, o fato é que, diante do empenho do agente especial Zvika, Eichmann assinou o documento. No julgamento, obviamente, seus advogados alegaram coação na assinatura, mas não negaram que Eichmann tenha assinado.

Após a chegada a Jerusalém, Eichmann foi submetido a 275 horas de interrogatório, em 35 depoimentos, o que, segundo Arendt, gerou 3.564 páginas de inquérito. Nesses interrogatórios, Eichmann mentiu enquanto pôde, mas, ao final de oito meses de depoimentos, admitiu sua participação nos eventos preparatórios da chamada Solução Final, sob o argumento de que apenas cumpria as ordens que lhe eram dadas pelos superiores.

Para Arendt, Eichmann era parte dessa nova matéria-prima dos regimes totalitários, em que mentir se tornou padrão, com base naquilo que era normal para ele. O Terceiro Reich havia "normalizado as pessoas", criando regras, incorporando e cooptando pessoas dispostas a aceitá-las. Para Arendt, Eichmann havia sido incorporado a uma lógica que destrói um mundo para construir outro.

O agente nazista era do tipo vaidoso e, segundo o capitão de polícia Avner, que o interrogou, parecia entusiasmado com a possibilidade de falar sobre sua versão dos fatos. Chamou atenção de Arendt o fato de o capitão ter dito que esperava mais de Eichmann.

Ao final do inquérito, foram 12 as acusações que recaíram sobre Eichmann, a saber: provocar o assassinato de milhões de judeus; levar esses milhões a condições que podiam levar à destruição física; causar sérios danos físicos e mentais aos judeus; determinar que fossem proibidos os nascimentos e interrompidas as gestações das mulheres judias; colocar os judeus sob o regime de trabalho forçado; perseguir judeus por motivos raciais, religiosos e políticos; pilhar e confiscar os bens dos judeus por meio de medidas que envolviam roubo, extorsão e violência; praticar diversos crimes de guerra definidos em acordos internacionais; expulsar milhares de poloneses de suas casas; deportar 1.400 eslovenos da antiga Iugoslávia; deportar e matar milhares de ciganos; deportar e matar 93 crianças da aldeia tcheca de Lidice. De acordo com Arendt, Eichmann se declarou inocente de todas as

acusações. A pena para quaisquer das 12 acusações, pela legislação israelense de 1950, era a de morte.

Eichmann foi julgado com base nessas leis. Isso quer dizer que o julgamento não se deu com apoio na legislação internacional, o que causou questionamento quanto à sua validade. O argumento por parte dos israelenses era de que a aplicação da legislação interna era justificável, porque nazistas como Eichmann estiveram ocupados nos anos anteriores a destruir todas as provas de seus crimes, o que por si só dificultaria um julgamento internacional nos termos do que ocorrera em Nuremberg.

O fato de a corte israelense não ser uma corte internacional acabou por criar dificuldades para esse julgamento inédito, visto que a Justiça de Israel não estava inicialmente aparelhada para levar adiante uma tarefa de tal magnitude. Mesmo diante de questionamentos internacionais, em especial da Alemanha, a corte israelense não desistiu do julgamento, que ocorreu entre 11 de abril de 1961 e 14 de agosto de 1961, em um clima bastante midiatizado para os padrões da época. Arendt estava lá como correspondente da revista *The New Yorker*.

Durante o julgamento, a autora, observando o réu diretamente, sentiu-se incomodada, quando percebeu que Eichmann foi o tempo todo mantido em uma cabine de vidro – segundo as autoridades, a medida foi adotada para a própria proteção do réu. Com o relato do inquérito no julgamento, Arendt percebeu que Eichmann não era do tipo de criminoso que sujava as mãos com o sangue de suas vítimas. Era um burocrata, um homem de gabinete, que, com seu carimbo, mandava milhões de pessoas para a morte. Eichmann era o responsável por toda a logística de transportes para conduzir as pessoas para os campos de concentração e extermínio. Segundo Arendt, ele era visto pelos judeus como aquele monstro que transportou milhões deles para as chamadas fábricas da morte.

A pensadora alemã destaca que, apesar de Eichmann ser um burocrata cumpridor de ordens, ele não era burro e sabia exatamente o que fazia. Em seus escritos, tal fato caracterizava uma ausência de pensamento. Em outras palavras, Arendt estava sublinhando que irreflexão não se confunde com burrice. Eichmann cumpria suas ordens sempre sob o ponto de vista dos outros. Não era capaz de refletir sobre a amplitude das ordens recebidas. Seu imperativo categórico era seguir as máximas ditadas pelo Terceiro Reich.

Ainda de acordo com o relato de Arendt, Eichmann não era do tipo que sentia prazer em ver jorrar o sangue de suas vítimas. Ele nunca havia tocado em uma arma, pois apenas cumpria ordens superiores. O ponto a ser destacado é que a irreflexão e a ausência de pensamento de pessoas como ele foram vitais para o sucesso do regime nazista.

Citando em sua defesa o imperativo categórico kantiano, Eichmann afirmava que jamais tinha usado uma arma de fogo contra os judeus, jamais havia matado alguém e jamais havia dado ordem para matar um judeu. Ao explicar como, categoricamente, seguia as ordens e as normas de seu país, ele não deixa dúvida de que teria embarcado o próprio pai para a morte se recebesse ordem nesse sentido. Diante dessa declaração, Arendt percebe que aquele cumpridor de ordens não tinha nada de inofensivo; pelo contrário, tratava-se de uma pessoa perigosa e bastante responsável por seus atos.

No entanto, ao expor seu ponto de vista sobre Eichmann, Arendt desvela um fenômeno novo, que passa a ser debatido a partir daí. Ela observa que aquele que perpetua o mal não precisa ser um sádico, um genocida, um monstro. Em sua leitura, o ato de exterminar pessoas pode tornar-se apenas um assunto administrativo nas estruturas burocráticas dominantes. A decisão de exterminar pode ser tomada por um homem medíocre, cumpridor de seu dever, que executa seu trabalho com zelo profissional. Em outras palavras, um homem comum com obediência cega às leis e indiferença em relação às vítimas.

Eichmann, no julgamento, comentou que não nutria ódio pelos judeus e que não era um antissemita fanático pelas ideias de seu partido; ao contrário, contava com amigos judeus, que inclusive o ajudaram no passado, quando estivera desempregado. Foi exatamente por falta de um motivo especial para as ações de Eichmann que Arendt destacou que um mal dessa natureza, sem motivos, pode espalhar-se indefinidamente, como um fungo devastador, sobre a superfície do mundo. É esse fenômeno baseado no exercício gratuito do mal, cometido por pessoas ordinárias, incapazes de pensar, que Arendt vai denominar banalidade do mal.

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum MacBeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos sociais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa;

ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele "simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo" (Arendt, 1999, p. 310).

Diante da experiência vivida no julgamento, Arendt percebeu que o governo nazista inverteu a ordem e os valores morais, oferecendo para a sociedade homens como Eichmann. O mal estava generalizado, banalizado. Isso não quer dizer que o mal perpetrado por Eichmann era visto por Arendt como banal. Isso quer dizer que a pensadora observou que o mal praticado por Eichmann era visto e tido pelos nazistas como banal, o que é diferente. A autora, por sua argumentação, foi acusada de diminuir a importância dos atos praticados por pessoas como Eichmann. No entanto, em momento algum de seu relato ela minimizou a responsabilidade de Eichmann por seus atos; ao contrário, para ela, sua inocência estava fora de questão, e Eichmann deveria ser condenado, como de fato o foi, à pena de morte, pelo simples fato de que os nazistas concederam a si mesmos o direito de dizer quem deveria e quem não deveria habitar o mundo.

Ao final do julgamento, Eichmann foi sentenciado à forca. A defesa pediu clemência, mas foi negada pelo tribunal. Em 31 de maio de 1962, Eichmann foi enforcado na prisão de Ramleh. Suas últimas palavras foram classificadas por Arendt como clichês representativos do homem medíocre que ele sempre foi. Falou ele sobre o destino de encontro dos homens na morte e deu vivas à Alemanha e à Argentina antes de morrer.

É preciso ressaltar que o conceito de banalidade do mal de Arendt não busca uma suposta essência do mal. Não se trata aqui de uma questão ontológica, e sim de uma questão no plano da ética e da política. A banalidade do mal, para a pensadora, não está no plano metafísico, mas no meio político e histórico. É uma condição humana. Nesse sentido, a banalidade do mal aproxima os homens, na medida em que ocorre um vazio de pensamento, causado por alguma crise moral, como foi no caso do totalitarismo. A banalidade do mal surge, então, em um espaço público interditado, onde não existe o exercício da liberdade.

A incapacidade de pensar e de refletir, considerando o ponto de vista do outro, já havia sido mencionada por Arendt ao final de *Origens do totalitarismo* como sendo o resultado do acesso ao mundo apenas pela força auto coercitiva da lógica e da ideologia por trás dos atos hodiernos. O cenário nesse livro sobre o aparecimento de um mal radical parecia incompleto, até que Arendt se viu frente a

frente com Eichmann. Como o agente nazista não representava um tipo de criminoso com problemas de caráter, Arendt pôde perceber que o mal também se encontra nos indivíduos comuns e normais. Isso não quer dizer que a pensadora veja um Eichmann em cada um de nós. A banalidade por si só não produz "Eichmanns". A banalidade pode surgir da ausência de reflexão, mas a banalidade do mal acontece em espaços públicos interditados, onde a liberdade deixa de existir e a ausência de reflexão leva os indivíduos a cometerem atos nefastos amparados por uma ideologia, gerando um estado de terror e violência extrema.

Ao formular o conceito de banalidade do mal, Arendt não deixa de lado o conceito de mal radical. Ambos se complementam. À nossa volta, continua existindo um mal extremo, que aniquila pessoas a partir de determinadas ideologias. Também continua existindo o mal praticado de forma irrefletida por pessoas comuns submetidas a essas ideologias. Voltaremos, no "Capítulo 4", a falar do mal radical como formulado no livro *Origens do totalitarismo*.

Por ora, a polêmica sobre o suposto abandono do conceito kantiano de mal radical, quando do desenvolvimento da noção de banalidade do mal a partir do julgamento de Eichmann, deve ser atribuída à própria Arendt, que, em carta ao teólogo Gershom Scholem, expressamente diz: "Você tem razão: eu mudei de ideia e não falo mais de 'mal radical'" (Arendt, 2016b, p. 763).

Cabe ressaltar que, na troca de correspondência entre Arendt e Scholem, realizada em julho de 1963, o debate gira em torno de uma suposta traição ao povo judeu, que teria sido cometida por Arendt ao escrever *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.

Arendt mandara seu livro para Scholem, e ele enviou uma carta, comentando-o, seis semanas depois. Scholem dissera, primeiramente, que achava que o livro de Arendt estava repleto de erros e distorções no que dizia respeito aos fatos históricos e que isso seria objeto de várias críticas, embora as suas não tivessem esse objetivo. Para ele, o livro de Arendt se articulava entre dois polos: os judeus e seu comportamento nos dias da catástrofe, e a responsabilidade de Adolf Eichmann. Antes de comentá-los, porém, ele novamente fez referência a fatos históricos para dizer que não acreditava que sua geração, na qual incluía Arendt, estava em posição de fazer qualquer julgamento histórico, porque os eventos eram complexos, sérios e pouco transparentes, além de faltar a perspectiva necessária para se ter alguma espécie de objetividade. Todavia, ele achava que as questões não

podiam ser colocadas de lado, principalmente porque a juventude de Israel questionava o massacre do povo judeu. Uma questão que ele não conseguia ver nenhuma resposta prontamente formulada para ela.

Em resposta, Arendt escreve uma carta, em 20 de julho de 1963. Nela, ela começa por contraditar as afirmações que entendia serem falsas. A primeira que ela contestou foi a afirmação de que ela era uma intelectual que viera da esquerda alemã. Para ela, o correto seria dizer que ela era oriunda da tradição da filosofia alemã, pois em sua juventude não tivera interesse em história e política, tendo compreendido apenas tardiamente a importância de Marx (Arendt, 2016b, p. 756).

Sobre a consideração de Scholem a respeito de Arendt ser "uma filha de seu povo", ela disse que "nunca pretendeu ser nada além ou ser de algum outro modo diferente do que era", e nem mesmo se sentiu tentada nessa direção; "isto seria como dizer que sou um homem e não uma mulher, o que é insano". Ela sabia que havia um "problema judeu", porém ele nunca foi problema para ela, nem mesmo em sua infância. Afirmou que sempre reconheceu seu judaísmo (*Jewishness*) como um dos fatos inquestionáveis de sua vida, nunca tendo o desejo de mudar ou rejeitar fatos desse tipo (Arendt, 2016b, p. 757).

Nesse sentido, ela acabou concordando com Scholem, pois realmente não tinha "amor pelo povo judeu", nem pelos alemães, franceses, americanos, a classe trabalhadora ou algo do tipo: "Eu certamente amo 'apenas' meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e acredito é o amor a pessoas". Para ela, uma judia que dissesse "amar os judeus" seria muito suspeita. Em seu entender, ela simplesmente pertencia ao povo judeu, e isso estava além de qualquer disputa ou argumento (Arendt, 2016b, p. 758).

Arendt, então, levantou a questão que parecia estar por trás de várias críticas de Scholem: seu patriotismo, ou melhor, a falta dele. Arendt disse que ambos concordavam que não poderia haver patriotismo sem crítica e permanente oposição. Ela também assumia que os erros cometidos por seu povo a deixavam ainda mais magoada, não obstante afirmasse que essa mágoa não poderia ser exibida, pois "o papel do 'coração' em política parece ser […] inteiramente questionável" (Arendt, 2016b, p. 759). Prova disso estaria na acusação dirigida àquelas pessoas sem tato. Elas são chamadas de pessoas sem alma, sem coração (*Herzenstakt*), tal como Scholem fez com ela, embora ele devesse saber que emoções muitas vezes são usadas para encobrir a "verdade factual" (Arendt, 2016b, p. 759).

Quanto à suposta afirmação de Arendt de que Eichmann era sionista, ela disse que foi irônica, pois citara as próprias palavras dele. A respeito das questões que envolviam os fatos da catástrofe, como aquela que Scholem disse ter sido formulada pela juventude israelense, ela explicou que no relato sua referência a "por que eles se deixaram ser mortos?" era uma crítica à atitude do promotor Hausner, que fazia essa pergunta a testemunha após testemunha. Arendt lembrou a Scholem que os judeus não reagiram de modo diferente dos outros grupos que foram incluídos na Solução Final. Entretanto, a questão que ela queria levantar era outra e muito mais importante; ela surgira no tribunal e dizia respeito à cooperação dos funcionários judeus durante a "Solução Final", uma questão "desconfortável porque não se pode alegar que eles foram traidores", ainda que alguns o fossem (Arendt, 2016b, p. 760).

Arendt afirmou que Scholem não compreendeu que ela não tinha defendido a possibilidade de resistência, mas, sim, a possibilidade de "não fazer nada", e para isso não é preciso ser santo, basta dizer que não vai participar. Se aqueles que participaram deveriam ser enforcados, tal como Scholem tinha afirmado, era outra questão. O importante a ser discutido eram os argumentos que as pessoas usaram para justificar seus atos perante si mesmas e perante os outros. Sobre isso, Arendt não duvidava ser possível julgar, ainda mais por se tratar de uma situação fora dos campos de concentração, que, apesar de ser envolta em uma atmosfera de terror, possibilitava uma pequena margem para a decisão e a ação (Arendt, 2016b, p. 760-761).

No que tange à crítica de Scholem à sua tese de não distinção entre torturador e vítima nos campos de concentração, Arendt afirmou que se tratava de uma ação deliberada, calculada e pertencente ao sistema, e que outros estudiosos partilhavam dessa mesma opinião. Para ela, o fato de ela ser *independente*, trazendo argumentos diferentes dos corriqueiros, teria confundido Scholem. Arendt dizia que confiava na expressão *Selbstdenken*, de Lessing, que a levava a pensar por si mesma e a falar por si mesma (Arendt, 2016b, p. 762).

Quanto à sentença de morte, Arendt lamentou que Scholem não tivesse comentado seu ponto de vista discordante. Ela considerava que aí apareceriam as discordâncias entre eles. No entanto, como ele havia dito que a sentença era um "erro histórico", Arendt falou que se sentia "bastante desconfortável ao ver o espectro da história ser trazido para esse contexto". Em sua opinião, a sentença era

correta, política e juridicamente, e teria sido absolutamente impossível não a cumprir. A única alternativa à sua execução seria aceitar a sugestão de Jaspers de entregá-lo para as Nações Unidas, o que ninguém queria, e "não seria factível". Da mesma forma, não era possível falar em misericórdia, "não por razões jurídicas – de qualquer forma, perdão não é prerrogativa do sistema jurídico – mas porque misericórdia é aplicada à pessoa e não ao feito". Para que isso ocorra, é preciso que a pessoa seja mais do que qualquer coisa que ela fez, o que não era o caso de Eichmann (Arendt, 2016b, p. 762-763).

Por fim, temos a parte que gera a controvérsia sobre a compatibilidade da radicalidade do mal com a banalidade do mal. Arendt afirma que Scholem a tinha entendido corretamente em um ponto: ela realmente mudara de opinião, não mais falaria em "mal radical", pois para ela agora o mal não era radical, era apenas extremo, não tendo nem profundidade nem qualquer caráter demoníaco. Diz Arendt:

> Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é "radical", que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é "banalidade" (2016b, p. 763).

Se analisarmos a carta de resposta de Arendt a Scholem, poderemos verificar que o debate realizado na troca de correspondência é centrado na polêmica opinião de Arendt sobre a possível colaboração de lideranças judaicas com o regime nazista e, consequentemente, com o Holocausto. A controvérsia não reza sobre um suposto abandono do conceito de radicalidade do mal por Arendt. Scholem havia levantado essa hipótese em sua carta no contexto de afastar a ideia, para ele, de uma suposta banalidade no comportamento dos nazistas. Por isso, ele indaga Arendt se ela não havia se afastado do conceito kantiano. Scholem havia entendido que banalizar o mal seria minimizar a amplitude do mal cometido pelos nazistas. Por sua vez, Arendt não parece estar disposta, em sua carta de resposta, a explicar seu conceito de banalidade do mal a seu interlocutor. Prefere centrar suas forças nos argumentos relativos à participação ativa das lideranças judaicas na chamada Solução Final. Talvez por isso termine a carta de forma quase poética. É verdade que, a partir de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*,

Arendt se dedicará a compreender esse mal "que se espalha como um fungo sobre a superfície". Porém, isso não quer dizer que, para ela, todo mal seja banal. Pelo contrário, apesar de enfatizar a importância da banalidade do mal, Arendt, em seus escritos, em especial naqueles sobre filosofia moral, que no Brasil foram publicados no livro *Responsabilidade e julgamento* (Arendt, 2003), deixa claro que a banalidade do mal não é a única forma de mal existente. O mal banal não coincide com o mal praticado habitualmente por ódio, inveja ou ressentimento. Arendt não descarta a existência de pessoas perversas capazes de um mal infinito. Em "Pensamento e considerações morais", um dos ensaios do livro *Responsabilidade e julgamento*, Arendt (2003), ao citar Ricardo III, um dos vilões das peças de Shakespeare, deixa patente que existe um mal extremo que difere em muito do conceito de banalidade do mal. Diz ela:

> É melhor sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele sempre pode continuar a ser amigo do sofredor; quem gostaria de ser amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida? Que tipo de diálogo poderia ter com ele? Exatamente o diálogo que Shakespeare deixou que Ricardo III travasse consigo mesmo, depois que vários crimes tinham sido cometidos (2003, p. 253).

Cabe ainda no presente capítulo destacar os posicionamentos dos filósofos Adriano Correia e Nádia Souki sobre a controvérsia aqui apontada.

Para Adriano Correia, o mal radical, como empregado em *Origens do totalitarismo*, não contradiz o conceito de banalidade do mal desenvolvido em *Eichmann em Jerusalém*. Para ele, o fundamental do conceito de radicalidade do mal presente na análise, por Arendt, do totalitarismo consiste na identificação feita pela pensadora alemã desse tipo de mal com o mal absoluto ou extremo vivido por ela naqueles tempos sombrios. De outra forma, explica Correia, em *Eichmann em Jerusalém*, o uso da expressão banalidade do mal se deve principalmente a razões etimológicas, já que Arendt não encontrou nada de radical (no sentido de raiz) na conduta de Eichmann. Pelo contrário, Eichmann se mostrava um indivíduo sem qualquer profundidade. Ensina Correia:

> Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o "mal radical", tal como empregado em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de "banalidade do mal", mas representa de fato uma mudança de ênfase: da superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência do pensamento, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão. Em todo caso, nem em uma direção nem em outra

> ela parece encontrar-se, em última instância, à vontade com Kant (Correia, 2013, p. 76).

Já para Nádia Souki, Arendt não deixa muito claro o que quer dizer com "não falo mais em mal radical", mas é correto perceber a possibilidade da existência de um mal banal como um conceito de seu pensamento que não abandona o conceito kantiano completamente. O deslocamento feito por Arendt, para Souki, não caracteriza um afastamento da noção de mal radical. Segundo ela, o conceito kantiano poderia abarcar as novas categorias que surgem com o totalitarismo, desde que parta do princípio de que, para Kant, o mal pode destruir a legalidade em sua contingência, mas não a moralidade em sua incondicionalidade (Souki, 2006, p. 35).

Portanto, na obra de Hannah Arendt, mal radical e mal banal parecem coexistir como forma de dominação e produção de uma violência extrema. Essa violência costuma se iniciar por motivações ideológicas. Quando já está instalada na rotina e no cotidiano da sociedade, os motivos para justificar os atos violentos deixam de ser necessários, ficando em um segundo plano. O importante agora, para homens como Eichmann, passa a ser apenas continuar e concluir a tarefa encomendada de forma eficiente e irrefletida, sem preocupação com qualquer tipo de regra moral. Daí a impossibilidade de perdoar suas ações.

4
Jacques Derrida: perdão e justiça

> Pode-se imaginar e aceitar que alguém nunca perdoa, mesmo após um procedimento de absolvição ou anistia. O segredo dessa experiência permanece. Ele deve permanecer intacto, inacessível ao direito, à política e mesmo à moral: absoluto. Mas eu faria desse princípio transpolítico um princípio político, uma regra ou uma posição política: é necessário também respeitar, na política, o segredo, o que excede o político ou o que não é mais jurídico.
>
> Jacques Derrida

Entre os anos de 1997 e 1998, na *École des hautes études em sciences sociales*, Derrida realiza uma sequência de seminários sobre o perjúrio e o perdão. Observamos que os seminários giram em torno de uma série de questões, como o conceito de perdão; de onde ele viria; se todas as culturas trabalham com tal conceito; se tem validade jurídica, política; se sim, em quais condições; quem seria o responsável por conceder o perdão; para quem seria concedido; por fim, em nome de quê e de quem. Tais questões são também trabalhadas por Derrida em entrevista a Michel Wieviorka, publicada originalmente no número 9 da revista *Le Monde des débats*, em dezembro de 1999, com o título de "O século do perdão". A seguir, analisaremos o problema do perdão e suas derivações segundo Derrida.

4.1.
Sobre o seminário de 1997-1998

Na entrevista supracitada, quando Michel Wieviorka dá início ao perguntar até onde podemos perdoar e se o perdão pode ser coletivo, ou seja, político e histórico, Derrida explica:

> Em princípio, não há limite para o perdão, nem *medida*, nem moderação, nem "até onde?". Desde que, é claro, haja acordo sobre algum significado "apropriado" dessa palavra. No entanto, o que chamamos "perdão"? Quem é que pede um perdão? *Quem* pede, quem apela ao perdão? É tão difícil medir o perdão quanto *medir* essas questões. Por várias razões que me apresso em localizar.
> I - Em primeiro lugar, porque mantemos o equívoco, especialmente nos debates políticos que reativam e deslocam hoje essa noção, em todo o mundo. O perdão é frequentemente confundido às vezes de forma calculada, com temas relacionados: desculpa, arrependimento, anistia, prescrição etc., tantas significações, algumas

> das quais abrangidas pelo direito, por um direito penal ao qual o perdão deveria, em princípio, permanecer heterogêneo e irredutível.
> II - Por mais enigmático que o conceito de perdão permaneça, verifica-se que a cena, a figura, a linguagem que estamos tentando ajustar a ele pertencem a uma herança religiosa (digamos, abraâmica, para aí reunir judaísmo, cristianismo e islamismo). Essa tradição – complexa e diferenciada, até conflituosa – é singular e, ao mesmo tempo, está em vias de universalização, através do que certo teatro do perdão implementa ou traz à luz.
> III - Consequentemente – e este é um dos eixos norteadores do meu seminário sobre perdão (e o perjúrio) –, a própria dimensão do perdão tende a desaparecer durante essa mundialização e, com toda a medida, qualquer limite conceitual. Em todas as cenas de arrependimento, confissão, perdão ou desculpas que se multiplicaram no cenário geopolítico desde a última guerra e de forma acelerada por alguns anos, vemos não apenas indivíduos, mas comunidades inteiras, corporações profissionais, representantes de hierarquias eclesiásticas, soberanos e chefes de Estado pedirem "perdão" (Derrida, 2020, p. 355-356).

Primeiramente, é importante notar uma característica que perpassa o seminário sobre o perjúrio e o perdão, anunciado no tópico I da citação: a confusão entre a noção de perdão e outras como perjúrio, prescrição, arrependimento, culpa etc. Em segundo lugar, Derrida nos aponta que o perdão está inevitavelmente ligado à tradição judaico-cristã, o que nos leva a pensá-lo sempre a partir dessa linhagem. Por fim, retomando o seminário, entendemos que a questão da mundialização coloca um obstáculo para se pensar a singularidade do conceito de perdão.

No seminário de 1997-1998, Derrida é despertado sobre a questão do perdão a partir do texto do professor francês Vladimir Jankélévitch, de 1971, denominado *O imprescritível*. Nele, Jankélévitch declara que não se poderia haver lugar para perdoar os crimes contra a humanidade, sejam eles políticos, religiosos ou ideológicos. Ao analisar os crimes relativos à Shoah, Jankélévitch acrescentou um outro argumento em seu livro, para ele decisivo: "é tudo menos uma questão de perdoar, neste caso, uma vez que os criminosos não pediram perdão**".** Para ele os criminosos nazistas admitiram a culpa e não pediram perdão. Derrida entendeu ser o argumento um pouco precipitado.

> Apesar de minha admirativa simpatia por Jankélévitch, e mesmo que eu entenda o que inspira essa raiva dos justos, acho difícil segui-lo. Por exemplo, quando ele multiplica as imprecações contra a boa consciência do "Alemão" ou quando troveja contra o milagre econômico do Marco e a próspera obscenidade da boa consciência, mas principalmente quando justifica a recusa de perdoar pelo fato, ou melhor, a alegação de não arrependimento. Em resumo, ele diz: "Se eles tivessem começado, no arrependimento, pedindo perdão, poderíamos ter considerado concedê-los, mas esse não foi o caso". Acho ainda mais difícil segui-lo aqui que no que ele mesmo chama de "*livro de filosofia*" *Le Pardon*, publicado anteriormente, em que Jankélévitch tinha sido mais receptivo à ideia do perdão absoluto. Ele

> reivindicou então inspiração judaica e sobretudo cristã. Ele falou mesmo de um imperativo do amor e de uma "ética hiperbólica": uma ética, portanto, que iria para além das leis, das normas ou de uma obrigação. Ética para além da ética, está aí, talvez, o lugar não-encontrável do perdão. Contudo, mesmo nessa época, e a contradição permanece, Jankélévitch não chegou ao ponto de admitir um perdão incondicional, e que seria, portanto, concedido até àqueles que não o pedissem (Derrida, 2020, p. 359-360).

Derrida ao se referir a visão de Arendt sobre o perdão descrita em *A Condição Humana*, aproxima a pensadora alemã das reflexões de Jankélévitch. Segundo Derrida, ambos se aproximam porque tratam o perdão como uma possibilidade humana, logo decorrente de uma manifestação soberana do "eu posso". Com vimos o perdão para Derrida não pode estar condicionada a soberania como também não está adstrito aos negócios humanos.

Diz Derrida:

> Porque Jankélévitch parece então tomar duas coisas como garantidas (como Arendt, por exemplo, em *A Condição humana*):
> 1- O perdão deve continuar sendo uma *possibilidade humana* – insisto nessas duas palavras e principalmente nesse traço antropológico que decide sobre tudo (pois sempre se tratará, basicamente, de saber se o perdão é uma *possibilidade* ou não, mesmo uma faculdade, portanto, um "eu posso" soberano e um poder humano ou não),
> 2- Essa possibilidade humana é o correlato da possibilidade de punir – não de se vingar, é claro, que é outra coisa, à qual o perdão é ainda mais estranho, mas punir de acordo com a lei. "O castigo", diz Arendt, "tem isso em comum com o perdão, de que ele tenta por fim a algo que, sem intervenção, poderia continuar indefinidamente. Portanto, é muito significativo, *é um elemento estrutural do campo dos assuntos humanos*, que os homens são incapazes de perdoar o que não podem punir e que são incapazes de punir o que se revela imperdoável" (2020, p. 360, grifos meus).

Portanto, para Derrida podemos punir mesmo perdoando, da mesma forma que podemos não punir e perdoar (Derrida, 2004, p. 544). De acordo com o filósofo franco-argelino, o perdão não pertence à esfera política. O poder de perdoar na sua essência é sempre divino, mesmo que exercido pelo homem. Esse divino não possui uma dimensão metafísica, pois se dá na perspectiva da alteridade, na presença de um outro. O outro aparece, diferentemente de Arendt, não como universalidade, mas em sua singularidade. Dessa forma, a alteridade não se dá através do universal comum, da semelhança, das leis, mas na ordem da exceção.

Desse modo, o perdão não pode ser banalizado, ao contrário, deve ser sempre excepcional. Inexiste, portanto, simetria entre punir e perdoar. Derrida propõe ainda uma distinção entre o perdão condicional e o perdão incondicional,

duas lógicas contraditórias que disputam a herança da tradição que é, nesse caso, ao mesmo tempo judaica, islâmica e predominantemente cristã. No primeiro caso, o perdão só tem sentido se aquele que fez algo pede perdão. Nessa hipótese, a pessoa já estaria a caminho da redenção, tendo reconhecido seu erro e se arrependido. Estamos diante de uma permuta. Nesse aspecto, o diálogo de Derrida se dá com Jankélévitch, para quem os alemães não deveriam ser perdoados de forma nenhuma, pois não pediram perdão pelos crimes que cometeram (Derrida, 2020). No caso do perdão incondicional, este é concedido qualquer que seja a atitude do culpado, mesmo que ele não peça perdão ou não se arrependa: perdoa-se o culpado enquanto culpado (Derrida, 2020, p. 360). Ao contrário de Derrida, Jankélévitch acredita em *O imprescritível* ser bem possível que um perdão puro nunca tenha sido concedido entre nós, e que uma dose, mesmo que mínima, de rancor sempre subsista.

Para Derrida, o perdão só responde à sua vocação pura se ele conseguir perdoar o imperdoável e, dessa maneira, colocar-se acima do direito ou de toda sanção calculável. Perdoar o perdoável é muito fácil, diz Derrida. Só seria possível perdoar, de forma legítima, o imperdoável. O perdão deve ser puro, não pode se banalizado; deve ser sempre excepcional. Retomaremos esse tópico mais adiante.

Segundo Derrida, o perdão também é louco e deve penetrar, lucidamente, na noite do ininteligível. Chamem isso de inconsciente ou de não consciência, se quiserem. A partir do momento em que a vítima "compreende" o criminoso, a partir do momento em que ela troca, fala, se entende com ele, a cena de reconciliação começou, e, com ela, ocorre o perdão corriqueiro, que é tudo, menos um verdadeiro perdão. (Derrida, 2020, p. 366)

É importante lembrar que Derrida não diz, em nenhum momento, que é necessário perdoar o imperdoável. O que ele faz, de acordo com o próprio autor, é uma análise desconstrutiva do conceito de perdão, que, para permanecer fiel à sua essência, deve ser excepcional e desvinculado de qualquer cálculo. Sendo assim, colocando à prova o impossível, o perdão interrompe o curso ordinário da temporalidade humana (Derrida, 2020, p. 358).

Segundo Derrida, o perdão não deve ser confundido com o imprescritível, mas, assim como o perdão, o imprescritível remete a uma ordem transcendente do incondicional, do perdão e do imperdoável, a uma espécie de a-historicidade, de eternidade e de juízo final, que ultrapassa o tempo finito do Direito.

Sendo assim, para sempre, eternamente e em todo lugar, um crime contra a humanidade deverá ser julgado. É uma certa ideia do perdão e do imperdoável, de um além do Direito, que inspirou a produção de normas que tornaram imprescritíveis esses crimes. Os homens não têm o direito de subtrair o crime praticado, ou de se subtrair ao julgamento, qualquer que seja o tempo decorrido após cometerem a falta.

Dessa forma, quando buscamos compreender algumas peculiaridades do perdão, enfrentamos a dificuldade de definir seu conceito e até mesmo a impossibilidade de explicá-lo em determinados contextos históricos. Especialmente no que se refere a acontecimentos marcadamente cruéis, como o do Apartheid ou dos regimes totalitários, o termo assume outros sentidos, ensejando maior debate e problematizações.

Independentemente da discussão em que está aqui inserida, como no que se refere a sua legitimidade, a sua condicionalidade ou pureza, a força ou a ineficácia de seus efeitos, pensar sobre o perdão é um exercício necessário para a compreensão de seus limites éticos e o seu cabimento em um mundo marcado por constantes violações aos direitos humanos.

O horizonte ético do perdão envolve sua inserção em demandas individuais e coletivas, nos obrigando a pensá-lo através do deslocamento de perspectivas, para além do sentido sobre o qual se funda e é exercido pela soberania dos chefes de Estado.

Em 2004, Derrida falou em público pela última vez num colóquio em sua homenagem no Rio de Janeiro. Escolheu como tema o perdão, tendo em vista sua vontade de contribuir para a discussão do lugar dos afrodescendentes latino-americanos, a partir de sua experiência na África do Sul. Sua vinda ao Brasil foi um ato de desprendimento, pois devido às suas condições de saúde, seus médicos o alertavam que não deveria mais viajar. Num último corajoso esforço, a plateia pode ouvi-lo dizer, num ambiente de muita emoção, que o perdão não deve ter nenhuma finalidade, pois seus laços essenciais o unem ao amor.

4.2.
O sacrifício de Isaac: perdão por não querer dizer

Derrida, no seminário supracitado[4], nos apresenta uma leitura muito particular sobre a passagem bíblica no "Gênesis 22" cujo tema é o sacrifício de Isaac por seu pai Abraão. É nessa parte do seminário que a beleza dos conceitos de segredo, perdão e perjúrio são discutidos.

Uma frase abre essa etapa do seminário: "Perdão por não querer dizer" (*Pardon de ne pas vouloir dire*). Derrida sustenta que essa frase seja abandonada, deixada só, e que aceitemos o fato por ora.

> Acceptez au moins que pour un temps je l'ainsi, seul, aussi démuni, sans fin, errant, voire erratique: "Pardon de ne pas vouloir dire"... Est-ce là, cet énoncé, une phrase? Une phrase de prière? Une demande dont il est encore trop tôt ou derá trop tard pour savoir si elle aura été seulemente interrompue, méritant ou excluant les points de suspesion? "Pardon de ne pas vouloir dire [...]"[5] (Derrida, 2019, p. 127).

Assim, o filósofo cria, com um efeito estilístico, o drama que será desenvolvido como segredo ao longo do texto.

A passagem bíblica de Abraão e Isaac pode ser interpretada como uma narrativa que exemplifica a ideia de abertura ao impossível. Abraão, ao ser convocado por Deus para sacrificar seu filho, enfrenta uma situação que desafia todas as normas racionais e morais. O pedido de Deus é, para todos os efeitos, um pedido que excede a compreensão humana. É um pedido "impossível".

Nessa passagem, a decisão de Abraão de obedecer à ordem divina pode ser vista como um ato de fé, o que se aproxima do conceito derridiano de perdão. Abraão não tenta negociar ou racionalizar a ordem; ele se entrega à impossibilidade de compreender plenamente o desígnio divino. Essa entrega não significa abdicação da responsabilidade, mas sim um reconhecimento da singularidade absoluta do Outro. Nas palavras de Kierkegaard, em quem Derrida se apoia mais de uma vez:

---

[4] De modo a não repetir exaustivamente a mesma referência, ao longo dos subcapítulos 4.2. e 4.3. nos referiremos ao seminário de 1997-1998 na edição francesa de 2019 das Éditions du Seuil.

[5] Aceitem, ao menos por um momento, que eu a abandone assim, só, tão desamparada, sem fim, errante, ou até errática: "Perdão por não querer dizer...". Será que essa enunciação é uma frase? Uma frase de prece? Uma demanda para a qual ainda é cedo ou tarde demais para saber se terá sido apenas interrompida, merecendo ou excluindo as reticências? "Perdão por não querer dizer". (tradução livre).

> Le soir était paisible quand Abraham, sur son âne, s'en alla seul à Morija; il se jeta le visage contre terre; il demanda à Dieu pardon de son péché [autrement dit, Abraham ne demande pas pardon à Isaac mais à Dieu; un peu comme l'Épiscopat français ne demande pas pardon aux Juifs mais à Dieu, tout en prenant la communauté juive à témoin, selon ses propres termes, du pardon demandé à Dieu. Ici, Abraham ne prend même pas Isaac à témoin du pardon qu'il demande, lui, Abraham, à Dieu pour avoir voulu mettre Isaac à mort], pardon d'avoir voulu sacrifier Isaac, pardon d'avoir oublié son devoir paternel envers son fils. Il reprit plus souvent son chemin solitaire, mais il ne trouva pas le repos. Il ne pouvait concevoir que c'était un péché d'avoir voulu sacrifier à Dieu son bien le plus cher, pour lequel il eût luimême donné sa vie bien des fois; et si c'était un péché, s'il n'avait pas aimé Isaac à ce point, alors il ne pouvait comprendre que ce péché pût être pardonné; car y a-t-il plus terrible péché?[6] (Kierkegaard *apud* Derrida, 2019, p. 133-134)

Para Derrida, o perdão é um conceito paradoxal. O filósofo insiste que o verdadeiro perdão só pode ocorrer diante do imperdoável. Se algo é perdoável, não exige perdão; o perdão verdadeiro, portanto, está sempre no limite do impossível. Essa ideia ressoa com a narrativa de Abraão e Isaac, onde Deus pede a Abraão que sacrifique seu filho, um ato que parece imperdoável e incompreensível. O perdão, nesse sentido, não pode ser reduzido a uma lógica humana de justiça ou reciprocidade.

Derrida, no seminário, enfatiza que o perdão está ligado a uma responsabilidade absoluta, que vai além das normas éticas convencionais. Abraão, ao aceitar o comando divino, age em uma esfera que transcende a moralidade humana. Ele não pode explicar ou justificar sua ação para os outros, pois ela parece monstruosa do ponto de vista ético. Derrida vê nisso uma analogia com o perdão: ele exige uma decisão que não pode ser totalmente racionalizada ou justificada.

Como Abraão não discute com Deus nem explica sua ação a Isaac, seu silêncio é emblemático, e expressa a incomunicabilidade do perdão. Age, portanto,

---

[6] A noite estava tranquila quando Abraão, montado em seu jumento, partiu sozinho para Moriá; prostrou-se com o rosto em terra e pediu perdão a Deus por seu pecado [ou seja, Abraão não pede perdão a Isaac, mas a Deus; um pouco como o Episcopado francês não pede perdão aos judeus, mas a Deus, ao mesmo tempo que toma a comunidade judaica como testemunha, em suas próprias palavras, do perdão pedido a Deus. Aqui, Abraão nem mesmo toma Isaac como testemunha do perdão que ele, Abraão, pede a Deus por ter querido matar Isaac], perdão por ter querido sacrificar Isaac, perdão por ter esquecido seu dever paterno para com seu filho. Ele retomou seu caminho solitário muitas vezes, mas não encontrou descanso. Não conseguia conceber que fosse um pecado ter querido sacrificar a Deus seu bem mais precioso, aquele por quem ele mesmo teria dado a vida muitas vezes; e, se era um pecado, se ele não havia amado Isaac a tal ponto, então não conseguia entender como esse pecado poderia ser perdoado – pois há pecado mais terrível? (tradução livre)

na dimensão do segredo. Para Derrida, o perdão é uma experiência singular que não pode ser totalmente articulada ou compartilhada. Ele pertence a uma esfera que escapa à linguagem e à compreensão comum, assim como o sacrifício de Isaac escapa à lógica humana.

Desse modo, Derrida associa o perdão ao conceito de "dom absoluto", algo que é dado sem expectativa de retorno ou reconhecimento. O sacrifício de Isaac pode ser visto como um dom absoluto de Abraão a Deus, um ato de fé que não busca recompensa. Da mesma forma, o perdão, para Derrida, não pode ser condicional ou estratégico; ele deve ser dado sem esperar nada em troca.

Derrida enfatiza que o perdão envolve um risco inescapável. Perdoar é se abrir à possibilidade de que o Outro (na esfera da alteridade) não mude, não se arrependa e não corresponda à expectativa de transformação.

No caso de Abraão, sua disposição para sacrificar Isaac pode ser lida como uma forma de perdoar a própria situação impossível em que foi colocado. Ele perdoa a ordem incompreensível de Deus ao aceitá-la sem exigir explicações ou garantias.

Essa dimensão de risco também se reflete na relação entre Abraão e Isaac. A narrativa não nos diz como Isaac reage ao evento após ser poupado. O que sabemos é que o relacionamento entre pai e filho é irrevogavelmente transformado. Nesse sentido, o perdão entendido como abertura ao impossível, envolve também a aceitação do fato de que certas feridas jamais podem ser totalmente reparadas.

A narrativa de Abraão e Isaac ilustra o que Kierkegaard chamou de "suspensão teleológica da ética". Derrida ecoa essa ideia ao sugerir que o perdão opera em um registro que suspende as normas éticas convencionais. O perdão não pode ser reduzido a uma simples reconciliação ou reparação; ele exige um salto para o desconhecido, assim como Abraão salta para a fé ao levantar a faca sobre Isaac.

Derrida reconhece que o perdão está frequentemente entrelaçado com a violência. No caso de Abraão, a violência potencial do sacrifício é interrompida no último momento, mas a ameaça permanece. Isso reflete a ideia de que o perdão não nega a violência, mas a confronta e a transcende. O perdão, portanto, não é pacífico; ele é um ato radical que enfrenta o horror do imperdoável.

O filósofo enfatiza que o perdão não está preso ao passado, mas abre uma nova temporalidade. O sacrifício de Isaac, embora interrompido, transforma a

relação entre Abraão, Isaac e Deus. Da mesma forma, o perdão não apaga o passado, mas cria a possibilidade de um futuro diferente. Ele é um ato que rompe com a linearidade do tempo e inaugura uma nova ordem de possibilidades.

Assim, como observamos em Derrida, o perdão é uma experiência do impossível. Este não pode ser totalmente compreendido ou realizado dentro dos limites da razão humana. O sacrifício de Isaac é igualmente uma experiência do impossível: Abraão é confrontado com uma demanda que parece absurda e inaceitável. O perdão, nesse sentido, exige uma fé que vai além da compreensão.

Derrida faz uma distinção entre perdão e justiça, argumentando que o perdão não pode ser reduzido a uma forma de justiça. O sacrifício de Isaac não é justo do ponto de vista humano, mas é uma expressão de uma relação singular entre Abraão e Deus. Da mesma forma, o perdão não busca restaurar um equilíbrio ou reparar uma falta; ele opera em um registro que transcende a justiça.

A narrativa de Abraão e Isaac, lida através da lente da filosofia derridiana, revela o perdão como um mistério que desafia a compreensão humana. Ele não pode ser domesticado ou reduzido a uma fórmula; ele exige uma abertura ao desconhecido e ao incalculável. O perdão, como o sacrifício de Isaac, é um ato de fé que nos convida a ir além dos limites da razão e da ética convencional.

É essa ética que demonstra como a filosofia de Derrida sobre o perdão pode ser entendida a partir da passagem bíblica do sacrifício de Isaac. A desconstrução derridiana nos convida a pensar o perdão como uma experiência radical que desafia nossas categorias éticas e teológicas, abrindo espaço para o impensável e o impossível.

No que tange ao perjúrio, Derrida o aborda como uma traição inevitável às promessas e às palavras ditas, já que a linguagem humana, por sua natureza, nunca pode cumprir completamente o que promete. No caso de Abraão, sua promessa de obediência absoluta a Deus é colocada em tensão com a promessa implícita de proteger Isaac como pai. O ato de Abraão pode ser visto como um perjúrio em ambos os níveis: ao seguir a ordem divina, ele trai sua responsabilidade paternal; mas, ao hesitar – ainda que minimamente – ou ao se angustiar com o ato, ele também falha em se entregar completamente à fé incondicional que Deus parece exigir.

Para Derrida, o perjúrio não é simplesmente uma violação moral, mas uma condição estrutural da existência humana. A narrativa bíblica ilustra essa

duplicidade. O perdão divino concedido a Abraão ao poupar Isaac não elimina a marca do perjúrio; ao invés disso, reconhece e acolhe a impossibilidade de uma fidelidade plena e absoluta. O perdão, nesse sentido, não é a resolução de um conflito, mas a aceitação da aporia que ele representa.

Da mesma forma, para Derrida, o segredo não é simplesmente algo oculto ou escondido, é na verdade uma condição fundamental da experiência humana. O segredo está relacionado à singularidade absoluta, àquilo que não pode ser compartilhado ou comunicado plenamente. Na narrativa de Abraão e Isaac, o segredo é intrínseco ao comando divino e à resposta de Abraão. Deus não explica o motivo de seu pedido, e Abraão não revela seu plano a Isaac ou a Sara. Esse silêncio é um segredo que define a relação entre Abraão e Deus.

Derrida argumenta que a responsabilidade absoluta, como a que Abraão demonstra ao aceitar o comando divino, está sempre ligada ao segredo. Abraão não pode justificar sua ação aos outros, pois ela pertence a uma esfera que transcende a compreensão humana. O segredo, nesse sentido, não é uma falta de transparência, mas uma condição ética: ele protege a singularidade da decisão e a relação única entre o indivíduo e o absoluto (Deus, no caso de Abraão).

O perdão, para Derrida, também está ligado ao segredo. Perdoar é um ato singular que não pode ser totalmente explicado ou justificado. Assim como Abraão guarda o segredo de sua missão, o perdão envolve uma dimensão de incomunicabilidade. Ele não pode ser reduzido a um acordo ou reconciliação pública, pertencendo à esfera do singular e do inefável. O segredo, portanto, é a condição que torna o perdão possível, pois o protege da banalização e da instrumentalização.

O silêncio de Abraão diante de Isaac, mesmo quando lhe é perguntado onde estava o cordeiro a ser sacrificado, é um elemento crucial da narrativa. Esse silêncio não é apenas uma falta de palavras, mas uma expressão do segredo que define sua relação com Deus. Como dito anteriormente, Derrida vê no silêncio de Abraão uma analogia com o perdão: ambos envolvem uma renúncia à comunicação plena. O perdão, como o segredo, não pode ser totalmente articulado, existindo na tensão entre o dito e o não dito.

A narrativa do sacrifício de Isaac também revela a relação entre segredo e violência. O comando divino é uma forma de violência simbólica, pois exige que Abraão renuncie ao que ele mais ama. No entanto, essa violência é mitigada pelo

segredo: Abraão não compartilha sua angústia com os outros, e Deus não revela plenamente seus propósitos. O segredo, nesse sentido, é uma forma de proteger a singularidade da experiência e de evitar que a violência se torne banal ou compreensível.

Derrida enfatiza que o segredo tem uma temporalidade própria. Ele não está preso ao passado, mas abre uma dimensão de futuro e de possibilidade. O segredo do sacrifício de Isaac transforma a relação entre Abraão, Isaac e Deus, criando uma temporalidade marcada pela fé e pela promessa, lançada ao por vir. Da mesma forma, o perdão, como segredo, não apaga o passado, mas abre a possibilidade de um futuro diferente, marcado pela reconciliação e pela renovação.

Para Derrida, assim, o segredo é uma experiência do impossível. O sacrifício de Isaac é uma experiência do impossível, pois Abraão é confrontado com uma demanda que parece absurda e inaceitável. O segredo, nesse sentido, é o que torna possível a experiência do impossível, pois ele protege a singularidade da decisão e a relação única entre o indivíduo e o absoluto.

Derrida faz também uma distinção entre segredo e justiça, argumentando que o segredo não pode ser reduzido a uma forma de justiça. O segredo do sacrifício de Isaac não é justo do ponto de vista humano, mas é uma expressão de uma relação singular entre Abraão e Deus. Da mesma forma, o perdão, como segredo, não busca restaurar um equilíbrio ou reparar uma falta, operando em um registro que transcende a justiça.

A fé de Abraão está intimamente ligada ao segredo. Ele confia em Deus sem compreender plenamente seus propósitos, e essa confiança é o que permite que ele aceite o comando divino. Derrida vê na fé uma forma de segredo, pois ela envolve uma renúncia à compreensão plena e uma abertura ao desconhecido. O perdão, como a fé, exige uma confiança que vai além da razão e da evidência.

A narrativa de Abraão e Isaac, lida através da lente de Derrida, revela o segredo como um mistério que desafia a compreensão humana. Este não pode ser domesticado ou reduzido a uma fórmula e exige uma abertura ao desconhecido e ao incalculável. O segredo, como o perdão e o sacrifício de Isaac, é um ato de fé que nos convida a ir além dos limites da razão e da ética convencional.

A narrativa bíblica nos lembra que o perdão, assim como a fé, nunca é algo que possa ser totalmente alcançado ou consumado. Mesmo quando Deus poupa Isaac, o trauma da experiência permanece. Derrida sugere que o perdão autêntico

não elimina o passado, posto que convive com o trauma, reconhecendo sua permanência.

Essa ideia é particularmente relevante para pensar a relação entre Abraão e Deus. Ao poupar Isaac, Deus também realiza um ato de perdão, um perdão que é ao mesmo tempo condicional (porque exige o sacrifício de Abraão até o último momento) e incondicional (porque não se baseia em nenhuma justificativa humana). Esse gesto divino reflete a tensão entre o finito e o infinito, entre a condição humana e o mistério do divino.

Derrida explica ainda que o perdão autêntico não é apenas impossível, porque exige esquecer o que não pode ser esquecido, mas também porque demanda uma suspensão radical das normas e convenções. No caso de Abraão, a impossibilidade do perdão completo reside na dupla exigência: por um lado, perdoar a ordem divina de um sacrifício incompreensível, e, por outro, lidar com as consequências emocionais e éticas desse ato com Isaac.

Dessa forma, na passagem de "Gênesis 22" sobre o sacrifício de Isaac por Abraão, Derrida mostra que o paradoxo do sacrifício nos leva a uma condição em que o perdão não pode existir senão dando lugar a traição e ao perjúrio. A traição e o perjúrio surgem para que aquele que os realiza seja justo, pelo simples fato de que para ser justo a um sacrifica-se o outro. Esse é o cenário no qual Abraão se vê ao ter que sacrificar Isaac, o filho da promessa, para satisfazer a vontade de Deus. Portanto, Abraão deve "pedir" perdão a Deus por ser absolutamente fiel à sua vontade. A cena descrita, logo, ao mesmo tempo que uma cena de provação, responsabilidade e perdão, também é de traição e perjúrio, inteira na dimensão de um segredo.

Ao retomar a misteriosa frase que abre essa secção do seminário ("Perdão por não querer dizer"), Derrida agora pode explicitar:

> Le lecteur fabuleux dont je me fais ici le porte-parole se demande s'il lit bien ce qu'il lit. Il cherche un sens à ce fragment qui n'est peut-être même pas un fragment ou un aphorisme. C'est peut-être une phrase entière qui ne veut même pas être sentencieuse. Cette phrase, "Pardon de ne pas vouloir dire", se tient simplement en l'air. Même si elle est inscrite dans la dureté d'une pierre, fixée blanc sur noir au tableau ou confiée noir sur blanc à la surface immobile d'un papier, saisie sur l'écran lumineux (mais d'apparence plus aérienne ou liquide) d'un ordinateur qui ronfle légèrement, cette phrase reste "en l'air". Et c'est de rester en l'air qu'elle garde son secret, le secret d'un secret qui n'en est peut-être pas un, et qui, de ce fait, annonce la littérature, à tout le moins ce que, depuis quelques siècles, nous appelons la littérature, ce qui s'appelle la littérature, en Europe, mais dans une

> tradition qui ne peut pas ne pas hériter de la Bible, y puisant son sens du pardon, mais en lui demandant à la fois pardon de la trahir. Et c'est pourquoi j'inscris ici la question du secret comme secret de la littérature sous le signe apparemment improbable d'une origine abrahamique. Comme si l'essence de la "littérature", au sens strict que ce mot garde en Occident, n'était pas d'ascendance essentiellement grecque mais abrahamique. Comme si elle vivait de la mémoire de ce pardon impossible dont l'impossibilité n'est pas la même des deux côtés de la frontière supposée entre la culture abrahamique et la culture grecque. Des deux côtés, on ne connaît pas le pardon, si je puis dire, on le connaît comme *l'impossible*, mais l'expérience de cette impossibilité, c'est du moins mon hypothèse, s'y annonce comme différente. Intraduisiblement différente, sans doute, mais c'est la traduction de cette différence que nous tentons peut-être ici[7] (2019, p. 137-138).

O segredo proveniente dessa origem abraâmica da literatura, diante da impossibilidade de perdão, se revela como experiência mesma da impossibilidade, sendo a "tradução da diferença" na expressão derridiana. Essa análise mostra como a filosofia de Derrida pode se compor a partir da narrativa bíblica de Abraão e Isaac. O segredo emerge como uma condição fundamental do perdão, da responsabilidade e da fé, desafiando-nos a pensar além das categorias convencionais de ética e justiça. Somos convidados a abraçar o mistério e o impossível, abrindo espaço para uma compreensão mais profunda da experiência humana. Sua narrativa nos desafia a reconsiderar nossas próprias compreensões de perdão e responsabilidade. O filósofo nos lembra que o perdão autêntico não é uma questão de superar ou esquecer, mas de permanecer em um estado de abertura radical ao Outro mesmo quando esse Outro representa o impossível.

---

[7] O leitor fabuloso de quem me faço porta-voz se pergunta se está lendo bem o que lê. Procura um sentido nesse fragmento que talvez nem seja um fragmento ou um aforismo. Pode ser uma frase inteira que nem sequer pretende ser sentenciosa. Essa frase – "Perdão por não querer dizer" – paira simplesmente no ar. Mesmo que esteja gravada na dureza de uma pedra, fixada a branco sobre negro num quadro ou confiada a negro sobre branco à superfície imóvel de um papel, capturada na tela luminosa (mas de aparência mais etérea ou líquida) de um computador que ronca levemente, essa frase permanece "no ar". E é por permanecer no ar que ela guarda seu segredo, o segredo de um segredo que talvez nem seja um, e que, por isso mesmo, anuncia a literatura – no mínimo aquilo que, há alguns séculos, chamamos de literatura, o que se chama literatura, na Europa, mas dentro de uma tradição que não pode deixar de herdar da Bíblia, dela extraindo seu sentido de perdão, mas ao mesmo tempo pedindo-lhe perdão por traí-la. E é por isso que inscrevo aqui a questão do segredo como segredo da literatura sob o signo aparentemente improvável de uma origem abraâmica. Como se a essência da "literatura", no sentido estrito que essa palavra conserva no Ocidente, não fosse de ascendência essencialmente grega, mas abraâmica. Como se ela vivesse da memória desse perdão impossível, cuja impossibilidade não é a mesma dos dois lados da fronteira suposta entre a cultura abraâmica e a cultura grega. Dos dois lados, não se conhece o perdão, se assim posso dizer, conhece-se como o impossível, mas a experiência dessa impossibilidade, eis ao menos minha hipótese, anunciando-se como diferente. Intraduzivelmente diferente, sem dúvida, mas é a tradução dessa diferença que talvez tentemos aqui. (tradução livre)

4.3.
O Mercador de Veneza sob a ótica do perdão

Conforme visto, Derrida, conhecido por sua desconstrução de conceitos tradicionais, aborda o perdão de maneira complexa e paradoxal. Em sua visão, o perdão verdadeiro só pode existir quando se perdoa o imperdoável. Essa ideia desafia a noção comum de que o perdão é uma reconciliação ou um ato de esquecimento. Para Derrida, o perdão autêntico é impossível no interior de uma lógica convencional, pois exige uma ruptura com as expectativas de reciprocidade, justiça ou arrependimento.

No seminário de 1997-1998, além da leitura sobre o sacrifício de Isaac, Derrida nos apresenta a noção de perdão a partir da peça *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare. Essa obra de Shakespeare é frequentemente lida como uma comédia que explora temas de justiça, misericórdia e relações interpessoais mediadas por contratos e obrigações legais. Contudo, uma análise da obra através da leitura derridiana abre novas possibilidades interpretativas, especialmente no que tange aos conceitos de desconstrução, hospitalidade e "justiça como impossível".

Buscaremos examinar as dinâmicas entre os personagens principais, particularmente o embate entre Shylock e Antônio, como um campo de tensão onde as noções de justiça, perdão e hospitalidade são desafiadas e reconfiguradas. Em particular, o conceito de perdão inalcançável em Derrida nos ajudará a compreender a profundidade e a complexidade do conflito apresentado na peça.

Na obra shakespeariana *O Mercador de Veneza*, podemos observar um caminho que consistirá em sobrepor o perdão ao direito. Entretanto, para além da questão da tradução como a possibilidade propriamente de um discurso sobre o perdão (a tradução e o perdão são da ordem da impossibilidade), Shakespeare nos leva a pensar também – pelas lentes de Derrida – que o perdão é aquilo que fundamenta a justiça. A justiça será assim, em um primeiro momento, mantida sob a rubrica de sua tradicional equivocidade com o direito e a letra da lei.

Na narrativa, Shylock (um judeu), empresta a quantia pedida por Antônio para que este ajude seu amigo Bassanio a pedir a bela Portia em casamento. O dinheiro é, pois, emprestado, o tempo de seu retorno é estabelecido, a sanção para a quebra da circularidade econômica é definida. Decorridos três meses após o

empréstimo, caso a dívida não seja quitada, Antônio deverá dispor de uma libra de sua própria carne como pagamento a Shylock.

Acontece um infortúnio. Os navios de Antônio naufragam – levando embora toda a sua riqueza – não havendo mais meios de honrar a dívida contraída. Tendo se passado o prazo para o pagamento do que era devido, o judeu Shylock resolve executar a dívida, levando seu devedor ao tribunal de Veneza. Os elementos dessa cena que voltamos a ver são, até aqui, aqueles da promessa, da alienação fiduciária, do contrato, do endividamento, do juramento e do perjúrio originário a que corresponde toda promessa. Antônio se enlaça ao velho judeu através de uma promessa, do firmamento de um juramento que não terá podido honrar.

Cabe lembrar que para Derrida, o direito e a justiça são categorias distintas. O direito é uma estrutura normativa, passível de codificação e aplicação concreta. Em contraste, a justiça é um ideal inatingível, situado além de qualquer normatividade positiva. Derrida também discute a ideia de hospitalidade, elaborando uma diferença entre hospitalidade condicional (regida por regras e contratos) e incondicional (um ato de acolhimento absoluto, além de qualquer reciprocidade ou controle). Esses conceitos são cruciais para compreender como a trama de *O Mercador de Veneza* revela as aporias inerentes à busca por justiça e à dinâmica de poder nas relações humanas.

Shylock, o judeu que empresta dinheiro a Antônio sob a condição de receber uma libra de carne caso a dívida não seja paga, encarna o papel de um sujeito estritamente vinculado à letra da lei. Ele insiste no cumprimento literal do contrato, o que, em termos derridianos, representa a hipótese de um direito absoluto, divorciado de considerações de justiça como misericórdia ou perdão.

A filosofia de Derrida nos ensina que qualquer sistema legal é inerentemente aporético: por um lado, deve operar dentro das regras estabelecidas; por outro, deve responder às exigências singulares de cada situação, o que frequentemente exige transcender essas mesmas regras. A obstinação de Shylock é, portanto, uma exploração dessa tensão. Sua recusa em aceitar qualquer solução que não seja o cumprimento literal do contrato não apenas desafia a noção cristã de misericórdia, mas também expõe as limitações de um sistema legal que pretende ser universal.

A relação entre Shylock e os cristãos de Veneza também pode ser lida sob a lente da hospitalidade derridiana. Shylock é, ao mesmo tempo, um cidadão dentro e fora da sociedade veneziana: permitido a existir, mas apenas sob condições estritas

que reafirmam sua exclusão como judeu. A hospitalidade oferecida a ele é condicional, regida por contratos e regras implícitas que o posicionam como o "Outro".

Quando Shylock exige sua libra de carne, paradoxalmente, inverte os papéis: ao insistir na letra da lei, ele recusa-se a desempenhar o papel do "hospedeiro" passivo e submisso. Contudo, essa insistência também o aliena ainda mais, demonstrando como a hospitalidade condicional não pode resolver as tensões éticas fundamentais entre o Eu e o Outro.

Shylock, em determinado momento se vê impelido graças aos argumentos de Pórcia. Explica Duque-Estrada:

> [...] em nome do perdão, Shylock encontra-se prestes a elevar-se "acima de tudo, com essa história de perdão divino e sublime, mas trata-se de um estratagema", pois que, enfatiza Derrida, "em nome deste extraordinário elogio do perdão, uma astúcia econômica, um cálculo, a intriga de uma estratégia, encontra-se em vias de se pôr em marcha, no final da qual Shylock perderá tudo, o seu dinheiro, a libra de carne, e mesmo a sua religião, pois, quando a situação se voltar contra ele, terá que se converter ao cristianismo, após ter que, de joelhos, implorar piedade ao Doge"[8] (Duque-Estrada; Derrida *apud* Duque-Estrada, 2020, p. 83).

O clímax da peça, que ocorre durante o julgamento de Antônio após a passagem lembrada acima, é o momento em que as aporias derridianas se tornam mais evidentes. Pórcia, disfarçada de advogado, invoca a distinção entre o direito e a justiça. Ela desafia Shylock ao exigir que ele siga o contrato literalmente, mas sem derramar sangue – uma condição impossível de cumprir. Essa manobra não apenas desconstrói o contrato de Shylock, mas também demonstra a impossibilidade de uma justiça pura dentro dos limites de um sistema legal codificado.

A solução proposta por Pórcia pode ser vista como um exemplo de *différance*, um conceito-chave em Derrida que descreve o espaço entre significados e a impossibilidade de uma resolução definitiva. O veredicto não resolve o conflito

[8] Reproduzimos, a seguir, a nota de Duque-Estrada referida ao trecho citado, de modo a explicitar o olhar do autor, assim como de Derrida, sobre o personagem de Shylock: "Vale reproduzir aqui o que Derrida faz questão de enfatizar: 'não estou aqui a fazer o elogio de Shylock, quando ele reinvindica, elevando a voz, a sua libra de carne, e que se faça direito ao *Bond* [*i.e., ao elo ou vínculo com o acordado no contrato*]. Eu apenas analiso o dado histórico e alegórico dessa situação, e todos os recursos decisivos, lógicos, teológicos, políticos, econômicos, desse conceito de perdão, dessa herança, que é a nossa, dessa semântica do perdão" (Duque-Dstrada; Derrida *apud* Duque-Estrada, 2020, p. 83, nota de rodapé).

de maneira satisfatória, pelo contrário, revela a fragmentação e a instabilidade subjacentes à busca por justiça.

Cabe lembrar que para Derrida o perdão verdadeiro é aquele que é impossível, pois só pode ocorrer quando é completamente incondicional. Um perdão condicionado – que exige arrependimento, reconciliação ou transformação do outro – não é, para Derrida, um perdão autêntico. Em *O Mercador de Veneza*, a impossibilidade do perdão se manifesta na relação entre Shylock e a sociedade cristã que o marginaliza.

Quando Shylock é derrotado no tribunal, ele não recebe o perdão incondicional que Derrida imagina. Ao invés disso, ele é forçado a se converter ao cristianismo, uma condição que nega sua identidade. Esse ato é menos um gesto de reconciliação e mais uma violência simbólica, demonstrando como o perdão é frequentemente instrumentalizado como uma forma de poder.

A ideia de um perdão inalcançável também está presente na forma como os personagens lidam com o legado de suas ações. Antônio, embora perdoado por Shylock em termos legais, nunca se reconcilia verdadeiramente com ele. Da mesma forma, Shylock não encontra redenção ou acolhimento genuíno, permanecendo como uma figura trágica que simboliza a exclusão do Outro.

Para Derrida, a reconciliação incondicional é um conceito que transcende os limites do perdão convencional, frequentemente condicionado a arrependimento ou mudança. A reconciliação incondicional exige um acolhimento do Outro em sua total alteridade, sem expectativa de transformação ou reciprocidade. Esse tipo de reconciliação é radical porque desafia a lógica do contrato e da troca, fundamentais em *O Mercador de Veneza*.

Na peça, a ausência de reconciliação incondicional é evidente. A sociedade cristã exige que Shylock mude para ser aceito, o que viola o princípio de acolher o Outro como ele é. A conversão forçada de Shylock simboliza a impossibilidade de uma verdadeira reconciliação dentro das estruturas de poder da sociedade veneziana. A reconciliação que Derrida imagina exigiria um gesto unilateral e absoluto por parte dos cristãos – um ato de acolhimento que reconhecesse e respeitasse a singularidade e a diferença de Shylock, sem exigir dele qualquer conformidade.

Essa reconciliação incondicional também envolveria reconhecer as violências históricas e estruturais que moldaram a relação entre os cristãos e

Shylock. Apenas ao confrontar essas violências seria possível abrir espaço para um encontro genuíno, onde o perdão e a justiça pudessem ser reimaginados fora da lógica punitiva ou utilitarista.

Derrida ressalta que a reconciliação incondicional é um ideal quase impossível, mas sua invocação serve para expor as limitações das práticas humanas de perdão e justiça. No livro de Shakespeare, a ausência dessa reconciliação ressalta as estruturas de exclusão que governam as interações humanas, convidando-nos a imaginar formas de relação que transcendam essas limitações.

A peça oferece um terreno fértil para explorar essas ideias. O personagem Shylock, um judeu que sofre discriminação e injustiça na Veneza cristã, é frequentemente visto como uma figura que desafia a noção de perdão. Sua exigência (o cumprimento de um contrato brutal como pagamento por uma dívida não quitada) parece imperdoável. No entanto, a própria situação de Shylock – sua humilhação e marginalização – também levanta questões sobre quem merece perdão e em que condições.

Segundo Duque-Estrada, quando no Terceiro Ato da peça Shylock discursa apontando sua condição de humano – sim, um judeu, mas humano como todos –, nos é revelado o drama do perdão e do imperdoável:

> O dizer de Shylock poderia bem se aplicar, além dele mesmo e de todos os judeus, além do judaísmo e de todo identitarismo, às exclusões de todos os dias – que ocorrem no próprio clarão do Bem, do Belo e do Verdadeiro, na própria acessibilidade da chamada esfera pública –, e das quais não segue nenhum reconhecimento de culpa, nenhum arrependimento, confissão, ou pedido de perdão; imperdoáveis, portanto, em face da exigência incondicional, infinita, do perdão digno desse nome (Duque-Estrada, 2020, p. 85).

Ao retomarmos o clímax da peça, vemos que o perdão é oferecido a Shylock, mas sob condições que muitos interpretam como coercitivas e hipócritas. Ele é forçado a se converter ao cristianismo e a abandonar sua identidade judaica, o que sugere que o "perdão" concedido não é genuíno, mas sim uma forma de dominação e controle. Esse ato reflete a crítica de Derrida ao perdão condicional, visto como uma contradição, pois o verdadeiro perdão não pode ser negociado ou imposto.

Derrida argumenta que, na peça, o perdão falha porque está enraizado em uma lógica de poder e vingança, ao invés de uma ruptura ética radical. O perdão,

em sua visão, deve ser incondicional e direcionado ao que parece imperdoável – como a demanda de Shylock por justiça violenta. Porém, ao fim e ao cabo, a peça mostra como o perdão é frequentemente instrumentalizado, tornando-se uma ferramenta de opressão em vez de libertação.

Dessa maneira, a partir da perspectiva de Derrida, *O Mercador de Veneza* revela as limitações e contradições do perdão no mundo humano. A peça nos convida a refletir sobre como o perdão pode ser distorcido por interesses sociais e políticos, e como o verdadeiro perdão – aquele que perdoa o imperdoável – permanece uma ideia quase inatingível, mas necessária para pensar a ética e a justiça. A ideia do perdão inatingível, tal como proposta por Derrida, está profundamente enraizada em seu pensamento desconstrucionista e na noção de que o perdão verdadeiro é paradoxal e, em última instância, impossível.

Derrida insiste que o perdão, para ser verdadeiro, deve ser incondicional. No entanto, essa incondicionalidade entra em conflito com as práticas humanas de justiça, reconciliação e reparação. Quando o perdão é condicionado ao arrependimento do ofensor ou à promessa de não repetir o erro, ele deixa de ser perdão no sentido radical que Derrida propõe. Por outra via, torna-se uma forma de negociação ou troca, algo mais próximo da justiça restaurativa do que do perdão puro.

Esse paradoxo torna o perdão inatingível, porque exige uma ruptura com todas as lógicas humanas de cálculo, reciprocidade e medida. O perdão, nesse sentido, não pode ser mediado por instituições, leis ou normas sociais – ele deve ser absoluto e direcionado ao que parece absolutamente imperdoável. Isso significa que o perdão verdadeiro está sempre além do que podemos conceber ou realizar como seres humanos.

A relação entre o perdão e o imperdoável é central para entender por que o perdão é inatingível. Derrida argumenta que, se algo é facilmente perdoável, então não há verdadeiro perdão envolvido. O perdão só se torna significativo quando é direcionado ao que parece estar além de qualquer possibilidade de reconciliação – crimes atrozes, traições profundas, violências irreparáveis. No entanto, perdoar o imperdoável é algo que desafia nossa capacidade ética e emocional. Como perdoar o que parece estar além do perdão? Como perdoar sem negar a gravidade do que foi cometido?

Essa tensão revela a natureza inatingível do perdão. Este exige uma espécie de "milagre ético", uma ação que transcende as lógicas humanas de justiça e vingança. No entanto, como seres humanos, estamos sempre presos a essas lógicas, o que torna o perdão verdadeiro segundo Derrida uma ideia que podemos aspirar, mas nunca plenamente realizar.

A situação de Shylock também levanta questões sobre quem tem o direito de perdoar e em que condições. O perdão oferecido a ele não é incondicional – está ligado a uma série de exigências que negam sua dignidade e autonomia. Isso reflete a crítica de Derrida ao perdão condicional, que ele vê como uma contradição nos termos. O verdadeiro perdão, em sua visão, não pode ser negociado ou imposto; ele deve ser absoluto e direcionado ao que parece imperdoável.

No entanto, a peça também sugere que o perdão incondicional é algo quase impossível de ser realizado no mundo humano. As relações de poder, as hierarquias sociais e as dinâmicas de vingança e justiça tornam o perdão verdadeiro uma ideia utópica. Shylock, em sua demanda por justiça violenta, representa o imperdoável, mas o "perdão" que ele recebe é tão problemático quanto sua própria busca por vingança.

A ideia do perdão inatingível, portanto, não é um fracasso, mas um chamado à reflexão ética. Derrida nos convida a pensar no perdão como um horizonte que nunca podemos alcançar plenamente, mas que nos orienta em direção a uma ética mais radical e generosa. O perdão verdadeiro, em sua visão, exige que nos confrontemos com o imperdoável e que reconheçamos os limites de nossa capacidade de perdoar.

Em *O Mercador de Veneza*, Shakespeare nos mostra como o perdão pode ser distorcido e instrumentalizado, mas também nos convida a imaginar uma forma de perdão que transcenda as lógicas de poder e vingança. Essa visão ressoa com a ideia de Derrida de que o perdão, embora inatingível, permanece uma aspiração necessária para pensar a ética, a justiça e a reconciliação em um mundo marcado por conflitos e violências. O perdão, nesse sentido, não é algo que podemos realizar plenamente, mas algo que devemos continuar a buscar, mesmo sabendo que ele está sempre além de nosso alcance.

Uma leitura de *O Mercador de Veneza* através da ótica de Jacques Derrida não oferece soluções claras ou reconciliações definitivas. Ao invés disso, ela revela as aporias e contradições inerentes aos conceitos de justiça, hospitalidade e perdão.

O conceito de perdão inalcançável, em particular, destaca como a peça desafia noções comuns de moralidade e redenção. A reconciliação incondicional, por sua vez, aponta para um ideal que permanece fora de alcance, mas que nos instiga a repensar nossas práticas de acolhimento e relação com o Outro. Por meio dessa leitura, *O Mercador de Veneza* emerge não apenas como uma peça de conflitos pessoais e sociais, mas também como um espaço para a reflexão filosófica sobre os limites e as possibilidades da condição humana.

4.4.
O caso do Apartheid e a justiça para além do direito

Como visto anteriormente, Derrida passa a se interessar pelo tema do perdão despertado pelo que chamou de "mundialização do perdão" (Derrida, 2000). Tal fenômeno ocorre a partir da Segunda Guerra Mundial, e, de forma mais acelerada, no final do século XX. A partir desse momento as manifestações de arrependimento, de confissão e de pedidos de perdão se multiplicaram no cenário internacional. A Igreja Católica pede perdão pelos crimes da Segunda Guerra; as forças armadas chilenas confessam seus crimes praticados durante a ditadura do general Augusto Pinochet; o primeiro-ministro do Japão pede perdão aos coreanos e chineses; o governo belga pede perdão por não ter agido em relação ao genocídio em Ruanda, entre muitos outros casos.

Em todos os eventos acima, cuida-se de pensar o perdão diante dos crimes mais graves e cruéis que o homem já vivenciou: os crimes contra a humanidade. A “cena original”, segundo Derrida, dos debates atuais sobre o perdão é constituída pelos eventos extraordinários ocorridos durante a Segunda Guerra, que dão origem a criação do conceito jurídico de crime contra a humanidade, consagrado definitivamente pelo Estatuto de Roma, em julho de 1998 (Derrida, 2000).

Desde o Tribunal de Nuremberg (de 20 de novembro de 1945 até 1 de outubro de 1946), o mundo passou a observar um movimento de arrependimento e confissão, onde inserem-se os crimes cometidos contra a humanidade.

Essas proliferações de cenas de arrependimento e pedidos de perdão representaram, muitas vezes, além de uma reconciliação com a memória, um caráter espetaculoso e performativo. Derrida não parece preocupado apenas com a questão

do perdão em si, mas com a hipocrisia que esse ato pode representar quando imbuído de uma exposição que denota certa teatralidade que ele denominou como *o teatro do perdão.* Esse tema o leva a questionar, no ensaio *A história da mentira*, sobre o luto de Estado, ocasião quando se choram mortes que não são as de um chefe de Estado e nem mesmo a de seus concidadãos. Derrida no ensaio formula a pergunta "como entender remorso ou desculpas estatais depois que o direito internacional definiu o crime contra a humanidade?" (Derrida, 1996, p. 17).

Eis a chave para entendermos como o filósofo franco-argelino desenvolveu suas reflexões sobre o perdão. A concepção de Derrida sobre o tema funda-se na impossibilidade de se colocar lado a lado o perdão e a punição. O filósofo opõe-se, ainda, à confusão entre os termos perdão, culpa, remorso, desculpa e anistia. A instância do perdão excede a todo o aparato legal construído para inseri-lo em contextos vários no âmbito da política.

Derrida não considera que a proliferação de cenas de arrependimento seja necessariamente algo ruim. O que preocupa o pensador franco-argelino é "o simulacro, o ritual automático, a bufonaria [que] costumam fazer parte disso, e se convidam como parasitas para essa cerimônia de culpa" (Derrida, 2020, p. 356).

Para Derrida, a generalização dos pedidos de perdão num movimento que se quer unânime pode fazer com que todos se tornem culpados, e ninguém possa mais ser colocado na posição de juiz.

Durante a segunda metade do século XX, consolidou-se a defesa dos direitos humanos. Esses englobam a necessidade de um esforço conjunto – especialmente entre os sujeitos políticos – de como poderemos garantir os direitos fundamentais do homem.

Tais direitos, vão muito além de um elencado de direitos dispostos em uma legislação como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, consagrada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Na verdade, tais direitos são atributos universais, dotados de historicidade e indispensáveis à vida de qualquer pessoa. Nos casos de violação a esses direitos, como no caso de crimes contra a humanidade, surgem medidas necessárias para a resolução de um passado traumático, marcado por violações e abusos que devem, de algum modo, vir à luz.

Esses esforços deram origem ao conceito de Justiça de Transição, reconhecido pelo Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), por meio do Relatório s/2004/616, já citado anteriormente.

Para Derrida, interessou como o referido conceito popularizou-se na África do Sul com a criação da Comissão Verdade e Reconciliação (*True and Reconciliation Comission – TRC*), constituída em 1995 pelo então presidente Nelson Mandela e presidida pelo arcebispo anglicano da Cidade do Cabo, Desmond Tutu, após o fim do regime de Apartheid. Tal experiência, ultrapassando as fronteiras políticas sul africanas e significou um passo fundamental para o entendimento desse tipo de justiça restaurativa e da memória histórica daquele país.

Em *Foi et savoir: suivi de: Le siècle et le Pardon,* em razão da pergunta de Michel Wieviorka, "quem deve perdoar?", Derrida menciona o exemplo de uma mulher da África do Sul, cujo marido tinha sido preso e torturado, e que, na Comissão de Verdade e Reconciliação disse o seguinte: "Uma comissão ou um governo não pode perdoar. Apenas eu, eventualmente, poderia fazê-lo. E não estou disposta a perdoar – ou pronta para perdoar.*"* (Derrida, 2020, p. 363). Para Derrida, essa afirmação evidencia o fato de que o corpo anônimo do Estado ou de uma instituição pública não pode perdoar. O Estado pode julgar, mas o perdão não tem relação com o julgamento, nem mesmo com o espaço público ou político. Mesmo se fosse "justo", o perdão não teria nada a ver com a justiça judiciária, nem com o direito.

A questão do direito e da justiça em Derrida antecede suas reflexões sobre o perdão. Em outubro de 1989, em Nova York, a *Cardozo Law Scholl* sediou o colóquio *Desconstrução e a Possibilidade de Justiça*. Nessa ocasião, Jacques Derrida apresentou duas conferências que, agrupadas posteriormente, deram origem ao livro *Força de Lei – o fundamento místico da autoridade*.

Na primeira das conferências, *Do Direito à Justiça*, o filósofo procura pensar o direito e a justiça no campo ético e político, apontando as intercessões e distanciamentos entre os dois conceitos.

Derrida chama a atenção para a necessária distinção entre as leis, direito e justiça. A justiça seria indestrutível, e o direito, por sua vez, essencialmente desconstrutível, por se fundar a partir de camadas textuais interpretáveis e transformáveis. Nesse entendimento, o direito, embora fale em nome da justiça, não a espelha, pois é infinitamente re-interpretável, "que o Direito seja desconstrutível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico" (Derrida, 2007, p. 26). Por isso, o filósofo afirma que a desconstrução é a justiça. A desconstrução, portanto, aponta a fragilidade do

argumento de que a justiça fundamenta o direito. Assim, a justiça não pode fundamentar o Direito, mas somente o desconstruir, eis que ela própria é a desconstrução.

No cerne dessa discussão encontra-se a impossibilidade de acesso à justiça, a justiça se apresenta como a experiência do impossível, aquilo que não se pode experimentar ou ter acesso. Para Derrida, o respeito ao direito não implica o respeito à justiça.

Explica Derrida:

> O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra (2007, p. 30).

Derrida procurou apontar as contradições internas no discurso do direito, o qual, não necessariamente, é sinônimo de justiça, pois essa não se resume a mera aplicação da lei. Derrida nos ajuda a entender que a justiça extrapola o campo do direito, podendo inclusive existir à margem dele. Considerando tal hipótese, poderíamos ampliar nossas possibilidades de justiça para além do domínio da lei. Para Derrida a abordagem conferida à questão da justiça perpassa sua função no campo jurídico-político para lhe imprimir um sentido ético.

Ainda nessa conferência, Derrida aborda um segundo ponto sobre a justiça retirando essa palavra do campo eminentemente jurídico-político, atribuindo-lhe, por sua vez, um peso ético. A justiça, para Derrida, primeiramente, é um princípio ético, que deve se ater à questão da alteridade e a negação de uma reação violenta – a "força" da lei – que está além da questão do Estado. Nesse sentido, a justiça escapa à ordem estatal, uma vez que uma instituição não pode representar toda a dinâmica das relações sociais.

Para Derrida a justiça possui um caráter ético, algo impossível de ser experimentado, mas cuja experiência é imprescindível, uma responsabilidade ilimitada no campo da ação moral. A desconstrução está intimamente ligada à memória histórica, e seu fundamento assim se delineia:

> O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e

> de direito, dos valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, desde então, mais ou menos legíveis os pressupostos. Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a *tarefa* de uma memória histórica e interpretativa está no cerne da desconstrução (Derrida, 2007, p. 37).

Dessa maneira, o apelo à justiça é um fundamento essencial na concepção ético-política de Derrida. Ao referir-se à memória histórica, sua preocupação se volta para a necessidade de se recuperar as orientações e os sentidos contidos no campo do direito e da justiça em cada sociedade. A justiça se delinearia como a inescapável necessidade de reconhecer as exigências do "outro", a experiência de alteridade absoluta. Nesse sentido, as escolhas tomadas por governantes, por mais que estejam dentro do âmbito jurídico nos casos de "mundialização do perdão" não podem ser experimentadas a não ser na alteridade absoluta.

Diante dessa alteridade, para Derrida, como vimos, o perdão não pode ser nem medido nem limitado. Sua reflexão sobre o tema se afasta das dimensões religiosas, políticas ou morais. Para ele o perdão não é também do âmbito do jurídico. Não pertence a essas "economias" porque é puro, incondicional e não depende da manifestação de qualquer soberano acima da própria pessoa que perdoa.

Retomando a entrevista que se converteu no texto "O século de perdão", Derrida expressa:

> Eu assumirei o risco dessa proposição: cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, mesmo que seja nobre e espiritual (libertação ou redenção, reconciliação, salvação), toda vez que tende a restaurar a normalidade (social, nacional, política, psicológica) através de um trabalho de luto, através de alguma terapia ou ecologia da memória, então o "perdão" não é puro – nem o seu conceito. O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizador. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica (Derrida, 2020, p. 358).

Entendemos, assim, que para Derrida o perdão se insere na lógica do impossível, do extraordinário, se retirando das possibilidades de uma noção comum, jurídica ou normativa.

5

O imperdoável e o imprescritível nos crimes contra a humanidade

> A proliferação de cenas de arrependimento e pedidos de perdão significa, sem dúvida, uma urgência universal de memória: é necessário voltar ao passado, e esse ato de memória, de autoacusação, de arrependimento, de comparecimento, é necessário levá-lo além da instância jurídica e do Estado-nação.
>
> Jacques Derrida

> Posso perdoar em meu nome, mas, pelos outros, peço justiça.
>
> Emmanuel Lévinas citado por Simon Wiesenthal

A Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) foi criada pelo Parlamento da África do Sul como uma espécie de ferramenta utilizada pelo governo para promover a unidade e reconciliação nacionais, num espírito de entendimento após o sistema de segregação racial ocorrido no país. Isso fazia parte do processo de construção da democracia sul africana, com o objetivo maior de descobrir a verdade acerca de inúmeras histórias de discriminação racial e abusos ocorridos no país.

A CVR passou a atuar em 1995, com a vigência da Lei da Promoção da Unidade Nacional e Reconciliação (Lei nº 34 de 1995).

O Arcebispo Desmond Tutu foi o Presidente da Comissão, seu Vice-presidente era Alex Bouraine, ambos ocupando estes cargos por indicação do Presidente Nelson Mandela. A CVR tinha sua sede localizada na Cidade do Cabo, e mais três filiais situadas nas cidades de Johannesburg, Durban e East London.

A maior finalidade da CVR foi dar suporte à criação de uma cultura de direitos humanos na África do Sul, para que sistemas abusivos como o Apartheid não acontecessem novamente no país.

Essa Comissão foi formada por 17 comissários, designados pessoalmente pelo presidente sul-africano naquela época. Ficou decidido que a CVR seria subdivida em três outros pequenos comitês: o Comitê para as Violações dos Direitos Humanos, o Comitê para a Anistia e o Comitê para a Indenização e a Reabilitação.

Além disso, haveria uma comissão especial, denominada primeiramente Comissão Goldsman, que ficou encarregada de dar proteção às testemunhas que estavam participando das investigações da CVR.

O Comitê para as Violações dos Direitos Humanos tinha como função investigar graves violações dos direitos humanos, descobrir como e por que tais violações ocorreram, descobrir quem foi responsável pelo acontecimento das violações e levá-las à audiência pública.

Eram consideradas violações graves que poderiam ser julgadas pelo Comitê para as Violações dos Direitos Humanos, casos de pessoas que foram mortas, raptadas, torturadas e maltratadas ou familiares e dependentes destas pessoas.

Além disso, durante as audiências desse comitê muitas pessoas tiveram a oportunidade de contar suas próprias histórias ou as histórias de seus familiares, no caso daqueles que haviam desaparecido ou foram mortos durante o sistema de segregação racial.

O Comitê para a Anistia avaliava a concessão de anistia a pessoas que, por razões políticas, mataram ou roubaram outras pessoas. Para se enquadrarem à anistia, os cidadãos que cometeram tais atos ou crimes tiveram que se apresentar ao Comitê para a Anistia, descrevendo de maneira minuciosa o crime cometido.

Estes eram avaliados a partir dos seguintes tópicos: se o ato ou crime havia sido cometido por motivos políticos, qual a razão que levou a pessoa a cometer o crime, o que realmente foi cometido e sua respectiva gravidade, se o crime ou ato cometido fazia parte de uma insurreição, distúrbio ou acontecimento para prejudicar um opositor político, proprietário estatal, pessoa física ou jurídica e, por fim, se havia alguma organização envolvida com o ato ou crime, dando apoio ou não para que tal prática abusiva ocorresse.

Após isso, era função do comitê analisar os documentos recebidos e verificar se a anistia deveria ser concedida ou não.

Não foi concedida anistia às pessoas que agiram por motivos pessoais, isto é, tenha agido de má fé em benefício próprio, ou pessoas que tenham cometido o ato ou crime por fúria ou despeito.

O Comitê para a Indenização ou Reabilitação recebia dos outros dois comitês da Comissão de Verdade e Reconciliação a documentação das vítimas, após investigar os casos, consultando membros da comunidade das pessoas envolvidas nos casos e outras testemunhas. O comitê apresentava recomendações para Nelson Mandela, e assim, as vítimas recebiam a indenização adequada.

O Comitê Goldsman via a necessidade de prestar ajuda e proteção àquelas testemunhas, vítimas, declarantes ou pessoas solicitadas que estavam dando seus

depoimentos para outros comitês da CVR, com o intuito de condenar pessoas envolvidas em atos criminosos, isto é, de cunho de violência política, atividades com terceiras forças e crime organizado.

Durante os trabalhos do comitê de Indenização ou Reabilitação, sua presidente, Hlengiwe Mkhize, visitou a antiga prisão de Robben Island. Lá, foi possível conversar com Michael Ntando Mbatha, ex-prisioneiro da ilha. Atualmente ele é um dos guias turísticos de Robben Island, seu trabalho é acompanhar os grupos que visitam o museu, contar a história do lugar e parte de sua experiência como prisioneiro na época do Apartheid.

O Sr. Mbatha foi uma das pessoas que tiveram a oportunidade de perdoar criminosos que impuseram o regime de segregação racial a ele e, ainda, restringiu sua vida à prisão durante alguns anos.

Ele participou de audiências da Comissão de Verdade e Reconciliação criada na África do Sul e perdoou seus agressores. Mbatha afirma que hoje trabalha em Robben Island, pois sente que o lugar é como sua casa e acredita que a história não pode ser esquecida, para que não ocorra novamente. É seu dever ajudar a África do Sul a ser um país sem preconceitos.

Entretanto, nem todos os casos são assim. Existem pessoas no país que passaram por audiências com a Comissão de Verdade e Reconciliação e não perdoaram seus agressores. O caso descrito a seguir representa claramente a perspectiva derridiana, afastando-se da hipótese do Sr. Mbatha, que se reconcilia com a África do Sul.

Jacques Derrida cita em seu livro *Foi et Savoir suivi de le sciècle et le pardon*, o exemplo de uma esposa que teve o marido torturado durante o Apartheid e declarou que não estava pronta para perdoar quem havia infligido aquele sofrimento ao seu esposo: “Uma comissão ou um governo não pode perdoar. Só eu, eventualmente, poderia fazer isso. Mas não estou pronta para perdoar” (Derrida, 2000, p. 118). Nesses dois exemplos nota-se que existem pessoas que mesmo com a criação da CVR, pagamento de indenizações e classificação do Apartheid como Crime Contra a Humanidade com apoio da comunidade internacional, ainda não superaram os danos causados pelo sistema de segregação racial, e com isso não conseguem perdoar seus agressores.

Dessa forma, pode-se afirmar que o Apartheid é um Crime Contra a Humanidade que a sociedade internacional considerou um crime gravíssimo contra

a humanidade, o que não significa que tenha sido totalmente superado, ou que as violações ocorridas tenham sido superadas.

Como o Apartheid é considerado um crime contra a humanidade, é um crime imprescritível, pois, como já citado, todo o crime contra a humanidade é imprescritível. Não importa quanto tempo passe, os atos cometidos sempre poderão ser julgados e/ou punidos.

Dessa forma, a imprescritibilidade torna os crimes contra a humanidade, e, consequentemente, o Apartheid, um crime imperdoável no aspecto jurídico, pois não importa quanto tempo passe ou onde esteja a pessoa que cometeu o crime ou sua vítima, tal crime sempre permanecerá perante a lei e deverá ser julgado. Contudo, o perdão jurídico se distingue do perdão dado pela própria vítima.

A questão do perdão e da punição é algo muito complexo em casos como o do Apartheid. É muito difícil haver perdão após tantos anos de abuso, discriminação e humilhação.

Como ensina Claudia Perrone Moisés:

> As Comissões de Verdade e Reconciliação podem ser entendidas como espaços onde as vítimas, seus familiares e a sociedade têm a possibilidade de se reconciliar com o passado, compreendendo o que se passou, fazendo com que o indivíduo se sinta de novo em casa no mundo, como diria Hanna Arendt (2004, p. 214).

Porém, conforme a famosa colocação de Arendt sobre o imperdoável em *A Condição Humana*:

> 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 indefinitivamente. 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 (2000, p. 253).

Entretanto, vale ressaltar que muitas vezes não há essa combinação de punição e perdão, porque não são pessoas que estão pedindo perdão, são Instituições, e as pessoas que sofreram não querem um pedido de desculpas de um governo ou de outra instituição, mas sim, da pessoa que a fez sofrer. Isso acaba gerando uma descaracterização do perdão, pois com atos que envolvam memória, autoacusação, arrependimento, comparecimento, se faz necessário levá-los além da instância jurídica e da instância do Estado-nação. Segundo Perrone-Moisés: “O

Estado pode julgar, mas o perdão não tem nada a ver com o julgamento, nem mesmo com o espaço público ou político" (2004, p. 212).

A punição pode partir do Estado, mas o perdão deve partir da vítima para seu agressor. Na tentativa de se criar uma forma de amenizar as dificuldades de se perdoar agressores, foram criadas ferramentas como as "Comissões de Verdade e Reconciliação".

Um dos países a adotar essas comissões, como já pudemos apontar, foi a África do Sul. Foi no contexto dessa comissão que as pessoas "perdoaram". Fato impossível para Jacques Derrida e imprescindível para um novo início de acordo com Hannah Arendt.

Compreendemos que não houve por boa parte da população o verdadeiro perdão. Houve a utilização da Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) na tentativa de reconciliar todos os diferentes grupos raciais no país, assim como a classificação do Apartheid como Crime Contra a Humanidade, fato fundamental para que a comunidade internacional demonstrasse sua indignação e desaprovação ao sistema de segregação racial ocorrido na África do Sul. Entretanto, isso não está sendo o suficiente para que as pessoas sejam tratadas de maneira igual no país.

Talvez seja a maneira que alguns sul africanos estão encontrando para finalmente sentirem que a "justiça" está sendo feita. No entanto, é preciso estar sempre vigilante. Apesar dos avanços, a sociedade sul africana continua muito estratificada e desigual. Convém sempre lembrarmos a lição de Nelson Mandela em sua biografia: "[…] Never, never and never again shall it be that this beautiful land Will again experience the oppression of one by another. The sun shall never set on so glorious a human achievement. Let freedom reign. God bless Africa"[9] (Mandela, 1994, p. 151).

Se o caso do Apartheid, com o apoio de Derrida, pode ser visto a partir da impossibilidade de perdoar, podemos concebê-la também a partir do totalitarismo – com a radicalidade do mal – e o caso Eichmann – com a banalidade do mal.

Para compreendermos melhor a noção de radicalidade do mal, devemos retomar o livro *Origens do totalitarismo*. Como sabemos, o texto é composto de três partes: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. No primeiro capítulo,

[9] Nunca, nunca e nunca mais esta bela terra experimentará novamente a opressão de um pelo outro. O sol nunca irá se pôr em uma conquista humana tão gloriosa. Que reine a liberdade. Deus abençoe a África. (tradução livre)

quando apresentamos uma introdução ao totalitarismo segundo Arendt, deixamos propositalmente para agora a expansão da análise. De forma também proposital, a autora não apresenta ligação entre as partes que compõem o livro, sendo o totalitarismo a terceira delas. Arendt se recusa a estabelecer relações de causa e efeito entre os fatos históricos decorrentes do antissemitismo e do imperialismo e a consagração dos regimes totalitários. Essa estratégia demonstra que, para ela, o totalitarismo é um regime sem precedentes na história, uma novidade radical, que se expressa no objetivo de transformar a pluralidade humana em unicidade. Um único espécime controlável em suas ações e reações.

O totalitarismo não se enquadra na classificação aristotélica clássica sobre os regimes de governo. Para Aristóteles, os governos se classificavam em monarquias ou tiranias (quando de um), em aristocracias ou oligarquias (quando de poucos), ou em repúblicas ou democracias (quando de todos). Nem mesmo as tiranias como degeneração das monarquias se aproximam do fenômeno totalitário analisado por Arendt. Nas tiranias, o poder é usurpado de forma ilegal pelo tirano, ao passo que no totalitarismo existe sempre a preocupação com a legalidade. Trata-se, então, no totalitarismo, de uma forma de governo que, por meio de uma ideologia definida, tem como finalidade a implantação do terror e a consequente aniquilação da pluralidade humana.

> O totalitarismo jamais se contenta em governar por meios externos, ou seja, através do Estado e de uma máquina de violência; graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente. Nesse sentido, elimina a distância entre governantes e governados e estabelece uma situação na qual o poder e o desejo de poder, tal como os entendemos, não representam papel algum ou, na melhor das hipóteses, têm um papel secundário (Arendt, 2004, p. 375).

O livro de Arendt teve como objetivo analisar o totalitarismo em suas duas variantes: o nazismo e o stalinismo. Em ambos os casos, aparecia um novo tipo de domínio que as categorias habituais da ciência política não davam conta de explicar. Apesar de Arendt entender que o fenômeno totalitário se manifestava tanto na Rússia de Stalin quanto na Alemanha de Hitler, a falta de documentação sobre o regime soviético levou a autora a priorizar a análise do caso alemão.

Apesar de a ênfase em *Origens do totalitarismo* ter recaído mais sobre o caso alemão, Arendt sofreu severas críticas da ala marxista da academia, que se recusou a aceitar a tese de que o regime da agora União Soviética se equiparava ao

caso do derrotado nazismo alemão. Além do mais, o regime bolchevista havia saído vitorioso da Segunda Grande Guerra e estava em vigor quando da publicação do livro, dificultando uma análise mais detalhada de seu funcionamento.

O termo "origens", presente no título, não foi bem escolhido, como a própria autora reconheceu em seus escritos posteriores, quando passou a usar a expressão "elementos". Arendt reconhece que não se trata de destacar causas em termos de inevitabilidade histórica ou determinismo, quando do aparecimento do regime totalitário. Foram os elementos presentes no mundo moderno, em especial na história ocidental, que possibilitaram, conjuntamente ao vazio político-social deixado pela Primeira Grande Guerra, o surgimento do totalitarismo.

Para Arendt, os elementos do totalitarismo formam uma espécie de estrutura oculta dele mesmo. Esses elementos foram constituídos principalmente ao longo do século XIX, mas a humanidade não soube encontrar soluções políticas para lidar com eles. Para Arendt, foram eles o antissemitismo, o imperialismo em sua expansão e a decadência do Estado-nação.

Quanto ao primeiro elemento, o antissemitismo, como já dissemos, Arendt distingue dois tipos: o antigo (ou pré-moderno) e o moderno. O primeiro tem a natureza religiosa que projeta o ódio aos judeus. O segundo tem caráter basicamente político. Em sua argumentação, a autora se concentra no segundo tipo.

Conforme visto no primeiro capítulo, são destacadas as contradições internas dos Estados-nação durante o século XIX que levaram a uma diminuição de direitos das minorias, entre elas os judeus. A discriminação dessas minorias em relação ao pleno exercício da cidadania deu origem ao surgimento de cidadãos de segunda classe, párias expulsos do mundo comum partilhado no espaço público.

A criação de grandes grupos de párias, cidadãos sem direitos e sem a proteção do Estado, deu origem, no século XX, às perseguições políticas que culminaram no triunfo do regime totalitário. Os perseguidos, como os judeus e os trotskistas, representavam a escória da Terra, e tanto o nazismo quanto o stalinismo projetaram uma solução totalitária para o problema: "[…] o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo" (Arendt, 2004, p. 399).

Convém lembrar que, ao analisar o segundo elemento, o imperialismo, Arendt identifica nele uma espécie de laboratório do extermínio que estava por vir. No imperialismo, ao contrário do nacionalismo, Arendt aponta para uma política de

expansão pela expansão, ou seja, o domínio de novos territórios guiado por interesses econômicos da burguesia capitalista. A expansão imperialista na África é um claro exemplo desse fenômeno, e Arendt aponta que já na Guerra dos Bôeres (1880-1881 e 1899-1902) foram criados campos de extermínio, não sendo estes, como aponta a autora, uma criação do nazismo.

Para Arendt, no encontro entre as nações imperialistas e as colonizadas surgem práticas que quebram o princípio moderno de universalidade das leis. Entre os colonizados estão indivíduos de classes inferiores, tratados como criaturas sub-humanas, sujeitas a todo tipo de violência da máquina burocrática, como aquelas denominadas pela autora matanças administrativas. Assim, o caminho para a destruição de grandes grupos populacionais já estava pavimentado mesmo antes da implantação dos regimes totalitários.

Também é no imperialismo que, para Arendt, surge a noção de racismo como ideologia. Lembremos que no início de sua pesquisa o racismo era o terceiro pilar para o inferno. Cabe aqui destacar que, para a autora, as ideologias são sistemas baseados em uma ideia única com força suficiente para atrair e persuadir a maioria das pessoas: "A 'ideia' de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da razão, de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação" (Arendt, 2004, p. 521). Com base nesse conceito, o racismo seria uma ideologia que interpreta a história como a luta natural de raças. Assim, o imperialismo criou uma ideologia racista para justificar a política de expansão territorial das nações colonizadoras. O que aconteceu no regime totalitário nazista é que essa ideologia racista foi levada às últimas consequências.

Para Arendt, o terceiro elemento que sustentou o surgimento dos regimes totalitários foi a decadência do Estado-nação. Era o Estado-nação que garantia o enquadramento legal dos direitos e a aplicação destes em favor dos cidadãos. Com a Primeira Grande Guerra, houve uma rápida desintegração desses Estados, levando a uma destruição da estrutura legal que acolhia e protegia os indivíduos e garantia a homogeneidade étnica, religiosa, cultural e social desses cidadãos. É esse contexto de decadência do Estado-nação que leva Arendt a formular a tese da importância do direito a ter direitos, base para pensar como o sujeito se situa politicamente no mundo. O direito a ter direitos revela uma busca de inclusão na cidadania e uma proteção à exclusão social e política de grupos minoritários. Essa perspectiva será

a base da política de proteção aos direitos humanos consagrada pelas Nações Unidas após a Segunda Guerra.

A partir dos elementos estabelecidos, antissemitismo, imperialismo e desintegração do Estado-nação, o ovo da serpente totalitária se fazia presente na Europa ao final da Primeira Grande Guerra. De certa forma, as máximas do totalitarismo já se faziam presentes e aceitas pela sociedade. Era preciso apenas que partidos baseados em ideologias totalitárias canalizassem esses sentimentos que afloravam violentamente na sociedade. Foi isso que os nazistas e os segmentos dos bolchevistas fizeram com maestria nesse período.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt procurou destacar a participação das massas na constituição, na aceitação e na manutenção dos regimes totalitários. Na aceitação passiva ou não por parte da sociedade, o totalitarismo encontrou o caminho para a violência extrema. Diz Arendt:

> Essencialmente, o líder totalitário é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária. Como simples funcionário, pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do "desejo" das massas que ele incorpora como as massas dependem dele. Sem ele, elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo; sem as massas, o líder seria uma nulidade […]. Na tradição política do Ocidente, a ação é definida em termos de dar e executar ordens. Mas essa ideia sempre pressupôs alguém que comanda, que pensa e deseja e, em seguida, impõe o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade – seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência (2004, p. 375).

Arendt também destaca outros traços dessas sociedades de massa, em que a maioria da população está envolvida na produção, na distribuição e no consumo de bens, seguindo, assim, um comportamento social padronizado e ditado pelos meios de comunicação.

Com as condições postas e presentes nas sociedades de massa, o que os regimes totalitários efetivaram foi o aproveitamento dessas tendências para levar a cabo a implantação do terror. Nesse contexto, Arendt não apresenta o aparecimento do totalitarismo como algo súbito na história. Pelo contrário, as condições políticas e sociais para sua vitória já estavam dadas, liberando o campo para os regimes totalitários alcançarem um domínio total.

A partir de nossa leitura da obra de Arendt, é possível identificar os traços ou as tendências das sociedades contemporâneas de massa que permitiram a eclosão

dos regimes totalitários. A primeira característica seria a desarticulação do espaço público e sua interdição em favor da primazia da esfera privada. Para Arendt, a vitória de um indivíduo descompromissado com a vida pública, preocupado apenas com sua segurança, conforto e interesses pessoais, tornou-se fator que alimentou o desenvolvimento dos regimes totalitários. Ela pontua que esse indivíduo não pode ser chamado de cidadão. Trata-se do oposto, dado que prioriza uma vida centrada em si mesma, na qual está interessado somente em seu próprio consumo e conforto. Esse conformismo social foi devastador para o espaço público, permitindo a ascensão do totalitarismo, que acabou por destruir de vez o campo público, destruindo também a vida privada, lançando os indivíduos na mais completa solidão.

Outra característica elencada por Arendt é o isolamento. Para a autora, esse isolamento constitui-se na doença de nosso tempo. A implantação do totalitarismo foi possível porque o regime encontrou uma sociedade composta por indivíduos sem vínculos sociais entre si, completamente atomizados e solitários. O nazismo, por exemplo, encontrou uma sociedade alemã atomizada e depois, artificialmente, ampliou ainda mais a segregação. Nesse tipo de sociedade, as pessoas vivem juntas, mas não têm nada em comum. A imagem que Arendt usa para expressar esse isolamento é a de um anel de ferro que tortura os indivíduos e faz com que ajam como se estivessem unificados.

Essa experiência de superfluidade nas sociedades de massa foi levada ao extremo pelo regime nazista nos campos de concentração e extermínio. E é essa experiência radicalmente nova que constitui, para a autora, a entrada em cena de um novo tipo de mal. Um mal negado por Kant. O mal absoluto. O mal radical.

> O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos nem históricos, nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – e esse algo é tudo, isto é, um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum, ou nada, pois a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana (Arendt, 2004, p. 493).

Ao lançar mão da expressão mal radical, Arendt busca inspiração em um de seus filósofos preferidos, Immanuel Kant. Para o filósofo de Königsberg, o mal radical nega o bem ou a lei moral como incentivo para o estabelecimento de

máximas de vontade, mas não o substitui para preferir a máxima do mal. Arendt parece enxergar algo além do conceito kantiano, uma espécie de mal extremo, radical nesse sentido, um mal que expressa a violência extrema, fazendo com que o impossível se torne possível.

> […] uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram (Arendt, 2004, p. 510).

A partir desse mal, o que faz do regime totalitário uma nova forma de governo é o princípio que rege suas decisões: o terror total. Não é apenas o aparecimento de uma violência instantânea movida contra a população ou parte dela, como acontece, por exemplo, nas tiranias. Trata-se de um terror que se protrai no tempo. Não tem fim, pois o sistema está permanentemente em movimento. O exercício desse terror é levado a cabo por organizações altamente especializadas, com membros selecionados rigorosamente, como no caso da SS e da Gestapo, no regime nazista. Esse tipo de terror não é um meio para alcançar um fim. É um fim em si mesmo. Não é também caracterizado por uma violência praticada à margem da lei. Suas decisões são tomadas em consonância a princípios legais. A própria lei se torna a expressão e o veículo do terror. Estamos diante de um sistema jurídico preparado para imposição da violência, como aconteceu com os sistemas legais do nazismo e do stalinismo.

> Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. O bom senso utilitário das massas, que, na maioria dos países, estão demasiado desesperadas para ter muito medo da morte, compreende muito bem a tentação a que isso pode levar. Os nazistas e bolchevistas podem estar certos de que as suas fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (Arendt, 2004, p. 511).

A expressão máxima desse terror total se dá nos campos de concentração e extermínio. Esses campos representam o triunfo do domínio total do regime totalitário. Arendt descreve o processo por meio de passos bem delineados. O

primeiro passo seria a morte da pessoa como detentora de direitos. Dessa forma, certas categorias ficam à margem da lei. Essas categorias são privadas do direito a ter direitos, e o mais impressionante é que esse passo pode ser dado mesmo dentro de um regime democrático. Cabe lembrar que Hitler chegou ao poder eleito e nos braços do povo alemão.

Para Arendt, o segundo passo é a morte da pessoa moral. Implica dar fim a qualquer vestígio de humanidade da pessoa. Não há como existir solidariedade nesse contexto. No meio social, impera a cumplicidade organizada por meio da violência. Nesse momento, fazer o bem não é mais possível. A consciência moral está destruída. Por último, a destruição da singularidade humana, a morte da individualidade. O regime totalitário produz corpos de matéria inerte. Os indivíduos são reduzidos a reações corporais, como fome, frio, calor e dor.

Por essas características, Arendt chamou os campos de fábricas da morte, estruturas produtivas de fabricação de corpos inertes. A singularidade humana é destruída, e não existe mais espaço para a ação. Cada prisioneiro agora é um número, deixando de ser um indivíduo com uma história por trás de si. Nos campos, os prisioneiros são tratados como se já estivessem mortos. Trata-se de um espaço de esquecimento organizado. Um espaço de antimundo, onde a morte é um carimbo sobre um indivíduo que nunca existiu.

É nesse contexto dos campos, em que o regime totalitário torna tudo possível, que Arendt vê aflorar o mal radical. Como mencionamos, Kant classifica esse mal como uma má vontade perversa. Para Arendt, porém, não há vontade por trás desse mal. Pelo contrário, o que esse mal radical manifesta é uma tentativa organizada de erradicar a experiência de ser humano. É um mal absoluto, dentro da legalidade, não passível de punição e imperdoável por definição. Não é possível compreendê-lo, mas pode ser identificado nas sociedades de massa contemporâneas. O isolamento das pessoas, a cumplicidade diante da violência, a indiferença em relação à esfera pública ou a segregação de grupos da população são elementos que Arendt aponta como característicos de um caminho para o domínio total. Para Arendt, essas características são próprias de soluções totalitárias, que, como evidencia a passagem supracitada, podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários, aparecendo naquelas situações em que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica.

> Até agora, a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído. Não obstante, em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são "humanas" aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos se situa além dos limites da própria solidariedade do pecado humano (Arendt, 2004, p. 510).

Ao discutir o problema do mal, Arendt inaugura uma perspectiva inédita de abordagem que será norteadora para a intelectualidade acadêmica formada depois da Segunda Guerra. Em *Origens do totalitarismo*, ela enfrentou esse problema sob a ótica do mal radical. Porém, ela o retomará uma década depois, como visto, a partir de uma nova ótica, agora diante do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961. Quando assiste ao julgamento como correspondente da revista *The New Yorker*, Arendt parece encontrar em Eichmann o elemento que faltava para a elaboração de seu esquema sobre o mal. Era como se a pensadora intuísse que algo estivesse faltando em sua explicação sobre o mal nas *Origens do totalitarismo*. É a partir do julgamento de Eichmann que a autora dará forma a seu famoso conceito de banalidade do mal.

Conhecemos o fim dessa história de Eichmann:

> [...] Itzhak Ben-Zvi, presidente de Israel, recebeu o pedido de clemência de Eichmann. [...] O presidente recebeu também centenas de cartas e telegramas do mundo inteiro pedindo clemência; destacavam-se entre os remetentes a Conferência Central de Rabinos Norte-Americanos, o corpo representativo do Judaísmo Reformado neste país, e um grupo de professores da Universidade Hebraica de Jerusalém, chefiado por Martin Buber, que se opôs ao julgamento desde o começo. O Sr. Ben-Zvi rejeitou todos os pedidos de clemência em 31 de maio, dois dias depois de a Suprema Corte ter pronunciado seu julgamento, e poucas horas depois, nesse mesmo dia – era uma quinta-feira –, pouco antes da meia noite, Eichmann foi enforcado, seu corpo foi cremado e as cinzas espalhadas no Mediterrâneo fora das águas israelenses (Arendt, 2013b, p. 271).

O caso de Eichmann se torna um exemplo de imperdoabilidade, encerrando a trilogia arendtiana do pensamento sobre o perdão. Nos horrores da guerra, nos crimes contra a humanidade, nos genocídios, nas consequências desastrosas de determinadas ações – ainda que banais, como cumprir uma função no trabalho sem reflexão do que se faz –, não é possível perdoar. O regime totalitário protagonizado

pelo nazismo e o caso do Apartheid deixam uma grande cicatriz no século XX, crimes contra a humanidade gravíssimos, imperdoáveis e imprescritíveis.

6
Conclusão

> Foi assim que, depois de algumas decisões apressadas, sem qualquer debate filosófico sobre o assunto do "terrorismo internacional" e sua condenação, a ONU autorizou os Estados Unidos a usarem *qualquer* meio julgado necessário e apropriado pelo governo norte-americano para se proteger desse chamado "terrorismo internacional".
>
> Jacques Derrida

11 de setembro de 2001. Junto com as torres gêmeas do World Trade Center (WTC), na ilha me Manhattan em Nova York, boa parte do arcabouço jurídico do direito internacional, construído na segunda metade do século XX, também vem abaixo. O tempo em que vivemos, nesse primeiro quarto do século XXI, é caracterizado pela falência dos instrumentos de controle criados por esse arcabouço. As normas e os tribunais internacionais não conseguem mais paralisar os conflitos que agora não são necessariamente protagonizados por Estados-nação. Al Qaeda, Isla, Hamas e Hezbollah, são algumas das organizações protagonistas dos conflitos nesse período. As leis internacionais, principalmente as de Genebra (1949) e o Estatuto de Roma (1998), não conseguem atingir esses novos atores. Por outro lado, os estados com poder de veto nas Nações Unidas impedem que eles e seus aliados também sejam atingidos por sanções aplicadas pelo direito internacional. O resultado desse processo restringe a atuação da ONU, as ações humanitárias, necessárias, mas não suficientes para a solução dos conflitos contemporâneos.

Encerrada a segunda guerra, com a criação da Organização das Nações Unidas em 24 de outubro de 1945, tem início uma nova era nas relações internacionais. Os crimes hediondos praticados pelos vencidos são julgados pelos tribunais internacionais instalados para esses fins. Os veredictos dos julgamentos de Nuremberg em 20 de novembro de 1945 e 1 de outubro de 1946 levaram à condenação de pena de morte de doze das principais lideranças nazistas. Hermann Göring, Joachim von Ribbentrop, Wilhelm Keitel, Ernst Kaltenbrunner, Alfred Rosenberg, Hans Frank, Wilhelm Frick, Julius Streicher, Fritz Sauckel, Alfred Jodl, Arthur Seyss-Inquart, Bormann foram enforcados em 16 de outubro de 1946, com exceção de Hermann Göring, que cometeu suicídio antes da execução. A sentença

dos tribunais ainda resultou em três condenações à prisão perpétua, quatro a penas que variaram de 10 a 20 anos e três absolvições.

Terminado o julgamento de Nuremberg, assim como outros que o seguiram como o de Auschwitz na Polônia em 1947, os de Tóquio entre 1946 e 1948, havia a necessidade de um novo quadro normativo que desse conta de todos os horrores vivenciados na segunda grande guerra. Liderados pelos vencedores do conflito, os países membros da ONU (inicialmente os 51 fundadores) se reuniram em Genebra em 1949, cujo texto final foi finalizado em 12 de agosto desse ano, consagrando a proteção nos conflitos aos doentes, feridos e náufragos das forças armadas, aos prisioneiros de guerra, aos civis em poder de uma potência estrangeira. Foi proibido o uso de armas químicas, balas explosivas e material que causem sofrimento desnecessário as vítimas, bem como matar alguém que se rendeu, além de criar e proteger a cruz vermelha e hospitais de guerra. Também se determinou a convenção que os mortos e feridos teriam que ser identificados e suas famílias comunicadas.

Decorre ainda de Nuremberg, a definição do que sejam os crimes contra a Humanidade. Com base no acordo de Londres ao final da guerra em 1945, os países da ONU convencionaram serem tais crimes aqueles praticados tanto em tempo de guerra como de paz caracterizados por qualquer ataque, em todo ou em parte, contra uma população civil que sejam oriundos de condutas tipificadas como: homicídio; extermínio; escravidão; deportação ou transferência forçada de uma população; prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave com violação as normas do direito internacional; tortura; agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada ou qualquer outra violência no campo sexual punível por lei internacional; perseguição de um grupo ou coletividade por motivos políticos, étnicos, cultural, religioso ou de gênero; e ainda o desaparecimento forçado de pessoas. Tais condutas foram consolidadas pelos tribunais de guerra instalados após a segunda guerra, em especial na Carta firmada pelo tribunal militar internacional, decreto esse editado após os tribunais em Nuremberg e Tóquio. O teor do artigo sexto desse decreto foi a base para a tipificação final dos crimes contra a humanidade pelo Estatuto de Roma em 1998 que em seu texto acrescentou outras condutas criminosas como a prática de Apartheid.

Da mesma forma, nesse período, em 1948, a ONU editou a convenção de prevenção e repressão ao crime de Genocídio. No texto, se considera crime de genocídio toda prática de atos internacionais para destruir, total ou parcialmente,

um grupo étnico, nacional, racial ou religioso. O genocídio, os crimes contra a humanidade e os crimes de guerra serão definitivamente consagrados no direito internacional pelo Estatuto de Roma de 1988. Tal estatuto também criou o Tribunal Penal Internacional (TPI) com sede em Haia. Nele são julgados não somente os governos dos países signatários, mas principalmente os governantes responsáveis pelos crimes de guerra, genocídio e contra a humanidade.

Todo esse quadro normativo surge na segunda metade do século passado a partir dos horrores das grandes guerras e principalmente em decorrência dos julgamentos acima citados. O resultado desse processo de reparação e punição é modernamente denominado como Justiça de transição. A Justiça de transição pode ser caracterizada por uma conjugação de medidas judiciais ou não que buscam reparar violações aos direitos humanos e punir os crimes anteriormente referidos. Esse processo de reparação também é histórico, pois visa preservar a memória dos horrores praticados de maneira a prevenir que estes nunca voltem a acontecer.

Os dois grandes pensadores objeto de estudo nessa pesquisa, Hannah Arendt e Jacques Derrida, foram testemunhas dos tempos sombrios do século passado. Arendt, apátrida e judia, sobreviveu ao holocausto fugindo para os Estados Unidos onde obteve cidadania. O franco-argelino Derrida viveu sua infância e adolescência na Argélia imigrando com sua família para a França em 1949, país em que passou a viver e onde se tornou um filósofo consagrado. Vivenciou os horrores da guerra a distância. Porém, após sua chegada a Paris, acompanhou de perto todo o processo de justiça de transição pelo qual passou a França e o resto da Europa. Derrida, nos anos 90, já um filósofo renomado, se interessou pelo Apartheid sul africano e acompanhou de perto o processo de justiça de transição promovido pela comissão da verdade e reconciliação desse país.

Os estudos acerca do perdão e da punição por esses pensadores, como vimos nessa pesquisa, nos fornece material fundamental para entendermos os acontecimentos históricos de nosso passado não tão distante. Entender as reflexões sobre o perdão desses dois pensadores nos auxilia a compreender os horrores dos eventos do período que o próprio Derrida denominou como o século do perdão.

Vimos que para Hannah Arendt, os homens não são capazes de perdoar o que não podem punir, nem punir o imperdoável; por sua vez, vimos que segundo Derrida, podemos manter uma acusação mesmo perdoando, ou inversamente, podemos não julgar, mas perdoar. Eis a pista para toda uma discussão

contemporânea que nos leva a entender o surgimento do conceito de crimes contra a humanidade, a aplicação de anistias e até a imprescritibidade desses crimes.

Lembremos que em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt explica sobre os tempos vivenciados por ela:

> [...] na época o próprio horror, na sua monstruosidade, parecia, não apenas para mim, mas para muitos outros, transcender todas as categorias morais e explodir todos os padrões da justiça; era algo que os homens não podiam punir adequadamente, nem perdoar (2003, p. 85).

Assim, diz a filósofa mais adiante,

> aqui estamos nós, exigindo e impondo punição de acordo com nosso senso de justiça, enquanto, por outro lado, esse mesmo senso de justiça nos informa que todas nossas noções anteriores sobre a punição e suas justificações nos desapontaram (2003, p. 87-88).

Como vimos também nessa pesquisa, Jankélévitch conclui que o perdão morreu nos campos de morte. Arendt, assim como Jankélévitch, ao viver os acontecimentos hodiernos do século passado, esteve diante do imperdoável.

Da mesma forma vimos que em *A Condição Humana*, Arendt parece admitir uma combinação possível entre perdão e punição, ao afirmar que a punição é a alternativa do perdão, não seu oposto: "[o perdão e a punição] têm em comum o fato de tentarem colocar fim a algo que, sem sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente" (2000, p. 253).

Para Arendt, em *Origens do totalitarismo*, o grande crime dos nazistas foi retirar a espontaneidade do homem, transformar a personalidade humana em coisa. Ao ser destituído da sua individualidade, primeiro, com a morte da sua pessoa jurídica e depois, a moral, o homem perdia sua espontaneidade, isto é, a capacidade de pensar, de agir, de começar algo novo. Tornados supérfluos, os homens perdem sua dignidade. O que as ideologias totalitárias tinham em vista era a transformação da própria natureza humana.

Vimos ainda que para Arendt, o imperdoável diz respeito aos regimes totalitários que descobriram, sem saber, a existência de crimes que os homens não podem nem punir, nem perdoar. Tornando-o possível, o impossível se tornou o mal absoluto (Arendt, 2004). Já para Derrida, o tema do perdão e do imperdoável surge na cena contemporânea, ou seja, a mundialização do perdão ocorre a partir da noção

de crimes contra a humanidade, conceito criado para caracterizar, inicialmente, os crimes do nazismo (Derrida, 2000).

Ao analisarmos o pensamento de Derrida vimos que as cenas de arrependimento, de confissão, de perdão e desculpas se multiplicaram, desde o final da 2ª Guerra Mundial, caracterizando um processo disso que foi nomeado como "mundialização do perdão". Para Derrida, o perdão não pertence à esfera política ou jurídica. Derrida se opõe à simetria entre punir e perdoar, não admite que sejam colocados lado a lado. Também se opõe à confusão entre perdão, desculpa, remorso, anistia e a prescrição. O perdão é alheio ao político ou ao jurídico. Para ele, só é possível perdoar o imperdoável. O perdão não pode ser banalizado, deve sempre ser excepcional.

Vimos que Derrida, dessa maneira, passou a se interessar pelo tema ao observar esse processo de mundialização do perdão. Para ele, em todos os cantos do mundo de forma acelerada, governos e governantes começaram a pedir perdão. Basta lembrar o pedido de perdão da igreja católica em relação aos crimes da 2ª Guerra Mundial, o primeiro-ministro do Japão aos Coreanos e Chineses, o pedido de perdão do governo da Bélgica por não ter agido em relação ao genocídio em Ruanda e, já nesse século, a confissão que as forças armadas do Chile fizeram de seus crimes, entre outros exemplos.

Lembremos que Derrida se refere à descaracterização do perdão, tendo em vista a pergunta "quem deve perdoar?". Derrida menciona o exemplo daquela mulher da África do Sul cujo marido tinha sido preso e torturado, e que na Comissão de Verdade e Reconciliação disse que não era nenhuma instituição que deveria perdoar, mas que somente ela poderia fazê-lo, ainda que não estivesse pronta e disposta a tal circunstância (Derrida, 2000). Para Derrida, essa afirmação relembra o fato de que o corpo anônimo do Estado ou de uma instituição pública não pode perdoar. O Estado pode julgar, mas o perdão não tem nada a ver com o julgamento, nem mesmo com o espaço público ou político. Mesmo se fosse "justo", o perdão não teria nada a ver com a justiça judiciária ou com o direito.

Conforme vimos em Derrida, o perdão é muitas vezes confundido com outros conceitos, como o de anistia e prescrição. Os crimes contra a humanidade não admitem anistia, como é consenso no direito internacional já há algum tempo, e foi confirmado recentemente na Argentina de forma exemplar, pelo judiciário. Mas o que caracteriza a anistia? Como observado em outro momento desta tese, a

palavra anistia, como amnésia, deriva do grego “amnestia”, que significa esquecimento. Alguns entendem que, no campo político-jurídico, seu significado vai além do esquecimento, denota que o governo pretende apagar o crime e não simplesmente esquecê-lo. A anistia é, de toda forma, considerada um “perdão político”. Seria, desse modo, o conceito mais próximo do perdão. Mas, nesse caso, voltando à frase de Arendt segundo a qual não se pode perdoar o que não se pode punir, o perdão não seria apenas uma alternativa à punição e, sim, um impedimento.

Apesar das mazelas do século atual, penso que ainda é possível viver uma época em que se possa encontrar um lugar entre o perdão e a punição. As Comissões de Verdade e Reconciliação podem ser entendidas como espaços onde as vítimas, seus familiares e a sociedade têm a possibilidade de se reconciliar com o passado, compreendendo o que se passou, fazendo com que o indivíduo se sinta de novo em casa no mundo, como diria Hannah Arendt, em um novo início. E sim, Derrida tem razão ao dizer que o perdão é algo ligado ao divino, pois é difícil pensar em perdoar os crimes como aqueles contra a humanidade se nos situarmos apenas nos “assuntos mundanos”.

Vimos ainda que Derrida nos ensina que o perdão não encontra seu espaço se o passado não for revelado. Se este não vem à tona, a memória não se revela e se perde. Preservar a memória do holocausto e dos demais crimes cometidos pelos nazistas, assim como condenar os horrores cometidos pelos governos sul africanos durante o regime de Apartheid, é condição *sine qua non* para que as novas gerações não tenham que reviver os tempos sombrios do século passado. Certamente tanto Arendt quanto Derrida, vivos em suas obras, concordariam com essa necessidade de preservação,

Podemos concluir que Derrida, assim como Hannah Arendt, estava preocupado em compreender o perdão a partir dos acontecimentos de seu tempo. Ambas as posições sobre o perdão, as quais procurei aprofundar nessa pesquisa, são diferentes, mas não opostas. Hannah Arendt analisou a questão do ponto de vista da sua noção de política, enquanto Derrida propõe uma visão ética, uma ética muito próxima da ética cristã, uma ética hiperbólica. Ambas se complementam e abrem a possibilidade de compreender melhor o tempo em que vivemos.

7
Referências bibliográficas

ABREU, M. A. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

ADLER, L. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGAMBEN, G. **Homo sacer***:* o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGOSTINHO, S. **A Natureza do Bem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. **Confissões**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

AGUIAR, O. A. et al. **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ALVES NETO, R. R. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.

ANNAN, K. O Estado de Direito e a justiça de transição em sociedades em conflito ou pós-conflito. Relatório S/2004/616 apresentado ao Conselho de Segurança da ONU em 23 ago. 2004. **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**, Brasília, n. 01, p. 320-351, 2009.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **A Condição Humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

_____. **A dignidade da Política**. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Rumará, 2002.

_____. **A Vida do Espírito**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

_____. **Ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.

_____ **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo. Tradução D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

_____. **Eichmann in Jerusalem***:* A report on the banality of evil. New York: Penguin Books, 2006.

_____. **Eichmann em Jerusalém***:* um relato sobre a banalidade do mal. Tradução J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

_____. **Eichmann em Jerusalén**. Barcelona: Lumen, 2017.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução M. W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

_____. **Escritos judaicos**. Barueri: Manole, 2016b.

_____. **Essays in understanding***:* 1930-1954. New York: Schocken books, 2005a.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **La condición Humana**. Buenos Aires: Paidós, 2005b.

_____. **Los Orígenes del Totalitarismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2019a.

_____. **Love and Saint Augustine**. Chicago: Chicago Press, 1996.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução A. D. de Macedo. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2018c.

_____. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2018d.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. ***O que é a Política*?** 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Origens do Totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **O sistema totalitário**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

_____. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Sobre a violência**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018d.

_____. **Thinking without a banister**: Essays in understanding (1953-1975). New York: Schocken books, 2018e.

ASSY, B. **Ética responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BARREIRA, C. et al. **Poder e disciplina**: diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault. Fortaleza: Edições UFC, 2000.

BASCOMB, N. **Caçando Eichmann**. Rio de janeiro*:* Editora Objetiva, 2009.

BORRADORI, G. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

BREPOHL, M. et al. **Eichmann em Jerusalém**: 50 anos depois. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

BRIGHTMAN, C. et al. **Entre amigas**: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

CARDOSO JR., N. N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. Brasília: Edições Técnicas, 2007.

CARVALHO, J. S. F. de. et al. **Hannah Arendt**: a crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Editora Intermeios, 2017.

CLARKE, C. **Eichmann, o assassino. de milhões**. Rio de janeiro*:* Editora do autor, 1961.

CHAVES, R. **A capacidade de julgar um diálogo com Hannah Arendt**. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

CONRAD, Joseph. **Coração das trevas**. São Paulo: Ubu, 2019.

CORREIA, A. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Revista Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, 2013.

_____. **Hanna Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. et al. **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. et al. **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. et al. **Desconstrução e Pragmatismo**. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2017.

_____. **Foi et Savoir** suivi de la Siècle et le Pardon (entretiens avec Michel Wieviorka). Paris: Seuil Bibliothèque Derrida, 2000.

_____. **Força de lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. História da mentira: prolegômenos. **Estudos Avançados**, v. 10, n. 27, 1996, p. 7-39.

_____. **Le parjure et le pardon**: vol. I Séminaire (1997-1998). Paris: Éditions du Seuil, 2019. (Bibliothèque Derrida)

_____. **Pardonnér**: l'impardonable et l'imprescritible. Paris: Éditions de L'Herne, 2004.

_____. O século e o perdão. **Revista Lampejo**, v. 9, n. 1, p. 355-388, ago. 2020.

DUARTE, A. et al. **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. **O pensamento à sombra da ruptura**: Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUQUE-ESTRADA, P. C. et al. **Desconstrução e Ética**: Ecos de Jacques Derrida. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. et al. **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008.

_____. **Estudos Ético-Políticos sobre Derrida.** Rio de Janeiro: Mauad X Editora, 2020.

ETTINGER, E. **Hannah Arendt e Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

HEIDEGGER, M. **Basic Concepts of Aristotelian Philosophy**. Indiana: Indiana University Press, 2009.

JARDIM, E. et al. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **A duas vozes**: Hannah Arendt e Octavio Paz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JASPERS, K. **A questão da culpa**: a Alemanha e o nazismo. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

KANT, I. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Série Filosofar).

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Ícone, 2005.

KOHLER, L. (Org.). **Hannah Arendt and Karl Jaspers**: Correspondence 1926-1969. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1992.

KOHN, J. (Org.). **Hannah Arendt**: Escritos Judaicos. São Paulo: Editora Manole, 2016.

KRISTEVÁ, J. **O gênio feminino**: a vida, a loucura e as palavras. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LARRAURI, M. **A liberdade segundo Hannah Arendt**. São Paulo: Ciranda Cultural Editora, 2011.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LLOSA, Mario Vargas. O coração das trevas (1902) – Joseph Conrad; As raízes do humano. In: _____. **A verdade das mentiras**. São Paulo: Editora literária, 2003.

LUDZ, U. (Org.). **Hannah Arendt e Martin Heidegger**: Cartas 1925-1975. Lisboa: Guerra e Paz, 2017.

_____ (Org.). **Hannah Arendt e Martin Heidegger**: Correspondência 1925-1975. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MANDELA, N. R. **A long walk to freedom**. 3. ed. Londres: Brown and Co. Ltd., 1994.

MAY, D. **Hannah Arendt**: uma biografia. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos, 1988.

MENDES, P. de S. (Org.). **Eichmann em Jerusalém**: 50 anos depois. São Paulo: Marcial Pons, 2017.

NASCIMENTO, E. (Org.). **Jacques Derrida**: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

PEETERS, B. **Derrida** – Biografia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013.

RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.

REES, L. **O Holocausto**: uma nova história. São Paulo: Vestígio, 2018.

PERRONE-MOISÉS, C. Colóquio Hannah Arendt e a Condição Humana. **O perdão e os crimes contra a humanidade**: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida. 2004. (Simpósio).

ROVIELLO, A. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2019.

SHAKESPEARE, W. **O mercador de Veneza**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SCHIO, S. M. **Hannah Arendt** – História e liberdade da ação à reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SOUKI, N. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

TIZZO, F. **Hannah Arendt e o julgamento de Eichmann**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

TORRES, A. P. R. **Direito Política em Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Loyola, 2013.

VALLÉ, C. **Hannah Arendt, Sócrates e a questão do totalitarismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VOLPI, F. **Sobre Heidegger** – cinco voces judías. Tradução Bernardo Ainbinder. Buenos Aires: Manantial, 2008.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt Ética e Política**. São Paulo: Atelié Editorial, 2015.

_____. **Hannah Arendt e Karl Marx** – o mundo do trabalho. São Paulo: Atelié Editorial, 2015.

WATSON, D. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Difel, 1992.

WITTE, B. **Walter Benjamin**: Uma Biografia. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt***:* por amor ao mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. **Hannah Arendt**: For love of the world. Yale: Yale University Press, 2004.

XARÃO, F. **Política e Liberdade em Hannah Arendt**. Ijuí: Editora UNIJUI, 2000.

8
Anexo I

Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional

Preâmbulo

Os Estados Partes no presente Estatuto.

Conscientes de que todos os povos estão unidos por laços comuns e de que suas culturas foram construídas sobre uma herança que partilham, e preocupados com o fato deste delicado mosaico poder vir a quebrar-se a qualquer instante,

Tendo presente que, no decurso deste século, milhões de crianças, homens e mulheres têm sido vítimas de atrocidades inimagináveis que chocam profundamente a consciência da humanidade,

Reconhecendo que crimes de uma tal gravidade constituem uma ameaça à paz, à segurança e ao bem-estar da humanidade,

Afirmando que os crimes de maior gravidade, que afetam a comunidade internacional no seu conjunto, não devem ficar impunes e que a sua repressão deve ser efetivamente assegurada através da adoção de medidas em nível nacional e do reforço da cooperação internacional,

Decididos a por fim à impunidade dos autores desses crimes e a contribuir assim para a prevenção de tais crimes,

Relembrando que é dever de cada Estado exercer a respectiva jurisdição penal sobre os responsáveis por crimes internacionais,

Reafirmando os Objetivos e Princípios consignados na Carta das Nações Unidas e, em particular, que todos os Estados se devem abster de recorrer à ameaça ou ao uso da força, contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado, ou de atuar por qualquer outra forma incompatível com os Objetivos das Nações Unidas,

Salientando, a este propósito, que nada no presente Estatuto deverá ser entendido como autorizando qualquer Estado Parte a intervir em um conflito armado ou nos assuntos internos de qualquer Estado,

Determinados em perseguir este objetivo e no interesse das gerações presentes e vindouras, a criar um Tribunal Penal Internacional com caráter permanente e independente, no âmbito do sistema das Nações Unidas, e com jurisdição sobre os crimes de maior gravidade que afetem a comunidade internacional no seu conjunto,

Sublinhando que o Tribunal Penal Internacional, criado pelo presente Estatuto, será complementar às jurisdições penais nacionais,

Decididos a garantir o respeito duradouro pela efetivação da justiça internacional,

Convieram no seguinte:

Capítulo I

Criação do Tribunal

Artigo 1º

O Tribunal

É criado, pelo presente instrumento, um Tribunal Penal Internacional ("o Tribunal"). O Tribunal será uma instituição permanente, com jurisdição sobre as pessoas responsáveis pelos crimes de maior gravidade com alcance internacional, de acordo com o presente Estatuto, e será complementar às jurisdições penais nacionais. A competência e o funcionamento do Tribunal reger-se-ão pelo presente Estatuto.

Artigo 2º

Relação do Tribunal com as Nações Unidas

A relação entre o Tribunal e as Nações Unidas será estabelecida através de um acordo a ser aprovado pela Assembleia dos Estados Partes no presente Estatuto e, em seguida, concluído pelo Presidente do Tribunal em nome deste.

Artigo 3º

Sede do Tribunal

1. A sede do Tribunal será na Haia, Países Baixos ("o Estado anfitrião").

2. O Tribunal estabelecerá um acordo de sede com o Estado anfitrião, a ser aprovado pela Assembleia dos Estados Partes e em seguida concluído pelo Presidente do Tribunal em nome deste.

3. Sempre que entender conveniente, o Tribunal poderá funcionar em outro local, nos termos do presente Estatuto.

Artigo 4º

Regime Jurídico e Poderes do Tribunal

1. O Tribunal terá personalidade jurídica internacional. Possuirá, igualmente, a capacidade jurídica necessária ao desempenho das suas funções e à prossecução dos seus objetivos.

2. O Tribunal poderá exercer os seus poderes e funções nos termos do presente Estatuto, no território de qualquer Estado Parte e, por acordo especial, no território de qualquer outro Estado.

Capítulo II

Competência, Admissibilidade e Direito Aplicável

Artigo 5º

Crimes da Competência do Tribunal

1. A competência do Tribunal restringir-se-á aos crimes mais graves, que afetam a comunidade internacional no seu conjunto. Nos termos do presente Estatuto, o Tribunal terá competência para julgar os seguintes crimes:

a) O crime de genocídio;

b) Crimes contra a humanidade;

c) Crimes de guerra;

d) O crime de agressão.

2. O Tribunal poderá exercer a sua competência em relação ao crime de agressão desde que, nos termos dos artigos 121 e 123, seja aprovada uma disposição em que se defina o crime e se enunciem as condições em que o Tribunal terá competência relativamente a este crime. Tal disposição deve ser compatível com as disposições pertinentes da Carta das Nações Unidas.

Artigo 6º

Crime de Genocídio

Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "genocídio", qualquer um dos atos que a seguir se enumeram, praticado com intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, enquanto tal:

a) Homicídio de membros do grupo;

b) Ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo;

c) Sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total

ou parcial;

d) Imposição de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo;

e) Transferência, à força, de crianças do grupo para outro grupo.

Artigo 7º

Crimes contra a Humanidade

1. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crime contra a humanidade", qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque:

a) Homicídio;

b) Extermínio;

c) Escravidão;

d) Deportação ou transferência forçada de uma população;

e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional;

f) Tortura;

g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável;

h) Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3º, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal;

i) Desaparecimento forçado de pessoas;

j) Crime de *apartheid;*

k) Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental.

2. Para efeitos do parágrafo 1º:

a) Por "ataque contra uma população civil" entende-se qualquer conduta que envolva a prática múltipla de atos referidos no parágrafo 1o contra uma população civil, de acordo com a política de um Estado ou de uma organização de praticar esses atos ou tendo em vista a prossecução dessa política;

b) O "extermínio" compreende a sujeição intencional a condições de vida, tais como a privação do acesso a alimentos ou medicamentos, com vista a causar a destruição de uma parte da população;

c) Por "escravidão" entende-se o exercício, relativamente a uma pessoa, de um poder ou de um conjunto de poderes que traduzam um direito de propriedade sobre uma pessoa, incluindo o exercício desse poder no âmbito do tráfico de pessoas, em particular mulheres e crianças;

d) Por "deportação ou transferência à força de uma população" entende-se o deslocamento forçado de pessoas, através da expulsão ou outro ato coercivo, da zona em que se encontram legalmente, sem qualquer motivo reconhecido no direito internacional;

e) Por "tortura" entende-se o ato por meio do qual uma dor ou sofrimentos agudos, físicos ou mentais, são intencionalmente causados a uma pessoa que esteja sob a custódia ou o controle do acusado; este termo não compreende a dor ou os sofrimentos resultantes unicamente de sanções legais, inerentes a essas sanções ou por elas ocasionadas;

f) Por "gravidez à força" entende-se a privação ilegal de liberdade de uma mulher que foi engravidada à força, com o propósito de alterar a composição étnica de uma população ou de cometer outras violações graves do direito internacional. Esta

definição não pode, de modo algum, ser interpretada como afetando as disposições de direito interno relativas à gravidez;

g) Por "perseguição" entende-se a privação intencional e grave de direitos fundamentais em violação do direito internacional, por motivos relacionados com a identidade do grupo ou da coletividade em causa;

h) Por "crime de *apartheid"* entende-se qualquer ato desumano análogo aos referidos no parágrafo 1°, praticado no contexto de um regime institucionalizado de opressão e domínio sistemático de um grupo racial sobre um ou outros grupos nacionais e com a intenção de manter esse regime;

i) Por "desaparecimento forçado de pessoas" entende-se a detenção, a prisão ou o sequestro de pessoas por um Estado ou uma organização política ou com a autorização, o apoio ou a concordância destes, seguidos de recusa a reconhecer tal estado de privação de liberdade ou a prestar qualquer informação sobre a situação ou localização dessas pessoas, com o propósito de lhes negar a proteção da lei por um prolongado período de tempo.

3. Para efeitos do presente Estatuto, entende-se que o termo "gênero" abrange os sexos masculino e feminino, dentro do contexto da sociedade, não lhe devendo ser atribuído qualquer outro significado.

Artigo 8º

Crimes de Guerra

1. O Tribunal terá competência para julgar os crimes de guerra, em particular quando cometidos como parte integrante de um plano ou de uma política ou como parte de uma prática em larga escala desse tipo de crimes.

2. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crimes de guerra":

a) As violações graves às Convenções de Genebra, de 12 de Agosto de 1949, a saber, qualquer um dos seguintes atos, dirigidos contra pessoas ou bens protegidos nos termos da Convenção de Genebra que for pertinente:

i) Homicídio doloso;

ii) Tortura ou outros tratamentos desumanos, incluindo as experiências biológicas;

iii) O ato de causar intencionalmente grande sofrimento ou ofensas graves à integridade física ou à saúde;

iv) Destruição ou a apropriação de bens em larga escala, quando não justificadas por quaisquer necessidades militares e executadas de forma ilegal e arbitrária;

v) O ato de compelir um prisioneiro de guerra ou outra pessoa sob proteção a servir nas forças armadas de uma potência inimiga;

vi) Privação intencional de um prisioneiro de guerra ou de outra pessoa sob proteção do seu direito a um julgamento justo e imparcial;

vii) Deportação ou transferência ilegais, ou a privação ilegal de liberdade;

viii) Tomada de reféns;

b) Outras violações graves das leis e costumes aplicáveis em conflitos armados internacionais no âmbito do direito internacional, a saber, qualquer um dos seguintes atos:

i) Dirigir intencionalmente ataques à população civil em geral ou civis que não participem diretamente nas hostilidades;

ii) Dirigir intencionalmente ataques a bens civis, ou seja bens que não sejam objetivos militares;

iii) Dirigir intencionalmente ataques ao pessoal, instalações, material, unidades ou veículos que participem numa missão de manutenção da paz ou de assistência humanitária, de acordo com a Carta das Nações Unidas, sempre que estes tenham direito à proteção conferida aos civis ou aos bens civis pelo direito internacional aplicável aos conflitos armados;

iv) Lançar intencionalmente um ataque, sabendo que o mesmo causará perdas acidentais de vidas humanas ou ferimentos na população civil, danos em bens de caráter civil ou prejuízos extensos, duradouros e graves no meio ambiente que se

revelem claramente excessivos em relação à vantagem militar global concreta e direta que se previa;

v) Atacar ou bombardear, por qualquer meio, cidades, vilarejos, habitações ou edifícios que não estejam defendidos e que não sejam objetivos militares;

vi) Matar ou ferir um combatente que tenha deposto armas ou que, não tendo mais meios para se defender, se tenha incondicionalmente rendido;

vii) Utilizar indevidamente uma bandeira de trégua, a bandeira nacional, as insígnias militares ou o uniforme do inimigo ou das Nações Unidas, assim como os emblemas distintivos das Convenções de Genebra, causando deste modo a morte ou ferimentos graves;

viii) A transferência, direta ou indireta, por uma potência ocupante de parte da sua população civil para o território que ocupa ou a deportação ou transferência da totalidade ou de parte da população do território ocupado, dentro ou para fora desse território;

ix) Dirigir intencionalmente ataques a edifícios consagrados ao culto religioso, à educação, às artes, às ciências ou à beneficência, monumentos históricos, hospitais e lugares onde se agrupem doentes e feridos, sempre que não se trate de objetivos militares;

x) Submeter pessoas que se encontrem sob o domínio de uma parte beligerante a mutilações físicas ou a qualquer tipo de experiências médicas ou científicas que não sejam motivadas por um tratamento

médico, dentário ou hospitalar, nem sejam efetuadas no interesse dessas pessoas, e que causem a morte ou coloquem seriamente em perigo a sua saúde;

xi) Matar ou ferir à traição pessoas pertencentes à nação ou ao exército inimigo;

xii) Declarar que não será dado quartel;

xiii) Destruir ou apreender bens do inimigo, a menos que tais destruições ou apreensões sejam imperativamente determinadas pelas necessidades da guerra;

xiv) Declarar abolidos, suspensos ou não admissíveis em tribunal os direitos e ações dos nacionais da parte inimiga;

xv) Obrigar os nacionais da parte inimiga a participar em operações bélicas dirigidas contra o seu próprio país, ainda que eles tenham estado ao serviço daquela parte beligerante antes do início da guerra;

xvi) Saquear uma cidade ou uma localidade, mesmo quando tomada de assalto;

xvii) Utilizar veneno ou armas envenenadas;

xviii) Utilizar gases asfixiantes, tóxicos ou outros gases ou qualquer líquido, material ou dispositivo análogo;

xix) Utilizar balas que se expandem ou achatam facilmente no interior do corpo humano, tais como balas de revestimento duro que não cobre totalmente o interior ou possui incisões;

xx) Utilizar armas, projéteis; materiais e métodos de combate que, pela sua própria natureza, causem ferimentos supérfluos ou sofrimentos desnecessários ou que surtam efeitos indiscriminados, em violação do direito internacional aplicável aos conflitos armados, na medida em que tais armas, projéteis, materiais e métodos de combate sejam objeto de uma proibição geral e estejam incluídos em um anexo ao presente Estatuto, em virtude de uma alteração aprovada em conformidade com o disposto nos artigos 121 e 123;

xxi) Ultrajar a dignidade da pessoa, em particular por meio de tratamentos humilhantes e degradantes;

xxii) Cometer atos de violação, escravidão sexual, prostituição forçada, gravidez à força, tal como definida na alínea *f)* do parágrafo 2º do artigo 7º, esterilização à força e qualquer outra forma de violência sexual que constitua também um desrespeito grave às Convenções de Genebra;

xxiii) Utilizar a presença de civis ou de outras pessoas protegidas para evitar que determinados pontos, zonas ou forças militares sejam alvo de operações militares;

xxiv) Dirigir intencionalmente ataques a edifícios, material, unidades e veículos sanitários, assim como o pessoal que esteja usando os emblemas distintivos das Convenções de Genebra, em conformidade com o direito internacional;

xxv) Provocar deliberadamente a inanição da população civil como método de guerra, privando-a dos bens indispensáveis à sua sobrevivência, impedindo, inclusive, o envio de socorros, tal como previsto nas Convenções de Genebra;

xxvi) Recrutar ou alistar menores de 15 anos nas forças armadas nacionais ou utilizá-los para participar ativamente nas hostilidades;

c) Em caso de conflito armado que não seja de índole internacional, as violações graves do artigo 3º comum às quatro Convenções de Genebra, de 12 de Agosto de 1949, a saber, qualquer um dos atos que a seguir se indicam, cometidos contra pessoas que não participem diretamente nas hostilidades, incluindo os membros das forças armadas que tenham deposto armas e os que tenham ficado impedidos de continuar a combater devido a doença, lesões, prisão ou qualquer outro motivo:

i) Atos de violência contra a vida e contra a pessoa, em particular o homicídio sob todas as suas formas, as mutilações, os tratamentos cruéis e a tortura;

ii) Ultrajes à dignidade da pessoa, em particular por meio de tratamentos humilhantes e degradantes;

iii) A tomada de reféns;

iv) As condenações proferidas e as execuções efetuadas sem julgamento prévio por um tribunal regularmente constituído e que ofereça todas as garantias judiciais geralmente reconhecidas como indispensáveis.

d) A alínea *c)* do parágrafo 2º do presente artigo aplica-se aos conflitos armados que não tenham caráter internacional e, por conseguinte, não se aplica a situações de distúrbio e de tensão internas, tais como motins, atos de violência esporádicos ou isolados ou outros de caráter semelhante;

e) As outras violações graves das leis e costumes aplicáveis aos conflitos armados que não têm caráter internacional, no quadro do direito internacional, a saber qualquer um dos seguintes atos:

i) Dirigir intencionalmente ataques à população civil em geral ou civis que não participem diretamente nas hostilidades;

ii) Dirigir intencionalmente ataques a edifícios, material, unidades e veículos sanitários, bem como ao pessoal que esteja usando os emblemas distintivos das Convenções de Genebra, em conformidade com o direito internacional;

iii) Dirigir intencionalmente ataques ao pessoal, instalações, material, unidades ou veículos que participem numa missão de manutenção da paz ou de assistência humanitária, de acordo com a Carta das Nações Unidas, sempre que estes tenham direito à proteção conferida pelo direito internacional dos conflitos armados aos civis e aos bens civis;

iv) Atacar intencionalmente edifícios consagrados ao culto religioso, à educação, às artes, às ciências ou à beneficência, monumentos históricos, hospitais e lugares onde se agrupem doentes e feridos, sempre que não se trate de objetivos militares;

v) Saquear um aglomerado populacional ou um local, mesmo quando tomado de assalto;

vi) Cometer atos de agressão sexual, escravidão sexual, prostituição forçada, gravidez à força, tal como definida na alínea *f* do parágrafo 2o do artigo 7o; esterilização à força ou qualquer outra forma de violência sexual que constitua uma violação grave do artigo 3o comum às quatro Convenções de Genebra;

vii) Recrutar ou alistar menores de 15 anos nas forças armadas nacionais ou em grupos, ou utilizá-los para participar ativamente nas hostilidades;

viii) Ordenar a deslocação da população civil por razões relacionadas com o conflito, salvo se assim o exigirem a segurança dos civis em questão ou razões militares imperiosas;

ix) Matar ou ferir à traição um combatente de uma parte beligerante;

x) Declarar que não será dado quartel;

xi) Submeter pessoas que se encontrem sob o domínio de outra parte beligerante a mutilações físicas ou a qualquer tipo de experiências médicas ou científicas que não sejam motivadas por um tratamento médico, dentário ou hospitalar nem sejam efetuadas no interesse dessa pessoa, e que causem a morte ou ponham seriamente a sua saúde em perigo;

xii) Destruir ou apreender bens do inimigo, a menos que as necessidades da guerra assim o exijam;

f) A alínea *e)* do parágrafo 2º do presente artigo aplicar-se-á aos conflitos armados que não tenham caráter internacional e, por conseguinte, não se aplicará a situações de distúrbio e de tensão internas, tais como motins, atos de violência esporádicos ou isolados ou outros de caráter semelhante; aplicar-se-á, ainda, a conflitos armados que tenham lugar no território de um Estado, quando exista um conflito armado prolongado entre as autoridades governamentais e grupos armados organizados ou entre estes grupos.

3. O disposto nas alíneas *c)* e *e)* do parágrafo 2o, em nada afetará a responsabilidade que incumbe a todo o Governo de manter e de restabelecer a ordem pública no Estado, e de defender a unidade e a integridade territorial do Estado por qualquer meio legítimo.

Artigo 9º

Elementos Constitutivos dos Crimes

1. Os elementos constitutivos dos crimes que auxiliarão o Tribunal a interpretar e a aplicar os artigos 6º, 7º e 8º do presente Estatuto, deverão ser adotados por uma maioria de dois terços dos membros da Assembleia dos Estados Partes.

2. As alterações aos elementos constitutivos dos crimes poderão ser propostas por:

a) Qualquer Estado Parte;

b) Os juízes, através de deliberação tomada por maioria absoluta;

c) O Procurador.

As referidas alterações entram em vigor depois de aprovadas por uma maioria de dois terços dos membros da Assembleia dos Estados Partes.

3. Os elementos constitutivos dos crimes e respectivas alterações deverão ser compatíveis com as disposições contidas no presente Estatuto.

Artigo 10

Nada no presente capítulo deverá ser interpretado como limitando ou afetando, de alguma maneira, as normas existentes ou em desenvolvimento de direito internacional com fins distintos dos do presente Estatuto.

.....

Entrada em Vigor

1. O presente Estatuto entrará em vigor no primeiro dia do mês seguinte ao termo de um período de 60 dias após a data do depósito do sexagésimo instrumento de ratificação, de aceitação, de aprovação ou de adesão junto do Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas.

2. Em relação ao Estado que ratifique, aceite ou aprove o Estatuto, ou a ele adira após o depósito do sexagésimo instrumento de ratificação, de aceitação, de aprovação ou de adesão, o Estatuto entrará em vigor no primeiro dia do mês seguinte ao termo de um período de 60 dias após a data do depósito do respectivo instrumento de ratificação, de aceitação, de aprovação ou de adesão.

Artigo 127

Retirada

1. Qualquer Estado Parte poderá, mediante notificação escrita e dirigida ao Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas, retirar-se do presente Estatuto. A retirada produzirá efeitos um ano após a data de recepção da notificação, salvo se esta indicar uma data ulterior.

2. A retirada não isentará o Estado das obrigações que lhe incumbem em virtude do presente Estatuto enquanto Parte do mesmo, incluindo as obrigações financeiras que tiver assumido, não afetando também a cooperação com o Tribunal no âmbito de inquéritos e de procedimentos criminais relativamente aos quais o Estado tinha o dever de cooperar e que se iniciaram antes da data em que a retirada começou a produzir efeitos; a retirada em nada afetará a prossecução da apreciação das causas que o Tribunal já tivesse começado a apreciar antes da data em que a retirada começou a produzir efeitos.

Artigo 128

Textos Autênticos

O original do presente Estatuto, cujos textos em árabe, chinês, espanhol, francês, inglês e russo fazem igualmente fé, será depositado junto do Secretário-Geral das Nações Unidas, que enviará cópia autenticada a todos os Estados.

Em fé do que, os abaixo assinados, devidamente autorizados pelos respectivos Governos, assinaram o presente Estatuto.

Feito em Roma, aos dezessete dias do mês de julho de mil novecentos e noventa e oito.

.....