

Franklim Drumond de Almeida

O “SUBLIME COTIDIANO”
A PESSOALIDADE DO PERDÃO EM VLADIMIR JANKÉLEVITCH

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

Franklim Drumond de Almeida

O “SUBLIME COTIDIANO”

A PESSOALIDADE DO PERDÃO EM VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião, Ciência e Cultura

Projeto de Pesquisa: O inefável nas experiências espiritual e estética

Orientador: Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira

FICHA CATALOGRÁFICA

A447s	<p>Almeida, Franklim Drumond de</p> <p>O “sublime cotidiano”: a pessoalidade do perdão em Vladimir Jankélévitch / Franklim Drumond de Almeida. - Belo Horizonte, 2025.</p> <p>142 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Perdão. 2. Jankélévitch, Vladimir. I. Oliveira, Clovis Salgado Gontijo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p>CDU 100</p>
-------	--

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Franklim Drumond de Almeida** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(nove e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Clovis Salgado Gontijo Oliveira

Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira / (Orientador)

Assinado por: **José Manuel Correia**
Beato
Num. de Identificação: 10639808
Data: 2025.06.08 03:46:27+01'00'

Prof. Dr. José Manuel C



CHAVE MÓVEL

dade de Coimbra

Caterina Zanfi

Profa. Dra. Caterina Zanfi / Centre National de la Recherche Scientifique - CNRS

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de maio de 2025.

AGRADECIMENTOS

Per-doar: dar plenamente. Eis o desafio de nossa época, contaminada pelo mal inominável das violências cada vez mais banalizadas. Um desafio longamente meditado por Vladimir Jankélévitch durante sua militância contra o esquecimento. Agradecer também é um exercício de celebração memorial. Em poucas linhas, celebro o quanto recebi ao longo dos dois últimos anos, durante a preparação deste texto.

O professor Clovis Salgado Gontijo foi o iniciador deste projeto ao me incentivar a prosseguir os estudos na pós-graduação. Um momento de desespero e incerteza transformou-se na aventura de uma pesquisa profundamente transformadora, graças à sua bondade graciosa. Celebro e agradeço sua amizade inestimável, o acompanhamento magnânimo como orientador e a generosidade com que compartilha sua vida de amigo do saber.

Celebro a acolhida no Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Com o coração enternecido, agradeço a companhia de meus colegas pesquisadores, com os quais aprendi tanto. Celebro a excelência com que professoras e professores me ajudaram a aprofundar temas e métodos filosóficos e teológicos neste percurso, inspirando-me à busca pela excelência.

Celebro a oportunidade de compartilhar o resultado de minha investigação com os membros da banca examinadora, aos quais agradeço a generosa e criteriosa leitura, bem como os apontamentos para a melhoria do texto. Celebro, igualmente, a qualidade do atendimento e a gentileza com que a coordenação do programa, a secretaria da pós-graduação, os profissionais da biblioteca e demais colaboradores da FAJE sempre me atenderam.

Este trabalho foi desenvolvido em um período difícil dramático de minha vida: o encerramento de minha caminhada vocacional na vida religiosa consagrada; a necessidade de cuidados especiais com meu pai, após um grave acidente; o divórcio de meus pais; uma devastadora enchente na casa de minha mãe; minha mudança para o Rio de Janeiro. Um intervalo de vida terrífico, não fosse a ação milagrosa do amor de minha família; de João Melo, meu companheiro, e sua família; dos amigos e amigas e de uma longa rede de pessoas virtuosas que me acolheram com a grandeza de sua altivez. Gente espalhada pelo Brasil e pelo mundo, com quem me relaciono em espaços que me humanizam, como o CIMI, a Vokuim e a Rede Mineira de Pontos de Cultura. Pessoas que conservo em minhas orações e em meu afeto.

Celebro as graças recebidas até aqui, sinais do amor de Deus, convite para viver na festa do perdão. *Ó Bondade!*

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

Porque palavras melífluas também podem ser verdadeiras

Jankélévitch, *L'Austérité et la vie morale*

RESUMO

Esta dissertação investiga a concepção de perdão desenvolvida pelo filósofo francês Vladimir Jankélévitch, com ênfase em sua dimensão pessoal e na possibilidade de sua extensão à esfera comunitária. O objeto de pesquisa é o conceito de perdão segundo Jankélévitch, especialmente em sua obra *Le pardon* (1967). A metodologia adotada é a análise exegética de textos filosóficos sobre o tema na segunda metade do século XX. O texto está disposto segundo a particular “metodologia” jankélévitchiana, que utiliza aproximações negativas para estabelecer um contorno conceitual para um objeto filosófico, incluindo o perdão. A questão principal a ser respondida é se, apesar da ênfase jankélévitchiana na pessoalidade do perdão, seria possível aplicar o perdão em contextos comunitários, isto é, se uma comunidade poderia conceder o perdão. A pesquisa começa com uma contextualização histórica e filosófica do pensamento de Jankélévitch, destacando sua abordagem única imbrincada em seu engajamento ativo contra o fascismo e suas consequências. Em seguida, situa Jankélévitch em diálogo com outros filósofos que abordaram o perdão, como Aristóteles, Kant, Kierkegaard, Hannah Arendt e Paul Ricoeur, permitindo uma comparação crítica das diferentes concepções. Posteriormente, a dissertação analisa a pessoalidade do perdão segundo Jankélévitch, apresentando suas abordagens respectivamente negativa e positiva do tema como um ato de graça e um dom que transcende a lógica da justiça. Também examina a aplicabilidade do perdão em contextos comunitários, considerando conflitos contemporâneos e traumas coletivos. Os resultados indicam que, na obra de Jankélévitch, a pessoalidade do perdão é irrenunciável, embora a ação pessoal tenha valiosos resultados comunitários. A conclusão sintetiza os achados, refletindo sobre as implicações éticas, sociais e políticas do perdão, contribuindo para o debate sobre a superação de conflitos e a construção de comunidades reconciliadas.

Palavras-chave: Perdão. Jankélévitch. Comunidade. Pessoalidade. Dom.

RÉSUMÉ

Cette dissertation étudie la conception du pardon développée par le philosophe français Vladimir Jankélévitch, en mettant l'accent sur sa dimension personnelle et sur la possibilité de son extension à la sphère communautaire. L'objet de la recherche est le concept du pardon selon Jankélévitch, notamment dans son ouvrage *Le pardon* (1967). La méthodologie adoptée est l'analyse exégétique de textes philosophiques sur le sujet dans la seconde moitié du XXe siècle. Le texte est disposé selon une "méthodologie" particulière jankélévitchiana, qui utilise des approches négatives pour établir un contour conceptuel pour un objet philosophique, y compris *Le pardon*. La question principale à laquelle il faut répondre est de savoir si, en dépit de l'accent Jankélévitchien sur la personnalité du pardon, il serait possible d'appliquer *Le pardon* dans des contextes communautaires, c'est-à-dire si une communauté pourrait accorder *Le pardon*. La recherche commence par une contextualisation historique et philosophique de la pensée de Jankélévitch, mettant en évidence son approche unique dans son engagement actif contre le fascisme et ses conséquences. Il situe ensuite Jankélévitch en dialogue avec d'autres philosophes qui ont abordé *Le pardon*, comme Aristote, Kant, Kierkegaard, Hannah Arendt et Paul Ricoeur, permettant une comparaison critique des différentes conceptions. Ensuite, la dissertation analyse la personnalité du pardon selon Jankélévitch, en présentant ses approches respectivement négatives et positives du thème comme un acte de grâce et un don qui transcende la logique de la justice. Il examine également l'applicabilité du pardon dans des contextes communautaires, en considérant les conflits contemporains et les traumatismes collectifs. Les résultats indiquent que, dans l'œuvre de Jankélévitch, la personnalité du pardon est incontournable, bien que l'action personnelle ait des résultats communautaires précieux. La conclusion synthétise les résultats, réfléchissant sur les implications éthiques, sociales et politiques du pardon, contribuant au débat sur le dépassement des conflits et la construction de communautés réconciliées.

Mots-clés : Pardon. Jankélévitch. Communauté. Personnalité. Don.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AES – *L'aventure, l'ennui, le sérieux*

Alt – *L'alternative*

AVM 2 – *L'austérité et la vie morale* (2ª edição)

CPM – *Cours de philosophie morale* [*Curso de filosofia moral*: notas tomadas na Universidade Livre de Bruxelas 1962-1963. Texto estabelecido, anotado e prefaciado por Françoise Schwab. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008]

ER – *L'esprit de résistance*

Fau 3 – *Fauré et l'inexprimable* (3ª edição)

Imp – *L'Imprescriptible*

IN – *L'irréversible et la nostalgie*

JNSQ 2.1 – *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (2ª edição, 1º volume)

JNSQ 2.2 – *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (2ª edição, 2º volume)

MC 2 – *La mauvaise conscience* (2ª edição - 1966)

Mal – *Le mal*

Men – *Du mensonge* (1ª edição)

MI – *La musique et l'ineffable* [*A música e o inefável*. Tradução : Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2018]

Mor – *La mort*

Par – *Le pardon*

Par? – *Pardonner?*

PDP – *Premières et dernières pages* [*Primeiras e últimas páginas*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995]

Phil. Mor – *Philosophie morale*

PI – *Le pur et l'impur*

PhP – *Philosophie première*

PM – *Le paradoxe de la morale* [*O paradoxo da moral*. Tradução : Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008]

PVJ – *Présence de Vladimir Jankélévitch*

QPI – *Quelque part dans l'inachevé* [*Em Algum Lugar do Inacabado* de Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2021]

Schel – *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*

Sour – *Sources*

TV 2.1 – *Traité des vertus* (2^a edição, 1^o volume)

TV 2.2 – *Traité des vertus* (2^a edição, 2^o volume)

TV 2.3 – *Traité des vertus* (2^a edição, 3^o volume)

VL – *Une vie en toutes lettres*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 JANKÉLEVITCH E SEU CONTEXTO FILOSÓFICO	19
1.1 Jankélévitch e o cenário filosófico francês	19
1.1.1 Pensamento em diálogo com as ciências	27
1.1.2 Diálogo com a filosofia alemã	30
1.1.3 Diálogo com a “cultura”: literatura e artes.....	32
1.1.4 O instante musical na filosofia francesa contemporânea	35
1.2 Apresentação da abordagem filosófica de Jankélévitch e sua preferência por uma <i>meontologia</i>	38
2 OUTRAS COMPREENSÕES DO PERDÃO	45
2.1 Aristóteles, Kant e Kierkegaard	45
2.2. Hannah Arendt	51
2.3 Paul Ricoeur	60
2.4 Aproximações e distanciamentos entre a concepção de perdão de Jankélévitch e outros autores	69
3 A PESSOALIDADE DO PERDÃO.....	77
3.1 Uma apresentação <i>meontológica</i> do perdão.....	83
3.1.1 Clemência.....	84
3.1.2 Desgaste do tempo	86
3.1.3 Pedido de desculpas intelectual	89
3.1.4 A liquidação.....	91
3.2 Apresentação afirmativa do conceito de perdão no pensamento de Jankélévitch.....	94
3.3 Pessoaalidade do perdão segundo a concepção de Jankélévitch	104
CONCLUSÃO	109
APÊNDICE	113
ÍNDICE DE NOMES.....	131
REFERÊNCIAS.....	134

INTRODUÇÃO

O tema do perdão tornou-se incontornável no pensamento ocidental do século XX, especialmente após as atrocidades cometidas pelos regimes totalitários na Europa. Neste contexto histórico, o filósofo francês Vladimir Jankélévitch (1903-1985) desenvolveu uma reflexão sobre a natureza e as possibilidades do perdão, dedicando-se ao longo de aproximadamente quarenta anos à discussão sobre este tema.

Engajado na Resistência Francesa durante a Segunda Guerra Mundial, Jankélévitch produziu uma farta obra filosófica, que conta com dois importantes textos sobre o perdão: o livro *Le pardon*, de 1967, e a reunião de artigos publicados entre 1948 e 1971 editados sob o título de *L'Imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, em 1986.

A investigação que procedemos teve como seu problema propulsor a possibilidade da concessão do perdão por uma comunidade, um *nós*. Essa questão foi abordada por Jankélévitch em seus escritos sobre o perdão e retomada por Jacques Derrida (1930-2004) em *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible* (2012), conjunto de textos sobre o perdão apresentados em conferências de 1997 e 1998; assim como por Paul Ricoeur (1913-2005) na obra *A memória, a história e o esquecimento*, originalmente publicada em 2000.

A exegese dos textos procura apresentar uma noção afirmativa do perdão e, assim, elucidar aspectos que tornam possível ou não a concessão do perdão por um nós comunitário. A relevância desta investigação se renova no contexto contemporâneo, marcado por conflitos que demandam reflexões sobre reponsabilidade, perdão e reconciliação em escala comunitária.

Os acontecimentos recentes, como a guerra entre Rússia e Ucrânia, o tratamento da minoria Rohingya em Mianmar, a gestão da pandemia de COVID-19, os atos antidemocráticos no Brasil e o conflito entre Israel e Hamas, reacendem discussões sobre a possibilidade ou impossibilidade de perdoar crimes contra a humanidade, entre os quais se incluem o genocídio.

Em particular, o contexto brasileiro atual apresenta-se como um "campo de ensaio" para a avaliação do alcance do discurso de ódio e da polarização civil, especialmente após os atentados contra a democracia brasileira, realizados em 8 de janeiro de 2023 por bolsonaristas. Tais eventos destacam a necessidade de uma reflexão filosófica que ultrapasse a análise jurídica e política, explorando as dimensões éticas e metafísicas do perdão e da reconciliação, conforme delineadas por Jankélévitch.

O debate filosófico sobre o perdão, embora enraizado em tradições éticas e religiosas milenares, adquire uma urgência particular no cenário político e social contemporâneo. Como observado, o Brasil e o mundo vivem tempos marcados por intensa polarização ideológica,

degradação da confiança pública, agravamento das desigualdades e pela persistência de memórias coletivas traumáticas que ainda não foram plenamente reconhecidas ou reparadas.

Processos históricos como a escravidão e o extermínio indígena no Brasil, as ditaduras militares na América Latina, genocídios no século XX e XXI, bem como conflitos étnicos e religiosos, colocam na pauta a questão da reconciliação e do reestabelecimento de vínculos sociais rompidos. Nesse contexto, o perdão aparece como um tema de relevância política, moral e filosófica, suscitando a necessidade de investigar se ele pode ser pensado para além do âmbito estritamente pessoal e aplicado à dimensão comunitária, na figura de uma “pessoa coletiva”, de um “eu societal” ou de um “sujeito comunitário”.

A filosofia de Vladimir Jankélévitch, especialmente em *Le pardon*, constitui um ponto de referência inescapável para esta discussão. Para o autor, o perdão é um ato propriamente humano que ocorre de maneira instantânea, única e intransferível, “entre uma pessoa que perdoa e outra que é perdoada e que deve [...] demandar este perdão, enquanto assume a responsabilidade por sua falta”¹. A característica pessoal do perdão, no pensamento de Jankélévitch, leva a considerá-lo como um fenômeno que não pode ser institucionalizado. Assim, é sublinhado o caráter de dom gratuito e incondicional, irreduzível a mecanismos jurídicos ou políticos. Este ato, singular e inalienável, está profundamente vinculado à ipseidade da pessoa, entendida como a afirmação de sua singularidade e liberdade.

Apesar da ênfase na pessoalidade do perdão, não se pode ignorar que ele possui ressonâncias comunitárias. Hannah Arendt, por exemplo, aproxima o perdão da promessa, apontando que ambos “surtem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso”². O perdão, nesse sentido, reconcilia com o passado, enquanto a promessa reconcilia com o futuro, como argumentaremos no segundo capítulo.

Após períodos de acirramento político e violência institucionalizada, como aconteceu no Brasil durante a ditadura civil-militar, é frequente o apelo a discursos de “pacificação” nacional. No entanto, tais iniciativas podem se assemelhar mais à clemência – que, como lembra Jankélévitch, pressupõe uma assimetria de poder – ou ao esquecimento que, no plano coletivo, pode representar uma forma de negação da memória e de perpetuação da injustiça.

Como advertiu Aristóteles quando transferido à esfera política, o perdão pode ser instrumentalizado como forma de tirania. Ao mesmo tempo, recusar de modo absoluto qualquer

¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le pardon*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967. p.120. Doravante a obra *Le pardon* será indicada pela abreviatura *Par*.

² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. 13.ed.rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020. p.249.

dimensão comunitária do perdão pode aprisionar sociedades em ciclos de ressentimento e vingança.

O desafio contemporâneo é encontrar um ponto de equilíbrio: reconhecer os limites do perdão comunitário, sem negar as condições para que, no seio de uma coletividade, pessoas concretas possam viver experiências de perdão autênticas. Nesse sentido, o perdão pode ser pensado de forma comunitária, quando a comunidade é pensada não como uma entidade que perdoa formalmente, mas como uma unanimidade de consciências individuais que reconhecem a importância do gesto reconciliador como um benefício comum.

Entretanto, a argumentação jankélévitchiana na obra que abordamos, afasta a discussão do âmbito comunitário, concentrando-se na relação intersubjetiva em seus dois polos: eu – tu. É nessa senda, portanto, que encaminhamos a argumentação desta dissertação. A discussão sobre a comunidade como uma unidade não pertence ao escopo deste trabalho e poderá ser abordada em ocasião oportuna, já que representa um tema paralelo com amplo aspecto argumentativo e abordagens.

No Brasil, iniciativas que articulam comissões da verdade, políticas de reparação e espaços de escuta entre vítimas e ofensores ilustram tentativas de integrar a dimensão ética do perdão a processos coletivos de reconstrução de vínculos. No entanto, para que o perdão mantenha sua natureza de dom livre, não pode ser exigido, decretado ou convertido em obrigação moral. É precisamente essa espontaneidade, que Jankélévitch descreve como “milagre”³ que rompe com a temporalidade e realiza uma inauguração, abrindo o futuro para além da vingança e do ressentimento.

Assim, na contemporaneidade, discutir o perdão é discutir também liberdade, responsabilidade e memória. É enfrentar a tensão entre justiça e reconciliação, entre o direito à lembrança e a possibilidade de reconfigurar o futuro. E é, sobretudo, reconhecer que, embora seja um ato pessoal e intransferível, o perdão pode ter consequências profundas no destino das coletividades, fazendo dele um tema central para a filosofia moral e política do nosso tempo.

Em nossa abordagem, adotamos o método meontológico característico ao neoplatonismo e à teologia mística – herdado do pensamento jankélévitchiano –, que procede por aproximações negativas para esclarecer o que o perdão não é, antes de aventurar-se em definições positivas. Este método permite acompanhar mais fielmente o fazer filosófico do autor, reconhecendo que “a ordem das soluções pode fazer esquecer a inquietude da desordem

³ *Par*, p.194.

das interrogações”⁴, como observa Franklin Leopoldo e Silva. Ao explorar essas aproximações negativas, buscamos entender como o perdão, enquanto um ato de graça e dom, se articula com a noção de ipseidade e se diferencia de conceitos correlatos como desculpa e esquecimento.

A originalidade desta pesquisa reside em sua proposta de examinar não apenas a natureza pessoal do perdão, mas também sua possível dimensão comunitária. Essa abordagem se mostra particularmente relevante em um momento histórico em que diferentes comunidades enfrentam o desafio de lidar com traumas coletivos e buscar caminhos para a reconciliação social. O diálogo com o pensamento de Jankélévitch permite explorar as tensões entre a pessoalidade do perdão e sua possível extensão à esfera coletiva, considerando tanto as especificidades do ato de perdoar quanto suas implicações sociais e políticas.

Ao longo da dissertação, portanto, apresentamos o perdão como ação pessoal (realizada entre uma primeira e uma segunda pessoa) na obra de Vladimir Jankélévitch para discutir a possibilidade de sua concessão por uma comunidade. A dissertação foi escrita como uma análise exegética-argumentativa. Nela, o objetivo principal está acompanhado de quatro objetivos específicos:

- a) Apresentar o autor e seu contexto, bem como os temas e as influências mais relevantes de sua obra;
- b) Discutir o conceito de perdão, segundo o método meontológico de Jankélévitch, ou seja, retomando as definições negativas do conceito para esclarecer o que ele não é;
- c) Analisar os conceitos interligados de graça e de dom, fundamentais no pensamento jankélévitchiano, e diretamente vinculados à sua compreensão do perdão (par-don);
- d) Examinar o conceito de perdão em relação às questões consideradas imperdoáveis segundo Jankélévitch, relacionando-o ao tratamento do tema por outros autores do século XX.

A estrutura desta dissertação reflete o método jankélévitchiano de aproximação gradual ao tema. Inicialmente, apresentamos uma contextualização histórica e filosófica do pensamento do autor, seguida por uma análise detalhada de sua compreensão do perdão através de definições negativas. O primeiro capítulo, assim, situa o pensamento de Jankélévitch no cenário filosófico, destacando sua posição única como um pensador que sintetizou influências diversas, desde Henri Bergson (1859-1941) até a fenomenologia. Esta seção explora como Jankélévitch se posicionou em relação às principais correntes filosóficas de seu tempo, incluindo o

⁴ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Bergson e Jankélévitch. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 10, n. 28, jan./mar. 1996, pp. 333-345. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8966>. Acesso em: 10 fev. 2022. p. 333.

existencialismo e o estruturalismo, ao mesmo tempo em que desenvolveu uma abordagem original, caracterizada por sua atenção ao inefável e ao instantâneo.

No segundo capítulo, dividido em quatro seções, apresentamos outras compreensões do perdão de modo isolado ou comparativo com nosso autor a fim de ampliar a discussão. Começamos com uma análise histórica, examinando as concepções de perdão em Aristóteles, Kant e Kierkegaard. Esta retrospectiva nos permite compreender as raízes filosóficas das discussões contemporâneas sobre o perdão e contextualizar a contribuição específica de Jankélévitch.

Em seguida, dedicamos uma seção à análise do pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) sobre o perdão. Exploramos como Arendt concebe o perdão como uma capacidade humana fundamental, ligada à possibilidade de um novo começo. Examinamos as semelhanças e diferenças entre a abordagem de Arendt e a de Jankélévitch, particularmente no que diz respeito à relação entre perdão e ação política.

A terceira seção deste capítulo se concentra no pensamento de Paul Ricoeur sobre o perdão. Analisamos como Ricoeur situa o perdão no contexto mais amplo de sua hermenêutica do “si” e sua reflexão sobre a memória e o esquecimento. Exploramos, em particular, a tensão que Ricoeur identifica entre a incondicionalidade do perdão e a necessidade de justiça, comparando esta visão com a de Jankélévitch.

O capítulo se encerra com uma seção dedicada a ulteriores aproximações e distanciamentos entre a concepção de perdão de Jankélévitch e a de outros autores contemporâneos.

O terceiro e último capítulo constitui o cerne da nossa investigação. Iniciamos com uma apresentação negativa do conceito de perdão no pensamento de Jankélévitch. Esta seção é uma revisão da obra principal *Le pardon* a fim de distinguir os símiles do perdão como a desculpa e o esquecimento. Em seguida, há uma seção com a apresentação afirmativa do conceito de perdão. Após as comparações e a apresentação negativa, buscamos articular positivamente o que Jankélévitch entende por perdão. Exploramos de que modo o filósofo concebe o perdão como um ato de graça, um dom que transcende a lógica da justiça e da reciprocidade.

Em seguida, examinamos a pessoalidade do perdão segundo a concepção de Jankélévitch. Analisamos como Jankélévitch insiste na natureza essencialmente pessoal do perdão, ao mesmo tempo em que exploramos as implicações desta visão para pensar o perdão em contextos coletivos.

Também tangenciamos os contextos conflitivos em nossa época, à luz do pensamento de Jankélévitch sobre o perdão. Por meio de casos concretos de conflitos contemporâneos,

desde disputas políticas até conflitos étnicos e religiosos, tentamos compreender como a reflexão jankélévitchiana sobre o perdão pode iluminar estes cenários.

Finalmente, o capítulo se encerra com as possíveis implicações comunitárias do perdão segundo a concepção de Jankélévitch. Aqui, enfrentamos diretamente o desafio de pensar um perdão que, embora essencialmente pessoal, tem relevância comunitária. Assim, o ponto de partida para a elaboração desta pesquisa se apresenta, no texto, como o momento final da reflexão, para a qual se fez necessário todo um percurso de contextualização, comparação e definição do tema a partir, primariamente, do filósofo estudado e, secundariamente, de autores complementares.

É importante esclarecer que, ao longo de nosso estudo, aparecem os conceitos de graça e dom que estão interligados à noção de perdão segundo sua origem religiosa (e sua própria etimologia). Esta análise permite aprofundar a compreensão da natureza do perdão como um ato que transcende a mera lógica jurídica ou social, revelando-se como uma expressão da liberdade pessoal capaz de alcançar um valor metaempírico. Exploraremos como a graça, enquanto manifestação do amor absoluto, e o dom, enquanto presente imerecido, se articulam na concepção jankélévitchiana de perdão.

Embora Jankélévitch tenha origem em uma família judaica e se declarasse agnóstico, sua reflexão sobre o perdão demonstra uma continuidade com a visão cristã, como se pode confirmar pela identificação, por parte do filósofo, da parábola do Pai Misericordioso (Lucas 15, 11-32) como um epítome do perdão. Esta influência, somada às referências a outras passagens bíblicas e à abordagem do perdão como graça, evidencia as implicações não só éticas, mas também religiosas do tema, justificando a inserção desta pesquisa na linha de filosofia da religião e da cultura. Essa dimensão religiosa do perdão, embora formulada de modo não dogmático e sem apelo a uma ordem transcendente, contribui para uma compreensão mais ampla e profunda, permitindo-nos explorar suas ressonâncias espirituais e suas aplicações práticas em contextos de reconciliação e justiça social.

A metodologia de exegese de texto permitiu analisar obras do autor principal bem como de seus principais comentadores como Lucien Jerphagnon (1921-2011), Enrica Lisciani Petrini, Joëlle Hansel, e a principal organizadora e biógrafa Françoise Schwab. Além do pensamento de Jankélévitch, nos voltamos eventualmente para outros expoentes da filosofia contemporânea, em especial do pensamento francês da segunda metade do século XX, com as proposições de Derrida e Ricoeur.

Ao abordar a problemática da pessoalidade do perdão, também é realizado um exame crítico do imperdoável. O que permite discutir os limites do perdão e sua relação com a justiça.

De modo que tangenciamos temas que permanecem cruciais em nosso contexto contemporâneo, marcado por conflitos e violações de direitos humanos em escala global. Exploraremos como Jankélévitch articula a distinção entre o perdoável e o imperdoável, considerando as implicações éticas de sua posição.

Ao fim do texto é possível situar a contribuição específica de Jankélévitch no panorama mais amplo da filosofia do século XX, ao mesmo tempo em que se nos apresentam recursos para refletir sobre os desafios atuais relacionados à reconciliação e à superação de conflitos. Ao dialogar com outros pensadores destacamos convergências e divergências que enriquecem significativamente a compreensão do tema e leva a novas possibilidades para sua aplicação.

Ao final desta investigação, esperamos não apenas contribuir para uma compreensão mais profunda do pensamento de Vladimir Jankélévitch, mas também oferecer novas perspectivas para pensar o papel fundamental do perdão na construção e reconstrução de comunidades mais justas e reconciliadas. Em um mundo marcado por divisões profundas e feridas históricas, a reflexão sobre a possibilidade e os limites do perdão se revela não apenas como um exercício acadêmico, mas como uma necessidade ética e política urgente. A análise do perdão, embasada num filósofo comprometido com os temas da responsabilidade, do irreversível e da abertura à positividade inefável, insere-se no esforço mais amplo de pensar as possibilidades de reconciliação e construção de um futuro comum em sociedades profundamente divididas.

1 JANKÉLÉVITCH E SEU CONTEXTO FILOSÓFICO

1.1 Jankélévitch e o cenário filosófico francês⁵

Se a filosofia francesa do século XX é um momento da história da filosofia, o instante “musical” desse momento foi a contribuição de Vladimir Jankélévitch. Consideremos que a filosofia tem momentos em sua história e que estes momentos, como indicou Frédéric Worms em *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*⁶ (ainda sem tradução para o português), são marcados por uma “inventividade com ressonância universal”⁷. Embora não possa haver regra sobre como esses momentos particulares transcorrem na história, pode-se pensar que o enfrentamento reflexivo das questões filosóficas abrange as áreas consolidadas da própria filosofia, mesmo que o nome de uma área surja posteriormente, como é o caso da estética.

Considerando a abrangência desses momentos e acompanhando a afirmação de Alain Badiou sobre a ocorrência de um momento da filosofia na França, a partir de 1960, podemos sustentar que ela teve um instante musical com Vladimir Jankélévitch, no sentido que o filósofo mesmo atribuiu à música.

Para Badiou “fundamentalmente, o momento filosófico francês da segunda metade do século XX, propunha que a filosofia deveria preferir o caminho do que os objetivos já conhecidos”⁸, seu esforço seria o de apurar na filosofia e fora dela mediações para a ação, a ação reflexiva. Jankélévitch foi um desses pensadores que procurou “uma maneira de filosofar. Isto é, de procurar pensar, até o momento em que o pensamento se quebra, coisas difíceis de pensar”⁹, como anotou sua aluna e destacada editora Françoise Schwab.

Uma maneira que reconhece a filosofia como “uma tangência quase imponderável com o quase inatingível [...] uma tangência no instante”¹⁰ que deixa uma ressonância universal, já

⁵ Ao final desta dissertação há um apêndice em forma de tabela com um quadro cronológico que apresenta o aparecimento das principais obras e alguns eventos da vida de Jankélévitch em paralelo a textos com influência filosófica do século XX. Cf. p.109.

⁶ WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*. Paris : Gallimard, 2009. Os textos em língua estrangeira foram traduzidos por nós, as exceções são os textos de Jankélévitch traduzidos em português: *Em algum lugar do inacabado, A música e o inefável, Primeiras e últimas palavras, Curso de filosofia moral e O paradoxo da moral*; e outros textos cujo tradutor é indicado.

⁷ BADIOU, Alain. *L'Aventure de la philosophie française*. Paris : La Fabrique, 2012. p.8.

⁸ BADIOU, Alain. A aventura da filosofia francesa. Tradução: Ricardo Menezes. *Zero à esquerda*, 4 de junho de 2019. Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2019/06/04/a-aventura-da-filosofia-francesa/>. Acesso em: 12 mai. 2023. n.p.

⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Curso de filosofia moral: notas tomadas na Universidade Livre de Bruxelas 1962-1963*. Texto estabelecido, anotado e prefaciado por Françoise Schwab. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. Coleção Tópicos. p. IX. Doravante a obra será indicada pela abreviatura CPM.

¹⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Philosophie première : introduction à une philosophie du “presque”*. 3.éd. Paris : Quadrige/PUF, 2011. p.263. Doravante a obra será indicada pela abreviatura PhP.

que é como “música, que existe efemeramente e é tão facilmente dispensada” e sem a qual “algo estaria faltando”¹¹. Abordar o instante musical do momento filosófico francês a partir da obra de Jankélévitch pode ser exaustivo e impróprio. A filosofia do *quase*, composta por Jankélévitch é expressão de um modo de vida, não sistematizado ou sistematizável.

No entanto, há duas razões principais para realizar uma organização da vida/obra de nosso autor em diálogo com o seu tempo. A necessidade de articular a presença do pensamento de Jankélévitch no século XX se impõe pela longevidade de sua atuação e o aprofundamento de objetos filosóficos que se multiplicam, em alcance conceitual, ao longo de seus escritos. Desde o primeiro artigo, em 1924, passando pelas publicações póstumas *Curso de Filosofia Moral*, em 2006, e *L'Enchantement musical*, em 2017, podemos contar quarenta e oito livros e mais de duzentos artigos, incluindo alocuções e prefácios¹². A segunda razão seria justamente o rico contexto filosófico francês desse mesmo período. Essas razões tornam inviável um texto sobre a vida/obra de Jankélévitch nos limites de um trabalho acadêmico como este e de nossa capacidade.

Cumpre-nos assim, acomodar a criativa expressividade de nosso autor em uma apresentação que articula a abordagem historiográfica da filosofia e o cotejo dos temas e datas de aparecimento das obras jankélévitchianas. Essa articulação temática e temporal tem três motivos imediatos: seguir a lição ensinada por Henri Bergson sobre a temporalidade, assumida e meditada por Jankélévitch que “com originalidade, mostrou que o ponto central do pensamento de Bergson não era a intuição, mas a duração”¹³; evitar o modelo histórico linear em favor do reconhecimento da profusa ocorrência de articulações filosóficas na duração que comporta o século XX; e, por fim, evitar a apresentação exígua e descontextualizada de “sistemas miniaturizados e isolados (dotados de uma existência autônoma e fora do tempo)”¹⁴.

A preparação desse momento filosófico tem início com o mais eminente e reconhecido filósofo de língua francesa: René Descartes (1596-1650). Apesar de, na modernidade, haver o momento filosófico iluminista, o momento filosófico francês¹⁵ do século XX está intrincado

¹¹ *PhP*, p.265.

¹² A bibliografia de Jankélévitch foi organizada por Françoise Schwab e publicada em : SCHWAB, Françoise; BOURATSIS, Sofia Eliza; BROHM, Jean-Marie (Orgs.). *Présence de Vladimir Jankélévitch : le charme et l'occasion*. Paris : Beauchesne, 2019. pp.445-461.

¹³ PETIT, Jean-François. *Histoire de la philosophie française au XXe siècle*. Paris: Desclée de Brouwer, 2009. p.46.

¹⁴ BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2000. p.9.

¹⁵ Ampliamos o período característico da *filosofia francesa contemporânea* para todo o século XX, diferente do que propõe Badiou ao restringir tal período entre o lançamento de *O ser e o nada*, de Sartre, em 1943, e *O que é Filosofia?* de Deleuze e Guattari, em 1991. “Entre Sartre e Deleuze, poderíamos citar Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida... À margem desse grupo fechado, e abrindo-o até os dias de hoje, poderíamos mencionar também Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière, eu

pelas proposições metafísicas, fundacionais e metodológicas de Descartes. Por conseguinte, a filosofia francesa está debruçada sobre a penetração da consciência como desenvolvimento da *res cogitans* cartesiana. Ao mesmo tempo, não se esquivava do pensamento alemão, seja de origem iluminista pós-metafísica ou existencialista. Duas características percorrem ainda o pensamento filosófico francês: o diálogo com a literatura e o diálogo com as ciências, que confluem para um certo tipo de debate filosófico sobre o agir, revelando-se, assim, de teor profundamente ético-político. Essas características serão abordadas a seguir, sob a articulação histórica conduzida pelos temas e datas de aparecimento das obras de Jankélévitch.

A partir da publicação das conferências de Oxford, realizadas em 1911, por Bergson, temos aberta uma corrente filosófica no ambiente francês que tem como nota principal uma investigação da interioridade, caracterizada por um impulso vital que une ser e devir e está aberta à vida e à mudança.

Essa corrente, iniciada por Bergson, repropõe a abordagem da consciência começando pela temporalidade de forma original. Segundo o professor Franklin Leopoldo e Silva, “o critério desta escolha, não explicitamente formulado por Bergson, provavelmente prende-se à proximidade existente neste caso entre sujeito e objeto”¹⁶, assim, pela temporalidade, é possível superar o dualismo sujeito-objeto sem excluir tal dualidade da reflexão.

A duração é um ponto vital para compreender a fundação da filosofia no sujeito. Bergson colheu na filosofia de Maine de Biran (1766-1824) uma superação da separação kantiana entre filosofia prática e filosofia teórica, motivada pela separação radical entre sujeito e objeto. Para Bergson, foi Biran quem superou o bloqueio instituído por Immanuel Kant (1724-1804), considerando que, pelo esforço meditativo, o sujeito alcança o em-si. Em outras palavras, Biran teria “a ideia de uma metafísica que se elevaria cada vez mais alto, em direção ao espírito em geral, à medida que a consciência descia cada vez mais baixo, nas profundezas da vida interior”¹⁷. No século XX, os fenomenólogos franceses, tomando partido da intencionalidade, aproximam-se de Biran na medida em que propõem, para efetivar a unidade corpo/mente, a intencionalidade como “a articulação da vontade (Ricoeur) ou o entrelaçamento da carne (Merleau-Ponty)”¹⁸.

mesmo... É essa lista de autores e obras que chamo de “filosofia francesa contemporânea” e que, em minha opinião, constitui um momento filosófico novo, criativo, singular e universal”. BADIOU, *Aventure*, p.9.

¹⁶ LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p.338.

¹⁷ BERGSON, Henri; LE ROY, Édouard. La philosophie française. In : BERGSON, Henri. *Mélanges : l’Idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, Correspondance, Pièces diverses, Documents*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris : PUF, 1972. pp.1157-1189. p.1171.

¹⁸ SIMARD, Jean-Claude. La philosophie française des XIXe et XXe siècles. In : KLIBANSKY, Raymond ; BOULAB-AYOUB, Josiane. *La pensée philosophique d’expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*. Québec : Université Laval, 1998. pp. 45-118. p.70.

Outra corrente aparece com a publicação de *As etapas da filosofia matemática* (1912), de Léon Brunschvicg (1869-1944), que formula uma elaboração do conceito filosófico na matemática, o que permite um formalismo “do pensamento e do simbólico”¹⁹. Nessa corrente, inserem-se Lévi-Strauss e Lacan, além da filosofia de Althusser. A proposição de Badiou de que a filosofia francesa foi dividida, desde o início do século, por essas obras e seus autores pode nos ajudar a adjetivar a filosofia jankélévitchiana e realçar sua singularidade.

Jankélévitch foi orientando, no doutoramento, de Brunschvicg, mas escreveu, ainda na juventude, sobre Bergson e dialogou intensamente com este. Seus escritos filosóficos, desse modo, são capazes de tratar da vida e de seu devir de modo conceitual e rigoroso, porque não intenta ao acabamento, visto estar ciente de que um “objeto” autenticamente filosófico, como o tempo, é, em suas palavras, um “objeto que é ainda o sujeito! Estou envolvido nas tiras do tempo e de tal maneira que o ato pelo qual o abordo já se encontra no tempo”²⁰. A síntese entre a formalização conceitual perseguida por Brunschvicg – com quem rompeu, principalmente, a partir de 1940²¹ – e a capacidade de pôr-se no problema filosófico, assumindo-o como vida, segundo o pensamento bergsoniano, parece-nos uma das notas destacadas da filosofia de Jankélévitch. Nesse ponto, encontra-se com outro pensador por ele admirado, Miguel de Unamuno (1864-1936), para quem seria um equívoco e uma limitação considerarmos que pensamos “apenas para pensar e conhecer e não para viver”²².

Entre as contribuições de Jankélévitch para a filosofia francesa, destaca-se a continuação da influência cartesiana, enquanto busca esquadriñar a subjetividade a partir de uma certeza sólida. Na reflexão cintilante de certos objetos filosóficos que encontramos na filosofia de Jankélévitch, apresenta-se a autoposição da consciência ou o que poderíamos chamar de inerência da consciência do sujeito ao pôr-se como sujeito. Essa compreensão do

¹⁹ BADIOU, *A aventura*, n.p.

²⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir; BERLOWITZ, Béatrice. *Em Algum Lugar do Inacabado*. Tradução e estudo introdutório: Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2021. p.77. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *QPI*.

²¹ Brunschvicg, em carta de 30 de dezembro de 1940, sente-se no dever de pedir a Jankélévitch de adoçar suas posições intransigentes sobre o mal-entendido na ciência e o dever da sinceridade na vida ética. Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Philosophie morale*. Françoise Schwab (Ed.). Paris : Flammarion, 2018. pp. 27-28. Jankélévitch reconhece, em artigo de 1969: “Brunschvicg foi para mim não somente uma pessoa respeitável, mas um admirável exemplo. Ele, o racionalista, nos mostrou o que pode ser, na adversidade, um homem de pensamento, um homem de ciência e de consciência. Ele foi mais razoável que eu quando se tratava de resistir às sirenes à noite e, provavelmente, ele teria ficado menos ressentido do que eu quando se tratava de perdoar e esquecer”. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Sources*. Françoise Schwab (Org.). Paris : Seuil, 1984. p.132. Doravante a obra *Sources* será indicada pela abreviatura *Sour*.

²² UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Tradução: John Lionel O’Kuinghttons Rodríguez. São Paulo. Hedra, 2013. p. 154.

pôr-se imediatamente à enunciação de um objeto filosófico é fruto de longa elaboração com antecedentes desde Descartes, passando por Johann Fichte (1762-1814) e Novalis (1772-1801).

Ter presente essa moldura histórico-conceitual pode nos ajudar na análise do pensamento jankélévitchiano em seu tempo. Notemos que, em *Jamais fomos modernos*, texto de 1991, Bruno Latour (1947-2022) reafirma a necessidade de repensar como, na história do pensamento, a divisão *res cogitans* e *res extensa* esteve em disputa incluindo realidades compreendidas como quase-objetos por transitarem entre os campos da natureza e da cultura.

Certas realidades compostas pelas categorias gêmeas natureza e cultura podem ser pensadas em termos de temporalização visto que “a assimetria entre natureza e cultura se torna então uma assimetria entre passado e futuro”²³, e “é o tempo que traz no seu ápice a grande confusão da interioridade; graças a ele, as disjunções exigidas pelo princípio da identidade perdem sua nitidez”²⁴, permitindo que o pensar algo seja já implicar-se e, assim, tornar presente a efetividade da existência humana inseparável da natureza e sua manifestação cultural. A assimetria temporal é, pois, jungida na pessoa.

Convém observar, de partida, que Jankélévitch prefere o termo *ipseidade* ou espírito para designar o “sujeito”, mesmo em suas obras típicas de moral: *Du mensonge* (1945), *Le Mal* (1947), *L'Austérité et la vie morale* (1956), *Le Pur et l'Impur* (1960), *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux* (1963), *La Mauvaise Conscience* (1966), *Le pardon* (1967), reunidas no volume *Philosophie Morale*, em 2018, por Françoise Schwab. Entretanto, na tese principal de doutorado dedicada à *Odisseia da consciência na filosofia do último Schelling* (1933), nosso autor analisa a noção de consciência abordando a pessoa com o termo sujeito.

Na tese, a exposição conclui-se com a afirmação da filosofia como meio para transformar em música “todos os ruídos do universo” e realizar a alquimia do espírito que “detecta falsas ligas e sínteses enganosas em toda parte; ajuda nossa consciência a fechar suas feridas, mostra-nos o eu na natureza e a natureza no eu”²⁵. Este trecho permite observar como Jankélévitch supera a separação entre sujeito e objeto, pois a unidade pessoal inclui a totalidade inalienável de natureza e cultura, ou subjetividade e matéria, como explicita: “dado que “o Sujeito agora [na contemporaneidade] não representa de forma alguma o polo espiritual, ou

²³ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: 34, 1994. p.70.

²⁴ JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Le Pur et l'Impur*. Paris: Flammarion, 1960. p.224. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *PI*.

²⁵ JANKÉLEVITCH, Vladimir. *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris : Félix Alcan, 1933. (Collection Bibliothèque de Philosophie Contemporaine). p. 354. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *Schel*.

seja, o Eu, mas, ao contrário, a Natureza; não a Subjetividade, mas a sujeição; um de seus sinônimos é: Matéria!”²⁶.

A filosofia francesa contemporânea, durante o século XX, debater-se-á com a questão do sujeito. Como afirma Badiou²⁷, autores desse período tratam do sujeito como categoria ideológica (Althusser), como categoria metafísica (Derrida), como novo conceito (Lacan), ou na posição primeira de existente (Sartre) ou agente da percepção (Merleau-Ponty). O foco recorrente sobre o tema do sujeito revela uma continuidade – seja em concordância, seja em discordância – com o pensamento de Descartes, visto que “dele procede toda a filosofia moderna e, em particular, somente a partir dele, existe uma filosofia que pode ser considerada francesa”²⁸.

Bergson, em *A filosofia francesa* – texto de 1915 preparado originalmente para ser distribuído na Exposição Universal, em São Francisco na Califórnia, mas que teve uma versão editada em 1933 com a participação de Édouard Le Roy, e aparece em *Mélanges*²⁹ – considera que as proposições de Descartes deram origem, inclusive, ao idealismo, dada a ideia de que o *cogito* possui anterioridade à matéria, distinguindo-se dela de modo ontológico e radical.

A separação sujeito-objeto é irrenunciável no sistema cartesiano, mas tem implicações que geram comentários até nossos dias. Entre elas, o problema do conhecimento da *res extensa*, pois a afirmação da certeza do sujeito a partir de seu *cogito* leva à dúvida sobre a certeza do mundo/natureza/matéria. Um modo possível de superar a constrição geométrica do pensamento cartesiano seria pensar segundo o “espírito de sutileza”, proposto por Blaise Pascal (1623-1662). Bergson opõe os métodos de Pascal e Descartes, mas confirma que ambos exercem influência em toda a posteridade.

Jankélévitch foi um assíduo leitor de Pascal, e a sutileza proposta no pensamento pascaliano está muito próxima do exercitar filosófico de Jankélévitch. Em *Tolstoï et la mort* [Tolstoi e a morte], originalmente publicado nos *Cahiers Renaud-Barrault*, nº 101, em Paris, Jankélévitch apresenta a morte como um limiar inconceptível atravessado por um eu *puro*: “não eu para você, mas eu para mim mesmo”, que deve realizar “como diz Pascal, a transição para a ‘Total outra ordem’”³⁰. O pensamento de Pascal é invocado rotineiramente para examinar temas como a ironia, a possibilidade de argumentar e, também, a falta ou o erro. A contribuição

²⁶ Schel, p.110.

²⁷ Cf. BADIOU, *A aventura*.

²⁸ BERGSON ; LE ROY, *La philosophie française*, p.1158.

²⁹ BERGSON, Henri. *A filosofia francesa*. Tradução: Silene Torres Marques. Marília, *Trans/Form/Ação*, vol. 29, n. 2, pp. 257-271, abr./jun. 2006. Nota da tradutora à p. 257.

³⁰ Sour, p.24.

pascalina alcança a obra moral, mas não só ela, colaborando para uma formulação para a via da interioridade, compreendida como a *atmosphère* consciente inesperada da natureza, uma elaboração ulterior do sujeito que, como afirmamos acima, se apresenta como um jungir da totalidade natural e cultural da pessoa, dotada de uma consciência que “é, ao mesmo tempo, nossa imagem no espelho e a névoa que a embota à medida que nos aproximamos”³¹, impalpável, mas de importância primeira.

Jankélévitch afina-se com a ambiguidade do discurso pascaliano que abre os caminhos para sua estruturação do não-sei-quê. Em *Philosophie Première*, a afirmação de Pascal sobre a possibilidade de “saber que existe um Deus sem saber o que ele é”³² contribui para a argumentação sobre o não-sei-quê e fundamenta uma escrita filosófica contínua e rigorosa, mas aberta ao infinito. Em tal escrita, faz-se necessário empregar as palavras “em todas as posições possíveis, nas locuções mais variadas”³³, uma prática que, buscada por nosso filósofo, “é a ciência dos sábios e que é antes uma ascese”³⁴.

A ascese praticada por Jankélévitch põe o espírito na marcha infinita do pensamento, prosseguindo a investigação rigorosa iniciada por Descartes (também identificada, posteriormente, em Edmund Husserl (1859-1938)³⁵), a partir da certeza do *cogito* como ponto de convergência entre a finitude da *res extensa* e a *res cogitans*. Contudo, nosso filósofo não ignora que “tudo depende da tentativa”³⁶ de encontrar um fundamento capaz de conceder ao pensamento um princípio “que tenha as condições internas da proposição fundamental de todo saber humano”³⁷.

Enquanto Descartes propõe um *cogito* que é a primeira certeza da e para a ciência, Fichte debruça-se – como Friedrich Schelling (1775-1854) estudado por Jankélévitch – sobre a capacidade de afirmar o próprio pensamento inerente ao *cogito*. A passagem da história do

³¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. L'Austérité et la vie morale. In : JANKÉLÉVITCH, Vladimir; SCHWAB, Françoise (Ed.). *Philosophie morale*. Paris : Flammarion, 2018. n.p. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *AVM* 2.

³² PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris : La Pléiade, 1954. *Pensées*, 451 (Chevalier), 233 (Brunschvicg). O pensamento é citado em *PhP*, p.150; também em *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien I. La manière et l'occasion*, p.69s; em *La Mort*, p.121, e em *QPI*, p.69.

³³ *QPI*, p.68.

³⁴ *QPI*, p.68.

³⁵ Em *Algum lugar do inacabado*, Jankélévitch explica que pretende, com sua obra, prosseguir na busca de um discurso sem falhas, o que significa aderir ao que Husserl chamou de “‘*strenghe Wissenschaft*’, ciência rigorosa, que não é a ciência dos sábios e que é antes uma ascese. Sinto-me provisoriamente menos inquieto no momento em que, após haver girado por muito tempo em círculo, cavado e triturado as palavras, explorado as suas ressonâncias semânticas, analisado os seus poderes alusivos, o seu poder de evocação, percebo que, decididamente, não posso ir adiante” (*QPI*, p.68).

³⁶ FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o conceito da doutrina da ciência ou a assim chamada filosofia. In: *Escritos filosóficos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores 26). p.23.

³⁷ FICHTE, *Sobre o conceito*, p.23.

sujeito/consciência pelo idealismo é o que tornará possível à filosofia francesa contemporânea atender às exigências de um esclarecimento rigoroso do fundamento da ciência. Isso será feito com um

esforço em profundidade da intuição que tende a dissolver, no interior da personalidade, toda servidão lógica, toda transcendência adventícia e que vai dar naquele “misticismo noturno” no qual os grandes românticos Eckhart, Novalis, Tiútchev, Rilke opõem a imanência fluida e silenciosa às descontinuidades opacas do Dia e da Razão. A moral mística, como a gnoseologia mística, é uma reação contra o plasticismo, isto é, contra a distância metafísica que esse último intercala, como uma tela, entre o sujeito e o objeto³⁸.

A superação dessa distância é possível pela autoconsciência, em que “o eu põe a si mesmo necessariamente e é, portanto, o subjetivo e o objetivo em um só. Toda outra consciência é vinculada a esta e mediada por ela”³⁹, portanto, não pode ignorar que a introspecção profunda deve ser acompanhada por um diálogo com as outras ciências, na medida em que fundamenta a possibilidade de saber enquanto se afirma. Assim, o período pós-cartesiano investigou o eu-consciência enquanto princípio do saber e enquanto problema em si, na medida que se deve explicitar o que pode ser justificado por meio dele. Para Henrich, o “eu” justificou “conforme Descartes a evidência; conforme Leibniz as categorias; conforme Rousseau e Kant, o juízo. E Locke apenas colocou em questão o que Leibniz queria mostrar, ou seja, que o “eu” é a justificação fenomenal para uma definição exata da substância”⁴⁰.

Em sua odisseia, o eu-consciência será tratado por Jankélévitch como espírito, categoria manante na tradição filosófica, reconhecida e interpretada de modo temporal no pensamento de Schelling. Em Schelling, Jankélévitch observa que “pela virtude do devir, mesmo o não-ser será espírito, e que a materialidade é por consequência uma função, um ‘momento’”⁴¹. A unidade entre materialidade e espírito, nesse caso, é um esforço de superar um dualismo antropológico que separa corpo e espírito. Assim, Jankélévitch põe-se entre aqueles que afirmam a totalidade única da *ipseidade*.

É pela ipseidade, para significar “a própria pessoa que se coloca imediata, absoluta e afirmativamente”⁴² em todas as suas relações, que Jankélévitch expressa, também, a sua reflexão sobre o *cogito* cartesiano, visto que “aquilo que de real é efetivamente dado ao sujeito

³⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Os temas místicos do pensamento russo contemporâneo. In: *Primeiras e últimas páginas*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995. pp. 117-150. p.138. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *PDP*.

³⁹ FICHTE, *Sobre o conceito*, p.45.

⁴⁰ HENRICH, Dieter. O Eu de Fichte. Tradução: Luciano Carlos Utteich. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, 2019, pp. 162-181. Disponível em: <https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43448>. Acesso em 12 dez. 2023. p.165.

⁴¹ *Schel*, p.320.

⁴² JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Da ipseidade. In: *PDP*, pp.205-230. p.207.

é a vivência na temporalidade, na sucessão dos instantes que introduz no Eu algo como uma instabilidade constitutiva”⁴³. A compreensão jankélévitchiana de tempo acompanha o veio aberto por Bergson no início do século. Nesse sentido, a filiação à duração bergsoniana será requerida em momentos decisivos do pensamento de Jankélévitch, incluindo-se a elaboração de *Le pardon*, obra de nosso interesse elementar neste trabalho.

A atuação reflexiva de Jankélévitch no ambiente francês não ignorou o diálogo com a comunidade literária e intelectual, pelo contrário, sua correspondência e relações sociais foram sempre marcadas pela abertura e disponibilidade no ambiente social. Essa característica vivida por ele é também um das que se pode utilizar para tratar da filosofia francesa contemporânea. Antes, porém, há outra: a relação entre a filosofia e as ciências, com notas específicas.

1.1.1 Pensamento em diálogo com as ciências

É ainda Bergson quem contribui para uma compreensão sobre a filosofia francesa contemporânea. Ele afirma, no texto para a Exposição Universal: “em uma palavra, a estreita união da filosofia e da ciência é um fato tão constante na França que poderia ser suficiente para caracterizar e definir a filosofia francesa”⁴⁴.

A distância que o pensamento francês tomou de pretensões metafísicas dogmáticas está estreitamente ligada ao *Discurso do método* (1637) de Descartes (1596-1650) e foi influenciada também pela necessidade de fundar em certeza racional e empírica proposições reconhecidas no humanismo ensaístico de Michel de Montaigne (1532-1592) ou no iluminismo de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Para Bergson, é com Descartes que a proximidade entre filosofia e matemática encontra seu ápice, de tal modo que é “difícil dizer se sua geometria foi sugerida por sua metafísica ou se sua metafísica foi uma extensão de sua geometria em um movimento”⁴⁵. Tal abordagem teve continuidade em Pascal, que, antes de ser reconhecido por seus *Pensamentos*, foi um grande matemático. A busca por uma exposição sistematizada do conhecimento encontrou sua expressão mais famosa na *Encyclopédia* (1751-1772) editada por Jean le Rond D'Alembert (1717-1783) e Denis Diderot (1713-1784), um monumento de organização do conhecimento, que contou com a contribuição dos mais importantes filósofos iluministas como Rousseau, Voltaire (1694-1778) e Montesquieu (1689-1755).

⁴³ LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p.334.

⁴⁴ BERGSON ; LE ROY, *La philosophie française*, p.1185.

⁴⁵ BERGSON ; LE ROY, *La philosophie française*, p.1185.

Ao pensar a pessoa como um indivíduo capaz de autodeterminar-se pelo uso da razão e de distinguir-se do mundo pelo pensamento, Descartes inscreveu na história das ideias uma perspectiva voltada para uma concepção do homem que, enquanto sujeito, deve esquadriinhar o mundo segundo leis inatas. O racionalismo e o empirismo que surgiram com as ideias de Descartes prosseguiram no pensamento de filósofos cientistas como Auguste Comte (1798-1857) e Henri Poincaré (1854-1912). Todos eles praticaram um modelo científico que distinguiu sujeito de objeto. “Até mesmo os filósofos franceses que se dedicaram no último século à observação interna sentiram a necessidade de olhar para fora de si mesmos, para a fisiologia, para a patologia mental”, reconhece Bergson. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, publicado em 1927, é a discussão sistemática de Bergson a respeito da duração, justamente contrário ao movimento racionalista-empirista que postulava uma separação radical entre sujeito e objeto, levando a consciência a pôr-se sempre em uma posição *diante* da realidade, incluindo a subjetividade. A duração, como relação com dados imediatos da consciência não pode ser analisada, ou seja, não pode ser separada em sucessões, pois essas operações pertencem ao campo do espaço. Bergson explica: “a duração e o movimento são sínteses mentais, e não coisas; [...] a duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, sendo essencialmente heterogênea, indistinta”⁴⁶ e, ainda assim, é dada à consciência.

A existência paradoxal da duração, percebida como intensidade, faz com que a filosofia francesa contemporânea retorne ao devir, porque isto também significa uma separação da metafísica como conjunto de afirmações dogmáticas. Assim, Bergson torna-se uma alavanca para o pensamento pós-metafísico, pois, ao apresentar

uma nova filosofia da consciência, ao separar o tempo vulgar da duração íntima, ao opor a intuição ao intelecto (que foi espontaneamente associado ao essencialismo tomista), ao propor uma visão criativa da evolução, ao examinar a relação entre alma e corpo sob uma nova luz e, finalmente, ao dar à liberdade um lugar em uma síntese que levava em conta a ciência moderna, Bergson tinha tudo a oferecer⁴⁷.

A capacidade de observar a tese evolucionista de que “todas as formas são provisórias, em última instância são vestígios do tempo já que a transição é anterior à permanência”⁴⁸ permitiu a Bergson estar próximo ao pensamento científico de sua época criando, no entanto, um desafio aos cientistas: a prioridade concedida ao devir é um desafio à ciência que pretende afirmar a identidade como certeza. O desafio imposto à ciência moderna estende aquele imposto

⁴⁶ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p.84.

⁴⁷ SIMARD, *La philosophie française*, p.61.

⁴⁸ LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p.343.

à consciência: a mera exteriorização categorial de um conhecimento *sobre* não explica o seu fundamento. A *ipseidade* conserva uma totalidade primeira que vigora na duração do enunciado porque está posta sem anterioridade, está *autoposta*. De tal modo, a ciência não pode pretender conhecer e firmar uma correspondência com uma essência imóvel do ente. Isso porque conhecer a partir da consciência, nessa tradição filosófica, é “coincidir com o ritmo da vida, com o tempo no qual e pelo qual tudo existe”⁴⁹, a tal ponto que se reinstaure a metafísica “pois a coincidência com o tempo é a simpatia com o absoluto, aspiração máxima de todas as metafísicas”⁵⁰.

A filosofia francesa contemporânea, conservou, pois, seu íntimo diálogo com as ciências com e a partir de Bergson, mas não somente. A empreitada francesa teve por objetivo, segundo Badiou, “libertar a ciência do domínio exclusivo da filosofia do conhecimento”. Com a tarefa de “expandir indefinidamente o pensamento humano”⁵¹, a filosofia praticada na França, no século XX, teve em Teilhard de Chardin (1881-1955) um influente pensador em diálogo com as ciências, especialmente com o evolucionismo.

Chardin é um dos pensadores franceses que colaborou na busca por uma expressão criativa do pensamento. Sua proposta de um panenteísmo cósmico orientado para a revelação completa de Cristo atingiu teses teológicas e uma interpretação científica da evolução. Seu esforço, como o de tantos outros, foi “deslocar a ciência do campo do conhecimento para o da criatividade e por fim de levá-la para ainda mais perto da arte”⁵². Esse movimento de deslocamento da *função* científica como descrição e explicação, paulatinamente, dá lugar a uma revisão criativa de teorias que refazem o deslocamento da relação sujeito-objeto.

Não mais se vê o sujeito engajado em manipular o mundo, mas, sim, ocupado em manipular a humanidade, sobretudo, pelo progresso científico. A orientação da tecnologia como tecnologia de domínio será explorada por Simone Weil (1909-1943) e, na segunda metade do século, por Michel Foucault (1926-1984). Nesse sentido, a elaboração filosófica do momento francês apresenta uma simultaneidade múltipla em que se sobrepõem a ciência, a filosofia militante e a busca de um conceito que transforme a vida.

Não à toa, o existencialismo francês se desenvolve na primeira metade do século. Como uma abordagem antropológica, o existencialismo é ontologia que “está aberta à vertigem trágica da existência, à solidão e à angústia do homem e à sua responsabilidade esmagadora em um mundo absurdo”⁵³.

⁴⁹ LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p.341.

⁵⁰ LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p.341.

⁵¹ BERGSON ; LE ROY, *La philosophie française*, p.1182.

⁵² BADIOU, *A aventura*, n.p.

⁵³ SIMARD, *La philosophie française*, p. 68.

Gabriel Marcel (1889-1973), ao propor uma definição do ser humano como peregrino (*homo viator*), reconhece que a compreensão e a realização concreta da pessoa dependem do reconhecimento da humanidade como itinerário, como ele mesmo afirma, “a minha condição de ser não somente encarnado, mas, sim, itinerante, *Homo Viator*”⁵⁴ é o que permite o assumir-se totalmente na relação com o mundo e os outros, também com a ciência ou a tecnologia.

O papel da tecnologia, seja na arqueologia foucaultiana, seja no pensamento de autores como Gilbert Simondon (1924-1989) e Jean Baudrillard (1929-2007) será abordada como uma mediação dependente de moderação, no sentido de uma sabedoria que a qualifique. Simondon sublinha que

a estabilidade de uma civilização composta por um número cada vez maior de seres técnicos não pode ser alcançada até que o relacionamento entre o homem e a máquina seja equilibrado e imbuído de sabedoria, de acordo com uma *medida* interna que somente a tecnologia cultural pode fornecer⁵⁵.

A reflexão sobre as consequências do uso da tecnologia nos regimes totalitários como resultado da separação da razão das relações e responsabilidades pessoais está presente nesse momento da filosofia. Jankélévitch opõe a técnica à vida moral, justamente, porque, na primeira, o que é feito fica pronto, enquanto na vida moral “o que foi feito continua por fazer e refazer incansavelmente”⁵⁶. O momento filosófico francês é reflexivo também por fazer e refazer os caminhos argumentativos da filosofia alemã, passemos a uma breve indicação de algumas dessas aproximações.

1.1.2 Diálogo com a filosofia alemã

A relação da filosofia francesa com o pensamento desenvolvido na Alemanha é antiga, basta recordarmos Santo Alberto Magno e Mestre Eckhart, cujos pensamentos influenciaram a história da filosofia e que desenvolveram suas obras incluindo intervalos na Universidade de Paris. No entanto, a influência da filosofia germânica sobre a filosofia francesa se deu, sobretudo, em razão do seminário de Alexandre Kojève (1902-1968) sobre Georg Hegel (1770-1831), entre os anos 1933 e 1939. O seminário foi assistido, entre outros, por Jacques Lacan.

A influência que recebeu de Hegel foi atravessada pelo pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), mas não só. Kojève manteve correspondência e interlocução crítica com Leo Strauss (1899-1973), além disso, leu e utilizou o conceito de política de Carl Schmitt

⁵⁴ MARCEL, Gabriel. *Mystère de l'Etre II : foi et réalité*. Paris : Aubier, 1951. p.27.

⁵⁵ SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris : Jérôme Millon, 2005. p.349s.

⁵⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mauvaise conscience*. 2.ed. Paris : Aubier-Montaigne, 1966. p.139.

(1888-1985). A presença de Kojève na Escola de Altos Estudos de Paris foi uma das pontes entre o ambiente filosófico acadêmico e cultural da capital francesa e o desenrolar do pensamento alemão antes e após a I Guerra Mundial.

A leitura dos alemães, incluindo Heidegger, influenciou Jean-Paul Sartre (1905-1980). Sua obra *O Ser e o Nada* deve ser contextualizada com a publicação de *Ser e Tempo*, de Heidegger. Husserl influenciara diretamente Merleau-Ponty e outros que descobrirão na intencionalidade uma mediação para afastar a separação sujeito/objeto e um meio para abordar temas como a interpretação de si e do mundo (Ricoeur) ou a influência da alteridade na constituição da intencionalidade (Levinas). O pensamento de Nietzsche influencia decisivamente a obra de Althusser, Foucault, Gilles Deleuze (1925-1995) e Jean-François Lyotard (1924-1998). Para Badiou, a intensa leitura dos alemães, principalmente após a década de 1930, deve-se à busca de “uma nova relação entre conceito e existência. Por trás dos muitos nomes que essa busca adotou – desconstrução, existencialismo, hermenêutica – encontra-se um objetivo comum: o de transformar, ou deslocar, essa relação”⁵⁷.

Baseando-se nos estudos sobre Husserl e nos seminários de Kojève, Sartre propôs três modos de ser que, ainda, estão relacionados à posição do sujeito em relação ao restante do mundo, assim, tratou do ser-em-si, do ser-para-si e do ser-para-os-outros como categorias para analisar as regiões de relacionamento da pessoa com a realidade.

As aproximações, a leitura crítica, a revisão e a confrontação das obras de autores alemães é mais do que recepção, é uma reelaboração em busca de um modo próprio de filosofar. Assim, a influência da filosofia alemã sobre o momento da filosofia francesa contemporânea não deve ser pensada como mera fonte, senão como ponto de articulação em que o pensamento francês se aprofunda. Veja-se, por exemplo, a influência da interpretação de Schelling sobre a “distinção escolástica entre o *quid* (essência) e o *quod* (existência)”⁵⁸ no pensamento de Jankélévitch. Uma outra influência, mais sutil do que o acolhimento direto de interpretações, é aquela relativa à inserção de noções alemãs na enunciação de uma questão. É esse segundo tipo de influência que Jankélévitch nota ao escrever sobre Jean Wahl (1888-1974):

Não apenas as contradições se sucedem no devir e coexistem ao mesmo tempo em diferentes níveis, mas também coincidem enquanto se contradizem, e isso no mesmo ponto. Para Wahl, esse debate paradoxal, essa antilogia dinâmica, é chamado de tensão (*Spannung*), uma palavra emprestada da filosofia alemã.⁵⁹

⁵⁷ BADIOU, *A aventura*, n.p.

⁵⁸ GONTIJO, Clovis Salgado. A necessidade do inacabado: uma introdução a Vladimir Jankélévitch. In: *QPI*, p.19, nota 16.

⁵⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Mystique et dialectique chez Jean Wahl. Les études philosophiques*, Paris, vol. 1, pp. 89-98, 1975. p.92.

Esse tipo de empréstimo permitiu aos filósofos franceses aprofundarem sua compreensão sobre noções que permaneceram em debate ao longo do século, dentre as quais se destacam a temporalidade, a metafísica e a tecnologia/ciência. Esse é o caso de Simone Weil, em seu tratamento da dominação e da opressão. Mesmo não tendo participado dos seminários de Kojève, a pensadora desenvolveu uma reflexão que articula o tema da liberdade em relação com o papel da alteridade para fixar o fluxo da consciência. A obra de Weil é um testemunho do papel dos eventos dramáticos ocorridos na Europa e, também, um exemplar do modo como os representantes do momento filosófico francês do século XX foram engajados nos acontecimentos de seu tempo e, por isso, desenvolveram uma filosofia em estreitíssimo diálogo com a literatura e as artes. Sartre, Albert Camus (1913-1960), Badiou, Simone de Beauvoir (1908-1986) escreveram literatura. Maurice Blanchot (1907-2003) escreveu romance. Alain escreveu sobre algumas das vanguardas. Baudrillard foi poeta e fotógrafo. E Jankélévitch, de acordo com Levinas, também foi poeta⁶⁰. Uma observação um tanto irônica e depreciativa, mas que, a nosso ver, aponta para um traço característico da escrita jankélévitchiana, que, vale a pena acrescentar, não é incompatível com seu rigor filosófico.

Além disso, o jornal foi um dos principais lugares de manifestação de pensamento, por todos os representantes da filosofia francesa contemporânea. A presença de pensadores no debate público e, em muitos casos de modo polêmico, é uma das características da filosofia desse período. No caso de Jankélévitch, o tratamento de algumas questões passou por edições ao longo de sua obra em razão da participação nesses debates (e não devemos nos esquecer do contato do filósofo com o grande público em programas radiofônicos). Dentre tais questões, inclui-se o perdão, como veremos à frente. Para complementar a moldura contextual jankélévitchiana, passemos a essa característica do pensamento francês do século XX, a relação com a literatura e as artes.

1.1.3 Diálogo com a “cultura”: literatura e artes

Jankélévitch, em *L'Irréversible et la nostalgie* (1974), afirma a liberdade como essencial ao ser humano, para ele, “a bem dizer, o homem não é livre nem essencialmente nem acidentalmente, ele é a própria liberdade, a liberdade em pessoa; toda liberdade e nada além de liberdade”⁶¹, uma dinâmica que também se aplica à irreversibilidade do tempo. A afirmação do

⁶⁰ SCHWAB, Françoise. *Vladimir Jankélévitch : le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi*. Paris : Albin Michel, 2023. p.199s.

⁶¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris : Flammarion, 1974. p.7s. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *IN*.

ser humano como liberdade expressa noções fundamentais para a filosofia francesa contemporânea.

A liberdade implica ação. O século XX foi um período histórico que exigiu radicalmente uma reflexão sobre o perdão, porque exigiu pensar como o tempo pode simultaneamente conservar e derrogar o mal engendrado pela ação humana.

O tempo é o signo pelo qual a filosofia do século passado de matriz bergsoniana articulou a posição do sujeito em sua existência e na existência como uma consciência autoposta. A consciência, nessa concepção, é vista como um modo de coincidir com a criação, ou seja, de coincidir com o objeto que é capaz de formular e, por extensão, com o ato intencionado.

Para o professor Franklin Leopoldo e Silva, “coincidir com a criação é criar-se. Ora, se a indeterminação do devir é liberdade, a identificação entre ser e tempo é a identificação entre ser e liberdade. Assim, à irreversibilidade do tempo corresponde a liberdade do homem”⁶² que será invocada mais e mais como responsabilidade (tema de um grande conjunto de seminários de Derrida, incluindo-se os relacionados ao perdão).

Compreender que a ação moral é uma forma de coincidir com a criação, não significa equiparar a criação artística e a ação moral. Se para Aristóteles “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer” (*Eth. Nic.* I, 1, 1094a), para Jankélévitch a distinção entre a forma de participação da criação em ambas as áreas é clara. No *Curso de filosofia moral* (2006), nosso autor, inicia por distinguir ética e estética, argumentando, entre outros aspectos, que “na vida estética, o sujeito não é englobado, não é engajado”⁶³, enquanto “o mundo moral é amorfo, sem limites, o sujeito está englobado nele”⁶⁴.

A projeção de si na criação artística e na ação moral encontram-se em certa medida, mas se distanciam à medida em que a criação artística não está determinada por uma intenção como no caso da ação moral, pois a intenção “possui uma alma, uma intimidade da interioridade que sempre se situa ‘além’, no infinito, e por isso nos é muito difícil apreendê-la”. Em contraposição, “a obra que é e que será o Belo, como foi quando saiu totalmente acabada pela genialidade de seu criador no dia de sua criação”⁶⁵ não é apenas o sinal da beleza ou algo revestido de beleza, mas uma realização completa, sem uma intencionalidade anterior.

⁶² LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p. 344

⁶³ *CPM*, p.12.

⁶⁴ *CPM*, p.13.

⁶⁵ JERPHAGNON, Lucien. *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*. Paris : La Transparence, 2008. p.60.

A abordagem sobre a moral e sobre a estética encontram na intencionalidade um de seus pontos de diferença. A intenção será analisada por Jankélévitch em várias de suas obras sobre filosofia prática. Essa noção também liga-se ao tema da irreversibilidade, conectado diretamente com as questões da relação moral com o passado e o futuro.

Para ele, a irreversibilidade do ser humano liga-se à consciência de ser uma temporalidade no tempo, à consciência de sua *semelfactividade* (para empregar uma expressão propriamente jankélévitchiana) e da necessidade de exercer-se em toda a duração, de ser não só autônomo, mas *heautônomo* e, por isso, criador. A ideia de autonomia está diretamente relacionada ao pensamento filosófico em torno do *humanismo*.

Na França, Jacques Maritain com *O humanismo integral* (1936) lançou um longo debate que teve desdobramentos, por exemplo, na publicação de *Carta sobre o humanismo* (1946) de Heidegger. Em 1946, também apareceram *O existencialismo é um humanismo* de Sartre, seguido de *Humanismo e terror*, em 1947, de Merleau-Ponty. O debate sobre o humanismo, mais precisamente em torno do existencialismo, não visava confirmar formulações de fundo cristão, pelo contrário, tomou distância destas.

No campo da moral, Maurice Blondel (1861-1949) e Alain se distanciaram dos aspectos cristãos do humanismo. A mesma distância tomaram os personalistas, como Mounier; espiritualistas, como Lavelle; ou vitalistas (Bergson) e evolucionistas (Chardin). Todos eles representam não uma renovação da filosofia cristã, mas sua conversão.

Essa primeira parte do século levará a debates mais incisivos no pós II Guerra Mundial. Seja pelo debate que antecedeu a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em 1948, seja pelos desdobramentos da reflexão acerca dos totalitarismos e do Holocausto, o pensamento filosófico terá que descobrir caminhos para expressar a liberdade existencial debatida no início do século.

Assim, será privilegiada uma renovada união entre razão teórica e razão prática ficando mais intensa “a interseção de uma teoria ética, uma filosofia da explicação na história e nas ciências sociais e uma filosofia social e política”⁶⁶. Ao longo do século será possível observar

uma ascensão contínua pontuada por quatro estágios distintos: o tomismo sociopolítico de Maritain; [...] o existencialismo de Sartre, que propôs uma forma de compromisso independente de qualquer denominação religiosa; a sucessão trazida pelo marxismo inspirado em Sartre e Merleau-Ponty, mais tarde assumido por Marcuse e Althusser. Portanto, não houve uma geração espontânea⁶⁷.

⁶⁶ BRAYBROOKE, David. The Philosophical Scene in Canada. *The Canadian Forum*, Toronto, vol. 53, n. 636, Jan. 1974, pp.29-34. p.29:

⁶⁷ SIMARD, *La philosophie française*, p.76.

Houve, sim, uma confrontação contínua em que pensadores puderam dividir, inclusive, a clandestinidade. O engajamento político de muitos dos filósofos desse período – por exemplo, na Resistência Francesa – rendeu ao momento filosófico francês uma robusta reflexão sobre o papel do Estado e seus limites, mostrando-se capaz de perceber “na política uma nova relação entre conceito e ação”⁶⁸.

Entre eles, alguns aprofundaram a crítica literária e artística, identificando no ensaio um modo de registro filosófico criativo. Deve-se considerar que, nesse período, a reflexão incluiu uma discussão sobre a própria linguagem, como se verifica na virada linguística resultante das obras de Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

A ideia de *forma de vida*, desde Husserl passando por Merleau-Ponty até Foucault com o “cuidado de si” expressam a necessidade de explicitar de modo estético o grau de autenticidade com que cada pessoa deve revelar sua irreversibilidade no mundo. A vida e a obra de Jankélévitch dialogaram com as correntes de pensamento de sua época. A condição de perseguido influenciou para que ele se aproximasse de muitos outros pensadores de seu tempo.

Após a ocupação da França, ele assumiu, durante um ano, os programas musicais da Rádio Toulouse-Pyrénées. De volta a Paris, a partir de 1947, retoma sua morada no *Quai aux Fleurs*, onde recebe poetas e músicos como Jean Cassou (seu cunhado), Federico Mompou.

O ser humano como uma totalidade, uma ipseidade, é um “mistério de duas pernas, uma entidade que é ao mesmo tempo natural e sobrenatural [...] um instante muito humilde”⁶⁹ que, no entanto, é capaz de se unir como criatura ao impulso da criação de tal modo que, em sua duração, permanece como mistério enquanto equívoco que se pode dizer parcialmente no seu *quod*, mas jamais integralmente. Permanece também como um não-sei-quê imediato a si, enquanto se relaciona com todas as outras existências.

1.1.4 O instante musical na filosofia francesa contemporânea

Na conclusão de *Philosophie première* Jankélévitch afirma que se deve tornar os ruídos do universo que ressoam na unidade pessoal em música, a exemplo dos alquimistas que transformam metais menos nobres em joias. A ideia de expressar, de algum modo, na linguagem corrente a música do cosmos, está presente à filosofia, desde seus primórdios com os Pitagóricos.

Tornar acessível a música do cosmos exige um estado de atenção capaz de acolher a realidade e, em seguida, persistentemente, tentar reconhecer a harmonia da realidade para

⁶⁸ BADIOU, *A aventura*, n.p.:

⁶⁹ JANKÉLÉVITCH, *PhP*, p.243.

formulá-la em linguagem corrente. Propor que a filosofia seja este exercício de atenção significa fazer a opção preferencial pelo *caminho*, pelo *quase*. Uma proposta que “abre o caminho para uma releitura de Jankélévitch e Levinas, nos quais a ética da responsabilidade comanda uma metafísica do diálogo”⁷⁰. Essa responsabilidade enquanto decisão de pôr-se na duração do tempo, reconhece uma continuidade em que o infinito durante está livre de alteridade e compõe-se como harmonia de todas as coisas. As consequências de assumir um tal modo de vida, incluem a disposição para o aperfeiçoamento contínuo em vista da escuta e participação na harmonia. Essa escuta leva, muito rapidamente, a compreender que a alternativa é uma condição inerente e que a harmonia não é, senão, um fugaz vislumbre.

Só uma reflexão abrangente como a de Jankélévitch poderia pôr em relevo, com linguagem filosófica algumas características da realidade lidas por ele como veladas na música, tais como os conflitos concernentes à consciência da temporalidade. Consciência do infinito pelo ser finito que se empenha em roçar, a cada nova emissão, nova formulação a inefabilidade da verdade.

O tratamento da música, portanto, não é o único motivo que faz da filosofia de Jankélévitch o momento musical da filosofia francesa do século XX. A consciência de que “se a adesão a um sistema filosófico, a uma religião ou a uma ideologia implica necessariamente a exclusão de opções que contradizem seus fundamentos, as afinidades artísticas proporcionam múltiplas combinações”⁷¹. Essa visão proporciona à mente filosófica uma ampliação que supera a logicidade de posições e é capaz de pôr em relevo, com lucidez, o que pode ser aproveitado em uma teoria ao mesmo tempo em que exige a rejeição de qualquer argumentação desprezível, como aquelas fascistas.

Ao abordar a música em contraponto com a linguagem referencial, Jankélévitch proporciona a compreensão de que há na música um “modo” de expressão, distinto do verbal. Entretanto, a música não é mera mediação de conteúdos externos, mas a expressão de formas tanto intrínsecas quanto não musicais. O conceito de “expressivo inexpressivo”, um dos muitos oxímoros empregados no pensamento jankélévitchiano, traduz a capacidade da música de expressar um conteúdo geral e essencial sem por isso, expressar algo específico e unívoco. A música, diferente do discurso, conserva uma plurivocidade que dá sentido em uma única vez, algo que a argumentação não consegue, por seu caráter discursivo, isto é, capaz de dar sentido em um curso de pensamentos.

⁷⁰ SIMARD, *La philosophie française*, p.95.

⁷¹ GONTIJO, Clovis Salgado, In: JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *A música e o inefável*. Tradução: Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2018. p.27. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *MI*.

O momento da filosofia francesa contemporânea tem seu momento musical em Jankélévitch porque ele foi capaz de exercitar uma filosofia do “quase”, o que representa realizar “um movimento violento”⁷² contra o dogmatismo e contra o relativismo, em favor de uma união autêntica com o encanto do instante.

A filosofia de Jankélévitch se desenvolveu no quadro dramático do século XX, e sua unicidade é um testemunho de uma militância filosófica persistente e sem negociações. A seguir, trataremos melhor das opções jankélévitchianas e sua preferência pelo incansável tanger do inefável, como ato legítimo de sua ipseidade, porque “agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração”⁷³.

⁷² LEOPOLDO E SILVA, *Bergson e Jankélévitch*, p.343.

⁷³ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos*, p.159.

1.2 Apresentação da abordagem filosófica de Jankélévitch e sua preferência por uma *meontologia*

O contexto efusivo de criação cultural e filosófica da França da primeira metade do século XX sofreu o golpe mais agudo na Segunda Guerra Mundial (01/09/1939-02/09/1945). Nesse período, o cidadão V. Jankélévitch, como tenente de infantaria do exército tricolor, foi atingido em 20 de junho de 1940, em Mantes. Depois do período de recuperação de dois meses, em um hospital de Marmande, descobre que seu posto de professor na Faculdade de Lille foi revogado em 18 de julho, em razão de não ser cidadão natural francês. Com efeito, Jankélévitch é filho de pais judeus de origem russa, ambos médicos, e foi naturalizado com um ano de idade. Em dezembro de 1940, ele foi destituído, novamente, em razão da promulgação do Estatuto Judaico, em Vichy, pelo marechal Philippe Pétain. Aprovado em 3 de outubro de 1940, o Estatuto identificava a pessoa por raça segundo a religião de seus avôs. Jankélévitch, que já estava associado a movimentos de esquerda de Toulouse, adere completamente à rede “*Les Étoiles*” (As Estrelas)⁷⁴. Esse período marca, irrevogavelmente, o modo com que o musicólogo concebe seu pensamento. Para Enrica Lisciani Petrini, as obras escritas por Jankélévitch a partir desse período revelam à “contraluz” os principais objetos em torno dos quais o filósofo desenvolve seu pensamento. Nesses escritos, revela-se

sua inserção na vida para tornar-se “pensamento em ação”, ação efetiva sobre a realidade (dando definitivamente as costas a toda filosofia entendida como pura abstração ou rede de palavras lançada sobre a realidade), daí seu significado moral – e incidentalmente político – a partir de uma visão metafísica precisa⁷⁵.

Como afirma Jankélévitch, “a guerra dividiu minha vida em duas. Já não resta nada de minha existência antes de 1940, nem um livro, nem uma foto, nem uma carta”⁷⁶. Sob o signo de desposuído, a compreensão da ipseidade toma novos tons em sua reflexão. O irreversível, o irrevogável e a potência do mal são novamente articulados e aprofunda-se seu modo de filosofar que intensifica e tensiona o problema enunciando-o de diversos modos.

No livro-entrevista *Em algum lugar do inacabado* (2021), composto a quatro mãos com a ex-aluna Béatrice Berlowitz, Jankélévitch compreende a filosofia como um exercício que

⁷⁴ As Estrelas (*Les Étoiles*), filiada ao Movimento Nacional Contra o Racismo (MNCR) e ao Fronte nacional (FN) foi um dos movimentos de resistência à ocupação nazista da França. Jankélévitch elogia a Resistência no final de *Le pardon*: “para salvar o futuro e garantir que os valores essenciais sobrevivam, aceitamos preferir a violência e a força sem amor ao amor sem força. Essa, como sabemos, foi a escolha heroica da Resistência”. In: *Par*, p.211.

⁷⁵ LISCIANI PETRINI, Enrica. Le philosophe combattant : éthique et politique chez Jankélévitch. Tradução : Marie-Anne Lescourret. *Cités*, Paris, vol. 2, n. 70, abr./jun. 2017, pp. 39-52. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/cite.070.0039>. Acesso em: 21 mar. 2024. p.41.

⁷⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Entretien avec Roger Hebrard. *L'arc*, Aix-en-Provence, n. 75, 1979, pp. 7-12. p.12.

“consiste em pensar tudo o que há de pensável numa questão, e isso, com profundidade, custe o que custar. Trata-se de destrinchar o inextrincável e de não se deter até o momento em que se faz absolutamente impossível ir mais adiante”⁷⁷, isso significa agir como “formiga laboriosa” e “cavar e trabalhar ansiosamente, agora e sempre, no mesmo lugar”⁷⁸. Esse contínuo voltar não é um empobrecimento temático ou uma pretensão de tocar o numinoso depois da suspensão de todos os acidentes, pois “tocar a verdade é uma utopia dogmática”⁷⁹. Ao contrário, a filosofia, argumenta ele, deve “ir até o fim do que se pode fazer, alcançar uma coerência sem falhas, fazer aflorar as questões mais escondidas, as mais informuláveis para extrair delas um mundo coeso”⁸⁰. Mais do que uma defesa, por parte do filósofo, sobre a constância dos temas por ele escolhidos, essa descrição do labor filosófico é uma afirmação do retorno aos problemas fundamentais, para sempre inatingíveis em seu *quod*, por isso inafastáveis e inesgotáveis.

Nesse sentido, a análise de Schwab se torna mais clara, Jankélévitch é o filósofo do instante, em contraponto a Bergson, o filósofo da duração, isso porque Jankélévitch substituiu a duração bergsoniana, “rica em seu próprio passado”, pela “duração schellingiana, em que há uma alternância infinita entre estagnação e iniciativa criativa, sem que haja qualquer história: como nada se junta, tudo sempre tem que começar de novo”⁸¹. Nesse sentido, entende-se a aproximação ao tratamento que Kierkegaard dá ao instante, no pensamento de Jankélévitch. Para Jean Maurel, Jankélévitch se aproxima de Kierkegaard ao reconhecer que o pensamento tem como máximo paradoxo “o fato de ele querer descobrir algo que não pode pensar. Essa paixão do pensamento permanece sempre presente nele, até mesmo no indivíduo, na medida em que, quando pensa, ele não é apenas ele mesmo”⁸². Uma paixão que encontra caminhos (métodos) na filosofia, principalmente.

O instante como momento decisivo e oportunidade que é concedida e não buscada, pode se sobrepor ao esforço pessoal. Entretanto, como sublinha Kierkegaard, “o instante é justamente o que não está nas circunstâncias, o novo, a irrupção da eternidade, mas no momento mesmo, o instante domina de tal modo as circunstâncias que ilusoriamente (calculado para burlar a inteligência e a mediocridade) aparece como se surgisse das circunstâncias”⁸³. Para abordar

⁷⁷ *QPI*, p.67.

⁷⁸ *QPI*, p.65.

⁷⁹ *QPI*, p.68.

⁸⁰ *QPI*, p.68.

⁸¹ SCHWAB, Vladimir *Jankélévitch*, p.86.

⁸² KIERKEGAARD, Søren Aabye. Miettes philosophiques : Le paradoxe absolu. In : JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Des pas sur la neige. Entretien avec Jean Maurel. *L'arc*, Aix-en-Provence, n. 75, 1979, pp. 31-40. p.33.

⁸³ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *El instante*. 2 ed. Tradução : Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2012. p.187.

algo que irrompe desse modo, cabe ao filósofo entrar no “tempo da reflexão”, como disse Derrida.

O tempo da reflexão seria uma duração posterior ao instante milagroso do acontecimento, por isso, “é também um outro tempo, é heterogêneo àquilo que reflete e talvez dê tempo para aquilo que chama e se chama o pensamento”⁸⁴. Só uma filosofia que não tem medo de negar o já afirmado (elaborar antítese) e de afirmar o não saber pode entrar nessa duração e abrir-se ao lampejo da sabedoria.

Dessa maneira, somos introduzidos a um modo de fazer filosofia que “roça” seus objetos sem dogmatizá-los, criando um conjunto de referências, na maioria das vezes por negação, para dar-lhes alguns contornos no conjunto das abordagens possíveis. Certamente, é um método que demanda uma longa duração. Exige abertura para o tempo do pensamento, para escolher e experimentar termos. Para questioná-los, não como uma busca em círculos, mas como enfrentamento das possibilidades e da amplitude das questões, que devem ser dispostas em camadas até a profundidade de algo que seja um *quase-nada*.

Para Jankélévitch, este é um qualificativo para o tempo, como “objeto por excelência da filosofia, um objeto que não é um “objeto”, um objeto que não é nada, e que, no entanto, é alguma coisa: que é, portanto, quase-nada (*presque rien*)”⁸⁵, pois dele não se extrai uma definição precisa, mas, como mistério (especificamente no caso dos mistérios inefáveis), é possível experimentá-lo em sua efetividade.

O tempo é pensado temporalmente e isso é inafastável. Ele não pode ser distinguido como objeto no pensamento, porque pensar é realizar algo no tempo. Essa inseparabilidade não deve agoniar, mas levantar os juízos, invocar mais análise. Isso porque o reconhecimento do “não-sei-quê” não deve ser estabelecido por um filósofo no primeiro momento, como estratégia que o eximiria de qualquer reflexão⁸⁶. A propósito do “não-sei-quê” temporal, a exigência de atenção detida e de consciência é “que produz as perturbações do tempo”⁸⁷, como se perturba um virtuose quando questionado sobre seu modo de tocar.

O título do segundo capítulo de *Em algum lugar do inacabado*, parte da citação de uma conferência de Henri Bergson⁸⁸, pela qual se percebe que o simples não resulta de um encontro

⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *O olho da universidade*. Tradução: Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Liberdade, 1999. p.156.

⁸⁵ *QPI*, p.77.

⁸⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *De la musique au silence 1. Fauré et l'inexprimable*. 3ª ed., rev. e aum. Paris, Plon, 1974. p.284.

⁸⁷ *QPI*, p.70.

⁸⁸ Cf. nota 7: “Trata-se da célebre passagem de Bergson, contida na conferência *A intuição filosófica* (2011), incluída mais tarde no volume *O Pensamento e o Movente*, p. 125”. In: *QPI*, p.72.

imediatos, mas de uma busca incessante que envolve a existência até o encontro de um *não-sei-quê*, sutil e imponderável.

Esses temas serão indicados por termos com partículas restritivas como “imponderável, impalpável e invisível”⁸⁹, algo que pode parecer “infinitamente decepcionante, como todas as coisas verdadeiramente importantes”⁹⁰, alerta Jankélévitch. A abordagem negativa é fruto do tratamento de totalidade em devir. Uma análise deste tipo, portanto, não se aplica a qualquer fenômeno ou conceito, mas a casos particulares de realidades impalpáveis, que têm em si resistência ao acabamento (temas de predileção do filósofo e, segundo ele, da própria filosofia).

Este tipo de *objeto*

não se encaixa em nenhuma definição instantânea e não se esgota em nenhuma morfologia em ato, é seguramente uma espécie de quase-nada. Mais precisamente: esta existência inexistente foi ou será, mas nós não a surpreendemos jamais em flagrante na instância do presente; ela é perpetuamente adiada para amanhã; seu nada, portanto, não é um puro e simples não-ser: é o não-ser do Ainda-não ou do Já-não, um não-ser ao qual o duplo processo de futurição e preterição confere uma espécie de negatividade positiva.⁹¹

Esse tipo de objeto filosófico, como o perdão jankélévitchiano, possibilita uma abordagem que inclui mais do que definições razoáveis. Esses objetos também permitem a ampliação reflexiva como um exercício de *tomar sob a atenção*. Ao chegar aos limites da abordagem de um objeto, o filósofo terá um território ou uma circunscrição que não é uma apreensão flagrante no presente, mas algo que exige uma acolhida da futurição do próprio objeto que, por isso, pode ter uma definição adiada, inacabada e sujeita a constantes revisões.

Filosofar, assim, é participar no devir. É entrar definitivamente na duração do pensamento não mais separado de si ou da acolhida do objeto. É tomar consciência desdobrando-se, pois, “graças à sua transcendente superconsciência, o homem voa sobre este tempo que o envolve: ele é, portanto, tanto no tempo como fora do tempo, ator e espectador, ator crônico e espectador intermitente”⁹², e é por esta condição que a abordagem do tempo é também uma submersão.

Em cada vez, a consciência contempla o que lhe aparece como “um evento que, sob nenhuma circunstância, será reiterado, nem, portanto, confirmado: um decepcionante fulgor na noite!”⁹³, um algo que se mostra *ser* já entrevisto como *não-ser*, portanto, um *quase-nada* que possui, contudo, uma duração.

⁸⁹ QPI, p.77.

⁹⁰ QPI, p.77.

⁹¹ PI, p.219.

⁹² PI, p.231.

⁹³ QPI, p.69.

Essa sutileza e a característica de única vez gera o risco do esquecimento. Contra ele, a consciência deve aplicar e procurar confirmações de segunda vez. Tais confirmações permitem à pessoa formular “a grande confusão da interioridade”, pois, graças ao tempo, “as disjunções exigidas pelo princípio da identidade perdem sua nitidez; graças a ele, as localizações impostas pela topografia tornam-se borradas, enevoadas e de certa forma atmosféricas”⁹⁴.

Os objetos da filosofia, portanto, são inapreensíveis, podendo permanecer como inefáveis. Com isso, a filosofia se distingue da filologia porque ela não é apenas uma estima pela razão, mas é um amor ao saber, capaz de desafiar-se. Além disso, apresenta-se como um esforço para tornar comunicáveis as realidades impalpáveis, pois, “o próprio imediato, para tornar-se comunicável, deve aceitar um mínimo de mediação”⁹⁵.

No livro-entrevista, Berlowitz provoca Jankélévitch, destacando seu “método” próprio de desmanchar, opondo-se aos “estratagemas” filosóficos habituais⁹⁶, os paradigmas racionais que pretendiam dominar o inapreensível e designar um universal que abarque o tempo.

Ao responder, o filósofo usa como metáfora o estratagema de Penélope para mostrar que as realidades mudam de acordo com o período e suas circunstâncias. Jankélévitch responde com o inacabamento como opção mais realista e realizadora. Ulisses, em seu retorno a Ítaca, é tomado como um exemplo do descobrimento da infelicidade com o acabado, “a infelicidade da felicidade suprema”⁹⁷. Assim, ao encontrarmos respostas finais para os problemas, corremos o risco de experimentar uma saciedade que retira o encanto, que é uma estagnação, uma perda da bem-aventurança do movimento.

Os “objetos” da filosofia, dessa maneira, devem fazer corresponder a inerência do pensamento com a possibilidade de *ser pensada* que a realidade conserva, de modo a substituir o que aparece por enunciações que são tentativas. Esses objetos são caracterizados pelo *não-sei-quê*, uma indefinição autêntica e intransponível que exige o movimento humano. E o não-sei-quê “é uma plenitude que surpreendemos quando desviamos o olhar e que se esvai assim que pretendemos conhecê-lo como algo presente”⁹⁸. Além disso, é algo percebido como faltante: um *quê* evanescente que não podemos definir como “o *quê*”.

Assim, é preciso dizer o que este *quê* não é para permitir uma enunciação mais transparente. É a este exercício que Jankélévitch se entrega em *Le pardon*. Neste “objeto”, de

⁹⁴ *QPI*, p.224.

⁹⁵ *QPI*, p.73.

⁹⁶ *QPI*, p.79.

⁹⁷ *QPI*, p.85.

⁹⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien 1. La manière et l'occasion*. 2.ed., rev. e aum. Paris : Seuil, 1980. p.73. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *JNSQ 2.1*.

modo ainda mais claro, é possível compreender aonde pode levar o exercício da enunciação contínua para criar as molduras de um problema autenticamente filosófico. É necessário passar pelo contraditório para ultrapassar a contradição. Este é o motivo de Jankélévitch advertir no início de *Pardoner?*: “em um estudo puramente filosófico sobre o Perdão, que publicamos em outro lugar [referência a *Le pardon*], a resposta à pergunta *Deve-se perdoar?* parece contradizer aquela que é dada aqui”⁹⁹. Essa diferença tem sua fonte na absoluta diferença entre a lei do amor e a liberdade perversa (dotada de indelévels consequências) que o filósofo (assim como a história) não pode eliminar por completo. A perplexidade diante de tal objeto leva a recomençar a abordagem, iniciando pela rejeição de substitutos ambíguos e símiles.

Não terceiro capítulo apresentamos parte da meontologia jankélévitchiana, focalizada na abordagem do perdão. A seguir apresentaremos outras compreensões sobre o perdão e uma análise de aproximações e diferenças entre Jankélévitch e outros autores.

⁹⁹ *Imp* p.7.

2 OUTRAS COMPREENSÕES DO PERDÃO

2.1 Aristóteles, Kant e Kierkegaard

Os capítulos 8 e 9 do Livro II da *Retórica* aristotélica tratam de um par de paixões que estão relacionadas às emoções provocadas por um ato considerado injusto. O capítulo 8 trata da piedade (ἔλεός - *éleos*), também dotada de reconhecidas implicações estéticas na *Poética*, enquanto o capítulo 9 trata da indignação (νέμεσιν - *nemesan*).

É pela justiça que ambos se relacionam¹, tendo em vista que a virtude da justiça orientará a ação excelente, conforme o caso. Para Aristóteles, a piedade é um “um sentimento doloroso gerado por um mal aparente capaz de nos aniquilar ou de nos afligir, mal esse que atinge alguém que não merece ser por ele atingido” (*Rhet.* II, 8, 1385b 10), enquanto a indignação é um “o sofrimento na boa sorte sem merecimento” (*Rhet.* II, 9, 1386b 5) e, ainda,

é a média entre a inveja e o deleite-do-mal, e esses têm relação com o sofrimento e o prazer surgidos com as coisas que acontecem com o próximo. Pois enquanto o indignado sofre com quem imerecidamente passa bem, o invejoso, excedendo-o, sofre com qualquer um (*Eth. Nic.* II, 7, 1108b 1-5).

Os dois termos são traduzidos por várias palavras em diferentes línguas. Para “piedade”, aparecem as traduções de compaixão e misericórdia, e, para o termo “indignação”, os substantivos desprezo, repulsa e aversão. Essas traduções demonstram que essas paixões estão implicadas no perceber diante de outrem um benefício ou um malefício. A transposição para o campo ético de ambas se dá na medida em que uma ação é imbuída de tais paixões. Assim, a análise de uma ação justa ou injusta incluirá também a intencionalidade segundo a orientação afetiva, seja esta piedade ou indignação.

A piedade é malvista por Aristóteles quando analisada como sentimento que leva a um excesso de generosidade, por exemplo, quando a punição por um crime é comutada ou extinta. Esse excesso de generosidade pode levar à indignação, porque é levado por uma consideração particular. A piedade, como explicitada pelo Estagirita, também é provocada porque a pessoa considera que um mal ocorrido ao próximo pode igualmente lhe sobrevir ou porque já conhece os efeitos de um evento, sofrendo por empatia um pesar. A ação piedosa levada por um pesar

¹ Uma análise mais completa da relação entre essas paixões pode ser consultada em: SILVA, Daniel Felipe Couto Vieira. Sobre a piedade (*éleos*) e a indignação (*nemesan*) na Retórica de Aristóteles. Orientadora: Maria Cecília de M. N. Coelho. 2020. 100p. Dissertação [Mestrado em filosofia] – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/34375?locale=pt_BR. Acesso em: 12 nov. 2023.

particular, para Aristóteles, põe em risco a razoabilidade da mediania virtuosa. Por isso, a piedade como paixão, deve ser rejeitada como guia da ação.

Para Aristóteles, “tudo o que é imerecido é injusto, razão pela qual atribuímos aos deuses a indignação punitiva” (*Reth.* II, 9, 1386b 15), de sorte que a indignação é outra paixão que deve ser refreada pela justiça. Nada obstante, é por meio dela que podemos compreender a aversão dos antigos e modernos à graça e, conforme Jankélévitch o compreende, ao perdão. No capítulo 7, do Livro II da *Retórica*, o Filósofo, como diria Tomás de Aquino, trata especificamente da *Χαρις* (*kharis*), termo que pode ser traduzido por benevolência, beneficência, graça². Para o Filósofo, *kharis* é “o sentimento por força do qual alguém que dispõe de recursos presta ajuda àqueles que passam privações, não na expectativa de qualquer proveito para si em retribuição, ou alguma vantagem pessoal, mas exclusivamente no interesse do beneficiado por seu gesto” (*Reth.* II, 7, 1385a 15-20), caracterizando-a assim como ação em vista da superação de necessidade e do interesse próprio.

De tal maneira, pode-se compreender por que a graça é oposta à justiça: primeiro, porque a justiça é exercida como garantia da justa e razoável distribuição, ou seja, também para atendimento de uma necessidade, seja de reparação, seja de garantia de um bem merecido. Em segundo lugar, porque a justiça prevê a boa medida conforme o merecimento de cada um na relação, jamais segundo o interesse de um só. Compreende-se, assim, por que Aristóteles considera “tudo o que é imerecido é injusto” (*Reth.* II, 9, 1386b 15).

É pela noção de merecimento que também poderemos expor a resistência de Immanuel Kant e Soren Kierkegaard à ideia do perdão. Em *A religião nos limites da simples razão* (1793), Kant procura afastar tudo o que pode significar uma atenuação da exigência moral. Em torno dessa discussão, o ponto de relação com a religião é a ideia da redenção sem merecimento. O papel da graça é posto em relevo pelo protestantismo luterano incluindo a ideia de salvação garantida pela adesão pessoal e, assim, o recebimento do perdão de todos os pecados sem o merecimento que provém, por exemplo, da penitência.

² O termo é tratado por Jankélévitch em várias de suas principais obras como o *Traité des vertus*, especialmente o volume II. A especialista Enrica Lisciani Petrini dedicou à abordagem jankélévitchiana do tema a obra *Charis: Saggio su Jankélévitch*. Milano: Mimesis, 2012. Gontijo explica que *graça* na obra de Jankélévitch, “por um lado, remete ao termo latino *carmen*, do qual, segundo a etimologia mais frequente, o charme francês descenderia. *Carmen* refere-se a “tudo que é escrito em verso, fórmula ritmada, fórmula mágica, fórmula solene (religiosa ou jurídica)”, assim como, de modo mais específico, a uma composição poética, “especialmente poesia lírica ou épica” (FARIA, 1956, p. 153). Por outro lado, ao longo da sua obra, Jankélévitch também associa o encanto a um conceito explorado pelo neoplatonismo, a graça (*kháris*) plotiniana” GONTIJO, Clovis Salgado. O papel do charme na estética musical de Vladimir Jankélévitch. In: TOMÁS, Lia (Org.). *Fronteiras da música: filosofia, estética, história e política*. São Paulo: ANPPOM, 2016, v. 6, p. 143-162. p.145.

A discussão chega ao tema religioso por pretender alcançar uma formulação de caráter universal, como o discurso sobre a graça introduzida pela encarnação e pelo sacrifício de Cristo. Kant se opõe a uma tal graça por: a) ser concedida ao ser humano, cujo pecado tem um caráter absoluto e definitivo; b) ser concedida por meio da morte de Cristo, um inocente; c) por ser uma transferência da culpa, algo impossível.

Os embargos ao perdão têm início com uma visão pessimista da natureza humana:

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se *maldade*, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (*princípio* subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal* na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes *perversidade* do coração, o qual, por consequência, se chama um *mau coração* (RGV, AA 6:25-30).

De tal maneira, um *mau coração* se caracteriza como aquele que se inclina continuamente para a praticar o mal como o oposto da lei moral. Tal inclinação, para Kant, constitui-se como uma perversão do uso do livre arbítrio, pois o livre arbítrio só “pode ser julgado como bom ou mau unicamente pelas suas máximas, deve consistir no fundamento subjectivo da possibilidade da reflexão das máximas a respeito da lei moral” (RGV, AA 6:23).

O livre arbítrio, assim, é preservado como um fundamento anterior à moralidade da ação, é neutro, na medida em que confere à pessoa as condições de escolher entre isto ou aquilo. Esse primeiro embargo relacionado à fraqueza humana em escolher o bem, o que exige esforço de julgamento e hábito para inclinar-se à máxima moral, leva à necessidade de mecanismos sociais de regulação da ação. A graça ou o perdão poderiam atrofiar as capacidades morais na medida em que fossem vistos como um recurso sempre disponível para apagar um mal-feito.

O segundo embargo kantiano trata da injustiça em relação a Cristo. A atribuição de toda a culpa do mundo a um inocente não corrobora para uma noção de justiça e, assim, de responsabilidade no uso do livre arbítrio. Postular que todas as faltas, mesmo as que ainda não foram cometidas, podem ser perdoadas pelo sacrifício de um só, ainda que seja o Filho de Deus, é quase dizer que não há diferença entre as ações boas ou más, já que todas podem ser assumidas e apagadas pela vontade divina. Se a consciência partir de um tal fundamento jamais poderá exercer virtude, enquanto violência contra a vontade, e mesmo realizar a justiça, atribuindo à divindade a responsabilidade por tudo reconciliar de modo cego. A justiça, vendada para não favorecer um ou outro, neste caso, estaria cega também à própria falta.

Um terceiro embargo trata da transferência da culpa. Esse ato, para Kant, levaria ao apagamento da falta, tendo em vista que não poderia ser realizado sem todas as condicionantes que envolvem a deliberação de uma pessoa. Transferir a culpa seria renunciar ao livre arbítrio que levou a ela, seria renunciar à sagrada e inalienável liberdade da pessoa. Jankélévitch, ao

tratar do sentimento que Kant admite entre a lei moral e o homem, elege o respeito, porque “o respeito respeita no outro a seriedade do querer, de que todos os homens são capazes e que é de certo modo o ‘privilegio ecumênico’ e o talento universal dos humanos de boa vontade em geral”³. Esse respeito trata da ipseidade da pessoa e sua intimidade moral sendo, portanto, um obstáculo intransponível à transferência da culpa, em uma religião verdadeira, uma religião moral, pois

Kant acompanha sua definição de graça como um suplemento de uma exclusão total da ideia de perdão dos pecados: o perdão não tem lugar na economia do dever, nem mesmo como uma esperança, uma vez que o que se pode esperar não é o perdão dos pecados, mas um aumento da própria força para repará-los⁴.

Essa força é a graça concedida à pessoa não como uma redenção que significa apagamento, mas como um dom suplementar que recupera da má inclinação e confere a força necessária para se tornar melhor. A graça, entendida deste modo, recobre⁵ o livre arbítrio de sua força original para que possa, deixando a inclinação ao mal, perseverar no seguimento da lei moral.

Na senda da rejeição ao perdão, em razão de uma concepção antropológica pessimista, encontramos o pensamento de Kierkegaard. Para Olivier Dekens (1998) é possível reunir os dois pensamentos por fazerem “parte da mesma iniciação à vida infeliz, com base em uma concepção bastante semelhante de culpa como constitutiva do Eu”⁶. Kierkegaard tratou do tema, principalmente em *Ultimato*, capítulo de *Ou – Ou* e em *A doença para a morte*. Nessas obras, expõe algumas dificuldades ao perdão por seu sentido escandaloso, chegando a afirmar que “não se escandalizar de que o pecado possa ser remido” é uma “falta de elevação não menos lamentável” que o fato de se escandalizar por isso.

Nesses textos, segundo Dekens, Kierkegaard procura

definir o Eu segundo a culpabilidade; estabelecer tanto a necessidade quanto os perigos da graça; negociar o encontro entre a economia do infinito eticamente exigida como negação da economia da gratuidade; e, por fim, apresentar o perdão dos pecados como este paradoxo impossível que pode destruir a ética ou realizá-la⁷.

³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien 2. La méconnaissance. Le malentendu*. Paris : Seuil, 1980. p.147. Tradução in: JANKÉLÉVITCH, CPM, p.212.

⁴ DEKENS, Olivier. Initiation à la vie malheureuse : de l'impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard. In: Louvain, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, vol. 96, n. 4, 1998. pp.581-597. Disponível em : www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1998_num_96_4_7114. Acesso em: 10 mai. 2023. p.589.

⁵ Tem-se aqui uma aproximação com a ideia de graça como algo que recobre a beleza, como afirma Jankélévitch assim como “a alma não é localizável, mas é, antes, presença difusa, como essa graça espalhada por toda parte, *kháris epithéousa tōi kállei* [Enéadas VI 7, 22, 1.14], que reveste, segundo Plotino, a forma sensível da beleza” (MI, p.101).

⁶ DEKENS, *Initiation à la vie malheureuse*, p.584.

⁷ DEKENS, *Initiation à la vie malheureuse*, p.595.

A culpabilidade como constitutiva do eu, enquanto incapaz de escapar à inclinação para o mal, leva à necessidade de uma graça exterior que recupere a original potência para escolher o bem, não só o bem próprio ao interesse egóico. Essa culpabilidade originária, Kierkegaard apresenta a partir do que chamou de dogma da imagem e semelhança. Esse é o motivo maior para o escândalo do perdão. Escândalo que não se restringe ao fato de que Deus possa perdoar os pecados, mas de que isso seja justo. O escândalo, nesse sentido, é um agudo pecado, o pecado do desespero do perdão. Nele se intensifica o orgulho que levou ao pecado. Perder a esperança no perdão é acreditar que o “eu” pessoal é superior ao “infinito” de Deus. Kierkegaard explica que

o escândalo está portanto ligado ao indivíduo. É daí que parte o cristianismo; ele faz de cada homem um indivíduo, um pecador particular, e depois junta tudo aquilo que, entre o céu e a terra, se encontra de possibilidade de escândalo: eis o cristianismo. Então ordena que creia a cada um de nós, isto é, diz-nos: escandaliza-te ou crê. Nem mais uma palavra; é tudo. “Agora, tenho dito”, diz Deus nos céus, “voltaremos a falar na eternidade; até lá, está em ti o fazer o que quiseres, mas o Juízo Final te espera”⁸.

De maneira que o sujeito está lançado na existência com uma promessa de cobrança por qualquer falta que realize. O temor que essa ideia gera põe em perigo a liberdade pessoal pois pode paralisar a potência do indivíduo em escolher entre isto *ou* aquilo. Aqui fica aparente a necessidade da graça e seu perigo, tendo em vista o paradoxo que ela representa enquanto um excesso possível pela *alternativa* e uma necessidade redentora do mal uso da mesma alternativa.

Kierkegaard considera que é pela liberdade autêntica que se pode realizar aquilo para o qual a pessoa foi chamada à existência, por isso, afirma: “a única coisa que posso fazer é agradecer a Deus este desassossego na minha alma, também esperando com isso ter livrado a minha alma de tomar esse desassossego em vão”⁹, o que implica sempre estar diante de uma alternativa.

É pela responsabilidade de ter uma alternativa, de poder escolher, que a pessoa não pode esperar receber imerecidamente o perdão todas as vezes que faltar. Além de ser um abuso da benevolência divina, seria uma descaracterização da liberdade individual e uma afirmação egoísta da própria vontade, incapaz de dominar-se.

O fato de que, apesar dos esforços, todos estejam suscetíveis a cair leva à necessidade de uma graça ulterior. Essa graça, como vimos, na organização da cidade (Aristóteles), na

⁸ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Traduções Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores). p.272.

⁹ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ou-Ou: um fragmento de vida – segunda parte*. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’Água, 2017. p.136.

observância da lei moral (Kant) e no exercício da liberdade conferida por Deus (Kierkegaard) não pode ser percebida como um recurso previamente disponível para aquele que comete ou está em vias de cometer uma falta. Qualquer tentativa de fraudar o uso da liberdade pela expectativa de um perdão, no campo moral e religioso, é uma tentativa de afirmar o eu acima das leis morais. Contra esse movimento, Jankélévitch procurou oferecer uma resposta que seja uma afirmação da pessoa com sua necessidade de escolher, com sua possibilidade de exercer a liberdade e seu compromisso de exercê-la com responsabilidade.

O filósofo do inefável abre sua obra *L'Alternative* (1938) explicando que a alternativa é uma imposição que nos acompanha desde o nascimento e “é o nome de nosso destino e a assinatura de nossa finitude, a fatalidade dialética que pesa sobre uma consciência forçada a oscilar entre extremos”¹⁰, jamais inteiramente satisfeita. A consciência jamais está sossegada na sua finitude, tendo em vista que, à finitude, não há alternativa. No entanto, enquanto perdura a vida, a escolha permanece. Ao mesmo tempo, a consciência da passagem do tempo assomada à consciência do que se passou nessa passagem leva à aporia do poder ter sido diferente, levando ao remorso e ao ressentimento. Essa “tragédia metafísica da opção”¹¹, segundo Jankélévitch, é impossível de ser revogada, felizmente, pois é ela que assegura o poder vencer o mal.

No desassossego da alternativa, projeta-se sobre a realidade o infinito possível. Uma das características da falta é que pode ser julgada pela intenção, esse movimento interior que projeta sobre a ação sua qualidade verdadeiramente moral. O perdão destina-se não só ao ato e seus efeitos, como anteriormente afirmamos, mas à intencionalidade, ou seja, ao modo como, no ato, a consciência se pôs.

Se, para Aristóteles, Kant e Kierkegaard, o perdão pode representar um prejuízo à sociedade e às relações, na contemporaneidade, ele se mostra como um exercício de liberdade e de responsabilidade. Com Hannah Arendt, veremos como a liberdade pode confrontar-se com o mal banalizado, com Paul Ricœur será possível vislumbrar no perdão, justamente, a afirmação total da liberdade como característica inalienável.

Ambos os autores, no século XX nos ofereceram instrumentos para pensar o perdão como um meio para afastar da consciência a contínua presença da falta, como um modo de verificar na limitada existência pessoal algum evento em que o infinito rasgue o presente e

¹⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Alternative*. Paris : Félix Alcan, 1938. p.1. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *Alt*.

¹¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Traité des vertus : T. 3, L'innocence et la méchanceté* [Recurso eletrônico]. Paris : Flammarion, 2011. n.p. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *TV 2.3*.

perdure com um hápax na história, já que mesmo o Arlequim “apesar de seu casaco multicolor, não consegue enxotar o grande pássaro negro”¹².

2.2. Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906–1975) foi uma filósofa política alemã de família de judeus assimilados. Ao longo de sua vida, tratou de questões políticas, especialmente desde a experiência de perseguição vivida pelos judeus na Europa e, principalmente, na Alemanha. Na juventude, foi aluna de Martin Heidegger, interessou-se por teologia e pelos escritos de Kierkegaard. Escreveu sua tese doutoral “O conceito de amor em Santo Agostinho” (1929) sob a orientação de Karl Jaspers. Com a ascensão do nazismo, refugiou-se na França a partir de 1934. Exilada em Paris, participou de organizações sionistas, favorável a um estado independente judeu, ainda que com preocupações em relação à questão árabe.

No início da Segunda Guerra Mundial, foi presa no campo de Gurs, na França, mas fugiu. Em 1941, emigrou para os Estados Unidos, onde foi reconhecida como cidadã dez anos depois. Entre 1945 e 1949 escreveu a obra que fez dela uma celebridade: *Origens do totalitarismo* (1951). Durante a escrita da obra, morava com o marido Heinrich Blüchner em “um quarto numa casa de cômodos, dividindo com outros moradores uma cozinha comum”¹³.

A partir de 1958, com a publicação de *A condição humana*, Arendt inicia uma trilogia em que examina a ação humana. As obras desse período não tratam apenas da ação pessoal, mas também de suas condicionantes sociais. Essas obras se debruçam sobre uma característica singular humana: a liberdade. Em *A condição humana*, segundo Luciano Oliveira (2012), o tema é abordado a partir de três atividades: o *labor*, o *trabalho* e a *ação*.

A segunda obra da trilogia é *Sobre a revolução* (1963), em que o tema da liberdade recebe nova abordagem com um enfoque sobre a diferença entre liberdade e libertação. Para esse exame ela analisou as revoluções Americana (1776) e Francesa (1779). Para ela, a principal diferença entre as duas é que a liberdade alcançada pela Revolução Americana não resultou de uma *necessidade* social extrema, como a pobreza da maioria dos franceses em 1779.

Por isso, também a Revolução Americana não teve como móbil principal a compaixão, mas a certeza “da incompatibilidade entre o sistema escravista e a instauração da liberdade, e não porque fossem movidos pela piedade ou por um sentimento de solidariedade para com seus

¹² JANKÉLÉVTICH, Vladimir. *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, [Recurso eletrônico]. Paris, Aubier-Montaigne, 1963. n.p. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *AES*.

¹³ OLIVEIRA, Luciano. *Dez lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.19.

semelhantes”¹⁴. Segundo a autora, essa diferença também evitou que a Revolução Americana não decaísse para um estado de violência generalizado, pois não era movida por interesse particular e um estado de comoção social, mas por uma solidariedade que procurou garantir iguais condições para todos.

O móbil da solidariedade, assim, é preferível às paixões de compaixão e piedade, ainda que “a piedade, como não é ferida na própria carne e conserva sua distância sentimental, pode ter êxito ali onde a compaixão sempre falha; ela pode alcançar a multidão e, portanto, como a solidariedade, pode ingressar na praça pública”¹⁵. Já a compaixão, como brota de uma afetação interior ou nas entranhas, para utilizar a origem bíblica, pode prejudicar a ação pública porque se torna cega à razão e leva a reações violentas do tipo vingativas. Essas ações, no sentido público, não têm valor construtivo, situação que ocorreu na Revolução Francesa, segundo Arendt, motivada pela compaixão pelos que passavam fome.

O terceiro texto da trilogia é *Sobre a violência* (1969), em que a ação humana é analisada segundo o uso da violência com um instrumento caracterizado pela díade meio-fim. Como um instrumento para alcançar certos fins, a violência é também racional. Meio utilizado por uma razão instrumental que “é racional na medida em que for eficaz para alcançar o fim que a deve justificar”¹⁶.

Também pertence ao campo da vida ativa, como ação empregada segundo uma razão que tem por fundo o convívio entre pessoas. Mas, como ato, inscreve-se entre aqueles que não têm exatamente um resultado garantido. De acordo com a explicação da filósofa, “uma vez que, quando agimos, nunca sabemos exatamente as consequências eventuais daquilo que estamos fazendo, a violência só pode ser racional se persegue objetivos a curto prazo”¹⁷. Sendo impetrada em vista de objetivos de curto prazo, também associados a alguma necessidade, resta claro que a violência, ligada a impulsos pessoais e não sociais, facilmente poderia sair do controle. Os objetivos de curto prazo podem ser estabelecidos para uma comunidade, mas aquele objetivo de garantia da continuidade da comunidade não se realiza por uma visão curta, senão por um valor assumido de maneira radical. Estes não podem ser impulsionados por sentimentos como a piedade ou a compaixão, posto que, para Arendt, no campo da política, o equivalente aceitável é a solidariedade.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.107.

¹⁵ ARENDT, *Sobre a revolução*, p.127s.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p.57.

¹⁷ ARENDT, *Sobre a violência*, p.58.

A solidariedade, para ela, se estabelece entre as pessoas “de modo deliberado” em vista de um interesse comum capaz de sobrepujar o interesse particular porque, ainda que possa ser despertada por um sentimento, “não se guia por ele”. “Na medida em que participa da razão e, portanto, da generalidade, é capaz de abranger uma multidão em termos conceituais”¹⁸, porque tem compromisso com ideias e não com algum sentimento.

O tema da instrumentalização da razão entrecruza-se, para Hannah Arendt, com o tema da liberdade por meio da banalidade do mal. O conceito foi desenvolvido por ela em *Eichmann em Jerusalém* (1963), livro resultante de seu acompanhamento ao julgamento de Adolf Eichmann, um tenente-general responsável pela logística das deportações em massa dos judeus para os guetos e campos de extermínio durante a Segunda Guerra Mundial. Eichmann foi julgado entre 1961 e 1962 depois de ter sido capturado na Argentina e levado a Israel em 1960. A obra foi emblemática para Arendt, proporcionando, além da discussão sobre a banalidade do mal, uma apresentação da história do Holocausto que inclui a participação dos Conselhos Judaicos no sistema logístico de perseguição e eliminação de judeus. Evidentemente, ela se tornou uma figura não grata entre muitos de seus contemporâneos judeus. Ao apresentar esse obscuro período na história de seu povo, ela o considerou, “sem nenhuma dúvida, o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras”¹⁹.

História que mostra no cotidiano como o mal pode se tornar banal, como pode ser impetrado de modo racional e engendrado em sistemas sociais a tal ponto que a consciência se turve perante as consequências da ação e, assim, a pessoa se permita e permita aos outros viver com uma “névoa diante do olhar do espírito”²⁰ que impede de ver com clareza “as lições da história, que mostra por toda parte as massas sob o jugo e alguns levantando o chicote”²¹.

O livro *A vida do espírito* (1975), texto que permaneceu inconcluso devido à morte da autora, pretendia investigar, conforme o plano apresentado na introdução, como as atividades da vida contemplativa – o pensar, o querer e o julgar – podem ser articulados com a liberdade pessoal diante da “corrente subterrânea da história”²². Esta, marcada pela maldade, revelou-se exponencialmente no século XX, pondo em xeque a ideia de uma herança de acúmulos positivos e de progresso na compreensão da dignidade humana.

¹⁸ ARENDT, *Sobre a revolução*, p.127.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.134.

²⁰ WEIL, Simone. Meditação sobre a obediência e a liberdade. Tradução: Cícero Oliveira. Caderno de Leituras, n. 56. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016. Série Intempestiva. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno56/>. Acesso em 8 set. 2024. p.3.

²¹ WEIL, *Meditação*, p.3.

²² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012. p.8.

O texto problematiza, a partir do exemplo socrático, o modo com que o pensamento pode ser discutido como uma barreira para a maldade. As ideias do livro passaram a ocupar Arendt desde que acompanhou o julgamento de Eichmann. A análise da banalidade do tenente nazista provocou na filósofa a discussão sobre como seria possível que alguém, ao examinar suas ações, suas consequências e as condições em que ocorrem, poderia continuar a colaborar com uma sistêmica de maldade. A questão não fica exatamente respondida, pois a parte final do livro, dedicada ao julgar não foi terminada, como já mencionado.

No entanto, segundo Arendt, a inconclusão característica do pensamento socrático poderia levar ao risco da escolha pelo mal, isto é, alguém que não consiga chegar a uma definição sobre a maldade de um ato, tenderia a cometê-lo. Os companheiros de Sócrates poderiam dizer “se não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios”²³, mas essa postura seria, na verdade, o contrário do que procurava o filósofo. Não chegar a uma definição final significa muito mais um convite ao exercício do pensar do que uma suspensão do juízo em favor de uma ação ignorante. Podemos falar de uma pré-compreensão do mal, embora sua definição seja infinitamente postergada.

O tema da ação ocupa a filósofa ao longo de toda a vida. Entre suas obras principais, *Origens do totalitarismo* (1951) ocupa-se do modo com que a sociedade contemporânea vive um período de ruptura com valores e mediações que estruturavam a civilização. Arendt indica que a obra foi escrita “com a convicção de serem passíveis de descobertas os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual”²⁴. Ela indica os três mecanismos: a questão judaica, o antissemitismo e o imperialismo, que foram mobilizados pelos movimentos totalitários europeus do século XX: o nazismo na Alemanha, o fascismo na Itália e o comunismo na Rússia. Esses mecanismos influenciaram a capacidade de agir pessoal; como estruturas discursivas e de uso racional da violência, colocaram à prova a consciência pessoal na medida em que banalizaram o mal e criaram meios para o emprego da violência de modo inédito.

É sob o signo da ação que Arendt aborda o tema do perdão, por isso, também para ela o tempo terá um papel premente: a ação é irreversível. O fato de uma ação pessoal não poder ter suas consequências totalmente calculadas lança a pessoa à angústia na tentativa de determinar os resultados de seus atos. Se, para Kierkegaard e Jankélévitch, a ideia de alternativa acompanha a possibilidade ética exigindo a meditação sobre a ação, para Arendt, também a

²³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 4.ed. Tradução: Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.177.

²⁴ ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p.11.

irreversibilidade do tempo (tema fundamental de todo o pensamento jankélévitchiano) e a não soberania da ação pessoal são levadas em conta na análise do sentido do perdão.

Se não podemos retroceder e se não temos soberania sobre a ação, o perdão poderia aparecer como uma reação que tenta apagar o passado, mas isto é impossível dada a irreversibilidade do tempo. Nesse sentido, o perdão seria necessário para permitir a continuidade das relações, “podemos, então, dizer que existe relação entre o ato de perdoar e a necessidade de manter a teia das relações humanas funcionando livremente sem que ocorram rupturas capazes de paralisar o curso da ação conjunta”²⁵.

Ao longo da década de 1950, principalmente, Arendt rascunha de diversas formas o tempo do perdão. De modo que Correia (2020) estabelece uma trajetória do tema no pensamento da autora. Uma das primeiras anotações de seus *Diários de pensamento* trata, justamente, do perdão. No início da década de 1950, ela tende a negar o perdão como uma possibilidade real na vida pública. Entre suas anotações, indica que o perdão no cristianismo se revelava como tentativa de apagar a falta, separando completamente o agente da ação, apontando também para uma assimetria insustentável entre quem perdoa e quem é perdoado. Uma comunidade não poderia se manter com tal desigualdade entre perdoadores e perdoados, porque isso indicaria a superioridade moral de uns em relação a outros. Nessa época, ela distingue o perdão da reconciliação, preferindo a reconciliação como uma relação em que a igualdade entre os dois sujeitos prevalece.

Arendt indica, ainda nesse período, que “a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente”²⁶. O perdão como um esforço de correção da ação em vista de seu “apagamento” visaria, por isso, uma alteração nas condições de futuro, impedindo que o remorso do agente por seu mau uso da liberdade de agir e o pesar do ofendido pela injustiça sofrida criassem um nódulo na memória, um ressentimento insuperável.

Arendt, então, também rejeita o perdão pela assimetria que cria entre os envolvidos na relação. Ela explica que, dentro da comunidade, ao ser concedido, o “perdão pode se apresentar para o ofendido como momento oportuno para extrair vantagens públicas na exposição fragilizada do ofensor arrependido, como uma forma proveitosa de reparação vingativa sem

²⁵ OLIVEIRA, José Luiz de. O sentido político do perdão na perspectiva de Hannah Arendt. Teresina, *Pensando*, vol. 9, n.17, pp.75-96, set. 2018. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.26694/pensando.v9i17.7386>. Acesso em 8 jul. 2024. p.93s.

²⁶ ARENDT, *A condição humana*, p.280.

reconciliação”²⁷. Nesse tipo de relação, o que ocorre é uma negação do fardo da liberdade de agir, em que aquele que perdoa faz pesar sobre o perdoado uma vingança ao expô-lo. Isso indica, para ela, uma falta de solidariedade e reconhecimento da igual condição. Sua anotação de junho de 1950 é esclarecedora:

o gesto de perdão destrói tão radicalmente a igualdade, e com isso o fundamento das relações humanas, que, propriamente, depois de tal ato já não seria possível relação alguma. O perdão entre homens não pode significar algo diferente do seguinte: renúncia a vingar-se, calar, e passar ao largo; e por si mesmo isso significa, por princípio, despedir-se. A vingança, pelo contrário, permanece sempre próxima do outro e o relacionamento simplesmente não termina. O perdão, ou o que normalmente se chama assim, é realmente apenas um simulacro; nele um se afirma como superior e o outro exige algo que os homens não podem nem retirar nem conceder uns aos outros. O simulacro consiste em que um, que se apresenta sem carga, carrega aparentemente o peso das costas de outro [I, jun-1950, 1]²⁸.

A desigualdade estabelecida pelo perdão está ligada, portanto, à desconsideração de que todos, pelo princípio da liberdade da ação, podem cometer faltas. A reconciliação é um reconhecimento dessa igualdade: primeiramente, reconhece que todos podem faltar, assim, pode-se assumir uma simetria responsável entre ofensor e ofendido, em que ambos devem agir sobre a falta e são capazes de dividir o caminho aberto pela falta. A vingança é uma possibilidade, mas ela ata a relação ao passado procurando apagá-lo, o que é impossível. Na reconciliação, a responsabilidade mútua é exercida na medida em que ambos propõem um novo futuro. Assim, Arendt prossegue em sua anotação: “o que se reconcilia carrega voluntariamente o peso que o outro leva de qualquer modo. Isso significa que restabelece a igualdade. Assim, a reconciliação é exatamente o contrário do perdão, que estabelece a desigualdade” [I, jun-1950, 1]²⁹.

No decorrer de suas reflexões sobre a temática, no entanto, Arendt passa a abordar o perdão por outro viés. Em anotação de 1953, compreende que “não é possível nenhuma ação sem perdão recíproco (que, em política, chama-se reconciliação). Assim como propõe Jesus [Lc 25,34], o perdão se baseia no conhecimento de que nós nunca podemos saber inteiramente o que *fazemos*” [XIII, jan-1953, 17]³⁰. O perdão se torna, para ela, uma necessidade diante da impossibilidade de soberania sobre a ação, cujo remédio foi encontrado, em relação à vida

²⁷ CORREIA, Adriano. A trajetória do perdão na obra de Hannah Arendt. Salvador, *Caderno CRH*, v. 33, pp.1-12, 2020. DOI: 10.9771/ccrh.v33i0.35522. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35522>. Acesso em: 15 jul. 2024. p.1.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Denktagebuch – 1950 bis 1973*. 2 Vol. Ed. Ursula Lutz e Ingeborg Nordmann. Munique: Piper, 2002. p. 3. In: CORREIA, *A trajetória do perdão*, p.2.

²⁹ ARENDT, *Denktagebuch*, p.4. In: CORREIA, *A trajetória do perdão*, p.2.

³⁰ ARENDT, *Denktagebuch*, p.303s. In: CORREIA, *A trajetória do perdão*, p.5.

pública, por Jesus de Nazaré, ao propor a “capacidade humana de perdoar, que também se baseia na percepção de que, ao agir, nunca sabemos o que estamos fazendo”³¹.

Já em 1954, com o ensaio *Compreensão e política*, Arendt avalia que o perdão é “uma das maiores capacidades humanas e talvez a ação humana mais ousada, na medida em que tenta o aparentemente impossível, a saber, desfazer o que foi feito”³². A tentativa de desfazer o malfeito tem uma implicação direta: a procura de um recomeço. No pensamento arendtiano, os temas do perdão e da promessa estão ligados intimamente por isso: enquanto um é a busca pela reconciliação em relação ao passado, o outro é uma conciliação em vista do futuro. Ambos “surtem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso”³³.

Para Arendt, o perdão se define como “assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual ou privado), no qual o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez”³⁴ de tal maneira que “o perdão e a promessa realizados na solitude³⁵ e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma”³⁶.

A mudança na perspectiva sobre o perdão no pensamento arendtiano está ligada, como vimos, à necessária compreensão da possibilidade da falta que acompanha o agir. A irreversibilidade do tempo implica um influxo para adiante que se, por um lado, torna pesaroso (e nostálgico, acrescentaria Jankélévitch) arrastar o passado, por outro, convida-nos a assumir o futuro como a promessa de agir diferente. Segundo a autora, “perdoar é a única ação estritamente humana que liberta a nós mesmos e aos outros da cadeia e do padrão de consequências que toda ação engendra”³⁷.

Nesse sentido, seu pensamento se aproxima da investigação jankélévitchiana para quem o perdão é também, eminentemente uma relação pessoal capaz de realizar um instante de

³¹ ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Tradução: Eduardo Cañas; Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2008. p.94.

³² ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio 1930-1954)*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.330s.

³³ ARENDT, *A condição humana*, p.304.

³⁴ ARENDT, *A condição humana*, p.299.

³⁵ Arendt trata da questão da *solitude* (*Einsamkeit*) no *Denktagebuch* e em outras obras. Ela distingue, em seu pensamento entre isolamento, solidão e *solitude*. Embora os três sejam experiências de estar só, na *solitude* a pessoa está só em diálogo consigo mesma. “Em *solitude*, ao fazermos companhia a nós mesmos, somos capazes da experiência do pensamento. A matéria-prima que é modelada pelo pensar é a experiência. A *solitude* de quem pensa, de forma alguma, é desconectada de experiências, sejam elas pessoais, históricas, culturais ou fictícias”. In: ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 89.

³⁶ ARENDT, *A condição humana*, p.277.

³⁷ ARENDT, *La promesa de la política*, p.95.

recomeço, capaz de realizar um início e “corrigir a irreversibilidade”³⁸ (ao menos, o que Jankélévitch chamaria de “irreversibilidade relativa”³⁹). Arendt entende que

nenhum perdão perdoa o assassinato ou o roubo, mas apenas o assassino ou o ladrão. Sempre perdoamos *alguém*, nunca *algo*, e é por isto que as pessoas pensam que apenas o amor pode perdoar. Todavia, com ou sem amor, perdoamos em consideração à pessoa, e ao passo que a justiça exige que todos sejam iguais, a misericórdia insiste na desigualdade – uma desigualdade que implica que todo homem é, ou deveria ser, mais que aquilo que fez ou realizou⁴⁰.

Sua proposição confirma um sentindo secular para o perdão, embora o extraia de uma reflexão que parte da religião. A igualdade no poder agir implica a necessidade de perdão, porque a falta, sempre disponível, acompanha a liberdade, na medida em que a alternativa da escolha comporta a possibilidade de ofender alguém. O poder de perdoar, nesse caso, não deriva de um poder divino, mas é compreendido como potencialidade humana nascida da necessidade de seguir em frente após a falta, de assumir a responsabilidade pela ação e de ser capaz de compreender a falta tanto como ofensor quanto como ofendido. Nesse caso, o Pai-Nosso é exemplar, pois reza-se pedindo perdão como se perdoa, ora, o perdão divino depende do perdão humano. A partilha desse dom entre as pessoas configura o início de novo tempo.

Como relação pessoal inserida no tempo que exige responsabilidade comum em vista da reconciliação que instaura um novo caminho para ofensor e perdoado, o perdão arendtiano se aproxima das considerações de Jankélévitch sobre o tema. No desenvolvimento deste estudo, a relação entre as proposições de ambos será analisada mais detidamente. Todavia, antes de prosseguir, podemos apresentar outro ponto de encontro entre as reflexões de Arendt e Jankélévitch: a consideração sobre o imperdoável.

Para ambos, os crimes contra a humanidade perpetrados pelos regimes totalitários, principalmente o nazismo no caso de Jankélévitch, podem ser caracterizados como imperdoáveis porque, neles, a relação entre vítimas e agressores deixou de ser efetuada dentro dos parâmetros humanos⁴¹. Não é possível solidariedade alguma entre aqueles que buscaram

³⁸ HIGHLEN, Jared. Arendt's phenomenology of political forgiveness. *The Philosophical Forum*, vol. 54, n.3, abr. 2023. pp.105-119. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phil.12336p.111>. Acesso em 12 jan. 2024. p 111.

³⁹ Jankélévitch comenta tal irreversibilidade relativa no capítulo *L'irréversible* de sua obra *La Mort*. pp.297-300.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008. p. 301.

⁴¹ Jankélévitch destaca também que são crimes imprescritíveis, como resumimos em outro lugar o filósofo “destaca as seguintes características: a) o valor incontestado das provas, cada vez mais abjetas; b) a reprovação pela opinião pública, renovada a cada nova geração; c) a busca metafísica de destruir a identidade odiada; d) a unicidade entre outros crimes”. In: ALMEIDA, Franklim Drumond. Imprescritibilidade efetiva dos crimes de ódio. *Anais do Congresso da SOTER* [recurso eletrônico]: 35º Congresso Internacional da SOTER: A Amazônia e o futuro da humanidade. Belo Horizonte: SOTER, 2023. pp.1655-1661. p.1657.

eliminar uma comunidade inteira. A relação entre os que planejaram e operaram o Holocausto e as suas vítimas não tem simetria alguma e, assim, aqueles não poderiam ser punidos.

A constatação de “que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o imperdoável”⁴², conforme a formulação de Arendt, deve-se ao fato de que o caráter excepcional dos crimes contra a humanidade não pode figurar dentro de qualquer sistema legal e mesmo político. Os regimes totalitários, ao declarar um permanente estado de exceção que visava à redução de judeus e outros grupos à inumanidade,

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”⁴³.

Esse mal absoluto ou radical é um escândalo para a humanidade. Arendt colhe no Evangelho segundo Mateus 18,6 o indicativo de um pecado imperdoável: escandalizar inocentes (o que pode significar a ocorrência de um fato que pode levar pessoas sem maldade a perder a fé diante de um mal inexplicável). O termo grego *skandalon*, utilizado no Evangelho, pode ser traduzido por obstáculo. Esse obstáculo ao perdão liga-se à diferença absoluta que se estabelece entre quem perpetra o mal e aquele que é vítima. Essa diferença insuperável situa o crime na esfera do imperdoável, porque não haveria punição comutável para uma violência que tem como objetivo a eliminação ontológica da vítima.

Além disso, há uma razão ética para a interdição do perdão nesses casos: “apenas a menção da possibilidade de se perdoar estes *skandala* constitui um crime de perversidade equivalente ao fruto da aniquilação da memória e do direito das vítimas”⁴⁴. Perdoá-los ou esquecê-los seria “cometer um novo crime contra a humanidade”⁴⁵.

Tanto Arendt quanto Jankélévitch veem, no caráter irreversível do tempo, na característica única dos crimes, na assimetria absoluta entre vítimas e algozes, na tentativa de apagamento da diversidade humana, na impossibilidade de punir tais ações num regime jurídico ou político previamente existente, bem como no uso racional e “científico” da violência, impedimentos intransponíveis para o perdão nesse contexto. Assim, Jankélévitch chega a

⁴² ARENDT, *A condição humana*, p.253.

⁴³ ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p.608.

⁴⁴ VAZ, Éden Farias. O limite do perdão: crimes que não se podem punir ou perdoar. Porto Alegre, *Intuitio*, vol.9, n.2, dez. 2016, pp.118-132. p.130.

⁴⁵ JANKÉLEVITCH, Vladimir. L'Imprescriptible. In : *L'Imprescriptible : Pardonner?: Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Seuil, 1986. pp.10-19. p.11. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *Imp*.

afirmar que “o perdão morreu nos campos de extermínio”⁴⁶. Os crimes do regime nazista, bem como dos outros regimes totalitários no caso de Arendt, são imprescritíveis e imperdoáveis como exemplares do mal radical que irrompeu na civilização.

Uma das características de encontro entre as abordagens sobre o perdão em Arendt e em Jankélévitch é o papel que o ofensor e a vítima exercem no percurso do perdão. Paul Ricoeur contribui para esse debate quando aborda a assimetria que eleva quem concede o perdão e rebaixa aquele que pede (problema já detectado por Arendt em suas primeiras reflexões sobre o tema). Na seção a seguir, examinaremos a abordagem de Ricoeur e a retomaremos posteriormente para observar como Jankélévitch se posiciona com relação a essa temática.

2.3 Paul Ricoeur

Paul Ricoeur foi um filósofo francês do pós-guerra que contribuiu para a relação entre a filosofia e a teologia. Sua filosofia foi permeada pela herança fenomenológica e pela inclusão da hermenêutica como meio para compreensão da realidade, aplicando-a em seus estudos.

Nasceu em Valence, bem pequeno ficou órfão de mãe e teve o pai declarado morto na Primeira Batalha de Marne, ocorrida em 1914. Ricoeur foi criado por uma tia e, em 1936 licenciou-se em filosofia. Durante a Segunda Guerra Mundial, serviu como oficial de reserva, mesmo assim foi preso e enviado aos campos de Groß Born e depois a Arnswalde, na Pomerânia, atualmente Polônia.

Nesse período retomou seus estudos sobre Husserl e Kal Jaspers. No cárcere, preparou uma tradução de *Ideias I*, de Husserl. Após a guerra, concluiu o doutorado sucedendo Jean Hyppolite na Universidade de Estrasburgo. Em 1956, foi nomeado para a cátedra de filosofia geral na Sorbonne.

Transferiu-se, em 1965, para a Universidade de Paris em Nanterre, atualmente Paris X, apoiando a criação da universidade e sendo coordenador da faculdade de letras após o levante estudantil de 1968. A partir de 1954, foi professor visitante em universidades dos Estados Unidos da América e no Canadá. Em 1970, sucedeu a Paul Tillich na Universidade de Chicago.

Entre suas principais obras, está *Philosophie de la volonté, t.1: Le volontaire et l'involontaire* (Filosofia da vontade t.1: o voluntário e o involuntário) (1949), em que aborda de maneira fenomenológica as dimensões voluntária e involuntária da existência humana. Na obra, descreve três estruturas presentes à vontade humana, quando age: decidir, escolher e mover-se para a ação. Essas estruturas atuam conjuntamente também quando se consente com

⁴⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Nous a-t-on demandé pardon ? In : *Imp*, p.21.

aquilo que é involuntário, ou seja, o que não se pode alterar pela vontade, mas se presentifica, sobretudo, pela temporalidade corporal. Enquanto as estruturas da vontade se mostram como abertura ao infinito, a condição involuntária da natureza põe em um horizonte preciso o possível da liberdade. A articulação entre liberdade e natureza é um desafio cotidiano para cada pessoa, a partir dessas reflexões.

Em 1960, foram publicados dois volumes do segundo tomo da filosofia da vontade: *Philosophie de la volonté t.2: Finitude et culpabilité, 1: l'homme faillible* (Filosofia da vontade t.2: Finitude e culpabilidade, 1: o homem falível) e *Philosophie de la volonté t.2: Finitude et culpabilité, 2: La symbolique du mal* (Filosofia da vontade t. 2: Finitude e culpabilidade, 2: a simbólica do mal).

Nos dois volumes do segundo tomo da filosofia da vontade, Ricoeur examina como o mal se relaciona com a liberdade. Ele aponta a desproporção entre a finitude humana e as aspirações infinitas da vontade. Essa oposição entre finitude e vontade é, também para ele, um dado da consciência que sabe que, na vida humana, há falibilidade⁴⁷, isto é: na duração finita o ser humano pode falhar, como ocorre quando se perde a hora; e pode faltar, como ocorre quando alguém se atrasa deliberadamente. Essa desproporção, evidente em todos os aspectos da existência, torna o mal sempre uma possibilidade, ainda que não inevitável. O tema da responsabilidade foi refletido ao longo de toda a sua vida, mas principalmente no início da década de 1990, em que o autor “discutiu em diversos textos, o conceito de responsabilidade, mostrando as suas implicações éticas”⁴⁸.

Nesse período, inclui-se a publicação, em 1995, do livro-entrevista que Ricoeur concedeu a François Azouvi e Marc de Launay. Na obra, ele retoma o tema do perdão e assinala a diferença entre o imprescritível (de natureza jurídica) e o imperdoável que pertence à “economia do dom”, uma outra esfera de relações sociais que tem como paralelo religioso a “economia da graça”. Na entrevista, Ricoeur explica que “embora possamos legislar sobre o imprescritível, não o podemos sobre o imperdoável. Porque o perdão é algo que somente as vítimas podem conceder. Também é algo que somente elas podem recusar”⁴⁹.

⁴⁷ Segundo Dentz Junior, Ricoeur “compreende que existe uma significativa distinção entre falibilidade e falta. A primeira é constitutiva da natureza humana, a segunda é uma ação qualificada pela sociedade como boa ou má” DENTZ JUNIOR, René Armand. *A liberdade e o perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur*. Orientador: Geraldo Luiz De Mori. 2017. 287 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2017. p.126.

⁴⁸ CESAR, Constança Marcondes. Ricoeur e o tema do perdão. *Pensando* – Revista de Filosofia, vol.12, n.26, set. 2021, pp.99-108. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/12680/7771>. Acesso em 12 jul. 2023. p.99.

⁴⁹ RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris : Calmann-Lévy, 1995. p.175.

Retornemos, no entanto, à publicação de *Le mal, un défi à la philosophie et à théologie* (1986) (O mal, um desafio à filosofia e à teologia). Nessa obra, Ricoeur pôs em relevo a questão do mal de maneira sistemática relacionando três abordagens sobre o mal que se aproximam das célebres perguntas kantianas. Para Olivier Abel (1997), é possível ler a obra concentrando-se em sua última parte em que Ricoeur aponta para uma abordagem que supere a aporética e integre *pensar, agir e sentir*.

Abel entende que essas proposições podem formar binômios com as questões de Kant: pensar – o que podemos saber sobre o mal? (referente ao tema da imputabilidade); agir – “podemos agir contra o mal sem fazer o mal?”⁵⁰ (referente ao tema da responsabilidade), por fim, sentir – podemos sentir o mal? (referente ao tema do perdão).

Se as duas primeiras abordagens implicam a ação reflexiva e prática, a terceira trata do padecimento. Sentir o mal e superá-lo é um desafio à economia do dom. Tal economia concerne à experiência antropológica do prazer de existir como um bem que orienta toda a vida para “aumentar a compossibilidade do mundo, sua densidade em singularidades, em promessas realizadas”⁵¹.

Pensar o mal articulado é procurar sua origem, tentar decifrar sua possibilidade e como ele inflige sobre a bondade natural da própria existência. A primeira questão, por isso, é a tentativa de compreender o porquê? Mas essa questão lança a reflexão em aporias e exigências de elementos que apontem um culpado. Pensar o mal parece exigir sempre que se impute a algo ou alguém o acontecimento gerador do malefício.

Avançando na reflexão, imputar⁵² o mal exige perguntar pela responsabilidade daquele a quem se imputa a maldade. Esse ponto da reflexão será muito importante na ponderação sobre o perdão, porque sua articulação envolve a possibilidade não só de um culpado, mas de que ele seja responsabilizado. O fato de que um responsável assuma uma responsabilidade significa que se pode separar o ato do agente. Veremos, à frente, que esse é um ponto em que as reflexões de Ricoeur e Arendt se encontram, porque permite abordar a ofensa separada do ofensor. Isso

⁵⁰ ABEL, Olivier. Mal, responsabilité, pardon. Strasbourg, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 77, n.3, jul./set. pp. 309-329, 1997. Disponível em : <https://doi.org/10.3406/rhpr.1997.5461>. Acesso em 15 set. 2023. p.312.

⁵¹ ABEL, *Mal*, p.311.

⁵² Para Fiasse “essa noção de imputabilidade desempenha um papel fundamental na antropologia de Ricoeur e deve ser entendida no contexto de sua noção de liberdade. Ricoeur acredita que a liberdade é, acima de tudo, prática. Em vez de se referir à afirmação teórica e formal de que somos livres, ele enfatiza que a liberdade é atestada por meio de ações e obras que dão testemunho dela”. FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur et *Le pardon comme au-delà de l'action*. Laval, *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n.2, pp.363–376, jun. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/016790ar>. Acesso em 20 mai. 2023. p.365.

preserva a dignidade única da pessoa como capaz de realizar o milagre de um outro começo (Arendt⁵³) e realizar mais do que atos de maldade (Ricoeur).

A percepção positiva de Ricoeur baseada na dissociação entre o agente e o ato torna o perdão “possível, mediante um *ato de fé* dirigido aos recursos de *regeneração do si*, presente em todo ser humano”⁵⁴. O axioma é a bondade constitutiva do ser humano como capaz de escolher. Ao escolher, pode-se avançar pela regeneração e por novas práticas que engajem as forças de modo construtivo.

Após discutir a possibilidade de ser responsabilizado, isto é, a possibilidade natural que toda pessoa tem de falhar e, por isso, faltar (sentido moral), Ricoeur aborda a possibilidade do perdão como experiência sem mais (*tout court*) do mal. Essa experiência é um ponto ulterior, uma sabedoria que compreende não haver palavra final quando o mal sobrevém. Essa sabedoria consegue “tecer entre duas histórias ou memórias incomensuráveis um tipo de trama que é o de seu compromisso, de sua coabitação”⁵⁵ e formar uma nova narrativa, tão vasta e polifônica que abranja a pluralidade das memórias do ofensor e do ofendido, apesar de não haver “uma linguagem completamente comum”⁵⁶ entre eles.

Este será um ponto nevrálgico para a abordagem do perdão, de acordo com a perspectiva de Jankélévitch, em convergência com Ricoeur. A irreversibilidade do tempo somada à irrevogabilidade do acontecido perduram para quem padece um mal. O efeito pontual pode ser subtraído pela passagem irrefreável do tempo, pode ser reduzido a algo infinitesimal e, contudo, jamais deixará de *ter sido* (ponto fundamental da própria antropologia filosófica jankélévitchiana em sua reflexão sobre o binômio vida-morte). A insurgência de um mal no transcurso temporal e seu padecimento levam, por isso, a diferentes possibilidades de tomada de posição. A vingança⁵⁷ é uma delas. Na vingança, o acontecido perdura no presente como

⁵³ Ressaltamos com isso a noção de *natalidade* com que Arendt defende, com esperança a possibilidade de um presente melhor. À natalidade natural ela liga a possibilidade de agir de maneira diferente, como explica em *A condição humana*: “O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo, por depreciarem a fé como uma virtude muito incomum e pouco importante, e computarem a esperança entre os males da ilusão contidos na caixa de Pandora. É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua boa-nova: “Nasceu uma criança entre nós” (p.285).

⁵⁴ CESAR, Ricoeur, p.106.

⁵⁵ ABEL, *Mal*, p.326.

⁵⁶ ABEL, *Mal*, p.326.

⁵⁷ Ao fim de *A memória, a história, o esquecimento* Ricoeur explica que “a prosa política começa onde termina a vingança, sob pena de a história permanecer enclausurada na mortal alternância entre o ódio eterno e a memória esquecida. Uma sociedade não pode estar indefinidamente encolerizada contra si mesma”. p.507.

desejo de devolver o mal sofrido. Essa relação doentia tem seu par jurídico na imprescritibilidade, que faz perdurar para a comunidade o poder de punir um mal que ofende a constituição social. Ainda que pessoalmente alguém deixe de se ressentir, o poder punir permanece como um poder da comunidade.

Doutra parte, a anistia pode ser vista como um esquecimento que, por razões políticas, suspende da memória coletiva fatos que podem constranger um novo arranjo social. A anistia se dirige a ofensor e ofendido como tentativa de “virar a página”, como um dispositivo que é uma forma de apagamento. Ricoeur explicará, mais tarde, que “a proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação da memória que [...] na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação”⁵⁸. Nesse sentido, o filósofo se alinha a Jankélévitch e Arendt que consideram a anistia como uma tentativa de sobreposição do crime cometido, que aprofunda a sua malignidade, ao pretender apagar o sofrimento por um poder coletivo.

O perdão é difícil porque tenta superar o esquecimento por um lado (da vítima) e a dívida por outro lado (do agressor). Superar o esquecimento e a dívida e manter presente o mal cometido sem por ele se afetar seria uma síntese possível? Na relação de perdão, vigora a “divisão impossível entre o agente e o paciente, entre o culpado e a vítima”⁵⁹ chamados a responder, a serem responsáveis por um futuro comum. Atados de modo indissociável, ambos têm diante de si um chamado para recuperar a bondade de sua existência, maculada pela ação movida por má intenção, no caso do ofensor, e pelo malefício sofrido, no caso da pessoa ofendida.

A mútua implicação entre um agente e um paciente envolvidos em um evento que requer o perdão esbarra sempre na discussão sobre o papel da memória. No poema *Museu da Inconfidência*, Drummond de Andrade acena à pluralidade de sentimentos que se apresentam na lembrança, especialmente quando o tempo desgastou as relações humanas e sobraram seus vestígios como casas e autos processuais. O esquecimento é percebido, poeticamente, como o quase nada que “sem aroma governas o tempo ingovernável”⁶⁰.

Esquecimento difere, por isso, da história, porque esta é uma narrativa. É revisão explicativa e, muitas vezes, causal do presente. No fecho do poema, Drummond afirma que “toda história é remorso”⁶¹, como uma presentificação do *se* que só pode ser pensado no após.

⁵⁸ RICOEUR, *A memória*, p.460.

⁵⁹ ABEL, *Mal*, p.327.

⁶⁰ DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Claro enigma*. 13.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. p.80.

⁶¹ DRUMMOND DE ANDRADE, *Claro enigma*, p.80.

A possibilidade vislumbrada após um evento leva ao remorso do não ter sido, normalmente por uma ação ou omissão de quem rememora. A história é o remorso de sua melhor possibilidade não atualizada. Quando a memória se apega a esse *se* que não foi tende a imputar o malefício a alguém, ao invés de conjugar o acontecimento com certas condições. A imputação de uma agência do mal está atrelada ao exercício de pensar o mal como ação causada, isto leva a pressentir que o mal espreita a próxima ação, minha ou de outrem.

Enquanto permanece o desejo de culpar e o medo de que o mal se repita, o perdão fica comprometido porque agentes e pacientes do mal estão circunscritos aos eventos passados e paralisados diante de um futuro diferente. Como aponta Drummond, o esquecimento pode governar o tempo ingovernável, porque é uma suspensão do passado que abre no presente um não-saber alienado, que não teme o futuro.

Essa abordagem do esquecimento, no caso da vítima, se aproxima do distanciamento entre o si-mesmo e o agir que Ricoeur elabora a partir do pensamento hegeliano em *Le mal* (1986). Ricoeur retoma as reflexões de Hegel na seção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”⁶², no capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*. Hegel aborda o perdão, nesse trecho da *Fenomenologia*, como uma reconciliação em que “os dois Eus abdicam de seu *ser-aí* oposto – é o *ser-aí* do *Eu* expandindo-se em dualidade, e que aí permanece igual a si”⁶³.

Reconciliação que é uma suprassunção da diferença entre a consciência e a consciência da ação que, ao ser refletida, é compreendida como uma falta, um mal. Ricoeur aponta que Hegel se antecipa a Nietzsche ao afirmar que “o mal contido na própria acusação <da consciência a si mesma> é que dá origem à visão moral do mal”⁶⁴. Essa separação só pode ser superada por uma reconciliação, um perdão no sentido de assunção da ação pelo em-si, ou seja, pela união da efetividade com a universalidade, o que Ricoeur interpreta como “abandono paralelo dos dois momentos do espírito, no reconhecimento mútuo de sua particularidade e em sua reconciliação”⁶⁵, que torna o espírito seguro de si mesmo.

A afirmação do perdão como atestação da potencialidade humana é apresentada também por Ricoeur no prefácio à edição francesa de *A condição humana*. Ricoeur sublinha que a abordagem de Arendt sobre a fragilidade humana diante da temporalidade pode ser resumida “em duas palavras: irreversibilidade e imprevisibilidade. Não é preciso dizer que essas duas

⁶² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 2.ed. Tradução: Paulo Meneses; Karl-Heinz Effen; José Nogueira Machado. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2003. pp.431-457.

⁶³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, VI, C, §670. p.455.

⁶⁴ RICOER, Paul. *Lectures 3: aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994. p.224.

⁶⁵ RICOER, Paul. *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Tradução : Irene Agoff. Buenos Aires : Amorrortu, 2007. p.49.

expressões dão o toque final à filosofia subjacente do tempo. Por um lado, o que foi feito não pode ser desfeito. Por outro lado, o que vem depois não pode ser previsto”⁶⁶. Desde *La symbolique du mal* (1960), segundo volume do segundo tomo da *Filosofia da vontade*, Ricoeur elaborava uma abordagem sobre o perdão que incluísse, além da historicidade, a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Na obra, fica patente o influxo religioso de sua reflexão, como nos mostra a seguinte passagem extraída do capítulo sobre o pecado:

o perdão não elimina o sofrimento, mas abre um período de tempo, que é interpretado como um horizonte desobstruído pela paciência divina; outra ideia pode então se infiltrar nesse conceito de perdão, que é expresso por meio da punição: além da atenuação da punição, o perdão aparece como a transformação do obstáculo em uma provação; a punição se torna o instrumento de conscientização, o próprio caminho da confissão; o perdão já se mostra em sua totalidade nessa capacidade restaurada de conhecer a si mesmo em sua verdadeira situação dentro da Aliança; assim, a pena, sentida como aflição, faz parte tanto da punição quanto do perdão⁶⁷.

Essa abordagem em que, no perdão, se inclui o papel da punição como mediação para o reconhecimento da condição falível abre o horizonte para a compreensão do que sobrevém em consequência da ação má como provação. Entender a punição ou sua possibilidade como provação ajuda a compreender, por parte do agente, que ele deve superar algo para reaver o caminho da boa consciência em respeito à alteridade. Por outro lado, do ponto de vista de quem perdoa, a provação do pedido do perdão pela qual deve passar o ofensor precisa estar livre de um sobrepeso de humilhação que poderia disfarçar uma forma de vingança. A provação do ofensor submetido ao pedido de perdão deve ser acompanhada pela provação do ofendido que pode escolher entre a condenação à punição ou a concessão de uma graça que é mais do que um indulto. A provação do perdão libera o agente e o paciente de um contínuo retorno ao passado de modo que possam preservar a memória no decurso da história sem apagar o ocorrido, mas com a superação da barreira da vingança e do remorso.

A tarefa de articular memória, história e esquecimento articulados como representações do passado levou Ricoeur à publicação de *A memória, a história, o esquecimento*, em 2000, com um epílogo dedicado ao “perdão difícil”, em que trata do perdão como “horizonte comum da memória, da história e do esquecimento”⁶⁸.

Nesse trecho de sua obra, percebe-se uma aproximação entre o pensamento de Ricoeur e Arendt quanto à assimetria entre aquele que pede e aquele que concede o perdão. O epílogo

⁶⁶ RICOEUR, Paul. Préface à Condition de l’homme moderne (1983). *Lectures 1 : autour du politique*. Paris : Seuil, 1991. pp.43-66. p.65.

⁶⁷ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté t.2: finitude et culpabilité, 2: la symbolique du mal*. Paris : Aubier Montaigne, 1960. p.80.

⁶⁸ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alan François. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p.465.

principia com uma análise acerca da profundidade da falta e da altura do perdão. Entre a fundura da falta e altura do perdão deve haver uma convergência que alivie “do fardo da culpa e do ressentimento”⁶⁹ e, assim, elimine a desigualdade entre quem pede e quem concede o perdão.

No entanto, seu pensamento conduz-nos a compreender que “são as pessoas que perdoam as pessoas, não os tribunais. A culpa é imperdoável por lei. A violação de regras comuns leva à punição. Se o perdão consiste em não punir, ele se mostra impossível em um contexto institucional”⁷⁰. O exame realizado em *Le mal* e em *La symbolique du mal* ajuda-nos a compreender que o fulcro religioso do qual provém o perdão leva à sua aplicação no âmbito de relações pessoais em que se articula o agir, mas não só em tal âmbito. Ricoeur acompanha Arendt com relação à linguagem ser a residência da “faculdade de *perdoar*, de *fazer* e *manter promessas*. *Perdão* e *promessa* se apoiam em experiências que envolvem a presença do outro⁷¹, embora a comunidade também possa estar presente, especialmente quando se examina o perdão pelo âmbito da justificação e da expiação⁷².

Essas considerações levam a perguntar sobre a possibilidade de um perdão coletivo, dado que o perdão exigiria uma confissão pessoal. Essa confissão poderia ser estendida a um grupo que se considere responsável? E, por extensão, o pedido de perdão, por sua vez, também poderia ser dirigido a um coletivo, como ocorre em muitos desses casos nos quais tanto o ofensor quanto o ofendido são coletividades? Esse coletivo poderia “dividir” o perdão, concedendo-o parcialmente? Essas indagações podem ser resumidas ao nos perguntarmos se “há possibilidade de falar em *culpa coletiva* e *perdão* oferecido por uma coletividade?”⁷³

A resposta de Ricoeur se encaminha pela economia do dom e, assim, da troca. Para ele, os esforços realizados, por exemplo, pela comissão “Verdade e reconciliação” instalada na África do Sul entre 1996 e 1998, dirigem-se primeiramente a articular a troca operada pela confissão e o perdão. Pensar esse modelo de relação é possível porque, quando um se confessa, há sempre a expectativa de uma resposta, também aquela negativa. Assim como a economia da troca de dons gera a expectativa de uma resposta, a confissão implica uma vontade que pode perdoar, pois “o perdão ultrapassa um intervalo entre o alto e o baixo, entre o muito alto do

⁶⁹ CORREIA, *A trajetória do perdão*, p.3.

⁷⁰ FIASSE, *Paul Ricoeur*, p.373.

⁷¹ CESAR, *Ricoeur*, p.105.

⁷² Ricoeur explica que “delineamos essa história ideal do perdão com os temas de purificação, misericórdia (*hesed*) e justificação; mas essa história ideal foi sustentada pelo simbolismo primário: lavar ou limpar, desamarrar, libertar, redimir e assim por diante”. *La symbolique du mal*, p.244.

⁷³ CESAR, *Ricoeur*, p.104.

espírito de perdão e o abismo da culpabilidade. Essa assimetria é constitutiva da equação do perdão. Ela nos acompanha como um enigma que nunca se acaba de sondar”⁷⁴.

E, no entanto, é uma assimetria assumida na relação que o perdão instaura. Ricoeur explica que, pelo perdão, aquele que comete uma falta deve ser “devolvido à sua capacidade de agir, e a ação, à de continuar”⁷⁵. Tal indivíduo recebe de volta o reconhecimento de seu poder participar da economia do dom e de comprometer-se a agir de forma diferente no futuro, cuja “fórmula dessa fala libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação, seria: tu vales mais que teus atos”⁷⁶.

Essa fórmula leva à meditação de Ricoeur para superar a dinâmica de acusação e punição que acompanham a falta quando se aborda o perdão. Para ele, “esse passo é suscitado por uma questão como aquela que colocava Jankélévitch: ‘*Pediram-nos perdão?*’. A pergunta pressupõe que, se o agressor tivesse pedido perdão, perdoá-lo teria sido uma questão cabível”⁷⁷, mas, por outro lado, ela esbarra no tema da incondicionalidade do perdão, apontado por Derrida em *Pardoner*. O perdão incondicional afasta do “regime unilateral da inculpação e do castigo”⁷⁸ em favor de uma dialogia expectante no regime da economia do dom, isto é, na pressuposição de que toda pessoa seja capaz de doar.

Isso leva a distinguir um perdão interior de um perdão exterior. Enquanto o interior é guiado por uma benevolência que supera a raiva e a vingança, o perdão exterior é uma proclamação lançada à outra pessoa. Embora possa ser filosoficamente dividido entre interior e exterior, o perdão compõe um itinerário de relacionamento ténue em que o dom concedido, embora seja desinteressado, conserva uma expectativa de troca. Fiasse explica a presença de uma reciprocidade na economia da doação com o exemplo da troca de presentes: “quando damos um presente a um amigo, fazemos isso pelo bem do amigo, não porque estamos procurando alguém que nos dê um presente em troca. Mas é da própria natureza do amor esperar que esse amor seja bem recebido e, à sua maneira, provoque uma resposta”⁷⁹.

Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur desenvolve a reflexão sobre o perdão incluindo o tema da responsabilidade e do tempo, além de articular a economia do dom como o âmbito em que o amor se manifesta com sua força sobre o mal. A exceção que ele faz à possibilidade do perdão são os crimes contra a humanidade, considerando sua história pessoal

⁷⁴ RICOEUR, *A memória*, p.489.

⁷⁵ RICOEUR, *A memória*, p.501.

⁷⁶ RICOEUR, *A memória*, p.501.

⁷⁷ RICOEUR, *A memória*, p.484.

⁷⁸ RICOEUR, *A memória*, p.484.

⁷⁹ FIASSE, *Paul Ricoeur*, p.372.

e os acontecimentos do século passado, pois eles “só podem ser considerados (inadequadamente) imperdoáveis porque a questão não se coloca. (...) Não se poderia substituir a justiça pela graça. Perdoar significaria ratificar a impunidade”⁸⁰.

E isso não significa renunciar à esperança de que a *imago dei* não poderia jamais ser “totalmente destruída em nenhum ser, por mais dilapidado que esteja”⁸¹. À distinção entre a pessoa e seus crimes, portanto, deve ser acrescentada a consideração sobre o modo com que o mal banalizado degenera a pessoa e sua boa consciência. Em tal devastação, há lugar ainda para o que Jankélévitch chamou de perdão-limite, aquele concedido de modo gratuito e inesperado e que pode “salvar a alma imortal do culpado”⁸², desde que isso não seja intencionado.

A abordagem filosófica de Ricoeur, como vimos, aproxima-se daquela de Arendt e de Jankélévitch. O exame fenomenológico do perdão articulado com reflexões sobre o mal e a temporalidade põem em relevo não só o agir, mas as fontes religiosas do perdão e, também, o que nosso filósofo chamará de “ipseidade humana”.

Entre reflexões sobre o poder agir, a consciência e a temporalização pessoal, as abordagens dos três filósofos acerca do tema se entrecruzam marcadas igualmente pelo padecimento das violências infligidas pelos regimes totalitários no século XX. Jankélévitch tornou-se um porta-voz destemido da memória de sua condição judaica, e isso tornou sua reflexão emblemática no tratamento do perdão. Antes de apresentar suas reflexões de maneira mais pormenorizada no terceiro capítulo, veremos algumas aproximações e distanciamentos de seu pensamento em relação ao de Arendt e Ricoeur.

2.4 Aproximações e distanciamentos entre a concepção de perdão de Jankélévitch e outros autores

O tema do perdão foi um contínuo na obra de Jankélévitch. Ele é um desdobramento das reflexões sobre a temporalidade encetadas pelo filósofo do inefável, que incidem diretamente sobre sua compreensão antropológica. Nesta, segundo Lucien Jerphagnon, há dois aspectos fundamentais: “são eles a brevidade e a semelfactividade”⁸³. Em sua condição breve e

⁸⁰ RICOEUR, *A memória*, p.479.

⁸¹ RICOEUR, Paul. Responsabilité : limitée ou illimitée ? Le crime contre l’humanité : mesure de la responsabilité ? Actes du cycle des conférences Droit liberté et foi. Paris, *Cahiers de L’École Cathédrale*, vol. 33, jun. 1997. pp.23-30. p. 29.

⁸² *Par*, p.158.

⁸³ GONTIJO, Clovis Salgado. Antropologia em contraponto: a música e o ser humano em Vladimir Jankélévitch. Ouro Preto, *ArteFilosofia*, vol.11, n.21, pp.120-144, 2016. p.121.

em sua ocorrência única, o ser humano lida com a dificuldade para “sair dessa história interminável composta pelo perdão e pelo imperdoável, pelo amor e pela maldade”⁸⁴.

A semelfactividade está ligada à preciosidade da vida singular e pessoal, única em toda a eternidade, que Jankélévitch conceitua como *ipseidade*. Essa característica é percebida quando a vida se conclui, ou seja, a morte é seu principal indicador, na medida em que revela a verdade de que aquele que morre é insubstituível, pois a pessoa “é o limite extremo da singularidade, a raridade que vem imediatamente antes da inexistência, a raridade que é tão rara, tão excepcional, tão aberrante que não existem dois exemplares semelhantes no mundo”⁸⁵.

Jerphagnon sublinha que “depois dos anos terríveis <da II Guerra Mundial>, o foco é colocado mais fortemente, quase exclusivamente - quem se surpreenderá? - sobre a morte como revelador, precisamente, da semelfactividade”⁸⁶, o irrepetível que uma só vez irrompeu em toda a eternidade e que se apaga após a morte (embora jamais se apagará o “fato de ter sido”). Uma verdade “solene e amarga” que Jerphagnon aponta em várias obras⁸⁷ de Jankélévitch : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, t. I, p.145; *La Musique et l'ineffable*, p.54; *Le Pur et l'impur*, p.265 ; *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, p.176 ; *Le pardon*, p.59 ; *La Mort*, p.276, etc.

Jankélévitch afirmou e repetiu a impossibilidade de perdoar o imperdoável, enquanto destacou a temporalidade humana como um desafio para ir adiante sem a mácula da vingança e do esquecimento indigno. Com “sua postura pessoal, totalmente voltada para um otimismo que não é redentor, mas, sim, o ator de uma renovação perpetuamente possível”⁸⁸, ele articulou, ao longo de muitos anos, uma reflexão intrincada com a qual o pensamento de Arendt e Ricoeur dialogam, o segundo de maneira explícita.

É importante destacar a diferença entre *Le pardon* (1967) e *Pardonner?* (1971): o primeiro sendo uma abordagem “puramente filosófica” do tema, de acordo com a advertência de Jankélévitch, e o segundo no qual não se tenta “conciliar a irracionalidade do mal com a onipotência do amor”⁸⁹.

Em *Pardonner?*, Jankélévitch discute a impossibilidade de esquecer os crimes cometidos pelo Estado alemão durante o regime nazista. O fim da década de 1950, quando as ideias do texto foram elaboradas, foi um período de discussões sobre a prescrição de tais crimes, a partir de uma demanda da própria Alemanha. Atender a essa prescrição poderia significar uma

⁸⁴ SCHWAB, Françoise. Una morale del rifiuto. In: LISCIANI PETRINI, Enrica. *In dialogo con / en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*. Milano; Paris: Mimesis; Vrin, 2009. pp.129-142. p.141.

⁸⁵ *Alt*, p.24.

⁸⁶ JERPHAGNON, *Entrevoir et vouloir*, p.40.

⁸⁷ JERPHAGNON, *Entrevoir et vouloir*, p.40, nota 25.

⁸⁸ SCHWAB, *Una morale del rifiuto*, p.141.

⁸⁹ *Imp*, p.7.

redução da gravidade dos crimes ou sua anistia. Contra esse movimento político e jurídico Jankélévitch ergue a voz em espírito de resistência.

O chamado do filósofo, que poderia soar duro e intransigente, ecoa de modo particular em nossa época, marcada por eventos catastróficos, desde o ataque às Torres Gêmeas, em 2001, até os recentes ataques da Rússia à Ucrânia e de Israel à Palestina. Assim, poderíamos ler não só em tom irônico, mas profético, suas palavras ao amigo Louis Beauduc: “trabalho para o século XXI, século que discutirá com paixão as minhas ideias, contrariamente ao século XX”⁹⁰. Uma firme espiritualidade, mesmo que não-religiosa⁹¹, mostra-se necessária ao nosso tempo para despertar reflexões filosóficas comprometidas, mesmo que encolerizem ou enfadem⁹² alguns.

O pensamento jankélévitchiano, vale ressaltar, é exercido no exame contínuo e aprofundado, tecido com o apoio de grande erudição, do conhecimento de tradições distintas e de seu acesso a línguas antigas, além do russo. Condições que dotaram Jankélévitch de recursos para elaborar suas inquietações, com originalidade e sutileza, articulando conceitos muitas vezes díspares. Clovis Gontijo explica que a filosofia jankélévitchiana “enfrentando o que não se define, segue os rastros não só da poesia simbolista e da música impressionista ao simplesmente *aludir*, *evocar* e *sugerir*, mas também da teologia apofática, ao declarar o que esse “objeto” *não é*”⁹³.

Assim, o filósofo do não-sei-quê pôde tratar do perdão de modo singular. Em *Le pardon*, há uma visão antropológica positiva sobre o poder querer. A justificativa se encontra na seguinte exclamação, que examina jocosamente uma obviedade: “o poder de querer [é] o único poder

⁹⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Une vie en toutes lettres. Lettres à Louis Beauduc (1923-1980)*. Françoise Schwab (Ed.). Paris: Liana Levi, 1995. p.331. In: LISCIANI PETRINI, Charis, p.19. Doravante a obra de Jankélévitch será indicada pela abreviatura *VL*.

⁹¹ Gontijo aborda a questão da espiritualidade não-religiosa desenvolvida por Jankélévitch, ligada à capacidade de exercer na aventura da vida uma liberdade que coopera com a superveniência da graça. Gontijo conclui que “o estudo das possíveis ressonâncias espirituais do pensamento jankélévitchiano nos leva a uma conclusão relevante: não somos capazes de prever o que está por vir, cabe-nos simplesmente estar abertos e até mesmo cooperar com as breves manifestações da graça, que, em sua costumeira ambiguidade, nem sempre nos levam para onde supúnhamos em um primeiro momento, mas que servirão para escrever nossa história, cujo sentido pode ser lido e composto retrospectivamente” GONTIJO, Clovis Salgado. The philosophy of the je-ne-sais-quoi and the possibility of a nonreligious spirituality. LA CASE, Marguerite; ZOLKOS, Magdalena (eds.). *Contemporary perspectives on Vladimir Jankélévitch: on what cannot be touched*. London: Lexington, 2019. pp.157-176. p.170.

⁹² O testemunho de E. Lévinas aquando da morte de Jankélévitch evoca “suas intervenções – infatigáveis – em favor dos “humilhados e ofendidos” e pelos direitos humanos”, ao mesmo tempo em que reverencia sua interioridade “aparente sob o encadeamento rigoroso de um discurso coerente, oral ou escrito, tanto quanto pela qualidade intrínseca incomparável de uma mensagem filosófica soberanamente indiferente às variações da “meteorologia” intelectual de seu tempo, o “professor” Jankélévitch ocupou um lugar especial entre os estudantes e em toda a intelectualidade de sua geração”. LÉVINAS, Emmanuel. Vladimir Jankélévitch. In: *Hors sujet*. Montpellier : Fata Morgana, 1987. pp.123-134. p.126.

⁹³ GONTIJO, Clovis Salgado. Em busca da ipseidade musical: A música e o inefável, de Vladimir Jankélévitch. Belo Horizonte, *Scripta*, v.21, n.41, pp.213-225, jan./jun. 2017. p.220.

absolutamente discricionário, autocrático e ecumênico que todos os homens possuem em virtude da sua humanidade, porque para querer, basta querer!”⁹⁴. A vontade, também para Jankélévitch, terá uma precedência na abordagem ética. A pessoa, lançada no tempo, deve atuar para manter o mundo. O destino de garantir a vida do mundo, como um destino ético humano, liga-se à missão humana de colaborar na continuidade da criação, tema próprio à espiritualidade judaica.

Também para perdoar será exigida a participação dessa vontade. O perdão precisa ser querido ou, do contrário, não pode se realizar. A vontade de querer depende apenas da liberdade. A decisão de querer o bem, de desejar desejá-lo é inflexão positiva da liberdade. A importância da liberdade manifesta por meio do agir é justamente um dos pontos que aproxima os pensamentos de Arendt e Jankélévitch. Arendt argumenta que o perdão é essencial para lidar com as consequências imprevisíveis e irreversíveis da ação humana. Por sua vez, a solidariedade do pecado original analisada por ela também se aproxima da falibilidade humana presente no pensamento de Ricoeur.

A separação entre o sujeito e sua ação a partir da análise de Hegel oferece uma oportuna consideração sobre o tratamento que Jankélévitch *concedeu* ao tema do mal em sua obra *Le mal* (1947) (O mal). Nosso filósofo conclui a obra com um capítulo em que diferencia a desculpa do perdão. Depois de analisar a questão da má vontade, da inocência e do escândalo que acompanham as reflexões sobre o mal, Jankélévitch apresenta o perdão e a desculpa como modos de tratar da unidade entre o agente e seu ato.

Para ele, há uma ambiguidade no escândalo do mal que nos faz, continuamente, passar “da indulgência para a severidade e da severidade para a indulgência”⁹⁵, uma vez que “a maldade é ao mesmo tempo culpada e inocente”⁹⁶. Essa ambiguidade que acompanha a vida humana e a possibilidade da falha leva às respostas da desculpa e do perdão. Desde essa época, a distinção entre o perdão e a desculpa é ressaltada por ele.

Le mal é embrionário no sentido de conter toda a potencialidade das ideias que Jankélévitch desenvolverá em *Le pardon* e *Pardonner?*. Nele, já podemos recolher algumas características do perdão que superam o escândalo de que o ser humano possa escolher deliberadamente agir com justiça ou injustiça, um mistério que o torna simultaneamente um *culpado-inocente*. Para ele, “a verdadeira filosofia do perdão, isto é, aquela do amor”⁹⁷ é capaz

⁹⁴ *Par*, p.8.

⁹⁵ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le mal*. In : *Philosophie morale*. Françoise Schwab (ed.). Paris: Flammarion, 2018. n.p. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *Mal*.

⁹⁶ *Mal*, n.p.

⁹⁷ *Mal*, n.p.

de perdoar o outro por ser ele quem é, isso significa não amar apesar da maldade que o outro porta, mas “precisamente por causa de sua perversidade”⁹⁸, não por ela mesma, mas em razão da miséria humana que a situação aponta.

O perdão, nesse caso, é movido por um amor ativo que cria um influxo sobre a realidade da situação e a pode sanar, não pelo esquecimento, mas pelo reconhecimento do mistério da culpa que contamina para sempre a inocência ou a boa consciência da pessoa. Retomando Hegel, podemos observar que a ambiguidade implicada numa falta tem diversas facetas, entre elas aquela de que até o cometimento da falta a pessoa era inocente. A pessoa permanece marcada pela falta no remorso que experimenta ao revisar sua história então dividida entre inocência e culpa. O culpado-inocente é um si-mesmo que na temporalidade é desafiado a uma reconciliação consigo e com os outros enquanto se firma em uma história.

Em *Le pur et l'impur* (1960) (O puro e o impuro), Jankélévitch afirma que o ser humano vive no “fio da história como um exilado”⁹⁹, pois “cada um de nossos atos é selado no tempo, irremediável, irrefragável, inesquecível; somos mestres da ação para fazê-la (...) e não para revogá-la ou anulá-la. Não há compensação ou redenção possível”¹⁰⁰. Uma condição anfíbola está presente em sua antropologia, de modo que a consciência humana, ao mesmo tempo, é culpada e inocente, o que se revela pela ação. Para não sucumbir ao tormento do remorso, o perdão é pedido e pode ser concedido. De maneira que “o atestado e o poder do homem capaz estão no coração da análise do perdão”¹⁰¹.

Os três filósofos também concordam que a assimetria entre ofensor e ofendido pode ser mitigada de diferentes modos. Enquanto Arendt evoca a solidariedade do poder faltar que iguala a todos e reduz a superioridade moral naquele que concede o perdão; Ricoeur avalia que a assimetria deve ser mitigada pela imputação. Ele explica que

a estrutura temporal da ação, mais precisamente, a irreversibilidade e a imprevisibilidade do tempo, exigiria a réplica de um duplo domínio exercido sobre a condução da ação. Minha tese, aqui, é que existe uma assimetria significativa entre o poder perdoar e o poder prometer, como o comprova a impossibilidade de autênticas instituições políticas do perdão. Assim, no centro da ipseidade e no foco da imputabilidade, revela-se o paradoxo do perdão aguçado pela dialética do arrependimento na grande tradição abraâmica. Trata-se nada menos que do poder do espírito de perdão de desligar o agente de seu ato¹⁰².

⁹⁸ *Mal*, n.p.

⁹⁹ *PI*, n.p.

¹⁰⁰ SCHWAB, *Una morale del rifiuto*, p.129.

¹⁰¹ FIASSE, *Paul Ricoeur*, p.365.

¹⁰² RICOEUR, *A memória*, p.466.

Embora concorde com Jankélévitch sobre a necessidade de imputar a ação e de que, por isso, também o *eu* possa ser autodesignado quando falha, a separação entre agente e ato é problemática para o pensamento jankélévitchiano, pois o agir é demonstrativo do ser pessoal, da ipseidade única que comunga, em sua existência e atividade, com a irreversibilidade do tempo e a irrevogabilidade do acontecimento.

Arendt elabora o conceito de *banalidade do mal* a partir do acompanhamento ao julgamento de Adolf Eichmann, pelo qual entende que o mal pode ser cometido de maneira mecânica, desprovida de reflexão crítica em vista do mero funcionamento de um contexto burocrático.

Embora Jankélévitch não se pronuncie contrariamente a respeito da banalidade do mal, sua reflexão afasta a possibilidade da irreflexão. Suas conferências e intervenções públicas sobre o regime nazista implicaram sempre a corresponsabilidade da população.

Lembramos aqui a correspondência entre Jankélévitch e Wiard Raveling, um professor de francês de nacionalidade alemã, após a declaração do filósofo no programa *Masque et la plume* dirigido por François-Régis Bastide. No início de 1980, Jankélévitch afirmou, em tom contundente, “sobre os alemães: eles mataram seis milhões de judeus, mas dormem bem, comem bem e o mercado vai bem”¹⁰³.

Em tal posição, na qual a memória da falta é uma constante, subentende-se a dificuldade de se perdoar quando o ofensor não assumiu sua culpa nem pronunciou a palavra “perdão”. Ainda assim, nosso filósofo concorda com Arendt e Ricoeur quando estes associam a reflexão sobre o perdão a uma reflexão sobre a temporalização. Nesse sentido, a ideia de promessa sublinhada por Arendt se aproxima do pensamento jankélévitchiano por acreditar em uma promessa de futuro iniciada pela concessão do perdão.

Também com Ricoeur o perdão é previsto dentro de uma “economia do dom”, sob o signo da graça que transcende a esfera jurídica, pertencendo, assim, à relação pessoal, que dá apenas às vítimas o direito de conceder ou recusar o perdão.

O perdão também é relacionado ao tempo por Ricoeur, que enfatiza sua capacidade de transformar a memória do sofrimento em uma oportunidade de reconciliação. Ainda assim, Ricoeur concorda com Arendt e Jankélévitch ao considerar os crimes contra a humanidade como imperdoáveis, pois ultrapassam qualquer sistema de justiça ou economia do dom.

Nos três autores, a questão da responsabilidade pessoal pelo ato livre é evocada como condição para que ocorra a falta e para que esta seja superada por meio do perdão que se

¹⁰³ DOSSIÊ Vladimir Jankélévitch : Philosophie, Histoire, Musique. Paris, *Magazine Littéraire*. n° 333, jun. 1995. p.52.

desapega do desejo de vingança e do remorso. Como sintetiza Vaz, “prima facie, o perdão resulta da disposição de renunciar o ressentimento”¹⁰⁴. Os três filósofos concordam que o perdão é uma resposta humana essencial para superar os efeitos do mal e restaurar a capacidade de ação.

De todo modo, o perdão é um ato complexo que exige equilíbrio entre memória, justiça e reconciliação. Ele não elimina o mal, mas transforma a maneira como lidamos com ele, criando possibilidades para recomeços. No entanto, a filosofia do perdão enfrenta desafios ao lidar com crimes hediondos, como os perpetrados pelos regimes totalitários (especialmente, quando a maior parte das vítimas não está mais presente).

Cabe acrescentar que o perdão tem o papel de libertar agente e paciente da fixação com o passado, pois “é a única ação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e que liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”¹⁰⁵. Uma aproximação à visão de Jankélévitch cuja afirmação mais fundamental sobre o verdadeiro perdão, para Philibert Secretan, “é que o verdadeiro perdão é um evento de graça e gratuidade, que o perdão puro é comparável ao “amor puro” de Fenélon”¹⁰⁶.

À semelhança do amor, o perdão se aproxima, em Jankélévitch, da noção de graça (*kharis*), ato inexplicável que visa a beneficiar o outro sem expectativa de retribuição. Nesse sentido, ao contrário da última passagem de Arendt citada, Jankélévitch não poderia ressaltar a libertação do ofendido no momento em que perdoa: a mera consideração de tal benefício próprio macularia a gratuidade constitutiva do perdão.

Além de graça, o perdão (*par-don*) também é dom (como a própria palavra revela) que fortalece a liberdade para superar as inclinações para o mal e abre o caminho para a impossibilidade, para a efetivação de toda ipseidade em suas mais altas culminâncias. De acordo com o filósofo, o perdão é “o sublime cotidiano”¹⁰⁷.

Implicando um desafio para as abordagens filosóficas e fazendo-se presente no tratamento dos problemas mais graves como a violência extrema e os crimes contra a humanidade, o perdão foi continuamente refletido ao longo da segunda metade do século XX. Conforme vimos, as diferentes abordagens procuram compreender como, na temporalidade, pode-se prosseguir de modo reconciliado após a paixão de um grande mal.

¹⁰⁴ VAZ, *O limite do perdão*, p.119.

¹⁰⁵ ARENDT, *A condição humana*, p.253.

¹⁰⁶ SECRETAN, Philibert. Chapitre III. *Le pardon* Immédiateté et médiation. In : *Pardonner*. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1994. pp.55-72. Disponível em : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.18018>. Acesso em 12 abr. 2023. p.62.

¹⁰⁷ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Difficultés du pardon, entretien avec Renée de Tryon-Montalembert. *La Vie spirituelle*, mar. 1977. Paris : Cerf, 1977. p. 187 ; citado por SCHWAB, *Vladimir Jankélévitch*, p. 365.

O perdão para os filósofos, especialmente para Jankélévitch, é confrontado com o desafio da superação de qualquer condição, inclusive de uma suposta assimetria entre quem pede e quem concede o perdão. Essa condição assimétrica pode ser superada, no caso jankélévitchiano, embora o autor não trate sobre esse tema diretamente, por sua noção antropológica que confere a cada pessoa uma unicidade inigualável. Para ele, cada um tem valor por si e isso é intransferível e inapagável, a condição comum a todas as pessoas, o que afastaria qualquer assimetria.

Se, para Ricoeur, o perdão é difícil, mas possível; para Jankélévitch, ele é da ordem da graça, portanto, fugidio e diáfano. De acordo com nosso filósofo, “tal como o amor tende a invadir toda a vida, a ocupar todo o espaço e todo o tempo em que se derrama, assim também o perdão perdoa sempre até ao fim”¹⁰⁸. No próximo capítulo veremos, mais precisamente, como o filósofo do não-sei-quê elabora sua noção de perdão em sua obra principal sobre o tema.

¹⁰⁸ *Par*, p.128.

3 A PESSOALIDADE DO PERDÃO

*Ferve o pano de chão que longe vêm os reis magos
Eles trazem farinha, fumo, metralhadora (...)
Que vem mais um quase-nada (...)
Mais um pouco
Mais um torto
Pra se segurar na mão distraída de Deus¹*

Em *O poder do diálogo* (*Je verrai toujours vos visages*), filme de Jeanne Herry, lançado em 2023, são apresentados casos de diálogo entre infratores e vítimas promovidos pela justiça restaurativa na França. Os diálogos, como o filme mostra, são acompanhados por profissionais e voluntários em ambientes seguros. O objetivo é oportunizar um novo modo de relação. Na obra cinematográfica, a uma das personagens, que foi vítima de incesto, é perguntada se “ela estaria disposta a pedir perdão ao irmão (que ela havia mandado para a prisão)”².

A inversão da responsabilidade de perdoar causaria grande incômodo a Jankélévitch. Sua análise não é psicológica, embora ofereça condições para pensar nas repercussões positivas que o perdão oferece à saúde de quem o recebe e de quem o concede. Entretanto, a distinção entre um perdão psicológico e aquele proposto por Jankélévitch é permeado pela condição de sua gratuidade, isto é, de sua independência de uma eventual motivação terapêutica.

O perdão proposto na obra jankélévitchiana visa ao respeito à ipseidade de cada indivíduo em sua possibilidade de perdoar ou não. Justamente por isso preserva a pessoa ofendida da chamada “síndrome do capacho”³ (em inglês *doormat effect*, em francês *effet paillasson*), ou seja, de um excesso de condescendência na concessão de desculpas ou perdão, que poderia incorrer na perda do respeito por si mesma.

Uma tal síndrome renega o caráter único com o qual Jankélévitch identifica cada pessoa, como “mistério da finitude infinita [...] eu para si mesmo e *hápax* para si mesmo [...] a meio caminho entre o nada e o tudo [...] iniciador-continuador, o criador subalterno, a besta-anjo em uma palavra”⁴. A identidade humana, anfíbia e fronteiriça, capaz de continuar o ato fundamental da criação, foi ofendida no crime metafísico da Shoah, taxado pelo filósofo de imperdoável. Na obra *L’Imprescriptible*, Jankélévitch argumenta que não há horizonte possível após o Holocausto, evento imperdoável porque não permite à identidade humana avançar, tendo sido ela o alvo primeiro da violência perpetrada. Nos textos reunidos nesse pequeno opúsculo,

¹ ALBUQUERQUE, Kleber Fernando de. “Manjedoura”. In: ALBUQUERQUE, Kléber. *O centro está em todas as partes*. São Paulo: Tratore Music Brasil, 2003. Faixa 8. Compact Disc (CD).

² FAURE, Valentie. Faut-il toujours pardonner? *Le Monde*, l’époque, p.4, 07 avr. 2024.

³ O tema é objeto da obra de NAMKA, Lynne. *A síndrome do capacho*. Tradução: Anilde Werneck. Rio de Janeiro: Record, 1993.

⁴ *PhP*, p.239s.

Jankélévitch faz “uma exceção”⁵ à sua posição aberta e positiva, presente em toda a sua obra, em especial no texto *Le pardon*. Fiel a si mesmo e comprometido com “uma luta sempre recorrente contra as forças do esquecimento e do mal”⁶, o filósofo declara o Holocausto como imperdoável.

O horror diante do mal perpetrado como desejo manifesto de aniquilação do povo judeu acompanha as lágrimas amaríssimas que “fluem com o pensamento da recuperação metódica dos sapatinhos de crianças judias assassinadas com uma injeção de fenol no coração e depois queimadas”⁷. Um horror “insolúvel do que aconteceu, um horror dos fanáticos que o perpetraram, das pessoas amorfas que o aceitaram e das pessoas indiferentes que já se esqueceram”⁸ toma conta daqueles que têm a obrigação de lembrar⁹.

Essa tarefa, que Jankélévitch carrega por toda a vida, produz uma ressonância apaziguadora com a carta de Wiard Raveling, o que levou Catherine Clément a intitular Raveling, seguindo a sugestão do próprio filósofo, como *Le messenger du printemps* (O mensageiro da primavera)¹⁰, pela abertura de um novo tempo na vida de seu mestre em sua relação com o povo alemão.

Ao longo de trinta e cinco anos, Jankélévitch esperou uma carta como a de Raveling, ou seja, um pronunciamento no “qual o evento abominável seja plenamente assumido e por alguém que não tem nada a ver com isso”¹¹. Essa correspondência foi capaz de entreabrir uma nova era, ainda que o filósofo se considerasse “muito velho” para inaugurá-la. Jankélévitch escreveu a Raveling: “pois para mim é realmente uma nova era. Por muito tempo esperada”¹². A referência à primavera evoca, provavelmente, a passagem de *Le pardon* em que o filósofo do inefável trata da força renovadora e criativa do perdão como anúncio de renascimento¹³.

⁵ SCHWAB, Vladimir *Jankélévitch*, p.166.

⁶ SCHWAB, Vladimir *Jankélévitch*, p.166s.

⁷ SCHWAB, Vladimir *Jankélévitch*, p.172.

⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Nous a-t-on demandé pardon ? In : *Imp*, p.15.

⁹ Tarefa que concerne a todas as pessoas, como afirma Anne Dufourmantelle, em consonância com Jankélévitch: “a devastação que ocorreu no século XX tem um nome: Shoah; ela diz respeito a cada ser na história, sua filiação, seu pensamento. O inominável conseguiu empurrar todas as fronteiras que poderíamos atribuir ao mal. Nenhum de nós já se recuperou desse traumatismo, mesmo se acreditamos estar longe dele, temporal, familiar e historicamente. Essa planificação é o rosto monstruoso de uma ideologia assassina da técnica e da traição. Todo ato de barbárie se apoia em uma traição”. In: DUFOURMANTELLE, Anne. *Potências da suavidade*. Tradução: Hortencia Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2022. p.73.

¹⁰ O pesquisador Clovis Salgado Gontijo produziu um vídeo com o título *Mensageiro da primavera* sobre a correspondência entre Jankélévitch e Wiard Raveling, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=OJUyfE7C7sQ>. A mesma correspondência foi publicada na edição de *Magazine littéraire*, de junho de 1995, dedicada ao filósofo.

¹¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Lettre du 5 juillet 1980 à Wiard Raveling. In: DOSSIÊ Vladimir Jankélévitch : Philosophie, Histoire, Musique. *Magazine Littéraire*. n° 333, juin 1995. p.57. Tradução : Clovis Salgado Gontijo.

¹² JANKÉLÉVITCH, *Lettre du 5 juillet 1980*, p.57.

¹³ *Par*, p.194.

É esta força criadora que nos remete à anfibia das áreas filosóficas que confluem no tratamento do perdão jankélévitchiano: a ética e a metafísica, assim como, por suas ressonâncias com as espiritualidades judaica e cristã, com a filosofia da religião.

Para José Manuel Beato, o projeto de filosofia moral de nosso filósofo é “pensar a virtude a partir do tempo na correlação entre a emergência do instante e a irreversibilidade do devir”¹⁴. Entre as características de sua moral está uma responsabilidade pessoal irrenunciável que é uma expressão da ipseidade. Essa moral acolhe cada instante como ocasião em que o bem pode ser expresso por meio da ação, dentro do intervalo da vida. Como explica Looney,

longe de permitir um relativismo moral no qual o bem é o que cada um faz, Jankélévitch rejeita a ideia de que qualquer fórmula ou sistema possa substituir a responsabilidade moral exigida pelo instante. No instante, a pessoa é compelida a responder imediatamente, mas sem segurança, à pergunta: “O que é o bem?”¹⁵.

Nesse sentido, a moralidade não é um campo puramente racional em que a ação pode ser examinada segundo intenção e deliberação, mas um modo de vida ao qual o ser humano não pode escapar dada sua consciência da *alternativa* do *ou ou* como chamaria Kierkegaard. A consciência da temporalidade, da irreversibilidade do tempo e da irrevogabilidade do acontecido assomada à infinitude com que o ser humano pode se projetar no futuro leva a uma responsabilidade dramática. Em consequência disso, Jankélévitch pode afirmar: “quando a moralidade deixa de ser uma dedução puramente cognitiva e sinonímica de deveres, ela não pode mais ser distinguida da metafísica”¹⁶.

A posição do perdão no pensamento jankélévitchiano participa sincronicamente de sua moral e sua metafísica, mas ao analisar estritamente seus escritos, podemos dizer com Maniezzi que “o conceito de perdão de Jankélévitch está fundamentado em sua teoria metafísica do Absoluto como Amor”¹⁷. Assim, o perdão é um conceito indistinguível da metafísica jankélévitchiana, porque supera a análise cognitiva e, mais ainda, a prescrição deontológica.

O perdão participa de um conjunto de compreensões que convergem na proposição de que a ação humana prolonga na história a criatividade do primeiro ato criativo. Capaz de realizar uma ruptura entre um antes e um depois sem comensurabilidade, o instante do perdão acontece

¹⁴ BEATO, José Manuel. *Philosophie première* (1954): considerações liminares sobre a metafísica de Vladimir Jankélévitch. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 33, n. pp.65-81, 2016. p.67.

¹⁵ LOONEY, Aaron T. *Vladimir Jankélévitch: the time of forgiveness*. New York: Fordham University Press, 2015. p.35.

¹⁶ *PhP*, p.54.

¹⁷ MANIEZZI, Giulia. The metaphysics of love and the theory of forgiveness in Vladimir Jankélévitch's philosophy. In: LA CASE, Marguerite; ZOLKOS, Magdalena (eds.). *Contemporary perspectives on Vladimir Jankélévitch: on what cannot be touched*. London: Lexington, 2019. pp.1-18. p.2.

como ato humano propriamente, “afinal de contas, na filosofia de Jankélévitch, o perdão nada mais é do que um ato demasiado humano”¹⁸.

A postulação de que cada pessoa seja uma finitude-infinita, seja um absoluto na história e na humanidade liga-se “ao mistério do Absoluto plural [...]: as ipseidades são irredutivelmente plurais e esta pluralidade ou esporadismo de pessoas determina, com a necessidade do sacrifício, um debate que é sem dúvidas a forma empírica do Mal”¹⁹. O mal, nesse caso, considerado como presença intransponível de alguma corrupção na ipseidade individual que impossibilita a realização do ato²⁰ verdadeiramente livre e que jamais pode acontecer sem uma imediata consequência para todas as outras pessoas.

Assim, a concepção de um *Nós* como injunção da pluralidade de pessoas leva a refletir sobre como há um “desmembramento das reivindicações iguais e contraditórias feitas por esses absolutos, por esses universos”²¹. A reflexão sobre a contraditoriedade de intenções do conjunto de pessoas leva Jankélévitch a falar de uma “misteriologia do Nós”²². Essa misteriolgia, espécie de tentativa de desvendamento do mistério da coexistência de consciências e vontades diversas, também “não é a solução para um conflito metafisicamente insolúvel”²³, isto é, o conflito da convivência de absolutos capazes de realizar atos criativos no intervalo de suas coexistências. Essa misteriolgia, segundo ele, “em vez disso, é a realização paradoxal e constantemente comprometida de um milagre cujo nome é Amor²⁴ e cujo trabalho deve ser sempre refeito”²⁵.

É em consideração da consciência de sua ipseidade e da ipseidade de seus semelhantes, que o mal infligido a um vivente, inclusive aquele mal que impossibilita o nascimento²⁶, deve

¹⁸ MANIEZZI, *The metaphysics of love*, p.13.

¹⁹ *PhP*, p.239.

²⁰ Jankélévitch explica a inseparabilidade das noções de sujeito e ato: “o próprio sujeito em si mesmo só pode ser imediatamente, absolutamente posto, e posto em um evento que não é um enunciado, mas um ato; ora, o ato por excelência é o ato que põe um Plus, ou que constrói algo, ou que cria o ser, ou que enriquece a existência”. In: *PhP*, p.165.

²¹ *PhP*, p.239.

²² *PhP*, p.239.

²³ *PhP*, p.239.

²⁴ Em *L'irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch explica que o amor é um movimento para adiante que não tem outra intenção senão amar e que acolhe a irreversibilidade de modo positivo. Uma via reta de crescimento que não olha para si ou para trás, mas que acrescenta ao presente a tentativa de um melhor possível antevisto no futuro. Para ele, “cada momento desse movimento irreversível é, ao mesmo tempo, o primeiro e o último e, conseqüentemente, cada momento é irrepetível, único ou “primúltimo”, não no sentido de que o próximo se degeneraria do anterior, mas no sentido de que o movimento do amor não admite retrocesso ao passado do ego, nenhuma inclinação ao interesse próprio; no sentido de que cada momento de amor é uma iniciação à *vita nova*. “*Hic incipit vita nova*”. Aqui começa a primavera, aqui começa e recomeça a eterna juventude”. In: *IN*, p.248. Tradução: Clovis Salgado Gontijo.

²⁵ *PhP*, p.239.

²⁶ Importante citar que Jankélévitch menciona o problema do aborto em entrevista a Georges Van Hout, publicada em *Penser la mort ?* Paris: Liana Levi, 1994. identificando nele uma problemática semelhante à da eutanásia, à

ser continuamente combatido pela ativa esperança de outro futuro. E tal esperança persiste mesmo que o movimento de tangência entre a pessoa e o absoluto aconteça

apenas por um instante, seja na inspiração criativa do gênio, no despertar da caridade, no *fiat* decisivo da coragem ou no élan heroico do sacrifício. [...] Jankélévitch está bem ciente, por outro lado, de que, como a intuição não sobrevive ao instante, toda iniciativa carrega consigo sua própria cadência crescente²⁷.

É essa certeza vacilante de que o amor se firme que orienta uma moral da caridade, que tende ao absoluto. E é essa moral que Jankélévitch resume de maneira articulada em *Da ipseidade*, de 1939:

a harmonia do universo não vale as lágrimas de um único garotinho, supondo-se que o suplício do inocente seja o preço pelo qual seja preciso comprar a felicidade de todo o gênero humano; eu lhes digo, isto é pagar caro demais pela verdade. [...] E observem que não é pelo próprio garoto; pois, é claro, e aos olhos do *logos*, nossa escolha é pura demência: mas se, de acordo com a razão de Leibniz e de Bentham, da Teodicéia como do utilitarismo, é preciso preferir a maioria à minoria e todo mundo a um só, a dor de um só, segundo a caridade [...]. Assim também uma única e humilde aflição perdida em algum canto do mundo, um pequenino sofrimento não socorrido, não redimido – e eis como envenenar até o fim dos tempos a economia desse mundo. [...] Não, não se trata do tudo – ou – nada da certeza, que quer ser global, instantânea e transparente; trata-se do destino da pessoa, sobre cujas costas ninguém tem o direito de arredondar um total, pois ela é um absoluto, um império por si só e não um decimal²⁸.

Uma moral que contrarie o *logos* em favor de outra experiência de sentido, que assuma a ipseidade individual no mistério da multiplicidade de pessoas é a que se opõe ao esquecimento do horror concentracionário e compromete a pensarmos “com veemência na agonia dos deportados sem sepultura e das criancinhas que não voltaram”²⁹.

A mesma moral subjaz à analogia do nascimento do divino-infante no cenário de uma favela, na música de Kléber Albuquerque, citada na epígrafe desta seção. Moral que se volta à promessa de uma vida tenra com um compromisso de honrá-la como um quase-nada que se pretendeu banir, mas que é como

o misterioso nada de uma menininha exterminada, morta para sempre num campo alemão. Ninguém mais conhece o nome nem mesmo a existência dessa criança: essa criança sem sepultura é mais anônima que o “incógnito” enterrado num túmulo sem nome, essa criança para sempre desconhecida é um momento eterno não de toda a eternidade, mas da história, um momento eterno desde seu aniquilamento até todo o sempre. Essa criança é, de agora em diante, um passado indestrutível da temporalidade

qual o filósofo não se mostra, via de regra favorável, mas considera que, em alguns casos, exige do médico uma análise particularizada.

²⁷ LOONEY, *Vladimir Jankélévitch*, p.37.

²⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Da Ipseidade*. In: *PDP*, p. 226s.

²⁹ *Imp*, p.26.

humana, e podemos até dizer: a história humana não seria o que é se a pequena mártir não tivesse existido, seria outra história humana, a história de outra humanidade!³⁰

Neste derradeiro capítulo discutiremos como a afirmação do perdão, no pensamento de Jankélévitch, convive com a dúvida sobre o fim da maldade, o fim da má consciência. Ao mesmo tempo, a partir da compreensão da anfibologia do perdão como expressão de uma moralidade metafísica, analisaremos a pessoalidade do perdão e, por isso, a garantia da liberdade de não perdoar.

Então poderemos concluir, com Jankélévitch, que “a primavera não faz distinção entre nossos jardins e esses lugares de inexprimível miséria”³¹, ou seja, a primavera do perdão pode florescer apesar da inexprimível miséria de uma falta deliberada de má consciência como uma fagulha de amor absoluto.

³⁰ *IN*, p.201. Tradução: Clovis Salgado Gontijo.

³¹ *Imp*, p.25.

3.1 Uma apresentação *meontológica* do perdão

Em uma de suas análises sobre o romance *Crime e Castigo*, de Dostoiévsky, Jankélévitch, ao abordar a necessidade de declarar a culpa para distinguir o agente do ato, afirma: “exprime-se apenas as coisas com as quais já não coincidimos e que estão a uma boa distância do eu”³², sendo este, também, o caso da culpa.

Certamente, sua afirmação se distancia da filosofia da linguagem para a qual a enunciação dá forma ao sujeito. Com Raskólnikov, aprendemos que há níveis de enunciação até que se revele a íntima motivação de um ato consciente. Até que possamos conhecer essa motivação intimamente guardada na interioridade, vemos os fantasmas ou disfarces com que cada pessoa justifica suas ações.

É preciso avançar do ato formal da enunciação, no qual as palavras são pronunciadas sob o controle dos dialogantes, como em um depoimento, em que “eu presto um depoimento, e o senhor o toma”, e chegar até um “eu confesso”, quando o discurso se une ao ato consciente na assunção da agência. Depois desse passo, por fim, talvez se chegue a um “eu lhe deponho”³³, isto é, o momento em que a pessoa é capaz de pôr-se diante do outro de modo declarado.

A etimologia do verbo latino depor (*depono*) conserva esses sentidos que se imbricam quando a pessoa é capaz de assumir e declarar sua consciência: pôr no chão, depositar, depor e declarar em juízo.

Aquele que assume uma culpa, que se confessa, distingue de si a falta e, nesse discernimento, pode tratá-la. Pode, também, reconhecer uma intenção pondo sua consciência sob exame, o que é, diretamente, um certo tipo de autoposição da consciência. O enfrentamento da má consciência, para Jankélévitch, também é um caminho de afirmação da pessoa fora de determinismos psicologizantes, é um chamado à condição superior de autônomo. Nesse sentido, “o poder de confessar, como o poder de chorar, é, portanto, um sinal, e não uma causa”³⁴, um sinal de que o sujeito acolheu uma mensagem no drama de seu discernimento e, de certo modo, escapou à mera replicação conceitual, acendeu à escuta interior.

Alguém que pratique tal escuta, talvez possa discernir o que se diz quando se enuncia o “perdão”. Em *Pardoner*, Jacques Derrida brinca com a múltipla semântica do termo, que pode variar de um simples pedido de desculpas por quebrar o silêncio quando se entra numa sala, um pedido de atenção, ao iniciar uma palestra e interromper o cochicho e, significar um solene ato de reconhecimento de faltas repetidas por milênios, como fez o Papa João Paulo II, em 12 de

³² MC 2, p.164.

³³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. 6.ed. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2009. 2ª parte, 6, p.174.

³⁴ MC 2, p.164.

março de 2000, em relação aos males perpetrados pela Inquisição. Como o perdão escapa a qualquer fácil conceituação, “o melhor seria talvez não tanto procurar com o que ele se parece, mas dizer com o que recusamos identificá-lo e em seguida estudar a mensagem que ele nos traz”³⁵. Assim, procederemos nesta etapa de nossa análise a uma apresentação resumida do que o perdão não é, tendo como referência apenas o texto *Le pardon*, de 1967, deixando as discussões que incluem *L’Imprescriptible* para adiante.

As primeiras páginas de *Le pardon* introduzem alguns problemas a se enfrentar: a abordagem filosófica do perdão, segundo sua moralidade e não apenas sua psicologia. Trata-se de uma noção relacionada à liberdade, portanto. Além disso, envolve um aspecto temporal, algo que não pode ser contínuo como uma prática, mas que se experimenta como uma graça que acontece no instante.

Inicialmente, Jankélévitch aponta três substitutos que ofuscam a limpidez diáfana do perdão verdadeiro: o desgaste do tempo, o pedido de desculpas intelectual, a liquidação. Três substitutos que dependem de uma separação do “movimento intencional” e “têm mais ou menos os mesmos efeitos exteriores que o perdão puro”³⁶. O primeiro aspecto elucida alguns problemas em relação aos substitutos do perdão, por exemplo, a clemência, que pode advir de uma postura estoica na qual, pela *apathéia*, a pessoa ignora a injúria reduzindo-a ao sem sentido ou a um descontrole irracional do ofensor.

3.1.1 Clemência

A origem da palavra, segundo Ingeborg Braren, tradutora de *De clementiae*, de Sêneca, é incerta. No entanto, sua aplicação no âmbito da política externa está bem documentada, incluindo o conselho a Eneias “a ti compete governar os povos com tua autoridade, ó Romano, lembra-te bem, (estas hão de ser as tuas artes), e estabelecer normas para a paz, poupar os que se submetem e abater os soberbos” (Virgílio, *Aen.* VI, 850). O *Tratado sobre a clemência* de Sêneca argumenta sobre um modo de governo que conserva a plenipotência do governante, mas se guia por tal virtude pública que é diretamente dependente do poder absoluto segundo o direito romano. Note-se que é no verso citado que Eneias é reconhecido como romano. Disso, percebe-se o valor que a ideia de clemência lentamente assumiu para os romanos até o tratado de Sêneca, escrito por volta de 55 a 56 d.C.

A clemência é entendida por Sêneca como virtude necessária ao governante absoluto para diferenciar o rei, protetor da república, de um tirano. Trata-se, portanto, de uma virtude de

³⁵ PDP, p.244.

³⁶ Par, p.11.

ordem política e jurídica. Pelo modo com que estabelece a relação entre um juiz/executor e um culpado, a clemência aparece como um substituto do perdão que não deve ser equiparado a ele, para Jankélévitch. Sêneca afirma que “é a clemência que faz desviar a punição pouco antes da execução que poderia ter sido estabelecida por merecimento” (*Clem.* II,1,2). Dessa definição se depreende que a clemência é exercida a) quando há uma punição imputada, logo a constatação de uma culpa/falta; b) quando uma punição será executada; c) quando há uma punição dirigida a uma pessoa ou grupo que a mereça.

As relações que se depreendem a partir da definição senequiana de clemência já apontam para a complexidade de se analisar o desvio de uma punição. Antes de retomarmos a problemática de se definir uma culpa atribuível e realizar uma punição motivada, voltemos ao principal motivo pelo qual Jankélévitch distingue o perdão da clemência: o modo de exercer o poder por parte de quem é capaz de perdoar. Para Jankélévitch “a clemência é o perdão sem interlocutores: assim, o clemente não pronuncia a palavra de perdão para um verdadeiro parceiro de carne e osso”³⁷.

Então, a principal distinção entre perdão e a clemência está em que o clemente exerce para com o acusado uma liberação que somente ele, em seu poder soberano, pode conceder. A assimetria entre aquele que concede a clemência e quem por ela é agraciado impede que, por exemplo, a falta atinja um aspecto principal no clemente, como sua liberdade. A diferença entre os dois pólos da relação é tamanha que a clemência pode ser utilizada, como na política, mais para pacificar do que para garantir a justiça, ou seja, seu objeto não é a própria falta, mas o pretenso ataque à posição soberana do clemente que, no entanto, preserva seu poder até o ponto de tornar sem efeito o ato daquele que recebe clemência.

A clemência como exercício fora do estado de direito tem sido rejeitada pela tradição jurídica. Sua concessão representa uma concentração de poder que ultrapassa a normatização comum e pode criar desequilíbrios. É neste sentido que, em outubro de 2024, o Supremo Tribunal Federal (STF) brasileiro ao julgar o Recurso Extraordinário com Agravo (ARE) 1225185, com repercussão geral (Tema 1.087), determinou que se pode determinar a realização de novo tribunal do júri nos casos em que seja demonstrável a absolvição motivada pela clemência, o que contraria o artigo 593, III, d, do Código de Processo Penal, que veda a absolvição “amparada em quesito genérico” e “manifestamente contrária à prova dos autos”³⁸.

³⁷ *Par*, p.13.

³⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário com Agravo 1225185*. Apelação criminal - homicídio qualificado consumado e homicídio qualificado tentado - preliminar - suspeição de testemunhas - arguição preclusa - mérito - decisão manifestamente contrária à prova dos autos - inocorrência - absolvição por clemência -tese sustentada em plenário - soberania do júri popular - manutenção - redução da pena -base -

A decisão do STF contribui para aprofundarmos uma importante distinção, o perdão situa-se em um “domínio extralegal, extrajurídico da nossa existência; tal como a equidade, é uma abertura muito mais contraintuitiva no interior da moral fechada, uma espécie de auréola em torno da lei rigorosa”³⁹. Uma das características da clemência é sua oposição ao regime das leis comuns, sendo um ato do poder soberano reservado a uma autoridade que não dependa da lei. Isso é possível em regimes políticos em que o soberano goza de estatuto especial e conserva o poder de mudar as leis, mas principalmente a condição de não sujeito às leis ou a qualquer outro poder estabelecido pelo direito.

A clemência, assim, embora seja um ato fora da lei, está prevista como reserva de poder àquele que pode decidir sobre as leis. Em outras palavras, a clemência ainda está lançada no sistema jurídico em que o soberano detém tais poderes. Por isso, a clemência não pode ser exercida em um estado democrático de direito, porque seria a renúncia ao direito estabelecido. Renúncia que não tem previsão no ordenamento jurídico de modernas democracias e mesmo de monarquias constitucionais.

No caso do perdão, para Jankélévitch, a dinâmica é outra: “é a falta inexprável ou parcialmente inexprável que é o objeto do perdão”⁴⁰. A clemência, por sua vez, não pode alcançar este inexprável porque não o considera como tal. Sendo um ato de poder extrajurídico, a clemência só pode alcançar o imprevisível enquanto permanece na medida do previsto poder soberano. Poder que não é realmente maculado ou ferido pela falta que expia.

3.1.2 Desgaste do tempo

Na *Teogonia* (225), Hesíodo afirma que Éris (a abominável Discórdia) foi quem gerou Lete (λήθη – Léthê, Lete), *daimon* que personifica o esquecimento. Sua genealogia remonta a Caos que gerou por cissiparidade a Noite. É reconhecida a posição negativa da noite em relação à luminosidade e potência das outras divindades. Éris, nascida unicamente da Noite, também gera, sem relação com outro deus, uma prole marcada pelos aspectos negativos que acompanham a vida humana: o Cansaço, a Fome, as Dores, Lutas e Batalhas, além de Assassinato, Juramento, Anarquia e Ruína e, claro, o Esquecimento.

Lete move a psiquê para o alienamento de si. Seu papel, seja personificado como *daimon*, seja como o rio do Hades, tem o papel de apagar o passado. Esquecer é criar um vazio,

impossibilidade - correta análise das circunstâncias judiciais. Relator: Min. Gilmar Mendes, 02 de outubro de 2024. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5745131>. Acesso em: 02 out. 2024.

³⁹ *Par*, p.16.

⁴⁰ *Par*, p.18.

um não-ser no tempo passado que leva à reposição da identidade e permite, mais ainda, uma nova identidade. Segundo Jankélévitch, o ato de esquecer, para além da natural e saudável operação psicológica que permite a renovação da energia psíquica e, em alguns casos, a possibilidade mesmo de prosseguir após um evento traumático, não pode ser moralizado, ao menos no que se refere ao perdão. Isso se deve a que “todo o problema moral que o perdão deve resolver está, de facto, fora do tempo: os valores em primeiro lugar, que são intemporais; o pecado em segundo lugar, que começou, mas que é intemporal *a parte post*”⁴¹. Trata-se de reconhecer que um valor foi violado e tal violação não pode ser apagada porque a intemporalidade do valor conservará, também para as gerações futuras, esse trinco, essa marca. Esquecer seria apagar uma marca naquilo que permanece, reverter o irreversível. Tal reversão impossível se comprova nos casos de consciência, pois um “caso de consciência seria tão agudo ao fim de trinta anos como no final do vigésimo”⁴².

Se focalizarmos no culpado e na vítima, perceberemos melhor que o valor violado não pode encontrar resolução no esquecimento. O esquecimento não é perdão porque representa um apagamento da falta pelo desgaste, como se o mal perdesse sua efetividade com a temporalidade. Ainda que seus efeitos encontrem caminho de cura, dizer que o mal é apagado pelo esquecimento no devir temporal seria dizer que não houve mal, uma vez que este é irrevogável em sua dimensão histórica e factual.

Assim, para a vítima, o esquecimento seria um apagamento inexplicável da falta que seria o mesmo que dizer: não houve falta. O ressentimento, o drama da indignidade sofrida, a privação de um destino outro, nada disso resistiria ao esquecimento, mas, diante da falta, eles, de fato, ocorreram e isso não pode ser olvidado.

Por outro lado, o faltoso vive a experiência do remorso que “provém de um confronto entre o passado vivido e o passado que poderia ter sido”⁴³. Experiência de mal-estar em que “aparece uma confrontação eterna entre o presente e um passado bastante separado, agregado, ou melhor, “segregado”, que o encara com seus olhos fixos”⁴⁴, uma anomalia que desvia o destino. A falta ou o erro é o reconhecimento de algo que foi, mas não deveria ter sido. E como saber isso? Como distinguir o que deve ou não acontecer? A experiência moral mostra-se então dependente de uma memória, de um não esquecimento a partir do qual refletimos nos

⁴¹ *Par*, p.76.

⁴² *Par*, p.67.

⁴³ *CPM*, p.191.

⁴⁴ *Alt*, p.171.

acontecimentos certas compreensões internas (valores morais) que se ligam a princípios intemporais (valores) e a eles aderem.

A memória de que um ato contraria esse destino pressuposto revela como “o homem não pode nada quanto à *quodidade* da falta, não pode fazer como se não houvesse cometido a falta e experimenta um sentimento pungente e doloroso, que é o remorso”⁴⁵. Ressentimento, no caso da vítima, remorso, no caso de um faltoso são experiências que revelam a impossibilidade de um perdão autêntico pensado como adesão à redução dos danos pelo desgaste temporal, quando a memória já não pode ser evocada e quando a noite de Cronos empana a quodidade de uma falta.

O padecimento do remorso como “sentimento metafísico” deve ser separado do “arrependimento, que é um sentimento humano e moral que permite a construção de uma nova vida”⁴⁶. Pelo arrependimento, que necessariamente presentifica o passado, pode-se investir em um novo destino. A consciência da alternativa acolhe a irreversibilidade e convoca o compromisso moral a novas tentativas. A impossibilidade de deter a boa consciência, de identificar-se permanentemente como “homem de bem”⁴⁷ é uma convocação à escolha contínua e sem descanso pelo valor. Esse comprometimento reúne um faltoso e uma vítima: ambos não podem considerar o perdão um esquecimento, porque isso poria em risco a própria boa consciência informada, pelo passado, para discernir, no presente, a alternativa que melhor adere ao valor moral.

A passagem natural do tempo e o desgaste por ela provocada não devem servir, portanto, de justificativa para uma conceituação do perdão como esquecimento, mero fim do ressentimento. Isso porque “a integração e o próprio desgaste que o naturalismo invoca para justificar o perdão”⁴⁸ pressupõe, justamente, uma permanência da memória.

Jankélévitch destaca que uma pessoa que esquece, em verdade, “nem sequer sabe o que deve perdoar”⁴⁹, por isso, seu perdão é inócuo, não é perdão. Desse modo, esclarece que “apoiar-se no desgaste ou na passagem dos anos é, portanto, abafar o momento súbito e ocultar a descontinuidade da conversão que o perdão inaugura”⁵⁰ como instante em que acontece uma mudança imprevista e capaz de reiniciar a temporalidade pessoal.

⁴⁵ CPM, p.192.

⁴⁶ CPM, p.192.

⁴⁷ A respeito da impossibilidade de conservar-se como “homem de bem” a partir do pensamento é muito instrutivo o texto de GONTIJO, Clovis Salgado. O mal não me pertence. *Palavra & Presença*: publicação semanal da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, 29 ago. 2024. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/o-mal-nao-me-pertence/>. Acesso em: 29 ago. 2024.

⁴⁸ Par, p.38s.

⁴⁹ Par, p.43.

⁵⁰ Par, p.49.

Ademais, o caráter irrevogável do acontecimento impede que se possa simplesmente esquecer uma falta grave, como aquelas cometidas por um torturador. Para Jankélévitch, a simpatia a um torturador “não pode ser chamada de outra coisa senão estupidez, vulgaridade sórdida e espírito de aproximação. Essa fraternização gentil prefere enojar-nos a perdoar”⁵¹.

A necessidade da recordação e do ressentimento mostra-se como uma contradição para que o perdão se realize, “o ressentimento é a condição estranhamente contraditória do perdão; e, inversamente, o esquecimento torna-o inútil. Isso porque o perdão salta para o vazio, construindo sobre o passado”⁵². Somente ao rememorar a falta como desvio e erro pode-se compreender que aí havia um vazio ocupado por um ato mal. Esse vazio não é um substituto ou um *decrecendo* da falta após longuíssimo tempo. Isso seria considerar infinitamente pequeno o ato mal e dizer que sua existência nada produz. Essa saída intelectualista é frontalmente rejeitada por Jankélévitch. A redução infinitesimal de um acontecimento no conjunto do transcurso histórico não pode levar a niilizar este acontecimento.

Diante da impossibilidade de equiparar o perdão ao esquecimento, seria difícil postular uma real mudança na relação entre o ofendido e um ofensor. Nisso, Kierkegaard nos ajuda ao aproximar o perdão e o esquecimento, conjugando-os em uma nova síntese:

O espírito superficial quer que tudo seja esquecido; ele crê em vão! O espírito pessimista não quer que nada seja esquecido; ele crê em vão. Mas aquele que crê, acredita que tudo é esquecido, de tal forma que ele pode carregar o fardo leve: pois ele não porta mais a lembrança de seu perdão! O espírito superficial quer que essa mesma memória seja esquecida, que tudo seja perdoado e esquecido. Mas a fé diz: tudo é esquecido, mas lembre-se do perdão⁵³.

3.1.3 Pedido de desculpas intelectual

Um outro substituto para o perdão é o pedido de desculpas intelectual, aquele que leva para o campo do entendimento a falta e procura compreendê-la num curso da temporalidade intemporal de todas as coisas. Esse substitutivo, como veremos mais adiante, é distinto da desculpa, como ato moral. O enfoque aqui está em ser a busca de uma retirada da culpa com base na compreensão da falta e daquilo que a pode atenuar, simplesmente.

Se, “na clemência, há um ofensor, embora não haja ofendido; na sabedoria intelectual, não há ofendido nem ofensor; e quanto à ofensa, ela não é apenas desprezível, negligenciável e infrassensível, é pura e simplesmente inexistente”⁵⁴, já que, pelas circunstâncias em que

⁵¹ *Par*, p.73.

⁵² *Par*, p.77.

⁵³ KIERKEGAARD, Soren Aabye. L'Évangile des souffrances, O.C. XIII, p.240, citado por ELLUL, Jacques. Car tout est grâce. In : ABEL, Olivier (Org.). *Le pardon : briser la dette et l'oubli*. Paris : Autrement, 1996. pp.120-136. p.125.

⁵⁴ *Par*, p.89.

decorre, é justificável ou justificada. Ora, o mecanismo da justificação propõe que a ação seja substituída por uma representação que lhe toma a factualidade. A alternativa só é possível pela condição de sobreposição entre a passagem natural do tempo, em que as coisas acontecem, e a experiência da temporalidade, em que o espírito se dá conta dos acontecimentos e atribui sentido a eles.

A distinção entre a passagem natural do tempo, ligada à sua irreversibilidade e a atribuição de sentido aos acontecimentos, que se liga à irrevogabilidade, é necessária para compreender a diferença entre falha e falta. Ambos se aproximam na sobreposição do tempo pela temporalidade: enquanto o fato de ter-sido é irreversível, sua experiência na temporalidade pertence à possibilidade humana do “fazer, desfazer a coisa feita, refazer a coisa desfeita”⁵⁵, no entanto, a vontade de fazer é irrevogável, “é radicalmente impossível “*desdesejar*” o fato de ter desejado”⁵⁶. Irreversível e irrevogável, para Jankélévitch, são um exemplar paradoxo da liberdade humana, se, por um lado, podem criar o arrependimento (ter feito algo que não se deveria) e o remorso (não ter feito algo que se deveria), por outro lado expressam a possibilidade de iniciar uma nova era. A decisão pessoal que se afirma como iniciativa criativa diante da história “deliberadamente coloca o irrevogável em movimento por meio de uma decisão expressa, definitiva e totalmente afirmativa”⁵⁷. A iniciativa criadora projeta sobre o futuro um novo caminho, que não tem seu curso e mesmo sua chegada definidos. É um lançamento à eternidade, uma centelha que cintilará adiante para sempre.

A possibilidade dessa semi-eternidade cria um obstáculo à compreensão que poderia apagar uma culpa e, assim, gerar uma desculpa intelectual. Justificar uma ação pela compreensão de seu contexto gera uma desculpa que não reconhece a permanência da intenção má. Embora não seja possível atestar a intenção pessoal de uma pessoa, reconhecer que um ato é contrário à boa consciência é possível. As comunidades criaram muitas formas de punir e também recorreram à omissão, em razão disso.

Uma compreensão que desculpa “torna desnecessária a graça impulsiva do perdão”⁵⁸, ou seja, elimina o curso de superabundância que transcorre no ato de perdão, por isso, “compreender é perdoar em estilo seco; (...) este perdão não tem segunda pessoa: diz respeito à universalidade anônima das “terceiras” pessoas, não se dirige a um tu”⁵⁹.

⁵⁵ *IN*, p.331. Tradução: Clovis Salgado Gontijo.

⁵⁶ *IN*, p.331. Tradução: Clovis Salgado Gontijo.

⁵⁷ *IN*, p.332. Tradução : Clovis Salgado Gontijo.

⁵⁸ *Par*, p.90.

⁵⁹ *Par*, p.92.

A compreensão tem um paradoxo: se, por um lado, livra da culpa, ao mesmo tempo permite que se possa desculpar, por isso, a compreensão pode levar à filaucia (amor-próprio autocentrado), doença espiritual que está na raiz de todos os pecados segundo os Padres da Igreja, principalmente segundo Máximo, o Confessor. A filaucia também está no fundo da inadequação de perdoar a si mesmo, porque este ato seria motivado pelo amor-próprio, ou seja, seria um perdão contaminado.

Para a desculpa intelectual, é fácil distinguir entre a falta e aquele que a comete. A indulgência, nesse caso, é para com a falta, como se ela pudesse ser examinada sem a *vontade* de quem a comete. Essa distinção, como vimos, é rejeitada por Jankélévitch, seja porque a violação de um valor é efetiva se há uma vontade intencionada, seja porque o desejo conserva um caráter irreversível como característica da liberdade humana.

O irrevogável torna o acontecimento indesculpável. A compreensão pode levar à desculpa e essa, aplicada de modo simpático, desenlaça entre o par culpado-ofendido o nó acontecido. Isso leva a pensar no indesculpável, é a ele que cabe o perdão, como enfatiza Jankélévitch ao afirmar: “se, portanto, nem tudo pode ser desculpado, então tudo pode ser perdoado... exceto, claro, o imperdoável”⁶⁰.

3.1.4 A liquidação

O último substituto do perdão apontado por Jankélévitch, no início de *Le pardon*, é a liquidação instantânea. Essa liquidação está ligada ainda à compreensão que ocorre no desgaste temporal e à possibilidade de desculpar o ato e a intenção após um exame de seu contexto e, normalmente, de sua atenuação. No entanto, há, nesse substituto, algumas características muito próximas ao perdão que podem criar uma confusão entre ambos:

a liquidação imita tudo o que se pode imitar do perdão, isto é, tudo o que é visível e negativo: (...) o gesto da absolvição, os arquivos do ressentimento entregues ao fogo, os dossiês reduzidos a cinzas. Mas esse mimetismo não tem intimidade nem positividade viva. Mas essas fogueiras não têm coração. O divórcio que separa o exterior do interior dá origem a todos os mal-entendidos que rodeiam o simulacro do perdão⁶¹.

Com isso, é possível retomar a importância da intenção ou vontade, como explicado acima. Ainda que o ato possa ter seus atenuantes e ser revogado por uma nova disposição e novos atos, o “querer fazer” é impossível de reverter. A interioridade que conserva mais do que a memória do ato e o ressentimento da ofensa não pode desculpar a violação de um valor

⁶⁰ *Par*, p.124.

⁶¹ *Par*, p.138.

intemporal, porque tal violação ultrapassa a pessoalidade, pertence à comunidade e, mais que ela, à própria razoabilidade que concerne às relações.

A liquidação também se baseia na possibilidade de que, por efeito do tempo natural, a falta torna-se “indistinguível de um fato não ocorrido”⁶², de tal modo que a compreensão intelectual pode declará-la nula. A diferença do perdão, neste caso, é que este “declara o pecado nulo, mesmo sabendo que ele aconteceu, e custe o que custar. A liquidação pura e simples é um perdão sem sacrifício, um pedido de desculpas sem lucidez”⁶³. Essa liquidação não é esquecimento ou desinteresse motivado pela passagem do tempo, representando, sim, uma minoridade moral que não “se atreve a enfrentar corajosamente os erros dos outros para os perdoar”⁶⁴. Prefere não enunciar a culpa, seu agente, suas consequências e gravidade. A liquidação está mais associada a um desejo de ignorar seja pela falta de recursos para lidar com a falta, por exemplo, no trauma, ou à vontade de não enfrentar a sombra da contrariedade.

Ainda outro aspecto pode aproximar e criar confusão entre perdão e liquidação. A liquidação é a concessão a um ofensor de algo que ele, com efeito, não mereceria. É uma “graça modesta”, tendo em vista que “o ofendido não é, em rigor, obrigado a conceder”⁶⁵ a desculpa. Junto à desculpa o ofendido abandona as decisões e elucubrações relacionadas ao desejo de vingança ou justificação. Essa concessão já representa a doação de algo precioso e não obrigatório, de modo que não se separa completamente do perdão, ainda que não se equipare a ele.

Diante do exposto convém retomar o discurso proferido por Abdou Diouf, presidente do Senegal entre 1981 e 2000, que, em 1998, concedeu o prêmio de vencedor ao arquiteto italiano Ottavio Di Blasi, pelo projeto do Memorial Gorée-Almadies, na Ilha de Gorée, a três quilômetros de Dakar. A ilha foi o maior centro de comercialização de pessoas escravizadas na costa oeste da África. O memorial só recebeu a pedra fundamental em janeiro de 2024, embora tenha sido planejado desde o início do mandato de Diouf, na década de 1980, após o reconhecimento da ilha como patrimônio da humanidade pela UNESCO, em 1978.

No discurso de 1998, Diouf afirmou

⁶² *Par*, p.131.

⁶³ *Par*, p.131.

⁶⁴ *Par*, p.132.

⁶⁵ *Par*, p.133.

não seremos cúmplices do esquecimento, mas também não seremos rebeldes ao perdão e à fraternidade universal. De agora em diante, todos nós devemos olhar para o futuro, sem perder de vista o fato de que o futuro tem um longo passado⁶⁶.

Em plena sintonia com o pensamento jankélévitchiano, essa é uma característica distintiva do perdão em relação à liquidação: o perdão sabe o passado e sobre ele lança, num instante, uma transformação que valerá para toda a nova temporalidade iniciada. Entre as características do perdão está a afirmação na franja da negação, isto é, um dizer sim quando se encontra com a negatividade formada por um ato mal. Uma afirmação que é claridade a roçar o limite da noite. Impreciso limite entre, por um lado, o saber que aconteceu, de modo irreversível, o mal e, por outro, a esperança somada à confiança de que o futuro será e é novo.

Essa esperança confiante dissipa as forças da deusa Nyx, dissipa toda a negatividade que ela representa e aponta para aquele não-sei-quê que mana na escuridão de maneira misteriosa, mas influi na existência e na convivência de modo salutar. Como escreveu São João da Cruz e cantou Raul Seixas, uma torrente da qual só “sei que não podia ser mais bela, que os céus e / a terra bebem dela ainda que seja de noite”⁶⁷.

A permanência dessa abertura a um futuro pessoal iniciado pelo perdão também é a abertura a um novo percurso possível para a história humana, de tal maneira que é preciso analisar como a abordagem do perdão, como uma compreensão dessa abertura, pode contribuir para a ampliação do *possível*. Nesse sentido, o próximo capítulo porá em diálogo o pensamento de Jankélévitch e outros autores do século XX que trataram sobre o tema do perdão considerando essa abertura.

⁶⁶ SALL, Amadou Lamine. Lieu de mémoire et traite transatlantique : l'exemple du Mémorial de Gorée. In : LABELLE, Micheline ; ANTONIUS, Rachad ; LEROUX, Georges (orgs.). *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2005. pp.163-172. p.170.

⁶⁷ SEIXAS, Raul; COELHO, Paulo. GIL, Gilberto. Água Viva. In: SEIXAS, Raul. *Gita*. Rio de Janeiro: Philips, 1974. Faixa 4. A. Disco de vinil. A canção é inspirada no poema *Cantar da alma que se alegra em conhecer a deus pela fé* de São João da Cruz. *Obras completas*. 2.ed. Tradução: Carmelitas Descalças dos Conventos de Fátima, Santa Teresa, Piracicaba e Cotia. Petrópolis: Vozes, 1988. p.44. Uma análise da relação entre a música e o poema foi realizada por TAVARES, Emerson Sbardelotti. São João da Cruz e Raul Seixas: diálogos entre poesia e teologia. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, vol. 35, n. 2, mai.-ago., 2020. pp. 411-428.

3.2 Apresentação afirmativa do conceito de perdão no pensamento de Jankélévitch

Em seu resumo sobre os problemas linguísticos do termo “perdão”, Gouhier (1969) destaca que a palavra não aparece no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* (1951) editado por André Lalande. O mesmo ocorre com os semantemas de perdão, como “benevolência, clemência, generosidade, indulgência, misericórdia”⁶⁸. Outrossim, o termo graça é objeto de um verbete que indica uma dependência entre a graça divina e a graça humana. Para Gouhier, ao perdão também se aplica essa lógica que estabelece como fonte do perdão humano um perdão divino ou, ao menos, sua possibilidade.

Segundo a análise de Gouhier, diferente de clemência, generosidade ou bondade que encontraram na filosofia um tratamento mais extenso por Sêneca, Descartes e Kant, o perdão continua a ser uma noção semântica “virgem”⁶⁹. Pela análise do uso latino do termo, Gouhier observa que, no primeiro milênio, o latim conviveu com os termos *perdonare*, *donare* e *condonare*, o primeiro de uso popular, que, mais tarde, veio a substituir os dois outros do latim clássico. *Donare* e *condonare* foram utilizados em documentos oficiais, nas traduções da Bíblia e nos escritos dos Padres da Patrística, mas, pouco a pouco, cedeu à forma *perdonare*, da qual diretamente vem a forma francesa *pardon* e a portuguesa *perdão*⁷⁰. Ambas se utilizam do prefixo latino *per* que tem sentido aumentativo, de completude e plenitude, o que leva ao sentido de *dom completo*, de uma graça *plena*.

O longo caminho da noção de perdão até a abordagem filosófica de Jankélévitch inclui um amplo sistema de significados que se firmou em torno da ideia de graça e teve capítulos importantes na teologia e na ciência jurídica. Perdão foi utilizado, principalmente, como ato de justiça, exercido em nome de Deus ou do Estado e como um ato governamental. A convivência entre as formas *condonare* e *perdonare* revela que o ato de perdoar assumiu diferentes significados para a prática pessoal e a prática social regulada por parâmetros juridicamente estabelecidos (seja para as igrejas cristãs, seja para as nações).

Após as atrocidades dos regimes totalitários no século XX, o perdão apareceu como tema junto de seus semantemas e de seu oposto: o imperdoável, nomeado, em sua versão jurídica, como o imprescritível.

⁶⁸ GOUHIER, Alain. *Pour une métaphysique du pardon*. Paris : L'Épi, 1969. p.32.

⁶⁹ GOUHIER, *Pour une métaphysique*, p.34.

⁷⁰ Ravasi nota que “é significativo que não poucas línguas – como, por exemplo, o italiano com *perdono* e o inglês com *forgive* – remetem este ato, que supera a lógica da justiça retributiva e distributiva, à categoria de “dom”, que por sua própria natureza compreende o que é gratuito”. RAVASI, Gianfranco. *Gramática do perdão*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2021. p.8.

A imprescritibilidade é uma noção que acompanha o debate sobre crimes contra a humanidade e o genocídio. As consequências da gestão pública durante a pandemia provocada pelo vírus SARS-CoV-2 também foram tratadas sob a ótica da imprescritibilidade. Mais recentemente, os crimes durante a guerra movida pela Rússia contra a Ucrânia e o conflito entre o Estado de Israel e o grupo terrorista Hamas, na Palestina, reacenderam o debate sobre questões incontornáveis com relação ao perdão. A ampliação da presença de representantes de grupos de ultradireita nos congressos de democracias estáveis reavivaram a discussão sobre a impossibilidade de se perdoar crimes contra a humanidade⁷¹.

O primeiro passo é nomear tais crimes e seus responsáveis, como fez a Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia, que funcionou entre abril e novembro de 2021, no Senado Federal. No relatório da comissão, o ex-presidente Jair Messias Bolsonaro foi indiciado por crimes listados no Tratado de Roma (Decreto nº 4.388, de 2002) e descritos no “art. 7º, parágrafo 1, b, h e k, e parágrafo 2, b e g (crimes contra a humanidade, nas modalidades extermínio, perseguição e outros atos desumanos)”⁷², como resposta às suas ações e omissões durante a pandemia.

No campo político, o tema da reconciliação surge como uma mediação intersubjetiva emergente nos casos de dilaceramento após períodos de grande violência. Assim, medidas como as comissões da verdade, a justiça de transição e a anistia são tentativas de aplicar ao âmbito comunitário – embora, como veremos na sequência deste capítulo, haja problemas e contradições nessa “aplicação” – o excesso com que a graça do perdão é capaz de reestabelecer relações de não-violência entre as pessoas.

Diante de tantos conflitos estruturais, o tema do perdão reaparece à reflexão filosófica, à qual caberia investigar o papel individual para a reconciliação no ambiente social. Mas tal articulação tem exigências quase infinitas.

Derrida, em seu *Pardonner*, assinala que “entre o ‘perdão’ do ‘perdoe-me’ e o perdão do ‘perdoem-me’ ou do ‘perdoem-nos’ ou do ‘perdoe-nos’, há quatro possibilidades

⁷¹ Veja-se a polêmica envolvendo a declaração da congressista Marjorie Taylor Green, representante do Estado da Geórgia, nos Estados Unidos em 2021, seguida de seu pedido de perdão. O evento foi analisado à luz da filosofia do perdão de Jankélévitch por Robert Zaretsky. Disponível em: <https://lareviewofbooks.org/article/pardonne-moi-on-vladimir-jankelevitch-and-the-philosophy-of-forgiveness/> Acesso em 31 de jul. 2023. Também, mais recentemente, Elon Musk, em discurso aos alemães, afirmou que não cabia mais às novas gerações alemãs se sentirem responsáveis por um crime passado que não cometeram. Disponível em: [Elon Musk's call for Germany to 'move beyond' Nazi guilt is dangerous, Holocaust memorial chair says](https://www.fox.com/elon-musk-calls-for-germans-to-move-beyond-nazi-guilt-is-dangerous-holocaust-memorial-chair-says/) Acesso em 24 de fev. 2025.

⁷² SENADO FEDERAL. *Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia* (instituída pelos Requerimentos nº 1.371 e 1.372, de 2021 (aprovado pela Comissão em 26 de outubro de 2021). Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento/download/72c805d3-888b-4228-8682-260175471243>. Acesso em: 19 set. 2023. p.1112.

essencialmente diferentes, quatro modos de conceção do perdão”⁷³, que se multiplicam em alternativas e põem dificuldades sobre se é possível pedir perdão a uma comunidade, se é possível perdoar uma comunidade. Questiona-se, portanto, se o perdão pode ser articulado em alguma outra relação que não seja aquela entre um *tu* e um *eu*.

Diferentemente das ações provisórias para superação de conflitos, como os armistícios, as tréguas e mesmo a anistia, o perdão “é uma intenção de paz perpétua”⁷⁴. Nesse sentido, podemos evocar a experiência de atuação em instituições de alta complexidade do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), em que o fortalecimento dos vínculos, quando possível, entre família e crianças, leva a uma reconciliação.

Para chegar a esse momento na relação entre as crianças e seus pretensos responsáveis, exige-se, por parte da criança (vítima): o reconhecimento da condição de “abandonado”, portanto frágil; o fortalecimento da autoestima; e, por fim, a garantia de liberdade para decidir conceder, novamente, a autoridade aos seus responsáveis. Esse processo, dramático em todos os casos, deve ser acompanhado por ações que fortaleçam vínculos e ampliem a compreensão dos acontecimentos. Isso, no entanto, é insuficiente para um perdão autêntico, mas permite o convívio entre duas ipseidades, que podem, a partir de então, enfrentar juntas, de modo mais maduro e elaborado, o acontecido. No caso do reestabelecimento de vínculos entre familiares, há positivo resultado tanto para a comunidade quanto para o desenvolvimento da criança e do adolescente.

O perdão vivido como experiência particular, por isso, tem uma face indeterminável que opera na realidade das relações sociais. O caminho para uma definição jankélévitchiana do perdão leva-nos a conceber o perdão como ação pessoal e, por isso, relacional. Após seguirmos as indicações de Jankélévitch, para quem “só podemos realmente falar sobre o perdão [...] dizendo o que o perdão não é”⁷⁵, podemos apresentar uma abordagem afirmativa do tema.

Assim, antes de prosseguir para tal abordagem afirmativa, cabe retomar aqui, de modo sintético, o que não equivale ao perdão, de acordo com o filósofo. Perdão não é redução infinitesimal da falta pela passagem do tempo. Perdão não é desculpa, pois a desculpa apenas constata que a falta pode ser suspensa após a compreensão sobre as condições às quais está circunscrita. Perdão não é esquecimento, pois não pretende apagar a falta como se ela não tivesse ocorrido.

⁷³ DERRIDA, Jacques. *Pardonner : L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris : Galilée, 2012. p.16.

⁷⁴ *Par*, p.199.

⁷⁵ *Par*, p.155.

O perdão, assim, é um evento cuja ocorrência instantânea e transformadora no campo das relações preserva sua diferença de qualquer outro ato. O perdão, por isso, não se constitui como um hábito, não pode ser considerada uma virtude segundo uma tradição filosófica que a concebe como passível de ser exercitada.

O perdão ocorre entre duas pessoas. A sua pessoalidade reside em que, para haver perdão, é necessário haver uma falta. Falta não é mero erro particular, mas um acontecimento que ofende a alguém. A falta tem dois polos: no agente e no paciente. A irreversibilidade do tempo configura a falta como algo que pode ser superado por uma ação posterior, no entanto, a irrevogabilidade da ação constitui-se como um obstáculo a um mero apagamento. O fato de ter ocorrido torna incontornável um ato que tem efeitos para sempre. A dramaticidade com que se experimenta a irreversibilidade do tempo institui para cada paciente a tarefa intransferível de perdoar, pois não há comensurabilidade de ipseidades. A liberdade pessoal é absoluta em cada pessoa e perdoar em lugar de outrem é uma violação dessa ipseidade.

O perdão é um dom gratuito oferecido como faísca inefável que supera a racionalidade da justiça e age, não como reação, mas como uma iniciativa. Trata-se de um dom

que reside inteiramente na pura *quodidade* da palavra graça. Pois a graça, que é uma faísca e um tremor das pálpebras, não diz nada, ou melhor, diz uma única palavra, e esse monossílabo da graça em si parece uma ponta fina sem espessura, assim como é um instante pontual sem intervalo (...) ⁷⁶

A graça do perdão irrompe no intervalo da vida pessoal e libera do desejo de vingança e de correção que fazem parte da justiça. Por isso, também, o perdão não pode intencionar uma recuperação ou salvação do ofensor. A utilidade do perdão para quem o recebe não pode contaminar a pureza desse dom, ao mesmo tempo que uma intenção salvadora, mesmo sendo algo positivo, não deve motivar o perdão, porque a justificativa racional se opõe à “espontaneidade absolutamente inicial”⁷⁷ desse ato que é uma continuação da criação, na medida em que parte a temporalidade entre um antes e um depois incomensuráveis. O perdão rompe milagrosamente com a temporalidade anterior como uma única vez.

O perdão, desse modo, pode ser considerado uma intuição moral no sentido bergsoniano, visto que “a principal originalidade da descrição bergsoniana da vida moral é que ela se dirige, além de todas as determinações, para o fundo dinâmico da ação, e é esse fundo que a intuição deve perceber”⁷⁸. A intuição moral, que Bergson caracteriza como modo de

⁷⁶ *Par*, p.154.

⁷⁷ *Par*, p.148.

⁷⁸ LE SENNE, René. L'intuition morale d'après Bergson. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, t.131, n.3/8, pp.218-243, mar./ago. 1941. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17274z>. Acesso em: 7 out. 2025. p.222.

conhecer o impulso vital que subjaz para além da obrigação moral sistematizada pela sociabilidade; pode levar a pessoa a retemperar a moral “para ajudar a sociedade a ir mais longe”⁷⁹. A superação da relação de justiça pela gratuidade do perdão, desse modo, parece ter um substrato na criatividade da própria vida que se manifesta em sua fonte dinâmica, segundo Bergson.

Jankélévitch destaca que “a pureza que é manchada é destruída”⁸⁰, o que reserva ao perdão uma singular excedência histórica e faz dele, em sua versão mais genuína, um “evento que talvez nunca tenha acontecido na história do homem”⁸¹. É justamente a postulação de algo tão superracional como uma ideia kantiana que garante ao perdão sua condição de valor a ser buscado como um ideal, pois,

mesmo que ninguém, desde o início do mundo, tenha perdoado sem reservas ou segundas intenções, sem restrições mentais, sem uma dose infinitesimal de ressentimento, é suficiente que a possibilidade do perdão puro seja concebível: mesmo que nunca seja realmente alcançado, o limite do perdão puro ainda apontaria para o nosso dever, regularia e direcionaria nossos esforços, forneceria um critério para nos permitir distinguir entre o puro e o impuro⁸².

Tal graça preserva a irrevogabilidade da ofensa, por isso, a condição para que haja o perdão é o reconhecimento por parte do ofensor. Ao reconhecer-se culpado, o ofensor assume sua responsabilidade, no entanto, isso não lhe dá o direito de exigir o perdão. Exigir o perdão após assumir uma culpa é condicionar o perdão, é contaminá-lo. Não obstante, sem a assunção da responsabilidade por parte do ofensor, “todo o problema do perdão se torna mera palhaçada”⁸³.

Acontecimento extrajurídico, o perdão não pode ser concedido de si para si, mas somente para outra pessoa. A relacionalidade que o perdão exige é aquela em que se manifesta o sacrifício da vontade própria em favor do acolhimento do esporadismo⁸⁴ de outras ipseidades.

⁷⁹ BERGSON, Henri. As duas fontes da moral e da religião. Tradução: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Coimbra, 2005. p.93.

⁸⁰ *Par*, p.148.

⁸¹ *Par*, p.149.

⁸² *Par*, p.151.

⁸³ *Par*, p.203.

⁸⁴ O *esporadismo* é um importante conceito no pensamento de Jankélévitch, pelo qual ele trata da convivência dos absolutos. Partindo a multiplicidade empírica, ele aplica a ideia de dispersão, sobreposição e entrelaçamento à moral. Em *O paradoxo da moral* ele explica que “Dir-se-ia que os valores nasceram de qualquer jeito, independentemente uns dos outros, sem levar em conta uns aos outros, como os cipós na floresta tropical. E, de fato, há algo de tropical nessa confusão em que as normas se entrelaçam tão inextricavelmente e se acavalam umas nas outras. A desordem e a incoerência ligadas ao esporadismo dos valores, longe de compor uma harmonia, atacam uma guerra civil” (*O paradoxo da moral*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p.193s. Joëlle Hansel explica que “Essa descrição de valores, não como “um céu inteligível, mas como um firmamento rasgado”, está completamente em desacordo com a visão antiga de um mundo harmônico e unificado de virtudes, uma ordem hierárquica na qual cada um tem seu lugar. O esporadismo - dispersão, disjunção, mas também colisão e conflito - não está reservado para a empiria, para a ordem subalterna de instintos, interesses e

Esse sacrifício é o modo efetivo com que o amor aparece como vitória sobre o mal enquanto tendência à falsa liberdade de uma vontade solipsista. Por isso, o perdão é “a forma mais extrema de amor humano e, por conseguinte, de sacrifício. O perdão, de fato, é definido como um ‘sacrifício agonizante’”⁸⁵ realizado apenas por amor.

Esse sacrifício, no entanto, não apaga o crime, como vimos, mas perdoa o criminoso e seu crime, abre a história para uma nova relação, ao mesmo tempo em que se realiza como uma incisão milagrosa em um intervalo. Como uma concessão que cobre a vida e a ação de outrem, o perdão reconhece no perdoado uma nova condição. Essa condição inédita é uma graça que superabunda da graça do perdão, experiência incluída no registro do “inexprimível fecundo”⁸⁶, nomeado pelo filósofo de “inefável”.

Superado o período da reconciliação, reconhecido e perdoado o faltoso, abre-se, no caso do perdão, o tempo da primavera ou da festa. A epítome do perdão para Jankélévitch é a parábola do Pai Misericordioso, narrada no capítulo 15 do Evangelho segundo Lucas, entre os versículos 11 e 32. Sugestivamente, o que marca o novo tempo inaugurado pelo perdão do Pai Misericordioso é justamente uma festa. Após o tempo da espera, caracterizado pela longa nostalgia do ofendido que debruça o olhar sobre o passado na expectativa de que o ofensor se aproxime, como o Pai Misericordioso que esperava pelo filho olhando à tarde para a estrada de acesso à casa, abre-se o tempo da alegria. Uma alegria que “nasce de uma vitória que se alcança no fogo incandescente da dor”⁸⁷, que fulgura “no relâmpago do instante”⁸⁸ em que a intuição do novo tempo sobrevém de maneira irrecusável. Jankélévitch explica que a alegria, a intuição e a coragem são como intermedialidades, um ápice, ou “fina ponta do amor puro que é o ponto de tangência da alma com o absoluto”⁸⁹.

Nesse encontro tangencial, abre-se a vida nova. Como sintetiza o filósofo,

o perdão, portanto, inaugura uma nova era, estabelece novos relacionamentos, inaugura uma *vita nuova*. A noite da culpa, no perdoado, anuncia um novo amanhecer; o inverno do ressentimento, no perdoador, anuncia uma nova primavera. É uma época

ambições que estão sempre competindo e são incompatíveis” (*Jankélévitch : une philosophie du charme*. Paris : Manucius. 2012. p.105). Apesar disso, como Jankélévitch explica “atrás desse esporadismo paradoxal, esse feixe de adesões contraditórias e dissociadas pela ação –pois a ação se insere nas fissuras da realidade para transformá-la –, uma nova tábua de valores reconstitui-se; por baixo dessa fragmentação um fio secreto, em seguida fios incontáveis se reatam; um mundo novo se trama, um mundo do qual não se diz o nome, mas que, ainda assim, existe. E tal mundo é mais precioso que todos os mundos” (*QPI*, p.179).

⁸⁵ MANIEZZI, *The metaphysics of love*, p.10.

⁸⁶ *MI*, p.120.

⁸⁷ *PDP*, p.92s.

⁸⁸ *PDP*, p.94.

⁸⁹ *PhP*, p.244.

de renovação e nova juventude. *Hic incipit vita nova*. É aqui que o grande degelo, a feliz simplificação que o perdão anuncia, assume seu pleno significado⁹⁰.

O perdão se opõe, justamente por isso, à resignação que é um modo decaído de viver a temporalidade sem esperança de que o futuro seja milagroso, no sentido de poder oferecer algo novo. Resignar é renunciar à prenhez, enquanto perdoar é alcançar o pico da liberdade criativa, da potência continuadora da primeira criação, por meio de um ato humano. Por isso, apesar da origem divina da noção de perdão, Jankélévitch o afirma como ato puramente humano, ao contrário do que postulava Santo Ambrósio: “leio que <Deus> fez o homem e então descansou, porque tinha alguém a quem perdoar” (*Exameron* VI, 10,76)⁹¹ os pecados. A dignidade humana que, no caso bíblico, inclui a liberdade, para Jankélévitch não pode significar uma *desculpa* para a má ação. A liberdade com que um infrator age é uma condição também para a não-infração e, por isso, não pode se tornar uma desculpa. Como vimos isso seria dar razoabilidade geral às ações, o que Jankélévitch evita e, assim, garantir uma desculpa desde o “princípio” para o mal.

Desse modo, a reflexão jankélévitchiana coincide, em parte, com aquela exposta pelo Cardeal Ravasi, segundo o qual “o perdoar, embora requeira um apoio transcendente e se realize em plenitude no sobrenatural, tem origem na potencialidade do amor ínsita à criatura no interior de sua própria natureza”⁹². Tal potencialidade encontra-se, no entanto, ameaçada pela dialética infinita de mútuo combate entre o próprio amor e o mal, concepção que revela certo distanciamento de Jankélévitch em relação ao otimismo bergsoniano e aproximação ao pensamento trágico de Georg Simmel⁹³.

Ao fim de *Le pardon*, Jankélévitch explica que o perdão não pode suplantar o mal, mas que há, entre eles, uma alternância infinita que perdura porque perdura a liberdade, a ipseidade efetiva de cada pessoa. A aporia à qual se prende, ele a explica em entrevista a Renée Tryon-Montalembert, publicada em 1977, na qual parafraseia o Cântico dos Cânticos (8,6):

identifico uma ética que pode ser descrita como hiperbólica, para a qual o perdão é o mandamento supremo; e, por outro lado, o mal sempre aparece além dele. O perdão é mais forte que o mal e o mal é mais forte que o perdão. Não consigo sair dessa situação. É um tipo de oscilação que, na filosofia, seria descrita como dialética e que me parece ser infinita. Acredito na imensidão do perdão, em sua sobrenaturalidade,

⁹⁰ *Par*, p.194.

⁹¹ AMBRÓSIO DE MILÃO. *Exameron*: os seis dias da criação. Tradução: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2009.

⁹² RAVASI, *Gramática do perdão*, p.10.

⁹³ LISCIANI PETRINI, *Charis*, p.42.

acho que já disse isso o suficiente, talvez até perigosamente, e, por outro lado, acredito na maldade⁹⁴.

E, apesar disso, a instantaneidade do perdão torna-o intemporal e semelhante ao ato criador primeiro. Nesse caso, a diferença é que o ato criador do perdão não aniquila o irrevogável, pois “a ‘tragicidade metafísica’ do imperdoável está sempre diante de nós, impedindo-nos de perdoar no tempo como duração e permitindo-nos fazê-lo somente no instante. Mal e amor estarão sempre em conflito, nem o rancor nem o perdão jamais terão a última palavra, porque a contradição entre ambos só é vencida no instante”⁹⁵.

É então que um milagre se sobrepõe ao outro: o instante do perdão é também irrevogável. O que ocorre a partir dele estará para sempre inscrito no itinerário temporal. Sua superveniência é uma graça de supererrogação inesperada e duradoura ainda que extingüível pelo mal à espreita.

A reflexão filosófica sobre o perdão, explorando suas nuances, paradoxos e implicações morais na obra de Jankélévitch, enfrenta-se com a aporia de uma graça que transcende a simples justiça ou a lógica racional, porque manifesta o poder do amor capaz de superar o intervalo e de inaugurar um novo tempo. Por isso, foi preciso distinguir do perdão os conceitos a ele similares ou vizinhos, como aqueles provenientes da justiça, que podem agravar a assimetria entre o ofensor e a vítima, por meio da comutação entre violência e pena expiatória.

Assim, o perdão não permite uma margem condicional, seja de intensidade ou temporalidade. No primeiro caso, um meio-perdão não pode existir, porque é graça total que inclui a ofensa e o ofensor arrependido. Como ato de completa abrangência, o perdão renuncia ao ressentimento e à vingança, renuncia a tratar o ofensor pela mancha de sua culpa, mas é oferecido como “uma decisão de manter o outro em sua duração”⁹⁶, de modo restaurado, isto é, na sua *quodidade* e na sua *historicidade*.

No segundo caso, como intenção de paz perpétua, o perdão não se sujeita às limitações temporais e irrompe sem impor algo de provisório, sua totalidade é acompanhada de uma imediata superação do mal. De tal modo, realiza instantaneamente o que séculos de justiça e esquecimento não são capazes de alcançar.

Sua capacidade de inaugurar um novo tempo pode levar ao seu abuso ou à sua má-interpretação, quando o perdão é concedido de maneira prematura ou sem um reconhecimento

⁹⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'esprit de résistance* : textes inédits, 1943-1983. Françoise Schwab, Jean-Marie Brohm, Jean-François Rey, Stéphane Barsacq (Eds.). Paris : Albin Michel, 2015. n.p. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *ER*.

⁹⁵ TONON, Alessandra. *Tra istante e intervallo: le oscillazioni di Jankélévitch*. Presentazione di Carmelo Vigna. Napoli, Salerno: Orthotes, 2014. p.14.

⁹⁶ GOUHIER, *Por une métaphysique*, p.210.

adequado da culpa. Um perdão instantâneo fere a condição do reconhecimento da falta. Sem que uma falta seja claramente exposta, dizer perdão não é fruto de uma graça, mas busca de um alívio, é cobrir com um disfarce o indefinido.

O perdão, vale ressaltar, é um ato de esperança⁹⁷, acolhe a inteireza do outro com a promessa de firmar a liberdade de uma boa consciência. Assim, não se resigna à existência da maldade nem ao peso da irreversibilidade do tempo e da irrevogabilidade de ação, mas empenha tudo como ato de amor. O perdão é um ato humano que pode ser considerado virtuoso, assim como a fidelidade e a coragem. As virtudes, para Jankélévitch, incluem sempre um órgão-obstáculo⁹⁸. Esse *sem o qual e apesar do qual* elas não se afirmam. A fidelidade só se afirma quando há um compromisso feito, ao mesmo tempo, a fidelidade é mantida diante do risco de rompimento com esse compromisso. Assim, o compromisso é algo sem o qual não pode haver fidelidade e apesar do qual a fidelidade existe. O órgão-obstáculo é uma realidade que contradiz e nega a virtude enquanto, simultaneamente, a torna meritória⁹⁹.

O órgão-obstáculo do perdão, como Jankélévitch explica entre as páginas 164 e 167 de *Le pardon*, é o fato de ele se “especializar” justamente pecado, o escândalo de que perdoe o indesculpável, de que tenha abrangência sobre a falta e seu agente. Embora seja ação criadora, por isso, o perdão comporta uma secundariedade na sucessão que implica um contrassenso: o perdão só existe porque existe uma falta. O perdão só existe como “um ato que absolve outro ato”¹⁰⁰ e está unido a seu órgão-obstáculo como algo que conserva sua equivocidade.

⁹⁷ Em *La Mauvaise conscience*, Jankélévitch aborda a esperança e sua relação com atrocidades: “pelo menos nesse ponto, Pascal e Kierkegaard concordariam com Fénelon; a escuridão do Calvário é mais útil do que a doçura do Monte Tabor. Perder tudo é, de fato, ganhar tudo, e os desesperados renascerão de sua noite; pois é no abismo mais profundo que surge a esperança mais vívida, no trampolim da angústia mais extrema que a consciência arrependida se recupera mais alto e com o impulso mais poderoso. Somente a graça sobrenatural pode se igualar à escala do mal que nos faz desesperar!” (*MC* 2, p.151), enquanto em *Le pur et l'impur* destacou que a esperança “é mais corajosa e mais difícil do que o desespero, assim como o ato de fé no futuro é mais difícil do que a decisão preguiçosa de se desesperar. O capitão que sente vontade de se demitir arbitrariamente e prematuramente decreta que não há saída, como se conhecesse o futuro melhor do que a própria Providência” (*PI*, n.p.).

⁹⁸ O conceito “órgão-obstáculo” demarca na filosofia de Jankélévitch, combina a razão de ser (*quia*) de algo e simultaneamente o que se a ela, como um obstáculo um *apesar* (*quanvis*) inerente, algo que é ao mesmo tempo um obstáculo e um alimento, como o corpo no espaço que se afirma apesar de uma contiguidade insuperável com todo o restante. Em *Philosophie première* o filósofo explica: “o órgão-obstáculo não é uma antítese destinada a se resolver em uma síntese conciliatória, mas está inserido em um complexo estacionário no qual as contradições se referem eternamente umas às outras. Assim, o corpo é para o espaço o que o tempo é para a sucessão. O verdadeiro órgão-obstáculo da metempíria não é a mediação, que é a suspensão provisória e temporária do fim, mas a própria relação, que é uma mistura indissociável de ser e não-ser” (*PhP*, p.106).

⁹⁹ “A fidelidade é, portanto, como a coragem, como a sinceridade, o perdão e o altruísmo, relativa a um órgão-obstáculo que a contradiz e, negando-a, a torna meritória; a fidelidade resulta de um efeito de antítese e alto relevo; fidelidade é uma contenção ou contração intensiva da vontade, um esforço não reunido no instante pontual do *fiat*, mas continuado de momento a momento, uma reconquista diária sobre a repugnância e o desgosto”. In: JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Traité des vertus : T. 1, Les vertus et l'amour*. Paris : Flammarion, 1986. p.143. Doravante a obra será indicada pela abreviatura *TV* 2.1.

¹⁰⁰ *Par*, p.165.

As aporias que se apresentam ao pensamento no tratamento da noção de perdão conservam em múltiplas direções a dialética entre uma falta e seu perdão, entre uma ação e outra ação superveniente. Tal dinâmica inexaurível equipara-se ao exercício da poesia que “transforma a linguagem em um ser adulto, uma entidade dos deuses e do espírito livre”¹⁰¹. A poesia convida à filosofia, pois no amadurecimento da linguagem, a poesia “conhece os arquétipos”¹⁰² e apresenta contornos conceituais para princípios que escapam à formulação da razão discursiva. A equivocidade própria à poesia é um elemento constante na abordagem do perdão, pois “o destinatário do perdão deve, se é que ele existe, permanecer sempre indeciso e equívoco”¹⁰³. Essa equivocidade preserva, no perdão, seu caráter de dom incondicional e não maculado por alguma intenção, mesmo que positiva como a salvação.

O que Derrida chama de “uma lógica aporética”¹⁰⁴ que aproxima as noções de perdão e graça é o que torna o perdão, de maneira afirmativa, uma graça iniciadora capaz de compartilhar o júbilo da criação, distinguindo-se do ideal kantiano que é postulado pela razão como ápice a ser perseguido. Por causa dessa lógica, o perdão pode ser percebido como um bem para a conciliação social. Veremos, na próxima sessão, algumas complicações relacionadas à afirmação de um perdão concedido por um grupo, um *nós* – problema que serviu de ponto de partida para a realização desta pesquisa.

¹⁰¹ *Schel*, p.286.

¹⁰² *Schel*, p.300.

¹⁰³ DERRIDA, *Pardonner*, p.41.

¹⁰⁴ DERRIDA, *Pardonner*, p.41.

3.3 Pessoalidade do perdão segundo a concepção de Jankélévitch

Em *Schibboleth*, conferência-homenagem a Paul Celan proferida por Derrida, em 1984, no âmbito do *International Paul Celan Symposium*, em Seattle, retoma-se o debate filosófico sobre a *resistência* que o *uma única vez*¹⁰⁵ oferece ao pensamento. Em termos jankélévitchianos, estamos aqui tratando da semelfactividade.

O fato de que alguns acontecimentos tenham apenas uma ocorrência em toda a história traduz-se, no caso das pessoas, como ipseidade. Cada pessoa, única em toda a realidade temporal, oferece resistência ao pensamento por categorias e, também, ao pensamento que prefere a afirmação, sem mais. O termo *Schibboleth*, para Derrida, está associado à impossibilidade de apagamento, ao resto insuperável de que algo *foi*.

A irrevogabilidade do ter-sido, mesmo o que só apareceu por um instante, sem possibilidade de verificação, é um dos traços que propiciam que certas ações provoquem perdão. No entanto, a concessão do perdão deve passar por um longo trilha que está ligado à capacidade da consciência pessoal em assumir a responsabilidade pela liberdade.

O *Pardonner* de Derrida é uma reflexão sobre o conceito de perdão, abordando suas aporias, em diálogo com o pensamento jankélévitchiano. Nele, colhemos duas provocações que auxiliam a discussão a respeito do nosso problema, a saber, a concessão de um perdão por um grupo, um *nós*: a dúvida sobre a necessidade de um pedido para que o perdão se efetive e a dúvida sobre o imperdoável.

Derrida retoma a etimologia e os diferentes sentidos que a palavra *perdão* pode assumir conforme o contexto. O leitor de Jankélévitch reafirma que o perdão é decorrência de um acontecimento do passado, mas realiza, no presente, um instante criativo igualmente irrevogável.

Na obra, Derrida argumenta que uma das aporias do perdão é que ele não pode ser exigido, após ser pedido¹⁰⁶. Uma aporia que, por um lado, põe o faltoso em uma posição de soberano, caso exija o perdão, enquanto, por outro, pode levar aquele a quem se pede perdão, caso não o conceda, para uma posição de soberania. A dissimetria aporética do perdão é irremediável a menos que, quando concedido, confirme-se naquele que perdoa o sincero sacrifício de seu poder de não perdoar.

A dramaticidade da relação de perdão, por isso, suspende-se

¹⁰⁵ DERRIDA, Jacques. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris : Galilée, 1986. p.11.

¹⁰⁶ “Afinal, essa assimetria do perdão consiste no fato de que não existe qualquer direito de ser perdoado, nem qualquer dever de perdoar. Usando os termos da *Philosophie première*, podemos dizer que a vítima que perdoa reproduz a transcendência original, ‘que dá aquilo que não tem’”. MANIEZZI, *The metaphysics of love*, p.12.

quando um crime não pode ser justificado, explicado ou mesmo entendido, quando, tendo sido entendido tudo o que poderia ser entendido, a atrocidade desse crime e a evidência esmagadora dessa responsabilidade são claras para todos verem, quando a atrocidade não tem circunstâncias atenuantes ou desculpas de qualquer tipo, quando toda esperança de regeneração deve ser abandonada, então não há mais nada a fazer a não ser perdoar¹⁰⁷.

No ponto em que o perdão é necessário, há uma “solidão a dois”¹⁰⁸ em que o agente da falta pode pedir perdão e a vítima pode perdoar. A dramaticidade vivida nessa relação, ainda que se estenda sobre a comunidade, diz respeito à ipseidade dos que foram atingidos pela falta (seja no papel de ofensor, seja no papel de vítima). Um perdão solicitado por uma comunidade, nesse caso, é inautêntico porque é exógeno ao sofrimento pessoal. O perdão é alheio “ao reino da lei, da punição ou penalidade, da instituição pública, do cálculo judicial”¹⁰⁹ que pertencem à vida em comunidade. Como Jankélévitch insistiu, o perdão é um ato estritamente humano¹¹⁰, no sentido de pessoal. A semelfactividade inerente a cada pessoa preserva, assim, o perdão do âmbito público, o que não significa que suas consequências sejam inócuas na comunidade.

Este é outro argumento para considerar que o perdão só existe como uma resposta ao que parece impossível de ser perdoado, como crimes horrendos ou atos de extrema crueldade, porque estes pertencem ao grupo de exceções inomináveis e anteriormente imprevisas no direito e no próprio ordenamento político.

Enquanto a justiça pune os culpados e restaura a ordem, o perdão opera em outro campo envolto pela caridade, pois “é inconcebível sem a *châris* que é *caritas*, ou seja, amor que nada exige em troca a não ser aceitação do dom”¹¹¹. Derrida destaca que diferente do título de um dos artigos presentes em *L’Imprescriptible* que questiona justamente “Pediram-nos perdão?”, em *Le pardon*, Jankélévitch se afasta da ideia de um pedido coletivo de perdão dirigido a outra coletividade, no caso um pedido de perdão dos alemães aos judeus.

O pedido de um perdão coletivo dirigido a outra coletividade, parte necessária do reconhecimento da atrocidade cometida, parece mais uma exigência histórica, do que filosófica. Isso é acentuado na indignação de Jankélévitch em relação a Heidegger, expressa nos seguintes termos: “Robert Minder afirma com veemência que Heidegger é responsável não apenas por tudo o que disse durante o nazismo, mas também pelo que se absteve de dizer em 1945”¹¹².

¹⁰⁷ *Par*, p.139.

¹⁰⁸ DERRIDA, *Pardonner*, p.17.

¹⁰⁹ DERRIDA, *Pardonner*, p.17.

¹¹⁰ Desconsiderando a dimensão pessoal da divindade, constante em tantas tradições religiosas, o filósofo afirma: “Deus não perdoa ninguém porque não é alguém (*quelqu’un*)”. *PhP*, p. 151.

¹¹¹ RAVASI, *Gramática do perdão*, p.9.

¹¹² *Imp*, p.22.

Um episódio de foro mais íntimo que põe em relevo a personalidade do perdão é a relação que Jankélévitch estabelece com Wiard Raveling. Superando a imputação ao povo alemão como um coletivo generalizado, Jankélévitch, após ler as palavras sinceras e comprometidas de Raveling, convida-o à sua casa, desfruta de música com ele e estabelece uma relação que se abstém de caracterizá-lo e petrificá-lo pelo seu gentílico.

Enquanto Derrida questiona se o perdão só pode ser concedido se pedido e se houver um arrependimento por parte do culpado, Jankélévitch explica, como vimos, que o órgão-obstáculo do perdão é a falta. Se esta não for reconhecida, não haverá perdão. Como causa que concede efetividade (e grandeza) ao perdão, seu reconhecimento não pode ser afastado.

Considerar que uma comunidade possa reconhecer uma falta é possível. No entanto há algumas condições que tornam isso muito pouco provável. Primeiro porque seria necessário que a) toda a comunidade partilhasse a igual responsabilidade pela falta; depois b) que a comunidade se arrependesse de igual modo pela falta. A falta de condições reais para um pedido autêntico de perdão excluem a possibilidade de conceder perdão a uma comunidade.

Derrida argumenta que o perdão não deve ter condição. Jankélévitch matiza o tema da condição ao compreender que ele é uma graça inaugural. Ora, o perdão é concedido como forma de inauguração, por isso é sua condição romper com o passado. Ele termina com o estado de relação culpado-vítima; por isso, o perdão não pode ser concedido sem que haja a deflagração dessa relação culpado-vítima, por uma falta.

Ainda que esta falta seja ocasionada por uma sistemática comunitária, não é suficiente que um representante peça perdão por todos, porque a culpa não é uma soma de partes, a profundidade e a irrevogabilidade da falta não se dispersam entre aqueles que assumem a culpa, mas permanecem, em sua unidade, entre eles.

O que um coletivo pode pretender é a anistia e seu companheiro semântico: o esquecimento¹¹³. Disso decorre a tarefa comunitária e eminentemente pessoal de recordar. A memória é crucial na relação de perdão. Por meio dela, apreende-se a única vez no sentido de uma duração, pois muitos podem ter sido os eventos, mas o peso da ofensa é imensurável como um fardo único. Fardo que a memória conserva e ao qual renuncia no instante do perdão.

Derrida leva a reflexão a um ponto mais extremo que é a necessidade de manifestação do perdão na linguagem. Ele enumera algumas manifestações de condescendência,

¹¹³ Em 1972, Jankélévitch escreveu um artigo contra a graça concedida por Georges Pompidou, presidente da França, a Paul Touvier (1915-1996), um colaborador na perseguição aos judeus, finalmente condenado na década de 1990 (após a morte de Jankélévitch). No artigo Jankélévitch evocou a proximidade semântica entre as palavras anistia e amnésia: “essa dupla anistia não é equivalente à amnésia?” (ER, n.p.).

reconciliação e mesmo planejamento entre outros animais. Jankélévitch, em seus textos filosóficos ou na correspondência com Raveling, destaca que é preciso que o perdão seja manifestado pela linguagem, já que esta também é humana. Embora valorize com frequência, em seus escritos, a dimensão do inefável, como excesso transbordante em relação à palavra, o filósofo, em muitos casos, exige um posicionamento verbal que permita uma saída das ambivalências e indeterminações próprias à covarde abstenção e à má-fé.¹¹⁴ Mas, ainda assim, como revela Derrida, conserva-se algo de inefável no perdão, pois este “deveria ultrapassar as palavras”¹¹⁵, tendo em vista que “o irracionalismo, na medida em que é a filosofia da razão sem razões, é mais um racionalismo invertido do que um verdadeiro racionalismo exagerado”¹¹⁶.

Por fim, Derrida apresenta a proximidade fonética e semântica entre perdão e perjúrio. Para ele, tudo o que se perdoa é ou supõe um perjúrio, sendo este “a quebra de alguma promessa (implícita ou explícita), a quebra de algum compromisso, alguma responsabilidade perante uma lei que juramos respeitar, que supostamente juramos respeitar”¹¹⁷. Assim, sublinha que há no perdão uma antecedente relação de expectativa. Essa expectativa pode até ser quebrada pelo perjúrio de uma comunidade, mas a expectativa de uma consciência inocente é de que, na pessoalidade, manifeste-se sempre a escolha da liberdade que escolhe pelo bem.

Novamente, reafirmamos o caráter pessoalíssimo na noção de perdão segundo Jankélévitch. Seja pela face de quem pede o perdão ou pelo lado de quem perdoa, no perdão afirma-se uma relação intrasferível em que *eu* e *tu* concelebram o milagre de um novo começo. Milagre que ocorre na abissal diferença entre dom gracioso e ofensa, pois “o perdão, em vez de neutralizar o mal com o mal e a morte com a morte, parece agravar a falta ao deixá-la impune, mas é para, milagrosamente, curá-la”¹¹⁸.

Ao retomar o poema *Todtnauberg* de Paul Celan, escrito após uma visita a Heidegger, Derrida aponta para a indecidibilidade do perdão no seu porvir, conforme o pensamento de Jankélévitch. Tal indecisão perdura no tempo como aquele combate incessante entre a maldade de uma liberdade maculada e a afirmação da liberdade de uma consciência que dá continuidade à criação. Por sua vez, a decisão da boa consciência é

o ponto incandescente no qual a deliberação, sem tempo discursivo para explicitar ou motivos preexistentes para confrontar, é consumida instantaneamente, onde a

¹¹⁴ *QPI*, p.119.

¹¹⁵ DERRIDA, *Pardoner*, p.66.

¹¹⁶ *Par*, p.178. Como explica Maniezzi “o perdão é um ato de liberdade (escandaloso e irracional) fundado em uma gratuidade radical que nada tem a ver com o princípio da utilidade de Mill ou com o imperativo categórico do dever de Kant”. In: MANIEZZI, *The methaphysics of love*, p.11.

¹¹⁷ DERRIDA, *Pardoner*, p.70.

¹¹⁸ JANKÉLÉVTICH, Vladimir. *Traité des vertus : T. 2, Les vertus et l'amour* [Recurso eletrônico]. Paris : Flammarion, 1986. n.p.

concepção e a execução se tornam um único milagre, onde a teoria e a prática se tornam uma única improvisação e uma única “poesia”¹¹⁹.

Aí transborda a alegria, essa intermediação que, junto do amor e da coragem, Jankélévitch chama de três cumes que se manifestam, como já citamos, na “fina ponta do amor puro que é o ponto de tangência da alma com o absoluto”¹²⁰.

Essa tangência que “dura apenas o Quase-nada de um instante, quer dizer, não dura”¹²¹ possibilita que a alegria seja declarada no fulgor de um instante. A irreversibilidade e a irrevogabilidade dessa faísca clareiam toda a eternidade ainda que possa ser extinguida. Sob esse fulgor criador desperta a esperança e o ânimo contra a resignação como quando uma mãe dá à luz¹²².

¹¹⁹ *PhP*, p.226.

¹²⁰ *PhP*, p.244.

¹²¹ *PDP*, p.94.

¹²² Remeto o leitor à nota n.20 da p.186 da tese de Vasco Baptista Marques (2017) com extensa recolha de aparições do termo *éclair* ou outros relacionados à luz na obra de Jankélévitch.

CONCLUSÃO

A problemática de uma noção de perdão e sua concessão por uma comunidade, como vimos, exige o fôlego insistente diante de complexidades que se assomam desde o ponto de vista do papel consciência até a temporalidade. O percurso que estabelecemos nos permitiu compreender de modo detalhado como Vladimir Jankélévitch aborda o perdão no interior de suas noções metafísicas e antropológicas de temporalidade e ipseidade.

A confluência de noções metafísicas e éticas e vinculadas ao âmbito da espiritualidade levou-nos a situar a pesquisa no campo da filosofia da religião, explorando as implicações do pensamento de Jankélévitch tanto para a compreensão teórica do perdão quanto para sua aplicação prática em contextos de reconciliação e justiça transicional. A abordagem meontológica de Jankélévitch, ao combinar estratégias apofáticas e catafáticas, revelou-se uma ferramenta valiosa para desvelar as nuances do conceito de perdão, permitindo-nos compreender tanto o que o perdão é quanto seus simulacros.

Retomando nossa questão central sobre a possibilidade da concessão do perdão por um "nós" segundo o pensamento de Jankélévitch, podemos afirmar que embora o perdão tenha considerável impacto comunitário, sua natureza é pessoalíssima. Ainda assim, a tensão entre a pessoalidade do perdão e sua possível extensão à esfera coletiva emerge como um campo fértil para reflexões éticas e políticas contemporâneas, não permitindo que o tema seja negligenciado.

É patente que Jankélévitch concebe o perdão como um ato de graça, um dom que transcende a lógica da justiça e da reciprocidade. Esta concepção, ancorada na ideia de que o perdão é uma expressão da liberdade pessoal e, por isso, da ipseidade leva a restrições no que tange a uma relação de perdão estabelecida entre “eu-nós”, “nós-tu”, “nós-eles”. A irrevogabilidade de uma falta, seja para quem a acomete, seja para aquele que dela é vítima cria uma relação única com dois pólos apenas: eu-tu, ainda que este tu seja vicário de um coletivo (eles) sistematicamente organizados, como no caso do sistema de liquidação organizado pelo nazismo.

Portanto, em nossa investigação, confirma-se centralidade da relação eu-tu no conceito de perdão de Jankélévitch. Esta ênfase na pessoalidade desafia diretamente as abordagens que buscam aplicar o conceito em escalas comunitárias ou institucionais sem considerar a singularidade e a irrepetibilidade da experiência pessoal de perdoar e ser perdoado. Por isso, foi fundamental afastar os simulacros do perdão, muito próximos de uma relação com a temporalidade que pretende o apagamento, o esquecimento.

A contextualização do pensamento de Jankélévitch entre seus contemporâneos franceses e entre outros pensadores que articularam a temática do perdão, permitiu destacar a

originalidade de seu pensamento. Ao privilegiar uma aproximação negativa e tangencial dos temas eminentemente filosóficos, nos quais se atesta a dimensão inexprimível da experiência humana, Jankélévitch nos oferece um método valioso para abordar realidades complexas e aparentemente inapreensíveis. O diálogo com a obra de Hannah Arendt, Paul Ricoeur e Jacques Derrida, foi um exercício exegético que revelou tanto convergências quanto divergências significativas, enriquecendo nossa compreensão das múltiplas dimensões do perdão e de suas implicações.

Um dos achados mais significativos de nossa investigação diz respeito à temporalidade do perdão na filosofia de Jankélévitch. Ao assumir o passado confiando em um futuro diferente, o perdão torna-se um instante criador no intervalo da vida pessoal e na sucessão temporal. A distinção que o filósofo estabelece entre o perdão concedido como graça e a possibilidade de não perdoar reconhece a precariedade da consciência pessoal posta, diuturnamente, defronte à alternativa entre bem e mal. Mesmo precária a consciência pode realizar a graça do perdão.

A insistência do filósofo na pessoalidade do perdão não invalida sua relevância em cenários de reconciliação coletiva. Pelo contrário, a ênfase na dimensão pessoal do perdão nos convida a repensar os fundamentos éticos de nossas relações comunitárias, desafiando-nos a conceber formas de reconciliação que não sacrifiquem a singularidade e a responsabilidade individual em nome de soluções coletivas abstratas e totalitárias.

Como o perdão é um ato que inaugura um novo começo, rompendo com a lógica da vingança e do ressentimento, torna-se fecundo como processo de reconciliação em escala social na medida em que as comunidades são capazes de estabelecer marcos em que a culpabilidade é superada pela força de um futuro possível. Manter a tensão que Jankélévitch identifica entre a gratuidade do perdão e a necessidade de justiça, ao mesmo tempo, é necessária para evitar uma concepção ingênua de reconciliação ou o silenciamento de vítimas.

A irrevogabilidade do passado e a impossibilidade de se apagar, por conseguinte, a ocorrência da ofensa constituem intrinsecamente o momento do perdão, como seu órgão-obstáculo. O verdadeiro perdão não elimina a memória, mas transforma nossa relação com ela, permitindo-nos construir um futuro que não seja prisioneiro do ressentimento.

Ao confrontarmos o pensamento de Jankélévitch com os desafios contemporâneos da reconciliação e da superação de conflitos em escala comunitária, emergiram tanto potencialidades quanto limitações. Por um lado, a insistência do filósofo na gratuidade e na incondicionalidade do perdão oferece um horizonte ético valioso para pensar além das lógicas de reciprocidade e cálculo que muitas vezes dominam as relações políticas. Por outro lado, a ênfase na pessoalidade do perdão coloca desafios significativos, sobretudo, quando pensamos

em contextos de violência sistêmica ou crimes contra a humanidade (nos quais as categorias tradicionais de responsabilidade individual se mostram insuficientes) e quando a maior parte das vítimas não está viva para conceder essa “graça” absolutamente intransferível.

É importante reconhecer as limitações de nossa investigação. Embora tenhamos buscado uma compreensão abrangente do pensamento de Jankélévitch sobre o perdão, a vastidão e a complexidade de sua obra deixam certamente aspectos a serem explorados em pesquisas futuras.

Não obstante estas limitações, acreditamos que nossa investigação oferece contribuições significativas tanto para a compreensão do pensamento de Vladimir Jankélévitch quanto para as discussões contemporâneas sobre perdão. Nesse momento em que o Supremo Tribunal Federal rediscute os crimes sob alcance da Lei da Anistia, em que o país está emocionado com a indicação da cinebiografia de Eunice Paiva ao Oscar; parece-nos oportuno visitar os conceitos afeitos ao perdão procurando colher caminhos de reconciliação.

Entre as questões que aparecem e poderão ser investigadas no futuro estão a relação entre perdão e as teorias contemporâneas de justiça transicional. Seria particularmente fecundo explorar como a concepção jankélévitchiana de perdão poderia informar práticas concretas de reconciliação em contextos pós-conflito, mantendo a tensão necessária entre a gratuidade do perdão e as exigências da justiça.

Outra linha de investigação promissora seria um exame mais detalhado da relação entre o perdão e certas virtudes éticas no pensamento de Jankélévitch, como a generosidade e a coragem. Tal estudo poderia contribuir para uma melhor compreensão da vivência comunitária das virtudes, segundo Jankélévitch.

Em uma reflexão pessoal, o processo de pesquisa e elaboração desta dissertação foi profundamente transformador. A imersão no pensamento de Jankélévitch não apenas ampliou nosso horizonte filosófico, mas também nos desafiou a repensar nossa própria compreensão do perdão e suas implicações éticas.

Em última análise, esta investigação convida à vigilância contínua, em caráter pessoal sobre a alternativa entre o amor, manifesto também como perdão e o mal que sombreia a interioridade e é pressentido como um não-sei-quê. Essa vigilância foi muito bem expressa pela vida de Vladimir Jankélévitch engajado na Resistência Francesa e em um labor filosófico incansável e comprometido.

Concluimos, assim, reafirmando a relevância do pensamento de Vladimir Jankélévitch para as discussões contemporâneas sobre ética, política e convivência social. Sua filosofia do perdão, com sua insistência na pessoalidade e na gratuidade do ato de perdoar, oferece um

contraponto às abordagens instrumentais ou meramente pragmáticas da reconciliação (nas quais, numa atitude farisaica, o “coração” não está, de fato, envolvido). Ao mesmo tempo, a tensão que identificamos entre a dimensão pessoal do perdão e sua possível extensão comunitária abre caminhos fecundos para repensar as bases éticas de nossas relações sociais e políticas.

Por fim, a noção de perdão desenvolvida por Jankélévitch nos lembra da possibilidade sempre presente de ruptura com os determinismos históricos e psicológicos. O perdão, como ato de liberdade e expressão da dignidade humana, emerge de sua filosofia não como uma certeza ou uma garantia, mas como uma possibilidade, talvez, remota, mas sempre aberta, um convite permanente à renovação e à construção de um futuro comum.

O ato livre do perdão é criador, revelando a força originária da ipseidade de cada pessoa. Manifestar tal liberdade diante de acontecimentos dramáticos é um outro modo de viver humanamente. A essa modulação da vida, todos somos chamados, porque ela abre o caminho para o tempo festivo envolvido na graça do inaudito. *Incipit vita nova*: eis a fórmula latina que, eternizada por Dante e tantas vezes repetida por Jankélévitch, sintetiza a disposição humana ao renascimento, da qual participa, com protagonismo, o dom do perdão.

APÊNDICE

Quadro cronológico que apresenta o aparecimento das principais obras e alguns eventos da vida de Jankélévitch em paralelo a textos com influência filosófica do século XX¹.

ANO	Obras filosóficas	Vida e obra de V. Jankélévitch ²
1900	Deniker – Os povos e as raças da terra; Croce - O materialismo histórico e a economia de Karl Marx; Freud – A interpretação dos sonhos; G. Le Bon – A psicologia das multidões; Sorel – Reflexões sobre a violência	
1900- 1913- 1921	Husserl – Investigações lógicas	
1901	Publicação dos fragmentos de Nietzsche sob o título <i>A vontade de poder</i> ; M. Weber – A ética protestante e o espírito do capitalismo	
1902	H. Cohen – Lógica do conhecimento puro; Lenin – Que fazer? Poincaré – A ciência e a hipótese;	
1903	Bergson – Introdução à metafísica; Binet – Estudos sobre a inteligência; Lévi-Brühl – Moral teórica e ciência dos costumes; Pavlov – Comunicação, em Madrid, sobre os reflexos condicionados; Vidal de la Blache – Quadro geográfico da França	Nasce em Bourges, em 31 de outubro, filho de pais judeus, vindos da Rússia

¹ Este quadro foi elaborado a partir da bibliografia de Jankélévitch, organizada por Françoise Schwab e a “cronologia dos principais textos do século XX com importância filosófica”, organizado por CHÂTELET, François. *A filosofia do Século XX*. Vol.4. Lisboa: Dom Quixote, 1981. pp.311-326.

² As informações sobre a vida e a bibliografia de Jankélévitch foram retiradas de: SCHWAB, Françoise. *Vladimir Jankélévitch : le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi*. Paris : Albin Michel, 2023. pp.343-349; e MARQUES, Vasco Baptista. O tempo na metafísica de Vladimir Jankélévitch. Orientador: Manuel Jose do Carmo Ferreira. 2017. 443 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017. pp.377-398.

1904	H. Cohen – Ética da vontade pura; Freud – psicopatologia da vida quotidiana; Trotsky – As nossas tarefas políticas;	
1905	Couturat – Os princípios das matemáticas; Freud – Três ensaios sobre a sexualidade	
1905	Einstein – Relatividade restrita	
1906	Cassirer – O problema do conhecimento; Duhem – A teoria da física; R. Luxemburgo – Greve de massas, partido e sindicatos; Poincaré – O valor da ciência	
1907	Bergson Erro! Indicador não definido. – A evolução criadora; Hamelin – Ensaio sobre os elementos principais da representação; James - Pragmatismo	
1908	Nietzsche Erro! Indicador não definido. – Ecce homo; Bouglé – Ensaio sobre o regime das castas; Boutroux – Ciência e Religião; A. Adler – A pulsão agressiva; Mac Dougall – Introdução à psicologia social; Simmel Erro! Indicador não definido. – Sociologia	
1909	Croce – Filosofia prática; Ferenczi – Introjeção e transferência; Pavlov – As ciências naturais e o cérebro; Poincaré – Ciência e método; Van Gennep – Os ritos de passagem; Von Uexkull – Umwelt e Innenwelt dos animais	
1910	Brunhes – Geografia Humana; Cassirer – O conceito de substância e o conceito de função;	

	<p>Lévi-Brühl – As funções mentais nas sociedades inferiores;</p> <p>Lukács – A alma e as formas;</p> <p>Natorp – Fundamentos lógicos das ciências exatas</p>	
1910-1913	Russell e Whitehead – Principia Mathematica	
1911	<p>Boas – O espírito do homem primitivo;</p> <p>R. Abraham – A psicose maníaca depressiva</p>	
1912	<p>A. Adler – O temperamento nervoso;</p> <p>BrunschvicgErro! Indicador não definido. – As etapas da filosofia matemática;</p> <p>Durkheim – As formas elementares da vida religiosa;</p> <p>L. Febvre – Filipe II e o Franco-condado;</p> <p>Jung – As metamorfoses da alma e os símbolos;</p> <p>Russell – os problemas da filosofia;</p>	
1913	<p>Freud – Totem e Tabu;</p> <p>Husserl – Ideias para uma fenomenologia pura;</p> <p>Jaspers – Psicopatologia geral</p> <p>Watson – A psicologia tal como o behaviorismo a concebe</p>	
1913-1917	M. Scheler – Sobre o formalismo em ética	
1914	<p>Stalin – O marxismo e a questão nacional;</p> <p>Lenin – Caderno sobre a dialética de Hegel;</p> <p>Ortega y Gasset – Meditações do Quixote</p>	
1915	<p>Einstein – Relatividade geral;</p> <p>Saussure – Curso de linguística geral</p>	
1916	<p>Gentile – O ato puro;</p> <p>Pareto – Tratado de sociologia geral</p>	
1918	<p>Goblot – Tratado de lógica;</p> <p>Kautsky – A ditadura do proletariado;</p> <p>Meillet – Linguística geral;</p>	

	Sapir – A linguagem	
1918-1919	Frege – Investigações lógicas	
1920	Alain – Propósitos; Bergson – A energia espiritual; Freud – Para além do princípio do prazer; Whitehead – O conceito de natureza	
1921	Campbell – O que é a ciência? Sertillanges – A vida intelectual: espírito, condições e métodos; Rosenzweig – A estrela da redenção Russell – Análise do espírito; Vidal de la Blache – Principios de geografia humana; Wittgenstein – Tractatus logico-philosophicus	
1922	Spengler – O destino do ocidente; Bergson – Duração e simultaneidade; Brunschvicg – A experiência humana e a causalidade física; Febvre e Bataillon – A terra e a evolução humana; Lévy-Brühl – A mentalidade primitiva; Malinowski – As vias da Revolução Russa; Weber – Ensaio sobre a teoria da ciência	Entra na Escola Normal Superior, em Paris
1923	Buber – Eu e tu Freud – O Ego e o Id.; Korsch – Marxismo e filosofia; Lukács – História e consciência de classe; Piaget – A linguagem e o pensamento	Tem o seu primeiro encontro com Bergson, com quem mantém correspondência
1923-1929	Cassirer – Filosofia das formas simbólicas	
1924	Mauss – Ensaio sobre o dom; Primeiro Manifesto do Surrealismo;	Recebe o diploma de estudos superiores com um estudo sobre as Enéadas I, 3 de

	Westermarck – A origem e o desenvolvimento das ideias morais	Plotino, sob orientação de Émile Bréhier; Artigo: Deux philosophes de la vie : Bergson et Guyau , <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , nº 49, 2.
1925	N. Hartmann – Princípios de uma metafísica do conhecimento; Ortega y Gasset – A desumanização da arte	Entre 1924 e 1925 participou do “preparatório” para entrar na Escola Normal Superior. Ainda hoje o “preparatório” é uma das formas de admissão a este centro de pesquisas. Em 1925 concluiu os estudos de língua russa.
1926	Fundação do Círculo Linguístico de Praga (Jakobson, Troubetzkoi); Janet – Da angústia ao êxtase; Reich – A função do orgasmo; Rostovsef – A vida econômica e social sob o Império Romano	Recebe a “agregação de filosofia”, podendo atuar como professor.
1927	Bakhtin – Marxismo e filosofia da linguagem; Brunschvicg – Os progressos da consciência na filosofia ocidental; Freud – O futuro de uma ilusão; Gabriel Marcel – Diário Metafísico; Heidegger – Ser e Tempo; Kautsky – A concepção materialista da história; Mao Tsé-tung – O movimento camponês na província de Hunan;	Entre 1926 e 1927 presta o serviço militar obrigatório. Em 1927, atua como professor de francês em Praga e ministra conferência na Aliança Francesa daquela cidade.
1928	Bachelard – Ensaio sobre o conhecimento aproximado; Carnap – A estrutura lógica do mundo;	

	M. Mead – Trabalhos sobre a educação nas Ilhas Samoa; Politzer – Crítica dos fundamentos da psicologia	
1929	Fundação da Revista “ <i>Annales d’Histoire économique et sociale</i> ” (M. Bloch, L. Febvre) ; Carnap – Compêndio de lógica; Freud – Mal-estar na civilização; Husserl – Lógica formal e lógica transcendental; Lalande – As teorias da indução e da experimentação; Reich – materialismo dialético e psicanálise; Whitehead – A ciência e o mundo moderno;	Publica o primeiro artigo sobre música: “Franz Liszt et les étapes de la musique moderne”. <i>Musique</i> , nº 4, pp.701-706 e 898-907.
1929-1930	Husserl – Meditações Cartesianas	
1930	Godel - Completude dos axiomas do cálculo funcional de primeira ordem; M. Adler – Democracia social e democracia política; Ortega y Gasset – A rebelião das massas	
1931	M. Bloch – Os caracteres originais da história rural em França; Frobenius – O destino das civilizações; Meyerson – A marcha do pensamento	Henri Bergson Erro! Indicador não definido.. Paris : Félix Alcan (réédition Paris : PUF, 1959). A obra é aprovada pelo mestre Bergson
1932	Bachelard – O pluralismo coerente da química moderna; Bergson – As duas fontes da moral e da religião; Cassirer – a filosofia das luzes; M. Klein – A psicanálise de crianças;	Retorna à França, após o período de trabalho em Praga
1933	Bloomfield – A linguagem; Horkheimer – Materialismo e moral Reich – Psicologia de massas do fascismo	Torna-se doutor em letras, sob orientação de Léon Brunschvicg, com a tese principal: <i>L’Odyssée de la</i>

		<p><i>conscience dans la dernière philosophie de Schelling</i>, Paris: Félix Alcan (réédition Paris: L'Harmattan, 2005, préface de Xavier Tilliette). A tese complementar foi sobre o <i>Valor e significado da consciência culpada. Valeur et signification de la mauvaise conscience</i>. Paris : Félix Alcan (réédition in <i>La Mauvaise conscience</i>. Paris : Aubier Montaigne, 1966 ; réédition in <i>Philosophie morale</i>. Paris : Flammarion, 1998).</p> <p>É nomeado para o Liceu de Caen</p>
1933-1935	Wittgenstein redige o Caderno Azul e o Caderno Castanho	
1934	<p>Bachelard – O novo espírito científico;</p> <p>Jaspers – Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche</p>	<p>Afilia-se ao <i>Front populaire</i> organização da esquerda política filiada ao Partido Comunista.</p> <p>É nomeado como professor de letras superiores no Liceu do Parque de Lyon</p>
1934 - 1938	Freud – Moisés e o monoteísmo	
1935	<p>Benjamin – A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica;</p> <p>R. Benedict – A mitologia Zuni;</p> <p>Carnap – A lógica da ciência;</p>	

	Gabriel Marcel – Ser e ter	
1936	Husserl – Crise das ciências europeias; Lacan – A fase do espelho Maritain – Humanismo Integral	Professor substituto na Faculdade de letras de Besançon. <i>L'Ironie ou la bonne conscience</i> . Paris : Félix Alcan (réédition <i>L'Ironie</i> . Paris: Flammarion,1964).
1937	Carnap – Sintaxe lógica da linguagem; Horkheimer – Teoria tradicional e teoria crítica; T. Parsons – A ação social	Entre 1936 e 1937 ministra conferências na Faculdade de letras de Toulouse. Começa a redigir o <i>Tratado das virtudes</i>
1938	R. Aron – Introdução à filosofia da história; Bachelard – A formação do espírito científico; Sartre – A transcendência do ego; Skinner – O comportamento dos organismos	Entre 1937 e 1938 foi nomeado mestre de conferências na Faculdade de letras de Lille. <i>L'Alternative</i> . Paris: Félix Alcan. Publica o primeiro livro sobre música: <i>Gabriel Fauré et ses melodies</i> . Paris: Plon.
1939	M. Bloch – A sociedade feudal; Caillois – O homem e o sagrado;	Muda-se para o nº 1, do Quai aux Fleurs, onde viverá toda a vida, exceto nos períodos de Guerra. <i>Ravel</i> . Paris : Rieder (réédition sous le même titre Paris : Seuil,1995).
1940	Benjamin – Teses sobre a filosofia da história; Russell – Significação e verdade	Participa da guerra e é ferido em Mantes, sendo transferido para Marmande, onde fica dois meses hospitalizado.

		Em janeiro de 1940 entra para a clandestinidade e utiliza várias identidades. Demitido em julho por não ser francês de nascimento e, em dezembro, por ser filho de judeus, adere à rede As Estrelas (<i>Les Étoiles</i>), filiada ao Movimento Nacional Contra o Racismo (MNCR) e ao Fronte nacional universitário.
1941	Dumézil – Júpiter, Marte, Quirino	Atua clandestinamente como professor em Toulouse. O apartamento de seus pais é pilhado, em Paris. Morte de Bergson.
1942	Camus – O mito de Sísifo;	<i>Du Mensonge</i> . Lyon : Confluences, 2.ed. 1945. (réédition in <i>Philosophie morale</i> . Paris : Flammarion, 1998). <i>Le Nocturne</i> . Lyon : Marius Audin (réédition sous le même titre Paris : Albin Michel, 1957 ; et repris dans <i>La Musique et les heures</i> . Paris : Seuil, 1988).
1943	Canguilhem – O normal e o patológico; Hjelmslev – Prolegômenos a uma teoria da linguagem; Sartre – O ser e o nada	Encontra refúgio no Instituto Católico, dirigido pelo padre Bruno de Solages.

1944	Malinovski – Uma teoria científica da cultura	Atua no Fronte nacional universitário em Haute-Garonne. Morte de seu mestre Léon Brunschvicg. Aceita dirigir emissões musicais da Radio Toulouse-Pyrénées
1945	Merleau-Ponty – Fenomenologia da percepção	Nomeado mestre de conferências na Faculdade de letras de Lille.
1946	Mounier – O que é o personalismo? Sartre – O existencialismo é um humanismo?	Conclui a redação do <i>Tratado das virtudes</i> . Realiza conferências na Tunísia, na Argélia e no Marrocos.
1947	Adorno e Horkheimer – Dialética do Esclarecimento; Adorno – O iluminismo como mistificação das massas; Horkheimer – Eclipse da razão Kojève – Introdução à leitura de Hegel; Leenhardt – Do Kamo; Mauss – Manual de etnografia; Merleau-Ponty – Humanismo e terror S. Weil – A gravidade e a graça	Professor da Faculdade de letras de Lille. Ministra aulas no Colégio Filosófico onde encontra-se com Jean Wahl e Emanuel Levinas. Casa-se em Argel. <i>Le Mal. Cahiers du Collège philosophique</i> . Paris : Arthaud. (réédition in <i>Philosophie morale</i> . Paris : Flammarion, 1998).
1948	Lukács - O jovem Hegel; Gilson – O ser e a essência	
1949	Adorno – Filosofia da nova música; Beauvoir – O segundo sexo;	<i>Traité des vertus</i> . Paris : Bordas.

	<p>E. Bloch – Apologia do ofício de historiador (póstumo);</p> <p>Heidegger – Que é metafísica?</p> <p>H. Lefebvre – O materialismo dialético;</p> <p>Lévi-Strauss – As estruturas elementares do parentesco;</p> <p>S. Weil – O enraizamento</p>	<p><i>Debussy et le mystère.</i></p> <p>Neuchâtel : La Baconnière.</p>
1950	<p>Strawson – <i>On referring</i>;</p> <p>Ricoeur – A filosofia da vontade (primeira parte: O voluntário e o involuntário)</p> <p>Turing – Maquinaria computacional e inteligência</p>	<p>Sua mãe morre. Torna-se encarregado de curso na Escola Normal Superior.</p> <p><i>L'Ironie.</i> 2.ed. Paris : PUF. (réédition Paris : Flammarion, 1979)</p>
1951	<p>Arendt – As origens do totalitarismo;</p> <p>Jaspers – A situação espiritual do nosso tempo</p> <p>J. de Castro – Geopolítica da fome;</p>	<p>Sucedee a René Le Senne na Sorbonne, na cátedra de filosofia moral.</p> <p><i>Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique.</i> Paris : Plon.</p>
1952	Jakobson – Preliminares à análise da Fala;	Seu pai morre.
1953	<p>Barthes – O grau zero da escrita;</p> <p>Deleuze – Empirismo e subjetividade;</p> <p>Garaudy – Teoria materialista do conhecimento;</p> <p>Lacan – Função do campo da fala e da linguagem no campo psicanalítico;</p> <p>Skinner – Ciência e comportamento humano;</p> <p>J. Wahl – Tratado de metafísica;</p> <p>Wittgenstein – Investigações filosóficas</p>	Nasce sua filha Sophia
1954	Balandier – Sociologia da África Negra;	<p><i>Philosophie première.</i></p> <p><i>Introduction à une philosophie du « presque ».</i></p> <p>Paris : PUF (réédition Paris : PUF/ Quadrige, 1985).</p>

1955	Blanchot – O espaço literário; Chardin – O fenômeno humano Canguilhem – A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII; Lévi-Strauss – Tristes trópicos; Marcuse – Eros e civilização	<i>La Rhapsodie. Verve et improvisation musicale.</i> Paris : Flammarion.
1956	R. Bastide – As religiões atuais do Brasil; Heidegger – A questão do ser;	<i>L'Austérité et la vie morale.</i> Paris : Flammarion (réédition in <i>Philosophie morale</i> . Paris : Flammarion,1998).
1957	Bataille – A literatura e o mal; Chomski – As estruturas semânticas; Koyré – Do mundo fechado ao universo infinito; Ortega y Gasset – O homem e a Gente	<i>Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien.</i> Paris : PUF.
1958	Lévi-Strauss – Antropologia estrutural; Simondon - Do modo de existência dos objetos técnicos	
1959	Hjelmslev – Ensaios linguísticos; Popper – Lógica da descoberta científica	
1960	Quine – Palavra e Objeto Ricoeur – A filosofia da vontade (segunda parte: Finitude e culpa)	<i>Le Pur et l'Impur.</i> Paris : Flammarion (réédition in <i>Philosophie morale</i> . Paris : Flammarion, 1998).
1961	Foucault – história da loucura na era clássica; Girard – Mentira romântica e verdade romanesca Levinas – Totalidade e infinito	<i>La Musique et l'ineffable.</i> Paris : Armand Colin (réédition sous le même titre Paris : Seuil, 1983).
1962	Deleuze – Nietzsche e a filosofia; Fanon – Os condenados da terra; Kuhn – A estrutura das revoluções científicas Le Goff – A Idade Média; Mac Luhan – A galáxia Gutemberg	

1963	Marcuse – Marxismo soviético; Scheffer – The anatomy of inquiry S. Weil – Opressão e liberdade	Atua como professor visitante na Universidade Livre de Bruxelas. <i>L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux.</i> Paris : Aubier-Montaigne. (réédition in <i>Philosophie morale.</i> Paris : Flammarion, 1998).
1964	Barthes – Ensaios críticos; Bourdieu e Passeron – Os herdeiros; Deleuze – Proust e os signos; Lévêque e Vidal-Naquet – Clístenes, o ateniense	
1965	Althusser – Para Marx; Althusser, Balibar, Macherey, Rancière – Ler o Capital; Canguilhem – O conhecimento da vida; Chomsky – Aspectos da teoria da sintaxe; Dévereux – A psicanálise aplicada à história de Esparta; Marcuse – O homem unidimensional; Ricoeur – Sobre a interpretação	Recebe doutorado <i>honoris causa</i> na Universidade Livre de Bruxelas
1966	Benveniste – Problemas de linguística geral; Carnap – Os fundamentos filosóficos da física; Chomsky – A linguística cartesiana; Foucault – As palavras e as coisas; George – Sociologia e geografia; H. Jonas – O princípio da vida; Lacan – Escritos; Leclaire e Laplanche – O inconsciente: um estudo psicanalítico	<i>La Mort.</i> Paris. Flammarion.
1967	R. Aron – As fases do pensamento sociológico; Bataille – A parte maldita; Deleuze – Apresentação de Sacher Masoch;	<i>Le pardon.</i> Paris : Aubier-Montaigne. (réédition in

	Derrida – A voz e o fenômeno, Da Gramatologia; Guy Debord – A sociedade do espetáculo; Wittgenstein – Investigações lógicas	<i>Philosophie morale.</i> Paris : Flammarion, 1998).
1968	Boudon – Para que serve a noção de estrutura; Bourdieu, Chamboredon, Passeron – A profissão de sociólogo; Derrida – A farmácia de Platão; Serres – Hermes ou a comunicação	<i>Traité des vertus. T. 1: Le Sérieux de l'intention.</i> Paris : Bordas. <i>La Vie et la mort dans la musique de Debussy.</i> Neuchâtel : La Baconnière.
1969	Blandier – Antropologia política; Blanchot – A conversa infinita; Deleuze – Diferença e Repetição; Foucault – A arqueologia do saber Ricoeur – O conflito das interpretações	
1970	Adorno – Teoria estética; Baudrillard – A sociedade do consumo Barthes – S/Z. Horkheimer – Teoria crítica ontem e hoje	<i>Traité des vertus. T. 2: Les Vertus et l'amour.</i> Paris : Bordas.
1971		<i>Pardonner?</i> Paris : Le Pavillon (réédition in <i>L'Imprescriptible.</i> Paris : Éditions du Seuil, 1986).
1972	Dreyfus – O que os computadores não podem fazer Girard – A violência e o sagrado	<i>Traité des vertus. T. 3 : L'Innocence et la méchanceté.</i> Paris : Bordas. (réédition des 3 tomes. Paris : Flammarion, 1983-1986).
1973	Koyré - Do Mundo fechado ao universo infinito	
1974	J. Kristeva – História da linguagem;	<i>L'Irréversible et la nostalgie.</i> Paris : Flammarion. <i>Fauré et l'inexprimable. T. 1: De la musique au silence.</i> Paris : Plon.

1975	Feyerabend - Contra o Método: esboço de uma teoria anarquista do conhecimento Ricoeur – A metáfora viva	Aposenta-se, mas conserva um seminário no doutorado
1976		<i>Debussy et le mystère de l'instant. T. 2: De la musique au silence.</i> Paris : Plon.
1978	Girard, Oughourlian, Lefort - <i>Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo</i>	<i>Quelque part dans l'inachevé.</i> Em colaboração com Béatrice Berlowitz. Paris: Gallimard.
1979	H. Jonas – O princípio responsabilidade; Lyotard – A condição pós-moderna	<i>Liszt et la rhapsodie: Essai sur la virtuosité. T. 3: De la musique au silence.</i> Paris : Plon. Envolve-se na polêmica de defesa do ensino de filosofia no ensino médio (Liceu). Participa dos <i>Estados livres da filosofia</i> , evento realizado entre 16 e 17 de junho na Sorbonne. Aposenta-se definitivamente.
1980	Rorty – A filosofia e o espelho da natureza; Zubiri – Inteligência senciente: inteligência e realidade	Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, nouvelle édition remaniée. T. 1: La Manière et l'occasion. T. 2: La méconnaissance. Le malentendu. T. 3: La Volonté devouloir. Paris : Éditions du Seuil.
1981	Baudrillard – Simulacros e simulação; Habermas – Teoria da ação comunicativa	Último livro de filosofia publicado: <i>Le Paradoxe de la</i>

	Rancière – A noite dos proletários: arquivos do sonho operário	<i>Morale</i> . Paris: Éditions du Seuil.
1982	Badiou – Teoria do sujeito	
1983		Último livro sobre música publicado: <i>La Présence lointaine. Albéniz, Séverac, Mompou</i> . Paris: Seuil.
1984	H. Jonas - Ética, medicina e técnica	<i>Sources. 1. Tolstoï, Rachmaninov. 2 .Ressembler, dissem-bler (la conscience juive). 3. Souvenirs: Xavier Léon, Léon Brunschvicg</i> Erro! Indicador não definido. , <i>Mystique et dialectique</i> chez Jean Wahl. Recueil établi par Françoise Schwab. Paris : Éditions du Seuil.
1985	Haraway – Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX	Morre em 6 de junho, em sua casa e é enterrado no cemitério Châtenay-Malabry (Hauts-de-Seine)
1986	Ricoeur – <i>Le mal, um défi à la philosophie et à théologie</i>	(Póstuma) <i>L'Imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité</i> . Paris : Éditions du Seuil.
1987	Rancière – O mestre ignorante: cinco lições sobre emancipação	
1988	Badiou – O ser e o evento	(Póstumo) <i>La Musique et les heures</i> . Obra que reúne os textos : <i>Satie et le matin; Rimski-Korsakov et les métamorphoses; Joie et</i>

		<i>tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui; Le Nocturne; Chopin et la nuit.</i> Editada por Françoise Schwab. Paris : Seuil.
1989	Badiou Erro! Indicador não definido. – Manifesto pela filosofia; C. Taylor – As fontes do self: a construção da identidade moderna;	
1991	Deleuze – O que é filosofia? Latour – Jamais fomos modernos; Nancy e Lacoue-Labarthe – O mito nazista F. Proust – Kant, o tom da história	
1994	Catherine Malabou – O futuro de Hegel: plasticidade, temporalidade, dialética; McDowell – Mente e mundo; F. Proust – Ponto de passagem	(Póstumas) <i>Premières et dernières pages.</i> Recueil établi par Françoise Schwab. Paris : Seuil. <i>Penser la mort?</i> (entretiens) recueil établi par Françoise Schwab . Paris : Liana Levi.
1995	Cassin – O efeito sofístico	<i>Une Vie en toutes lettres</i> (Lettres à Louis Beauduc, 1923-1980). Édition établie, préfacée et annotée par Françoise Schwab. Paris : Liana Levi, 1995.
1998	E. Stein – Ato e Potência (mais conhecido como Ser finito e ser eterno, foi concluído em 1936)	<i>Plotin, Ennéades I,3 « Sur la dialectique ».</i> Édition Jacqueline Lagrée et, Françoise Schwab, préface de Lucien Jerphagnon. Paris : Les Éditions du Cerf.

		<p><i>Philosophie morale.</i> Paris : Flammarion.</p> <p><i>Liszt. Rhapsodie et Improvisation.</i> Editado e prefaciado por Françoise Schwab. Paris: Flammarion.</p>
2006		<p><i>Cours de philosophie morale, notes recueillies à l'Université Libre de Bruxelles.</i> Texte établi et préfacé par Françoise Schwab. Paris : Seuil.</p>

ÍNDICE DE NOMES

A

Abel, Olivier, 65
 Agostinho de Hipona (354-430), 53
 Alain [Émile-Auguste Chartier] (1868-1951), 34, 36
 Alberto Magno (1193-1280), 32
 Albuquerque, Kléber, 81, 86
 Althusser, Louis (1918-1990), 21, 22, 24, 33, 37
 Ambrósio de Milão (ca. 340-397), 105
 Arendt, Hannah (1906-1975), 8, 15, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 115
 Aristóteles (384-322 a.C), 8, 15, 47, 48, 52, 53
 Arlequim, 53
 Azouvi, François, 64

B

Badiou, Alain, 19, 21, 22, 24, 30, 33, 34
 Bastide, François-Régis (1926-1996), 78
 Baudrillard, Jean (1929-2007), 31, 34
 Beato, José Manuel, 83
 Beauvoir, Simone de (1908-1986), 34
 Bergson, Henri (1859-1941), 14, 20, 21, 22, 25, 28, 29, 30, 35, 36, 39, 41, 43, 121
 Berlowitz, Béatrice, 41, 44
 Biran, Maine (1766-1824), 21, 22
 Blanchot, Maurice (1907-2003), 34
 Blondel, Maurice (1861-1949), 36
 Blüchner, Heinrich (1899-1970), 53
 Bolsonaro, Jair Messias, 100

Braren, Ingeborg, 88

Brunschvicg, Léon (1869-1944), 22, 23, 26

C

Camus, Albert (1913-1960), 34
 Celan, Paul (1920-1970), 109, 113

Ch

Chardin, Teilhard de (1881-1955), 30

C

Clément, Catherine, 82
 Comte, Auguste (1798-1857), 29

D

D'Alembert, Jean le Rond (1717-1783), 29
 Dekens, Olivier, 50, 51
 Deleuze, Gilles (1925-1995), 21, 33
 Derrida, Jacques (1930-2004), 11, 17, 21, 24, 35, 42, 71, 87, 101, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115
 Descartes, René (1596-1650), 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 99
 Di Blasi, Ottavio, 96
 Diderot, Denis (1713-1784), 29
 Diouf, Abdou, 96, 97
 Dostoiévsky, Fiódor (1821-1881), 87
 Drummond de Andrade, Carlos (1902-1987), 67, 68

E

Eckhart, Mestre (1260-1328), 27, 32
 Eichmann, Adolf (1906-1962), 55, 56, 77

F

Fenelon, François (1651-1715), 79
 Fichte, Johann G. (1762-1814), 23, 26, 27

Foucault, Miguel (1926-1984), 21, 31, 33, 37

G

Gil, Gilberto, 97

Gouhier, Alain, 99

H

Hansel, Joëlle, 16, 103

Hegel, Georg W. Friedrich (1770-1831), 32, 68, 76

Heidegger, Martin (1889-1976), 32, 36, 53, 110, 111, 113

Herry, Jeanne, 81

Hesíodo (séc. VIII a.C), 90

Husserl, Edmund (1859-1938), 26, 32, 33, 37, 63

Hyppolite, Jean (1907-1968), 63

J

Jaspers, Karl (1883-1969), 53, 63

Jerphagnon, Lucien (1921-2011), 16, 73

Jesus, 59

João da Cruz (1542-1591), 97

João Paulo II, Papa [Karol Józef Wojtyła] (1920-2005), 88

K

Kant, Immanuel (1724-1804), 8, 15, 22, 27, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 65, 99, 112

Kierkegaard, Søren (1813-1855), 8, 15, 41, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 57, 83, 93, 107

Kojève, Alexandre (1902-1968), 32, 33, 34

L

Lacan, Jacques (1901-1981), 21, 22, 24, 32

Lalande, André (1867-1963), 99

Latour, Bruno (1947-2022), 23

Launay, Marc de, 64

Lavelle, Louis (1883-1951), 36

Le Roy, Édouard (1870-1954), 25

Le Senne, René, 103

Leopoldo e Silva, Franklin, 14, 21, 35

Levinas, Emmanuel (1906-1995), 33, 34, 38

Lévi-Strauss, Claude (1908-2009), 21, 22

Lisciani Petrini, Enrica, 16, 40, 48

Locke, John (1632-1704), 27

Looney, Aaron T., 83

Liotard, Jean-François (1924-1998), 21, 33

M

Maniezzi, Giulia, 83, 112

Marcel, Gabriel (1889-1973), 31

Maritain, Jacques (1882-1973), 36, 37

Máximo, o Confessor (c. 580-662), 95

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961), 21, 22, 24, 32, 36, 37

Minder, Robert (1902-1980), 110

Montaigne, Michel de (1532-1592), 28, 40, 53, 69

Montesquieu [Charles-Louis de Secondat] (1689-1755), 29

Mounier, Emmanuel (1905-1950), 36

N

Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 33, 68

Novalis [Georg Philipp Friedrich von Hardenberg] (1772-1801), 23, 27

P

Paiva, Maria Lucrecia Eunice Facciola (1929-2018), 116

Pascal, Blaise (1623-1662), 25, 26, 29, 107

Paulo Coelho, 97

Pétain, Philippe (1856-1951), 40

Poincaré, Henri (1854-1912), 29, 119

Pompidou, Georges (1911-1974), 111

R

Raul Seixas (1945-1989), 97

Ravasi, Gianfranco Cardeal, 105

Raveling, Wiard, 78, 82, 111, 112

Ricoeur, Paul (1913-2005), 8, 11, 15, 17, 22, 33, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 115

Rilke, Rainer Maria (1875-1926), 27

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), 27, 28, 29

S

Sartre, Jean-Paul (1905-1980), 21, 24, 32, 33, 34, 36, 37

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854), 26, 27, 33, 41

Schmitt, Carl (1888-1985), 32

Schwab, Françoise, 10, 16, 19, 20, 23, 24, 41, 74, 76, 106, 118

Secretan, Philibert, 79

Sêneca, Lúcio Aneu (ca.4 a.C.-65 d.C.), 88, 89, 99

Simmel, Georg (1858-1918), 105

Simondon, Gilbert (1924-1989), 31

Strauss, Leo (1899-1973), 32

T

Tillich, Paul (1886-1965), 63

Tiútchev, Fiódor (1803-1873), 27

Tolstói, Liev (1828-1910), 25

Tomás de Aquino (1225-1274), 48

Tryon-Montalembert, Renée de (1920-2007), 79, 105

U

Unamuno, Miguel de (1864-1936), 23

V

Virgílio, Públio (70 a.C.-19 a.C.), 88

Voltaire [François-Marie Arouet] (1694-1778), 29

W

Wahl, Jean (1888-1974), 33

Weil, Simone (1909-1943), 31, 34

WEIL, Simone (1909-1943), 56

Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), 37

Worms, Frédéric, 19

REFERÊNCIAS

ABEL, Olivier. Mal, responsabilité, pardon. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, vol. 77, n.3, pp. 309-329, jul./set. 1997. Disponível em : <https://doi.org/10.3406/rhpr.1997.5461>. Acesso em 15 set. 2023.

ALBUQUERQUE, Kleber Fernando de. Manjedoura. In: ALBUQUERQUE, Kléber. *O centro está em todas as partes*. São Paulo: Tratore Music Brasil, 2003. Faixa 8. Compact Disc (CD).

ALMEIDA, Franklim Drumond. Imprescritibilidade efetiva dos crimes de ódio. *Anais do Congresso da SOTER* [recurso eletrônico]: 35º Congresso Internacional da SOTER: A Amazônia e o futuro da humanidade. Belo Horizonte: SOTER, 2023. pp.1655-1661.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Examerão: os seis dias da criação*. Tradução: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2009.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 4.ed. Tradução: Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. *Denktagebuch – 1950 bis 1973*. 2 Vol. Ursula Lutz e Ingeborg Nordmann (Eds.). Munique: Piper, 2002.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio 1930-1954)*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Tradução: Eduardo Cañas; Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2008.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. 13.ed.rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARISTÓTELES. *Retórica* [recurso eletrônico]. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* edição bilíngue. Tradução: André Malta. São Paulo: Editora 34, 2024.

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

BADIOU, Alain. *L'aventure de la philosophie française*. Paris : La Fabrique, 2012.

BADIOU, Alain. A aventura da filosofia francesa. Tradução: Ricardo Menezes. *Zero à esquerda*, 4 de junho de 2019. Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2019/06/04/a-aventura-da-filosofia-francesa/>. Acesso em: 12 mai. 2023.

BEATO, José Manuel. *Philosophie première (1954):* considerações liminares sobre a metafísica de Vladimir Jankélévitch. *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, vol. 33, pp.65-81, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fil33a4>. Acesso em 12 ago. 2024.

BERGSON, Henri; LE ROY, Édouard. La philosophie française. In : BERGSON, Henri. *Mélanges : l'Idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, Correspondance, Pièces diverses, Documents*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris : PUF, 1972. pp.1157-1189.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Coimbra, 2005.

BERGSON, Henri. A filosofia francesa. Tradução: Silene Torres Marques. Marília, *Trans/Form/Ação*, vol. 29, n. 2, pp. 257-271, abr./jun. 2006.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário com Agravo 1225185*. Apelação criminal - homicídio qualificado consumado e homicídio qualificado tentado - preliminar - suspeição de testemunhas - arguição preclusa - mérito - decisão manifestamente contrária à prova dos autos - inocorrência - absolvição por clemência -tese sustentada em plenário - soberania do júri popular - manutenção - redução da pena -base - impossibilidade - correta análise das circunstâncias judiciais. Relator: Min. Gilmar Mendes, 02 de outubro de 2024. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5745131>. Acesso em: 02 out. 2024.

BRAYBROOKE, David. The Philosophical Scene in Canada. *The Canadian Forum*, Toronto, vol. 53, n. 636, Jan. 1974, pp.29-34.

CESAR, Constança Marcondes. Ricoeur e o tema do perdão. *Pensando – Revista de Filosofia*, Terezina, vol.12, n.26, set. 2021, pp.99-108. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/12680/7771>. Acesso em 12 jul. 2023.

CHÂTELET, François. *A filosofia do Século XX*. Vol.4. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

CLAYTON, Freddie. Elon Musk's call for Germany to 'move beyond' Nazi guilt is dangerous, Holocaust memorial chair says. *NBC News*, 16 jan. 2025. Disponível em:

<https://www.nbcnews.com/news/world/elon-musks-call-germany-move-nazi-guilt-dangerous-holocaust-memorial-c-rcna189316>. Acesso em: 24 fev. 2025.

CORREIA, Adriano. A trajetória do perdão na obra de Hannah Arendt. *Caderno CRH*, Salvador, v. 33, pp.1-12, 2020. DOI: 10.9771/ccrh.v33i0.35522. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35522>. Acesso em: 15 jul. 2024.

DEKENS, Olivier. Initiation à la vie malheureuse : de l'impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, vol. 96, n. 4, pp.581-597, 1998. Disponível em : www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1998_num_96_4_7114. Acesso em: 10 mai. 2023.

DENTZ JUNIOR, René Armand. *A liberdade e o perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur***Erro! Indicador não definido.**. Orientador: Geraldo Luiz De Mori. 2017. 287 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris : Galilée, 1986.

DERRIDA, Jacques. *O olho da universidade*. Tradução: Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Liberdade, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Pardonner : L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris : Galilée, 2012.

DOSSIÊ Vladimir Jankélévitch : Philosophie, Histoire, Musique. *Magazine Littéraire*, Paris, n° 333, jun. 1995.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. 6.ed. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2009.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Claro enigma*. 13.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

DUFOURMANTELLE, Anne. *Potências da suavidade*. Tradução: Hortencia Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2022.

ELLUL, Jacques. Car tout est grâce. In : ABEL, Olivier (Org.). *Le pardon : briser la dette et l'oubli*. Paris : Autrement, 1996. pp.120-136.

FAURE, Valentie. Faut-il toujours pardonner ? *Le Monde*, l'époque, p.4, 07 avr. 2024.

FIASSE, Gaëlle. Paul Ricoeur et *Le pardon* comme au-delà de l'action. *Laval théologique et philosophique*, Laval, vol. 63, n.2, pp.363–376, jun. 2007. Disponível em : <https://doi.org/10.7202/016790ar>. Acesso em 20 mai. 2023.

FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o conceito da doutrina da ciência ou a assim chamada filosofia. In: *Escritos filosóficos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores 26).

GUADAGNIN, Renata. A escrita do poema como gesto de perdão : incursão entre Derrida e Celan. *Cadernos Literários*, Rio Grande, n.25, vol.1, pp.105-116, 2019. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/cadliter/article/view/9389>. Acesso em : 12 jun. 2024.

GONTIJO, Clovis Salgado. O papel do charme na estética musical de Vladimir Jankélévitch. In: TOMÁS, Lia (Org.). *Fronteiras da música: filosofia, estética, história e política*. São Paulo: ANPPOM, v. 6, 2016. pp.143-162.

GONTIJO, Clovis Salgado. Antropologia em contraponto: a música e o ser humano em Vladimir Jankélévitch. *ArteFilosofia*, Ouro Preto, vol.11, n.21, pp.120-144, 2016.

GONTIJO, Clovis Salgado. Em busca da ipseidade musical: A música e o inefável, de Vladimir Jankélévitch. *Scripta*, Belo Horizonte, v.21, n.41, pp.213-225, jan./jun. 2017.

GONTIJO, Clovis Salgado. Mensageiro da Primavera. *YouTube*, 31 ago. 2018. 8'48". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=OJUyfE7C7sQ>. Acesso em: 12 jul. 2023.

GONTIJO, Clovis Salgado. The philosophy of the je-ne-sais-quoi and the possibility of a nonreligious spirituality. In: LA CASE, Marguerite; ZOLKOS, Magdalena (Eds.). *Contemporary perspectives on Vladimir Jankélévitch: on what cannot be touched*. London: Lexington, 2019. pp.157-176.

GONTIJO, Clovis Salgado. O mal não me pertence. *Palavra & Presença*: publicação semanal da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, 29 ago. 2024. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/o-mal-nao-me-pertence/>. Acesso em: 29 ago. 2024.

GOUHIER, Alain. *Por une metaphysique du pardon*. Paris : L'Épi, 1969.

HANSEL, Joëlle. *Jankélévitch : une philosophie du charme*. Paris : Manucius. 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 2.ed. Tradução: Paulo Meneses; Karl-Heinz Effen; José Nogueira Machado. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2003.

HENRICH, Dieter. O Eu de Fichte. Tradução: Luciano Carlos Utteich. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, pp. 162-181, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43448>. Acesso em 12 dez. 2023

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. 7.ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HIGHLEN, Jared. Arendt's phenomenology of political forgiveness. *The Philosophical Forum*, Boston, vol. 54, n.3, abr. 2023. pp.105-119. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phil.12336>. Acesso em 12 jan. 2024.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Alternative*. Paris : Félix Alcan, 1938. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3349928c>. Acesso em 11 fev. 2023.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le Pur et l'Impur*. Paris : Flammarion, 1960.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*. Paris, Aubier-Montaigne, 1963.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mauvaise conscience*. 2.ed. Paris : Aubier Montaigne, 1966.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le pardon*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris : Flammarion, 1974.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *De la musique au silence 1. Fauré et l'inexprimable*. 3ed. Paris, Plon, 1974.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Mystique et dialectique chez Jean Wahl***Erro! Indicador não definido..** *Les études philosophiques*, Paris, vol. 1, pp. 89-98, 1975.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La Mort*. Paris : Flammarion, 1977.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Difficultés du pardon, entretien avec Renée de Tryon-Montalembert. *La Vie spirituelle*, mar. 1977. Paris : Cerf, 1977. In : JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'esprit de résistance : textes inédits, 1943-1983*. Edição de Françoise Schwab, Jean-Marie Brohm, Jean-François Rey, Stéphane Barsacq. Paris : Albin Michel, 2015.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Entretien avec Roger Hebrard. *L'arc*, Aix-en-Provence, n. 75, 1979. pp. 7-12.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Des pas sur la neige. Entretien avec Jean Maurel. *L'arc*, Aix-en-Provence, n. 75, 1979. pp. 31-40.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien 1. La manière et l'occasion*. 2.ed. Paris : Seuil, 1980.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien 2 La méconnaissance. Le malentendu*. 2.ed. Paris : Seuil, 1980.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Imprescriptible : Pardonner? : Dans l'honneur et la dignité*. Paris : Seuil, 1986.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Traité des vertus : T. 1, Les vertus et l'amour*. Paris : Flammarion, 1986.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Traité des vertus : T. 2, Les vertus et l'amour*. Paris : Flammarion, 1986.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Penser la mort ?* Apresentação e edição de Françoise Schwab. Paris : Liana Levi, 1994.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Une vie en toutes lettres. Lettres à Louis Beauduc (1923-1980)*. Françoise Schwab**Erro! Indicador não definido.** (Ed.). Paris : Liana Levi, 1995.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Os temas místicos do pensamento russo contemporâneo. In: *Primeiras e últimas páginas*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1995.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *O paradoxo da moral*. Tradução : Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Traité des vertus : T. 3, L'innocence et la méchanceté*. Paris : Flammarion, 2011.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Philosophie première : introduction à une philosophie du “presque”*. 3.ed. Paris : Quadrige/PUF, 2011.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'esprit de résistance : textes inédits, 1943-1983*. Edição de Françoise Schwab, Jean-Marie Brohm, Jean-François Rey, Stéphane Barsacq. Paris : Albin Michel, 2015.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. L'Austérité et la vie morale. In : JANKÉLÉVITCH, Vladimir ; SCHWAB, Françoise (Ed.). *Philosophie morale*. Paris : Flammarion, 2018.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Le pur et l'impur. In : JANKÉLÉVITCH, Vladimir ; SCHWAB, Françoise (Ed.). *Philosophie morale*. Paris : Flammarion, 2018.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *A música e o inefável*. Tradução: Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2018.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir; BERLOWITZ, Béatrice. *Em Algum Lugar do Inacabado*. Tradução e estudo introdutório: Clovis Salgado Gontijo. São Paulo: Perspectiva, 2021.

JERPHAGNON, Lucien. *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*. Paris : La Transparence, 2008.

JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. 2.ed. Tradução: Carmelitas Descalças dos Conventos de Fátima, Santa Teresa, Piracicaba e Cotia. Petrópolis: Vozes, 1988.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. Miettes philosophiques : Le paradoxe absolu. In : JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Des pas sur la neige. Entretien avec Jean Maurel. *L'arc*, Aix-en-Provence, n. 75, 1979, pp. 31-40.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Tradução: Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. *El instante*. 2 ed. Tradução: Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2012.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Ou–Ou: um fragmento de vida – segunda parte*. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2017.

LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie*. 6.ed. Paris : PUF, 1951.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Bergson e Jankélévitch. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 10, n. 28, jan./mar. 1996, pp. 333-345. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8966>. Acesso em: 10 fev. 2022.

LE SENNE, René. L'intuition morale d'après Bergson. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, t.131, n.3/8, pp.218-243, mar./ago. 1941. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17274z>. Acesso em: 12 out. 2024.

LÉVINAS, Emmanuel. Vladimir Jankélévitch. In: *Hors sujet*. Montpellier : Fata Morgana, 1987. pp.123-134.

LISCIANI PETRINI, Enrica. *Charis: Saggio su Jankélévitch*. Milano: Mimesis, 2012.

LISCIANI PETRINI, Enrica. Le philosophe combattant : éthique et politique chez Jankélévitch. Tradução : Marie-Anne Lescourret. *Cités*, Paris, vol. 2, n. 70, abri. /Jun. 2017, pp. 39-52. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/cite.070.0039>. Acesso em: 21 mar. 2024.

LOONEY, Aaron T. *Vladimir Jankélévitch: the time of forgiveness*. New York: Fordham University Press, 2015.

MANIEZZI, Giulia. The metaphysics of love and the theory of forgiveness in Vladimir Jankélévitch's philosophy. In: LA CASE, Marguerite; ZOLKOS, Magdalena (Eds.). *Contemporary perspectives on Vladimir Jankélévitch: on what cannot be touched*. London : Lexington, 2019. pp.1-18.

MARCEL, Gabriel. *Mystère de l'Etre II : foi et réalité*. Paris : Aubier, 1951.

MARQUES, Vasco Baptista. *O tempo na metafísica de Vladimir Jankélévitch*. Orientador: Manuel Jose do Carmo Ferreira. 2017. 443 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017.

NAMKA, Lynne. *A síndrome do capacho*. Tradução: Anilde Werneck. Rio de Janeiro : Record, 1993.

OLIVEIRA, José Luiz de. O sentido político do perdão na perspectiva de Hannah Arendt. *Pensando*, Teresina, vol. 9, n.17, pp.75-96, set. 2018. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.26694/pensando.v9i17.7386>. Acesso em 8 jul. 2024.

OLIVEIRA, Luciano. *Dez lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2012.

PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris : La Pléiade, 1954.

PETIT, Jean-François. *Histoire de la philosophie française au XXe siècle*. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

RAVASI, Gianfranco. *Gramática do perdão*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2021. (Coleção Leituras bíblicas).

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté, t.1: le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier Montaigne, 1949.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté t.2: finitude et culpabilité, 1: l'homme faillible*. Paris : Aubier Montaigne, 1960.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté t.2: finitude et culpabilité, 2: la symbolique du mal*. Paris : Aubier Montaigne, 1960.

RICOEUR, Paul. *Le mal, um défi à la philosophie et à théologie*. Genebra : Labor Fides, 1986.

RICOEUR, Paul. Préface à Condition de l'homme moderne (1983). *Lectures 1 : autour du politique*. Paris : Seuil, 1991. pp.43-66.

RICOEUR, Paul. *Lectures 3 : aux frontières de la philosophie*. Paris : Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction : entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris : Calmann-Lévy, 1995.

RICOEUR, Paul. Responsabilité : limitée ou illimitée ? Le crime contre l'humanité : mesure de la responsabilité ? Actes du cycle des conférences Droit liberté et foi. *Cahiers de L'École Cathédrale*, Paris, vol. 33, pp.23-30, jun. 1997.

RICOEUR, Paul. *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alan François. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

SALL, Amadou Lamine. Lieu de mémoire et traite transatlantique : l'exemple du Mémorial de Gorée. In : LABELLE, Micheline ; ANTONIUS, Rachad ; LEROUX, Georges (Orgs.). *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2005. pp.163-172.

SCHWAB, Françoise. Una morale del rifiuto. In : LISCIANI PETRINI, Enrica. *In dialogo com / en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*. Milano; Paris: Mimesis; Vrin, 2009. pp.129-142.

SCHWAB, Françoise; BOURATSIS, Sofia Eliza; BROHM, Jean-Marie (Orgs.). *Présence de Vladimir Jankélévitch : le charme et l'occasion*. Paris : Beauchesne, 2019.

SCHWAB, Françoise. *Vladimir Jankélévitch : Le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi*. Paris : Albin Michel, 2023.

SECRETAN, Philibert. Chapitre III. *Le pardon* Immédiateté et médiation. In : *Pardoner*. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1994. pp.55-72. Disponível em : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.18018>. Acesso em 12 abr. 2023.

SEIXAS, Raul. *Gita*. Rio de Janeiro: Philips, 1974. Disco de vinil.

SENADO FEDERAL. *Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia* (instituída pelos Requerimentos nº 1.371 e 1.372, de 2021 (aprovado pela Comissão em 26 de outubro de 2021). Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento/download/72c805d3-888b-4228-8682-260175471243>. Acesso em: 19 set. 2023.

SÊNECA, Lúcio Anneo. *Tratado sobre a clemência*. Tradução: Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 2013.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Jérôme Millon, 2005.

SILVA, Daniel Felipe Couto Vieira. *Sobre a piedade (éleos) e a indignação (nemesan) na Retórica de Aristóteles*. Orientadora: Maria Cecília de M. N. Coelho. 2020. 100p. Dissertação [Mestrado em filosofia] – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/34375?locale=pt_BR. Acesso em: 12 nov. 2023.

SIMARD, Jean-Claude. La philosophie française des XIXe et XXe siècles. In : KLIBANSKY, Raymond ; BOULAB-AYOUB, Josiane. *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*. Québec : Université Laval, 1998. pp. 45-118.

TAVARES, Emerson Sbardelotti. São João da Cruz e Raul Seixas: diálogos entre poesia e teologia. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, vol. 35, n. 2, pp. 411-428, mai.-ago. 2020.

TONON, Alessandra. *Tra istante e intervallo: le oscillazioni di Jankélévitch*. Presentazione di Carmelo Vigna. Napoli, Salerno: Orthotes, 2014.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Tradução: John Lionel O'Kuinghttons Rodríguez. São Paulo. Hedra, 2013.

VAZ, Éden Farias. O limite do perdão: crimes que não se podem punir ou perdoar. *Intuitio*, Porto Alegre, vol.9, n.2, pp.118-132, dez. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2016.2.24002>. Acesso em 12 jul. 2023.

VIRGÍLIO MARO, Públio. *Eneida*. Tradução: Carlos Ascenso André. Lisboa: Cotovia, 2020.

WEIL, Simone. Meditação sobre a obediência e a liberdade. Tradução: Cícero Oliveira. *Caderno de Leituras*, n. 56. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016. Série Intempestiva. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno56/>. Acesso em 8 set. 2024.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXème siècle. Moments*. Paris : Gallimard, 2009.

ZARETSKY, Robert. Pardonne-Moi: On Vladimir Jankélévitch and the Philosophy of Forgiveness. *Los Angeles Review Books*. Disponível em: <https://lareviewofbooks.org/article/pardonne-moi-on-vladimir-jankelevitch-and-the-philosophy-of-forgiveness/>. Acesso em 31 jul. 2023.