



Amor, justiça e perdão. Entre inferno e barbárie?

Amour, justice, pardon. Entre enfer et barbárie?

Gérard Bensussan¹

Tradução: Elena Garcia, Dirce Solis e Marcelo Moraes

Resumo

O artigo visa descrever uma topografia, isto é, a contiguidade de territórios que se excluem e, por isso mesmo, se tocam. A descrição é inspirada na descrição levinasiana da heterogeneidade da proximidade ética e da justiça para todos, seja da face a face, dos dois, de um lado e do outro, da esfera política ou societal na qual se desdobra a multiplicidade de cidadãos. A relação a dois, “ética”, é tematizada por Levinas como assimetria. O autor considera preciosa uma topologia da assimetria radicalmente extra-política: o que vale numa relação a dois não poderia reger um conjunto de relações múltiplas. O amor é uma relação dual: ama-se um único e não todos. Amar apenas um é uma barbárie, na visão de Nietzsche, que considera infernal o amor universal da humanidade. O amor é anterior à justiça. Amor e justiça são duas lógicas, duas linguagens que não partilham um espaço tornado comum. Há, pois, uma distância entre os dois polos. Todavia, a questão da separação não dispensa a questão da travessia entre os dois. Como religá-los? O perdão surge, neste caso, como um entre-dois na relação assimétrica do face a face do “homem-a-homem”. “Porque ele determina uma virtude de extensão inter-humana, da fraternização, social”, face ao amor como uma relação dual. Mas, os Dois precederá sempre o Um: “Le duo vient avant l’unité de la communauté”.

Palavras-chave: Amor; Justiça; Perdão; Levinas.

Resumé

L’article a pour but décrire une topographie, c’est-à-dire la contiguïté de territoires qui s’exclent, mais pour cela même se touchent. La description est inspire dans la description levinasienne de l’hétérogénéité, de la proximité éthique et la justice pour tous, soit du face à face, du deux, d’un cotê, et de la sphere politique ou sociétale où se déploie la multiplicité des citoyens, d’un autre côté. La relation à deux, “éthique”, est thematisée par Levinas comme asymétrie. L’auteur tient et considere précieuse “une topologie de l’asymétrie radicalement extra-politique: ce qui vaut dans une relation à deux ne saurait régir un ensemble module de relations multiples”. L’amour est une relation à deux: il n’aime qu’un seul et non pas “l’amour pour tous”. “N’aimer qu’un seul est barbárie car c’est au détriment de tous les autres”, selon la description de Nietzsche qui tient par infernal “l’amour universal de l’humanité”. L’amour vient avant la justice. Amor et Justice sont deux logiques, deux langues: entre eux il y a un espace qui les sépare. Mais cette distance ne dispense pas la question du passage entre les deux. Comment penser une re-liaison entre les deux? Le pardon apparaît, dans ce cas, comme un entre-deux dans

¹ Professor da Universidade de Strasbourg, França. Dedicou-se à divulgação da obra de Levinas na França e no exterior. Pesquisador de Marx, Schelling e Rosensweig. Membro de vários Centros de Pesquisa na França e no exterior, entre os quais os Arquivos Husserl de Paris. Entre suas obras, destacam-se: *Dictionnaire critique du marxisme* (PUF, 1982), *Moses Hess, la philosophie, le socialisme* (PUF, 1985), *Questions juives* (Osiris, 1988), *La Philosophie allemande dans la pensée juive* (PUF, 1997), *Rosensweig, Existence et Philosophie* (PUF, 2000), *Le Temps Messianique. Temps historique et temps vécu* (Vrin, 2001), *Marx, le sortant* (Hermann, 2007), *Ética e Experiência. A política em Levinas*. (IFIBE, 2009).

l'asymétrie du face à face, "d'homme-à-homme". Car il détiendrait une vertu d'extension inter-humanine, de fraternization horizontale, sociale, là où l'amour déploie une puissance radicalmente anti-politique", comme una relation à deux. "Mais le Deux, précèdera toujours le Un. Le duo vient avant l'unité de la communauté".

Mots-clés: Amour; Justice; Pardon; Levinas.

Eu gostaria de começar a descrever uma topografia, a contiguidade de territórios que se impõem limites mutuamente, se excluem, mas exatamente por isso se tocam: o amor de um lado, a justiça do outro, entre os dois uma fronteira, uma parede talvez, uma *no man's land* sem dúvida. Inspiro-me aqui da descrição levinasiana da heterogeneidade profunda da proximidade ética e da justiça para todos, seja do face a face, o dois de um lado, e da esfera política ou societária na qual desdobra a multiplicidade dos cidadãos, de outro lado.

Eu não retomarei aqui os conteúdos mesmos da ética, segundo Levinas, que são de muitas maneiras opostas ao amor – isto diz respeito a um outro tema. O que eu levo em consideração e que me parece extraordinariamente precioso, é uma topologia da assimetria radicalmente extra-política: o que vale numa relação a dois não poderia reger um conjunto modulado de relações múltiplas, e de modo inverso, sob pena de uma confusão perigosa, e mesmo de um terrível desastre. Numa relação a dois – "ética", conforme Levinas, amorosa no propósito que agora considero – onde se investem afetos de deiscência necessária, se podemos dizê-lo, que Levinas fortemente tematizou como assimetria. O outro que me faz face, na sua singularidade extrema, não poderia evidentemente se permutar, ele é insubstituível. É como uma única "lacuna do mundo", segunda a palavra de Sartre. É ele, é ela, é porque é ele, é porque é ela- e nenhum outro poderia a ele se substituir, o que constituiria ao nomear as coisas verdadeiramente e de modo absolutamente evidente um escândalo insuportável, para um e outro. A relação que, assim, se produz não é evidentemente universalizável, nem mesmo ela poderia dar lugar a uma reciprocção. Ela é exclusiva e excludente. O amor é uma espécie de separatismo, de dissidência, face ao mundo comum: "o amor é sempre uma questão entre duas pessoas, apenas conhece o Eu e o Tu, ignora a rua"². Os amorosos vivem escondidos, isto é, eles se mantêm ao abrigo do mundo que poderia verdadeiramente significar sua desgraça caso houvesse irrupção no duo.

² F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*. Trad. Schlegel/Derczanski, Paris, seuil, 2ème éd., p. 288.



A “lei do amor é que ele jamais conheceu lei” como canta a Carmen de Bizet. Não se pode exigir que fosse “justo”, isto é, igual simétrico, não fazendo acepção de pessoa! Dele não se poderia fazer uma reivindicação política cidadã. “O amor por todos” não teria estritamente nenhum sentido, pois o amor não depende de um direito (ou bem simplesmente negativo), porém está inteiramente submetido às probabilidades de um encontro, de um acaso imprevisível, de um acontecimento bem anterior a toda justiça, a toda igualdade, a todo contrato. Evidentemente não se pode fazer do amor um dever ou uma regra imperativa que a todos se imporia sem condição. Mesmo quando se pretende poder organizá-lo ou inscrevê-lo num programa, como o fazem os sites de encontro, por exemplo, apenas se pode organizar do melhor modo suas condições de emergência ou de possibilidade, ou favorecer seu início, o qual permanece inteiramente imprevisível porque submetido a uma espécie de subjetivação selvagem e arriscada.

Se a justiça é profundamente estranha a toda relação dual e, em particular, à relação amorosa, ou amante, ela não se deixa muito por isso esvaziar, longe disto se é preciso. “É necessário a justiça” como o martela Levinas: seu “é necessário” não é de ordem prescritiva e não representa mais uma necessidade lógica ou ontológica. Ela é “necessária”, justiça, porque ela já está aí sempre, como uma petição irreprimível. Cercando e dizendo respeito, por conseguinte ao duo, todos os outros, aqueles que Levinas chama os terceiros, clamam por justiça, visto que são excluídos de uma relação na qual eu estou compreendido e onde eles não tem nem terão nunca alguma parte: eu não os “amo”, eu não posso “amar” todos os outros, isto seria uma traição pura e simples do amor que me engaja e me contém. Todavia eles clamam justiça, clamam que “é preciso” a justiça para eles – e não somente o amor por mim e pelo (a) amado (a). Eles questionam assim este amor mesmo que ele seja o meu. Eu não estou, pois, nunca eximido da busca da justiça porque eu amo e/ou sou amado. Por causa disto eu não acabei jamais com os outros do outro, todos aqueles que o cercam espectralmente. Porém uma vez tomado pela justiça que se reivindica e, de algum modo, me arranca ao duo amoroso e me joga na “rua” – me é preciso mudar de paradigma, renunciar aos meus referenciais, encontrar alguma coisa como uma regra comum. Pois a justiça generaliza, faz se equivalerem direitos e deveres, exige uma reciprocidade, engaja uma igualdade, compara e compensa. Ela não sabe o que fazer do amor. “Eu não te amo, logo te trato injustamente” seria uma resolução de uma violência inaudita na boca do juiz, por exemplo. Um ser-justo que não valeria senão para aqueles que se ama não seria justo. Ser justo também deve valer para aqueles que não se ama, e mesmo para seus adversários – é através disto que



se mede a justiça, enquanto que o amor ama, um ponto é tudo, é um acontecimento que não tem nenhuma necessidade de justificação. A justiça, ela, se organiza, além disso, em torno de um princípio de estrito intercâmbio de pessoas; aí não se importa quem deve se inscrever, como não importa qual outro, sem que possa jamais ser feita aceitação de singularidades, de distinções, ou ainda daquilo que permanece irreduzível à regra: trata-se bem ao contrário de reduzir à dita regra tudo aquilo que a ela pretende fazer exceção.

O amor é, ao contrário, esta exceção continuada. Ela é possível somente na direção ou apenas como visada de um só ou de uma única, não de todos; eu o indiquei. O amor por todos não pode ser entendido senão de modo Limitativo ou negativo, isto é, enquanto se apresenta desde já como um afeto social ou um sentimento racional, como diz Kant do respeito, seja como amor do próximo ou amor de benevolência, para uso da justiça e não mais como amor “patológico”, seja o que se da no dual da relação do face a face (e é este amor deliberadamente e muito logicamente banido por Kant da esfera moral que aqui se questiona, sem sua heterogeneidade à justiça ou à política).

Compreende-se sem dificuldade que estas duas lógicas, ou melhor, estas duas linguagens, amor e justiça, não poderiam se comunicar, isto é, encontrar um espaço tornado comum por meio de uma partilha. A língua do dom infinito e a língua da equivalência regulada não podem se entender e entre elas o quiproquó é incessante. Aí não vemos um mal – mas, sem dúvida, um problema, uma dificuldade, o que não é a mesma coisa.

O mal, na ocorrência, expõe-se fortemente ao contrário da *ubris* (*hybris*), da mistura inconsiderada dos dois registros, das duas esferas, das duas línguas. Nada seria mais desastroso que impor o amor da lei, que convém simplesmente respeitar, e não mais a legislação contratual do amor. O primeiro caso tende ao fanatismo político generalizado, o segundo à interdição do amor sob pretexto de sua natureza “patológica”. Um e outro são de fato impraticáveis, exceto, eu o repito, ao preço de uma violência insustentável.

A reciprocidade, a igualdade, uma certa circularidade harmoniosa marcam não somente o registro político da justiça, onde ele são requeridos imperativamente, mas sem dúvida também o exercício da filosofia – o que é o sinal como o suspeitou Levinas de uma origem comum grega, da política e da ontologia. A dialética é certamente o processo bimilenário no qual se inscreve a produção de um mesmo a partir da dilaceração e das paixões com as asas escancaradas. Ela efetua o sobrepujamento último dos contrários, das oposições, dos aparentemente irreconciliáveis. Isto não é somente verdadeiro da dialética especulativa hegeliana que dela é o apogeu, porém vale, por exemplo, para o pensamento

husserliano da entropia ou ainda para a fenomenologia sartriana de vergonha: objetivado pelo olhar de um outro, eu posso, por minha vez, objetivá-lo, pois eu o olho também, me olhando. Esta reciprocidade dialética não pode evidentemente valer no amor, ainda mais que aí não reina a igualdade de condições ou o equilíbrio das paixões. Se fosse suficiente amar para ser amado ou inversamente, se a relação amorosa fosse estritamente simétrica ou igual, o amor não seria amor, seja a “imediatez de uma obediência”, “o instante de um repuxo”³, isto é, uma submissão ao outro e uma perpétua exigência de renovação, uma inquietude, uma instabilidade que a ordem política tem precisamente por função conjurar. “Tu és injusto, logo não te amo mais”, é uma proposição sem eficácia, cada um sabe, para sua infelicidade às vezes. O casamento, em seu duplo estatuto civil e religioso, político e sacramental, constitui uma forma transicional entre um amor convocado (em vão?) às suas responsabilidades e justiça regulada (se possível?) sobre a conjugalidade. Todavia se ele confere ao amor uma forma de reconhecimento exterior e permite amantes “passar a outra coisa”, como dizia Roland Barthes, o casamento não revoga de nenhum modo a cisão do registro amoroso e do registro político, daí senão registrá-la para empregar todos os seus esforços de modo a atenuá-la.

No fundo, Deus sozinho pode complementar os dois registros, utilizá-los como dois ingredientes equivalentes. Um *midrach* famoso explica que, para criar o mundo, Deus deve recorrer a duas medidas, a duas égides, o amor e a justiça (*rahamim/din*, ou ainda, mas outramente, *hessed/tsedek*). Se ele não versa senão o ardente da paixão e da ternura amorosa na taças delicadas da criação do mundo, estas taças vão se quebrar de novo. É-lhe necessário, pois manipular o amor e a justiça. Se ele não utiliza senão o calor do primeiro, os “crimes serão sem número” no mundo. Se ele faz uso somente do rigor da justiça, o mundo não subsistirá mais, falta de amor.

As filosofias que engajam uma “dialética” da justiça e do amor ou que aí distinguem dois processos complementares de “verdade” se realizam numa espécie de mimética divina. Elas creem poder superar a heterogeneidade das duas esferas, seus regimes inconciliáveis, suas línguas babelizadas, suas temporalidades desarticuladas. Tal é a *ubris* (*hibris*) da razão, de maneira geral. E lá ainda o preço a pagar pode se verificar desastroso, em particular, quando a política, carregada de bons sentimentos, busca fazer do amor o fundamento de uma ética universalizável em direito. Ela se volta, então, para o moralismo da “piedade perigosa”, acreditando poder reger seu domínio próprio segundo

³ F. Rosenzweig, op. cit., p. 251 – 252.



uma ordem que dependeria de fato da “barbárie selvagem da alteridade”, conforme a forte expressão de Levinas⁴. Os dois polos entre os quais se instala uma tensão quase elétrica foram bem descritos por Nietzsche, através de colocações bem diferentes. O “primeiro recobre uma barbárie” (é o mesmo termo em Levinas): “Amar apenas um único é barbárie, visto que é em detrimento de todos os outros. Fosse este o amor de Deus”⁵. Mas esta barbárie é só contrabalançada pelo inferno do “amor universal da humanidade”, seja “uma situação dolorosa e ridícula, tal como a terra não vive jamais situação semelhante – cada um molestado, importunado e desejado não por um único amante... mas por milhares e mesmo por todo o mundo por ação de um instinto incoercível que se amaldiçoará tal como a humanidade anterior amaldiçoou o egoísmo” e não sonhará, então, senão “com o velho tempo sem amor”⁶.

Em lugar de situar uma infinita perplexidade desta heterogeneidade bárbara ou infernal do amor e da universalidade, a filosofia e os filósofos são levados por uma espécie de idiosincrasia quase irresistível, a unificar, a homogeneizar, a instalar num todo o que se apresente na incompletude de uma simples parte. Eles esquecem que em filosofia não há axiomas, mas simplesmente princípios discursivos. É desta tentação que é preciso aqui se resguardar e manter a todo preço a disjunção, a diferença, até mesmo a grande abertura ofegante entre amor e justiça – o que não dispensa de nenhum modo, muito ao contrário, de se colocar a questão da passagem, da travessia incerta do espaço que as separa. Mas que pode sem risco propor procedimentos práticos que nos fariam “passar” de um a outra? E como pensar uma afinidade, uma re-ligação que não seja nem dialética, nem derivação, nem dedução, nem mediação? Há aí um enigma e uma necessidade, uma dupla impossibilidade de algum modo: impossível misturar registros, Deus unicamente o pode; impossível não se colocar a questão da passagem, só o homem o faz. Um pensamento como o de Pascal sabe aí se observar, se desenvolvendo após uma desproporção entre a lei e a graça, a regra e o dom. Uma análise histórica como a da revolução Francesa por Michelet dela mantém a eficiência ao decifrar o acontecimento revolucionário a partir de uma tensão interminável entre o advento da lei e a dispensação religiosa entre a “Justiça” e a “Graça”. Uma filosofia como a de Kant dela faz seu princípio ao mostrar que não é senão porque as propensões, os desejos, as inclinações não

⁴*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1994, p. 187.

⁵*Par delà le bien et le mal* IV, aforisme 67.

⁶*Aurore*, II, § 147. Nietzsche aqui joga com os dois sentidos distinguidos por Kant, o amor patológico aqui evocado e o amor da benevolência que exclui toda concupiscência – ele os enreda de propósito.

se ajustam à lei moral, visto que são absolutamente distintas, que não há lei moral – é o contrário.

Se este princípio de separação permanece, irrefragável, como o signo de nossa finitude, porém se, ao mesmo tempo, a questão da de-separação permanece ela também inteira e continuamente colocada, é que esta finitude, que é a nossa, não pode ser entendida, como a propunha Levinas, senão como in-finita, tomada *no infinito*, isto é, que ela não se ponha como o contrário do infinito, e sim como sua textura interior.

O perdão é provavelmente o signo incerto e aleatório desta situação: “pode-se tudo perdoar por amor?”: se tentarmos no manter, mesmo provisoriamente, à altura da questão, e a seu nível de grande generalidade, diz-se primeiramente ao chamado mesmo de tal questão que o perdão se situaria de preferência do lado do amor. Dele seria elemento vital enquanto se abre a seu perpétuo recomeço tentando o impossível, como diz Hannah Arendt, a saber desfazer o que foi feito. Todavia o “tudo” daquilo que seria para perdoar no face a face amoroso segue imediatamente que aí haveria alguma coisa de exorbitante, de um outro ponto de vista que do ponto de vista do amor – um limite, uma medida. Em um sentido contrário aparece indispensável, e mesmo requerido, se perguntar se o perdão pode se ausentar de toda justiça visto que ela não pertenceria senão a um único lado da topologia esboçada até aqui, do lado do amor. Uma justiça somente sem perdão é desejável? A prescrição dos crimes inscrita no direito mostra verdadeiramente que não. O que vale em e para o direito, visto que seria desconstrutível, deve valer *a fortiori* na justiça “indesconstrutível”, segundo a distinção proposta por Derrida.

Esta questão do perdão mostra a que ponto nossa topologia amor/justiça é ao menos útil e, no melhor dos casos, fecunda. O perdão é questão de um único sujeito confrontando-se com um outro sujeito, na relação amorosa por exemplo, ou bem tem a ver antes de tudo com a coletividade, é uma virtude essencialmente política, enquanto abre a possibilidade que seja restaurada algo da comunidade lesada, lacerada, aniquilada (a experiência insubstituível da Comissão sul-africana *Verité et reconciliation* desempenha aqui um papel exemplar, do mesmo modo que são sintomáticos, num outro sentido, os pedidos de perdão que invadem desde anos o campo político propriamente dito)? Eu distinguirei aqui uma série de nuances que permitem uma espécie de escalonamento do perdão na sua assignação ao registro da justiça, porém conforme tematizações e colocações em conceitos divergentes (Levinas, Rosenzweig, Arendt) que não existem sem afetar, por sua vez, sua hipotética relação ao amor.

Pode-se começar por considerar com efeito que o perdão não pode verdadeiramente depender da esfera da proximidade imediata com o rosto que me comanda. Ele se mantém numa relacionalidade de palavra, num diálogo, na convocação de uma medida ou de um balanceamento por onde o ato pode ser reinscrito no imediatamente após da radicalidade do dois na face a face. A visada de um equilíbrio, ou de um certo fato de reequilibrar depois da “falta”, requer já a intervenção de um ou de vários terceiros, mesmo de modo não empírico. Desde então que a questão do perdão se coloca numa relação a dois, numa relação amorosa, notadamente, isto é talvez finito, algo demanda um lugar de fora do duo, o juiz, os confidentes, os amigos, etc.

O perdão dependeria da ação súbita simplesmente do registro da justiça? Inscreve-se ele já ao menos parcialmente num espaço pluralizado no qual a multiplicidade dos terceiros encontra seu lugar e faz valer seus direitos – paradoxo bastante espantos que seria implicado por nossa topologia do amor e da justiça, se pensarmos que a tradição filosófica (os Antigos, Spinoza, Kant) tem frequentemente visto no perdão um ato portador de desigualdade e de injustiça ameaçadoras. Isto seria ao contrário, nessa segunda hipótese, a justiça que viria me lançar sobre a cena do perdão – e não a experiência com a alteridade de outrem.

Mas o que é isto então, deste ponto de vista, isto é, se o perdão se inscreve antes de tudo na esfera da multiplicidade relacional, do perdão no amor, de seu jogo e de seus dramas dos quais nós bem sabemos que eles existem? Esta posição que destina o perdão ao lugar de uma multiplicidade derivada de um face a face originário, poderia levar a concluir que o amor, desde então que há alguma coisa a perdoar, é muito tarde, como acabo de sugerir-lo. Mudou-se de registro e não há mais dois de um certo modo. Estamos num uso inter-individual do direito de graça, particularmente perverso, até mesmo violento, e do qual Levinas marcou a imperfeição: “o perdão supõe que o lesado recolha todo o malefício do dano e, por conseguinte, dispõe inteiramente do direito de graça”⁷. O perdão, aquele perdão em todo caso, supõe uma soberania do sujeito que perdoa e quer

⁷*Entre Nous*, Paris, 1991, p. 29. Eu chamo a atenção sobre uma nota de junho de 1950 do *Journal de pensée de Hannah Arendt* (Seuil, vol. 1, 2002, TR. S. Courtine-Denamy, p. 15 sq.) que vai exatamente no mesmo sentido (e no contra-senso do que se lerá um pouco mais tarde na *Condition de l’homme moderne*) visto que aí é a questão do “simulacro” do perdão que não seria senão o inverso da vingança: “o gesto do perdão destrói a igualdade e, por aí, o fundamento das relações humanas de maneira tão radical que após um tal ato, mais nenhuma relação propriamente dita deveria ser possível... o perdão ou o que se chama ordinariamente assim, não é na verdade senão um simulacro no curso do qual um se comporta como superior, enquanto que o outro exige algo que os homens não podem nem dar e nem receber. O simulacro consiste em que um se encarrega aparentemente do fardo de um outro, que se apresenta como desobrigado”.



operar como se, sendo dois, se estivesse em sociedade, como se pudesse haver algo como uma sociedade da intimidade.

Tratando-se, pois, da questão delicada do perdão no amor, poder-se-ia dizer o seguinte: enquanto o perdão detém uma considerável dimensão justicial, se ele exerce de algum modo no duo amoroso, então a terrível comparação levinasiana com o direito da graça, com um exercício perverso do direito da graça para o uso privado, parece pouco contestável. Encontra-se em *L'étoile de la rédemption* observações que vão exatamente no mesmo sentido. O perdão explica Rosenzweig, é temporariamente muito “jovem”, muito ligado a um estrato da vontade que apenas faz recobrar o apesar de si originário do amor, para poder acelerar a reversão que queria efetuar. Haveria, pois, um antagonismo secreto entre o amor e o perdão, uma incompatibilidade profunda e, ao mesmo tempo, temporariamente motora, o que atestam afetos, situações, fenômenos variados e numerosos. É o amor na sua incondicionalidade própria e, enquanto é mais “velho” que toda soberania, toda vontade e toda autonomia que pode de algum modo *conter* o perdão, enquanto que o perdão desde então que entra na cena amorosa, arrisca muito de não conter o amor ao sobrepôr a ele uma regra (hegeliana) da qual ele só tem que cumprir: tudo é perdoável exceto esse crime contra o espírito que seria a recusa da potência reconciliadora do perdão.

A única figura do perdão que o amor pode acolher é, sem dúvida, a figura daquilo que Derrida denominou “o perdão puro e incondicional”⁸, o qual por seu sentido próprio, deve não ter nenhum “sentido”, nenhuma finalidade, nenhuma inteligibilidade mesma, radicalmente *grundlos*, sem nenhum fundamento, como diz Rosenzweig do amor (não do perdão). É, pois, realmente uma *loucura do impossível*, seja do acontecimento amoroso como efetividade precedendo toda possibilidade, encontro previsível que nada deixa pressagiar ou prever e que atinge a plenitude de todas as possibilidades realizadas, uma vez que ela realmente adveio.

Mas este perdão puro e incondicional não se iguala repentinamente ao próprio amor, que o *colore de nuances* e o enriquece de profundidades que não se perceberia todavia fora desta tangência de dois? Assim pode-se e também deve-se colocar que o perdão não poderia jamais ser elástico, ou com geometria variável. Não pode evidentemente se retomar uma vez que foi acordado ou, então, é toda outra coisa que um perdão visto que este tem por função tornar reversível o que permanece, de um outro

⁸*Pardoner; l'impardonnable et l'imprescriptible*, L'herne, 2005, p. 75, 85.



ponto de vista, irreversível segundo a flecha do tempo. É preciso bem que esta função de reversibilização seja ela mesma irreversível para que possa fazer propriamente seu ofício. De um outro modo, refere-se ao que Rousseau denomina, a propósito da promessa mantida, “uma espécie de mentira retroativa”⁹. Ao mesmo tempo e, em razão da impossibilidade absoluta, que seja pensada ou somente pensável com todo rigor um perdão condicional que se outorgaria um dia e se recuperaria um outro dia, uma verdadeira contiguidade do perdão e do amor se atesta, sem que se possa também simplesmente ater-se à estrita heterogeneidade dividida dos dois ou a sua confusão pura e simples.

É claro que o perdão se mantém num modo entre-dois antes indeterminado, este entre-dois que nos reaproxima e nos separa de outrem e que o amor “destrói”, de acordo com Arendt¹⁰, o que Kant já havia perfeitamente determinado e analisado na *Doctrine de la vertu*, em particular, (eu reenvio sobretudo ao § 24)). “O perdão implica desde o princípio talvez, como por hipótese, a entrada em cena do terceiro que contudo ele deve ou deveria excluir”¹¹, escreve Derrida. Como compreender esta ambivalência e este entre-dois? Abrem eles à possibilidade de uma política do perdão, lá onde toda política do amor está voltada para a catástrofe? São eles possíveis como espaço de passagem do amor à justiça e retorno? Isto seria muito bom, ousamos dizer. O perdão habita a situação amorosa dirigindo-a para além dela própria, a amizade talvez, a *philia politiké* aristotélica. O perdão se mantém numa afinidade real com a justiça. Ela constitui uma figura que pode fortemente fazer pensar o respeito kantiano, por exemplo. Mas, ao mesmo tempo, ela não permite fundar uma política, não mais que o amor – e a Comissão Sul-africana *Verité et Réconciliation* funcionou com outros ingredientes que o simples perdão. De um outro importante ponto de vista, ela frequenta continuamente a relação amorosa, ela a habita e a arruína tudo ao mesmo tempo.

Mas para dizer a verdade é o amor que é o mestre do perdão. Dele rege a dramaturgia “incondicional”, ao ponto de torná-lo igual a si. Dele determina a temporalidade singular, entre o esquecimento que exige sem demora o amor e a rememoração do dano que inquieta o perdão. Evoquei a amizade, o respeito, os diversos entre-dois do amor e da justiça. Talvez seja necessário convocar a figura levinasiana da fraternidade para engajar a compreensão do perdão nesses entre-dois múltiplos.

⁹*Émile ou de l'éducation*, Classiques Garnier, Paris, 1964, p. 95.

¹⁰*Conditione l'homme moderne*: Paris, Clamann-Lévy, 1961, p. 308.

¹¹*Pardonner: l'impardonnable ou l'imprescriptible*, ed. cit., p. 43.

A demanda do perdão instaura, com efeito, algo como uma partilha, uma troca fraterna horizontal, lá mesmo onde a relação a dois rege verticalmente uma intersubjetividade assimétrica de face a face, de “homem a homem”. O perdão vem imediatamente após o amor sem, contudo deter a chave de sua própria anterioridade e, de uma vez, com um peso de equívoco não negligenciável, turvo, penoso para segurar. Eis porque nós só podíamos girar em torno de um insistente paradoxo: como fazer entrar os outros em geral, todos aqueles que reclama, na relação única que eu mantenho com o único outro, sob a altura de sua particularidade insubstituível? Isto é impossível ou, então, isto arriscaria de se pagar com o modo da “boa consciência” que revela as vezes Levinas ou ainda com a maneira do inferno sobre a terra, segundo Nietzsche. Aqui Atenas e Jerusalém se disputam, exprimindo a coisa de maneira mais obtusa e muito oportuna. Mas Atenas não está toda em Atenas nem Jerusalém toda em Jerusalém. Aqui o perdão tem o lugar da instância grega. *Suggignoskô*, perdoar em grego, significa literalmente: reconhecer um com o outro, encontrar ambos um acordo, se encaminhar para o “uníssonô” do qual fala Rosenzweig a propósito do coral da redenção. O amor significaria, então, a instância propriamente judia, revelada, mais antiga que o perdão ou a divisão, tal como os profetas são mais velhos que os filósofos. O perdão guardaria em seu poder uma virtude de extensão inter-humana, de fraternização horizontal, social, lá onde o amor desdobra uma potência radicalmente anti-política, isto é, radicalmente dual. Mas o dois precederá sempre o Um. O duo vem antes da unidade da comunidade.