

MEMÓRIA, LIBERDADE E RECONHECIMENTO: CAMINHOS DO PERDÃO EM PAUL RICOEUR*

MEMORY, FREEDOM AND RECOGNITION: PATHS OF FORGIVENESS IN PAUL RICOEUR

René Armand Dentz**

RESUMO:

À questão da origem do sujeito, a partir de uma abordagem estritamente fenomenológica, Ricoeur acrescenta a questão da falta e sua superação, sua libertação por meio do perdão. Para ele, as questões de origem do sujeito e da origem do perdão são inseparáveis: a questão da identidade “quem eu sou?” teria por consequência a questão do perdão, “como eu posso efetivamente ser livre?”. Sua descrição teórica da vontade evidencia a estrutura da liberdade própria ao homem. A liberdade é a condição de toda responsabilidade humana, sobre a qual se estruturará a culpabilidade, a qual, após Ricoeur, nenhum homem escapa: a culpabilidade é a liberdade reduzida em escravidão. Reencontramos a situação do culpado descrita anteriormente, alargada a toda a humanidade. A humanidade é culpável, sua liberdade é assim inerente. Para tanto, ela não é destruída, ela se transforma em esperança de libertação. É precisamente isso que os mitos vêm dizer ao homem: o mito da inocência é o desejo, a coragem e a experiência imaginária que sustenta a descrição eidética do voluntário e do involuntário. A abordagem que Ricoeur faz sobre o perdão tem como síntese a memória, a história e o esquecimento. Ou seja, trata-se de uma retomada da fase fenomenológica de nosso autor que, aliás, podemos afirmar que nunca foi deixada de lado, mesmo em seus momentos mais “hermenêuticos”.

PALAVRAS-CHAVE: memória; sujeito; liberdade; perdão; superabundância.

ABSTRACT:

To the question of the origin of the subject, from a strictly phenomenological approach, Ricoeur adds the question of lack and its overcoming, its liberation through forgiveness. For him, the issues of the origin of the subject and the origin of forgiveness are inseparable: the question of identity “who am I?” would have as a consequence the question of forgiveness, “how can I effectively be free?”. His theoretical description of the will highlights the structure of freedom proper to man. Freedom is the condition of all human responsibility, on which culpability will be structured, which, after Ricoeur, no man escapes: culpability is freedom reduced to slavery. We find again the situation of the culprit described earlier, extended to all humanity. Humanity is culpable, its freedom is thus inherent. Therefore, it is not destroyed, it is transformed into hope of liberation. This is precisely what myths come to tell man: the myth of innocence is desire, courage and the imaginary experience that sustains the eidetic description of the voluntary and the involuntary. Ricoeur's approach to forgiveness is based on memory, history and oblivion. In other words, it is a resumption of our author's phenomenological phase which, by the way, we can state that it was never left aside, even in its most “hermeneutic” moments.

KEYWORDS: memory; subject; freedom; pardon; superabundance.

* Artigo recebido em 13/10/2022 e aprovado para publicação em 12/12/2022.

** Mestre em Filosofia PUC-Campinas. Doutor em teologia pela FAJE. Pós-Doutorado em Teologia pela PUC-Rio. Pós-Doutorado em Teologia pela Université de Fribourg (Suisse). Professor da PUC Minas. Psicanalista. E-mail: dentz@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

A proposta da filosofia de Paul Ricoeur é, em seu conjunto, encontrar um caminho de liberdade antropológica do sujeito histórico contra quaisquer determinismos. O “sujeito capaz” prevalece em última instância. Em sua trajetória, o filósofo aborda três eixos fundantes: a fenomenologia da memória, a epistemologia da história e a ontologia da condição histórica. Com isso, se associa à única finalidade da obra que tem um estatuto particular no epílogo: “O perdão difícil”.

Paul Ricoeur se inspira, em diversos momentos, na filosofia e na teologia de Santo Agostinho, sobretudo em se tratando de sua concepção antropológica (de inspiração agostiniana). Dessa maneira, no horizonte ricoeuriano, a memória é considerada uma lembrança em um momento da história, por isso ela é inseparável à temporalidade. No entanto, existe a dimensão do esquecimento, que se resume em lembrar o passado com fidelidade, não esquecendo os fatos que aconteceram, mas reconfigurando-os.

A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados pela lógica da superabundância, do excesso, podem motivar uma nova atuação política e ética.

1 MEMÓRIA E IDENTIDADE

Ao abordarmos a liberdade e a autonomia do sujeito, o tema mais caro à reflexão agostiniana em Ricoeur é aquele do verbo interior, que fundamenta a sua abordagem da memória. Tal temática aparece, por outro lado, de forma mais clara, em alguns momentos do pensar ricoeuriano, tais como: em *Le conflit des interprétations* (RICOEUR, 1969), que aborda a simbólica do mal, e o primeiro e terceiro volumes de *Temps et récit*, em que o Livro XI das *Confissões* é enfatizado. Além disso, o filósofo contemporâneo retoma de forma pontual a figura agostiniana do mestre interior no *De magistro*, na décima das *Gifford lectures*, postumamente publicada com o nome de *Amour et justice* (2008).

A memória tem um papel fundante na constituição da própria identidade, que se coloca não apenas pela persistência na memória das experiências passadas, mas também pelo ato em que eu busco fazer a unidade. Sendo assim, podemos afirmar que esse “pensar-se a si

mesmo” deve ser um exercício de encontro com o “eu”, um modo de estar diante de si para estar no mundo. A memória tem um papel de questionar aquilo que pode parecer dado, de mostrar as lacunas por onde a dúvida irá penetrar e, com isso, destruir as certezas aparentes, buscando outro plano, supra-humano (sem deixar de passar pelo próprio humano).

A defesa pela característica original e primordial da memória individual tem suas ligações aos usos da linguagem ordinária e na psicologia resumida que endossa esses usos. Em cada um dos registros da experiência viva, quer se trate do campo cognitivo, do campo prático ou do campo afetivo, a aderência não é tão total no ato de autodesignação do sujeito à visada objetiva de sua experiência. Nessa visão, o emprego em francês e em outras línguas do pronome reflexivo “si” não parece fortuito. Lembrando-se de alguma coisa, lembra-se de si. (RICOEUR, 2000, p. 115).

Dessa forma, a abordagem da memória é uma abordagem reflexiva e que porta uma dimensão de reconhecimento. A memória pode ser dita como “feliz” pelo fato de ela ser possível, pelo “pequeno milagre do reconhecimento”. No lugar de neutralizar o passado do evento, a análise fenomenológica dos atos de reconhecimento tem por tarefa reconhecer uma alteridade complexa, podendo ir da familiaridade absoluta até a uma inquietante estranheza do “já visto” indeterminado. Sob o título de “memória impedida”, Ricoeur analisa as manifestações patológicas da memória ferida, tais como aparecem no trabalho clínico. Sua principal inspiração é a proposta de Freud. Nesse momento, sua retomada de Freud se dá em direção à obra *Luto e melancolia*, de 1915, na qual o médico austríaco estuda as resistências que o trabalho de interpretação analítica pode encontrar desde o momento em que ele exige do analisando um trabalho de rememoração. Dessa forma, Ricoeur explora a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são alteradas por comportamentos de repetição.

O luto, dito no começo, é sempre a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração construída em substituição a essa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal etc. Uma abertura é assim fornecida desde o início na direção que tomamos posteriormente. E a primeira questão que se coloca ao analista é de saber por que em algumas doenças vemos surgir “em consequência das mesmas circunstâncias, no lugar do luto, a melancolia”. (RICOEUR, 2000, p. 87).

O ato de rememorar é referido a uma lembrança ao que já aconteceu ao passado, por isso ele está ligado à temporalidade. Existe uma diferença fundamental entre a lembrança e a memória. A lembrança retoma os fatos em ordem como se não tivesse acontecido um

passado, a coisa não vem mais e a imagem da coisa é que vem. As lembranças são sempre no plural, já a memória é tratada no singular e com capacidade.

A partir dos questionamentos “De que há lembrança?” e “De quem é a memória?”, Ricoeur propõe uma fenomenologia da memória, antecipando os questionamentos sobre o objeto da lembrança aos do sujeito que lembra, ao considerar que toda consciência é consciência de algo e lembrar-se de alguma coisa representaria lembrar-se de si. Dessa maneira, as lembranças podem ser abordadas como formas discretas com certo grau de precisão que se destacam contra aquilo que poderíamos intitular de um fundamento da memória.

Em oposição à polissemia que, à primeira vista, parece apropriada para desencorajar qualquer tentativa, mesmo modesta, de ordenação do campo semântico designado pelo termo memória, é possível esboçar uma fenomenologia fragmentada, mas não radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo. (RICOEUR, 2007, p. 40).

Sendo assim, a memória, na condição de forma mais significativa para expressar o que aconteceu, é imprescindível no caminho do reconhecimento do indivíduo, que transmite suas experiências e sua existência. Ou seja, o testemunho é compreendido como essencial na passagem da memória para a história, abrindo espaço para um campo hermenêutico.

Dos poetas épicos aos escritores sobreviventes dos massacres do século XXI, passando pelos múltiplos exercícios filosóficos, sempre retomados, de explicitação do enigma do real, a memória dos homens se constrói entre esses dois polos: o da transmissão oral viva, mas frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que talvez perdue por mais tempo, mas que desenha o vulto da ausência. Nem a presença viva nem a fixação pela escritura conseguem assegurar a imortalidade; ambas, aliás, nem mesmo garantem a certeza da duração, apenas testemunham o esplendor e a fragilidade da existência, e do esforço de dizê-la. (GAGNEBIN, 2009, p. 11).

A memória é tão importante de ser pensada quanto a história; não podemos fazer história sem fazer e entender a memória. Por isso, é importantíssimo pensá-la também em uma dimensão reflexiva.

A dimensão reflexiva da memória permite, num final grandioso da primeira parte, além de enfrentar de modo convincente a antítese entre memória pessoal e memória coletiva, oferecer esclarecimentos decisivos sobre a questão do sujeito, questão central numa antiga tradição filosófica que vai de Agostinho a Husserl e que podemos denominar a “escola do olhar interior”; questão reproposta em termos antitéticos no clima objetivista das “ciências humanas”. Com efeito, a memória pode

ser atribuída a todas as pessoas gramaticais, a si e aos outros, aos estranhos e a quem está próximo. Um sujeito que pode ser plural, porque é também finitude, corporeidade vivente e historicidade. (JERVOLINO, 2002, p. 89-90).

Portanto, temos a noção de que o tempo existe, porque existe a memória, que nos permite pensar em tais fatos que estão às vezes presos no decorrer do tempo, se temos a noção de ser é porque à medida que o tempo foi se passando, fomos descobrindo esta noção, com isso não posso e nem consigo pensar na memória sem pensar no tempo como base fundamental para se pensar memória e depois a história.

Podemos falar também em uma memória que é um hábito, o hábito é próprio da natureza humana, quando, por exemplo, a repetição se torna um hábito, quando aprende uma determinada coisa, e para ele isso é incrível, ficará repetindo este novo aprendizado várias vezes e, com isso, como consequência, ficará fixado na memória esse fato que se tornou um hábito; nesse caso então há uma memória que se tornou um hábito, temos a repetição como causa deste hábito. Segundo Ricoeur, a memória e o hábito formam um par.

A memória-hábito é aquela na qual nos apresentamos quando recitamos um texto sem mencionar uma a uma cada leitura sucessiva que foi feita no período de aprendizagem. Assim a leitura apreendida ‘faz parte disso, como meu hábito de andar ou de escrever; ela é vivida, é uma representação’. Por outro lado, a lembrança de tal lição particular, de tal fase de memorização não mostra um dos ‘caracteres habituais’. (RICOEUR, 2007, p. 31).¹

Com essa concepção de memória, Ricoeur mostra que o homem é capaz de realizar algo, pois o hábito já o tornou confiante em seus atos, em suas teorias. Sendo assim, o “perdão difícil” é pensado como horizonte, como antecipação da memória feliz ou reconciliada. Ricoeur se indaga se seria um ato de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação, ou seja, “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (RICOEUR, 2007, p. 509).

¹*La mémoire-habitude est celle dans laquelle nous présentons quand nous récitons un texte sans mentionner un par un pour chaque lecture successive qui a été fait dans la période d'apprentissage. Donc, la lecture saisie ‘fait partie de cela, comme mon habitude de marcher ou de l'écriture; elle est vécue, elle est une représentation’. D'autre part, le souvenir de cette leçon particulière, telle phase de mémorisation ne montre pas ‘l'un des caractères habituels’.*

2 ESQUECIMENTO E RECONHECIMENTO

A problemática do esquecimento acompanha as longas reflexões epistemológicas de Ricoeur que preparam terreno à hermenêutica da condição histórica. Ela se impõe desde o prelúdio, sob a forma de uma glosa do mito platônico da invenção da escrita: se a escrita é um remédio aos desfalecimentos da memória viva, que termina por se tornar um veneno, esse veneno traz um nome preciso: a amnésia generalizada, o esquecimento sob a forma de apagamento dos traços. No entanto, há também outro aspecto relacionado ao esquecimento, que é a “arte de esquecer”. Surge então um problema: o esquecimento é conciliável com o “homem capaz”? Seria uma característica secundária dele? Mas como ficariam as situações de esquecimento por doença, que são involuntárias? Qual o sentido de “arte de esquecer”?

Eu diria que é a arte de dar as costas às histórias oficiais e à frenesia comemorativa que as coloca em cena, escolhendo-se contá-las de forma diferente. Apostar nessa possibilidade é tanto mais difícil, mas também tanto mais urgente que, no mundo que é o nosso, as narrativas impostas são mais de uma vez diretamente ligadas a uma “guerra de imagens”. (GREISCH, 2001, p. 311).²

A reflexão sobre a “arte de esquecer” acrescenta-se à preocupação da ética de uma “vida boa, com e para o outro, em instituições justas”, que Ricoeur aborda no sexto estudo de *Soi-même comme un autre*, e da sabedoria prática no nono estudo do mesmo livro. Dizer “você se lembrará” é também dizer “você não se esquecerá” (RICOEUR, 2000, p. 106). Mas não mais podemos falar de um “dever de memória”, mas de um “dever de esquecimento”.

O que é desde então esse pretendido dever de esquecimento? Além de uma projeção para o futuro sobre o modo imperativo é tão incongruente para o esquecimento como para a memória, tal comando equivaleria a uma amnésia comandada. [...] Eu direi, no Epílogo, como pode ser preservada em sua integridade a fronteira entre anistia e amnésia em favor do trabalho de memória, completado por aquele do luto, e guiado pelo espírito do perdão. (RICOEUR, 2000, p. 599).

Nada parece assimilar-se melhor ao si do que a memória individual. Os elementos que contribuem para essa assimilação são o caráter privado da memória que parece residir o vínculo original da consciência com o passado, e é nela que está ligado o sentido de

² *Je dirai que c’est l’art de tourner le dos aux histoires officielles et à la frénésie commémorative que les met en scène, en choisissant re raconter autrement. Parier sur cette possibilité est d’autant plus difficile, mais aussi d’autant plus urgent que, dans le monde qui est le nôtre, les récits imposés sont plus d’une fois directement liés à une « guerre des images ».*

orientação da passagem do tempo. Sobre esses aspectos, presentes na experiência e na linguagem, se construiu o que Ricoeur denomina “a tradição do olhar interior”. Essa tradição se inicia em Agostinho e atinge seu ponto máximo em Husserl.

O que Ricoeur chama, seguindo Charles Taylor, a tradição do “olhar interior”, é representada por três testemunhos maiores: Santo Agostinho, John Locke e Husserl. Os capítulos do livro X das Confissões consagrados à memória e ao esquecimento nos oferecem um primeiro grande exemplo de uma fenomenologia da lembrança que, explorando até o fim do caminho da interioridade, descobre o laço íntimo entre a memória e a ipseidade. (GREISCH, 2001, p. 295).³

Com isso, podemos afirmar que não há fenomenologia da memória sem uma busca incessante pela interioridade. Ricoeur reconstrói algumas etapas dessa busca. Igualmente, se interessa pela questão do esquecimento e reproduz a preocupação de Agostinho no início do Livro X, quando fala do homem interior, em que brilha para a alma aquilo que o espaço não pode saciar. O reconhecimento de alguma coisa memorada é sentido como uma vitória sobre o esquecimento. É preciso dar nome ao esquecimento para falar de reconhecimento.

Qual é a estrutura íntima dessa consciência? Precisamente sua estrutura dialógica, que realiza um chamado de si a si, a fim de não se perder no anonimato. A consciência é, portanto, uma voz, e esta estrutura dialógica a inscreve como pressuposto antropológico prévio ao kerygma: a consciência se torna assim, a partir de uma perspectiva que segue sendo, profundamente paulina, o órgão de recepção do kerygma, de modo que, previamente à constituição da consciência enquanto respondente à Palavra da Escritura, Ricoeur enfatiza seu caráter neutro. (BUSTAMANTE, 2016, p. 158).⁴

Contra a tendência que afirma a potencialidade da hermenêutica, é possível argumentar que ela ignora o aspecto relativo ao sentido que não é por completo dado pelo intérprete individual, mas que, ao contrário, é doado a ele a partir de uma instância anterior e superior ao mesmo tempo. Para Ricoeur, é possível visualizar um ganho em um segundo momento hermenêutico, em que a experiência temporal é uma maior aproximação em relação

³ *Ce que Ricoeur appelle, à la suite de Charles Taylor, la tradition du “regard intérieur” est représentée par trois témoins majeurs: Saint Augustin, John Locke et Husserl. Les chapitres du livre X des Confessions consacrés à la mémoire et à l’oubli nous offrent un premier grand exemple d’une phénoménologie du souvenir qui, explorant jusqu’au bout le chemin de l’intériorité, découvre le lien intime entre la mémoire et l’ipséité.*

⁴ *Cuál es la estructura íntima de esta conciencia? Precisamente su estructura dialógica, que realiza un llamado de sí a sí, a fin de no perderse en el anonimato. La conciencia es, por lo tanto, una voz, y esta estructura dialógica la inscribe como presupuesto antropológico previo al kerygma: a conciencia deviene así, desde una perspectiva que sigue siendo profundamente paulina, el órgano de recepción del kerygma, de modo que, previo a la constitución de la conciencia en tanto respondiente a la Palabra de la Escritura, Ricoeur enfatiza su carácter neutro.*

à eternidade. Se em um primeiro ato, há apenas um afastamento e uma negação do ser, nesse segundo há espaço para algo positivo. Já na terceira função da eternidade, o filósofo francês encontra a possibilidade de estabelecer a hierarquização dos níveis de temporalização, segundo a maior ou menor proximidade ao Verbo eterno. A semelhança entre tempo e eternidade se deve à própria definição de tempo em um sentido platônico. A contribuição original de Agostinho se encontra na ligação entre os temas da instrução pelo Verbo interior ao do retorno.

Além disso, parece evidente que Ricoeur reserva a figura do mestre interior, associada ao verbo interior para se referir à consciência interna e à reflexão; e o *Verbum* eterno para se reportar a Deus; porém, diferente dos esquemas neoplatônicos tradicionais, no processo de instrução, que é diferente da Criação pelo Verbo, é o Verbo (eternidade) que desce em direção à alma e é a alma que sobe em direção ao Verbo em uma tensão que se intensifica no tempo. Deste modo, não é só o *Verbum* que desce, nem só a alma sobe: os dois se entrelaçam no tempo e no interior da consciência. (CORÁ; NASCIMENTO, 2011, p. 163).

Podemos afirmar, sendo assim, que o verbo interior não é apenas uma identificação com uma estrutura linguística, estando para além dela. O Verbo eterno poderá ser identificado completamente com a figura do Mestre interior. Este é o resultado da dialética entre a permanência do *Verbum* eterno e a mutualidade dos *verba*, na figura da *vox* proferida. O mestre interior reside em uma consciência intencional que é instruída de igual modo pelo Verbo superior como pelas palavras exteriores, nunca estando dispensada a função primordial da consciência.

O título inicial da décima primeira conferência das *Gifford lectures* é muito significativo nesse contexto: *O Si no espelho das Escrituras*. Trata-se de uma influência clara de Agostinho, quando pensamos, por exemplo, no *Speculum quis ignorat* ou nos textos diversos nos quais o teólogo da patrística compara a Santa Escritura a um espelho.

[...] O que importa não é nem a relação com a natureza, como em um livro de cosmologia, nem a relação com o desenvolvimento efetivo dos eventos, como em um livro de história, mas o poder do texto bíblico de suscitar, no ouvinte e no leitor, o desejo de compreender-se a si mesmo nos termos do *Grande Código*. Precisamente porque o texto não procura nenhum fora, ele tem como único fora nós mesmos que, recebendo o texto e nos assimilando a ele, fazemos do livro um espelho, segundo a metáfora bem conhecida desde a patrística do Livro e do Espelho (*Liber et Speculum*). (RICOEUR, 1995b, p. 28).

De forma semelhante, a última conferência das *Gifford lectures* dedica um desenvolvimento importante a Agostinho: a figura do mestre interior. Não seria possível a Ricoeur ultrapassar a figura do si convocado nas narrativas de vocação profética ou nas Cartas de Paulo sobre o tema da consciência, que corresponde à expressão mais interior do si que efetiva sua resposta, interiorizado ao ponto de se constituir em instância autônoma.

A vontade de mostrar que a figura agostiniana do mestre interior forma um conjunto decisivo nas figuras do sujeito convocado orienta a leitura que Ricoeur propõe do *De magistro*. Ela o conduz, em primeiro lugar, a não voltar antes do fim do diálogo e então a omitir a longa reflexão prévia sobre o papel dos signos no ensinamento. Ela o conduz, sobretudo, a se interrogar sobre a articulação entre o componente grego e o componente bíblico da doutrina do mestre interior e a mostrar a transformação decisiva do primeiro pela sua integração com o segundo: a relação mestre-discípulo é aquela que assegura a especificidade cristã do tema da iluminação, tão próximo por vezes ao da reminiscência platônica. Além disso, é a reminiscência que supõe a pré-existência, da alma, além da iluminação pela verdade, verdade interior e transcendência identificada com o Cristo que habita no homem interior, segundo a expressão de São Paulo. Correlativamente, a assimilação agostiniana do Cristo à Sabedoria eterna não tem de forma alguma por efeito a absorção completa do “tema do ensinamento no qual a iluminação, porque seja interior, mesmo mais interior do que eu mesmo, o mestre permanece outro da alma, pois a alma é uma criatura distinta de Deus e que deve descobrir progressivamente a verdade” (BOCHET, 2013, p. 60).

3 PERDÃO, SUPERABUNDÂNCIA E LIBERDADE

É a partir dessa nova perspectiva que o perdão existe, na perspectiva da lógica da superabundância. O perdão não pertence totalmente ao domínio moral da reciprocidade e do reconhecimento implicados nos modelos das trocas de memórias. Ele é de outra ordem, daquela da economia do dom e da superabundância, daquilo que podemos intitular de “poética da vontade”. Por poética, é preciso entender um duplo sentido de criatividade no plano da dinâmica do agir e do hino no plano da expressão verbal. Sua potência poética consiste em frisar a lei da irreversibilidade do tempo, considerando a carga da culpabilidade que paralisa a relação entre os homens que agem e sofrem sua própria história. Jesus muda a

lógica da equivalência, como no exemplo citado por Ricoeur, o ensinamento do mestre se concretiza pela exceção à regra e não por meio da regra.

Vocês ouviram o que foi dito: “Olho por olho e dente por dente”. Eu porém, lhes digo: não se vinguem de quem fez o mal a vocês. Pelo contrário: se alguém lhe dá um tapa na face direita, ofereça também a esquerda! Se alguém faz um processo para tomar de você a túnica, deixe também o manto! Se alguém obriga você a andar um quilômetro, caminhe dois quilômetros com ele! Dê a quem lhe pedir, e não vire as costas a quem pede emprestado. (Mt 5, 38-39b – 42).

A regra de ouro evidencia que o sujeito capaz de agir é potencialmente um transgressor, capaz de tratar o outro como um meio: “Para dramatizar essa inicial dissimetria, direi que o outro é potencialmente a vítima de minha ação tanto quanto seu adversário” (RICOEUR, 1995a, p. 294). Por isso, o problema moral da regra de ouro é compreendido de tal modo que não poderia ser solucionado pelo princípio da autonomia.

Nisso reside a principal diferença entre Kant e a regra de ouro: ao pôr a violência no mesmo lugar que Kant pôs o desejo, a regra de ouro incorpora um aspecto fundamental da ação humana, o poder exercido em e sobre outro, e, assim, recusa delimitar uma linha entre o *a priori* e o empírico. (RICOEUR, 1995a, p. 296).

Aqui podemos lembrar uma forma muito defendida por nosso filósofo quando trata das Escrituras: o provérbio. Submetido ao paradoxo, não orienta senão desorientando. Através de uma ausência de lógica, surge uma nova lógica. Quem buscar conservar sua vida perdê-la-á, e quem a perder salvá-la-á (Mc 8, 35; Lc 17, 33).

O paradoxo consiste em duas afirmações opostas. De um lado, retoma o pressuposto sobre o qual o uso das palavras de sabedoria se apoia, a saber, o projeto de fazer da existência um todo contínuo. Porque quem pode forjar um projeto coerente perdendo sua vida para salvá-la? De outro lado, afirma que apesar de tudo, a vida é concedida através desse caminho paradoxal. Se assim não fosse, teríamos uma simples negação, seja cética, seja irônica, por exemplo, do projeto da existência. (RICOEUR, 2006, p. 196).

Verificamos uma lógica semelhante, é a que se fundamenta o apóstolo Paulo, sobretudo na Epístola aos Romanos, em que afirma a lógica da superabundância, do excesso e da graça. Paulo enfatiza tal perspectiva utilizando a expressão “com mais forte razão”, como se a abundância de expressão da exortação devesse acompanhar aquela do dom que ele concretiza.

A coisa nova em Paulo é o que ele tornará, por contraste infinitamente precioso, ou seja, o que é novo – Jesus Cristo é ele próprio o “com mais forte razão de Deus”. Jesus no Evangelho é inicialmente aquele que fala e diz a boa nova. Agora ele é anunciado como aquele que, através da loucura da Cruz, quebra a norma de equivalência do pecado e da morte. Há um combate de gigantes: lei e graça; morte e vida. O primeiro homem, de um lado: “se pela culpa de um só...” De outra parte, o homem verdadeiro “com mais forte razão a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, se espalharam em profusão pela multidão”. A Igreja, pela boca de São Paulo, dá um nome, o nome de Jesus Cristo à lei da superabundância. Há signos concretos desta economia nova. O perdão pode ser um deles. (MIGLIORI, 2007, p. 46).

A justificação de Paulo é um elemento central nas articulações do perdão, pois Ricoeur acrescenta à análise do perdão a lógica do excesso ou da superabundância paulina. Existe uma reciprocidade entre o dar e o receber que soluciona o problema da dissimetria horizontal do dom sem espírito de retribuição. Dessa maneira, o reconhecimento da dimensão de reciprocidade da relação entre pedido e oferecimento do perdão constitui uma etapa primordial na reconstrução dessa relação. Nosso filósofo sustenta a economia do dom em uma perspectiva de doação originária e por meio de um enraizamento teológico: a religião intenta situar toda experiência na perspectiva da economia do dom.

Dizer perspectiva, não é dizer fundamento, mas sentido, isto é, ao mesmo tempo significação e direção; dizer dom é ter em vista uma doação originária, que tem como beneficiária toda criatura, e não apenas a humanidade e sua moralidade, a qual está bem fundada sobre si mesma. Dizer economia é dizer que o dom se exprime numa rede simbólica, muito mais vasta que aquela que gravita em torno da confissão e da remissão dos pecados. O primeiro predicado de bondade, que resulta nessa economia do dom, está ligado ao ser criado enquanto tal; ele está, pois, antes de toda determinação propriamente moral. Dele se lê a primeira expressão bíblica próxima do final da narrativa da Criação: Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era bom. Este é o sentido supramoral da bondade na economia do dom. Reconhecer esta bondade da Criação é responder-lhe com uma humildade reverencial a respeito do Criador e com uma compaixão sem limites por todas as criaturas. (RICOEUR, 1992, p. 177).

O lugar privilegiado do perdão estaria em um ponto de convergência entre a lembrança e o luto. Por isso, podemos imaginar uma espécie de cura pelo perdão, por meio de uma vulnerabilidade intrínseca ao humano, iniciando na região da memória e prosseguindo pelo esquecimento. O perdão e o esquecimento possuem uma relação fundamental, pois agrega à lembrança e ao luto a dimensão da generosidade. A lógica da superabundância em Paulo, que se opõe à lógica da equivalência da lei, acrescenta elementos que compõem a economia da dádiva que interrompem o esquema dívida-pagamento.

O perdão, em analogia à Graça, é entendido então como imprescindível à justiça. Os sacrifícios humanos se superam, dissolvendo-se a busca da justiça perante o cumprimento das leis, subvertendo-as. Os sacrifícios perdoam as dívidas que a lei estabelece. Trata-se da flexibilidade da lei mediante a justiça, emanando do amor ao próximo, do reconhecimento do outro, anterior à lei, cujo cumprimento produz justiça.

CONCLUSÃO

Ricoeur insere o ato de perdoar como um uso “poético” da memória, que propicia a superação da falta de memória ou do esquecimento excessivo, bem como do excesso de memória, o que permite o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado de outra forma. Perdoar passa a ter uma função de ressignificar um trauma ou uma dívida do passado. O perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir (RICOEUR, 2000, p. 445).

Dessa forma, o ato de perdoar pressupõe tempo e luto, mas não se limita a essas instâncias, pois está vinculado a uma aposta no sujeito capaz. Por isso, inclui reconciliação, dom e generosidade. Dessa maneira, está situado entre o trabalho da lembrança e do luto, recontextualizando-os a partir da lógica do dom, da superabundância, para além da reciprocidade, como acontece na dimensão da justiça. Nesse contexto, o ato de perdoar demonstra não apenas uma indeterminação do futuro, mas também o passado que pode ser alterado, pois há uma alteração de sentido. É justamente sobre esse aspecto que defende Ricoeur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ao abordar a dimensão de uma memória feliz, reconciliada que concluiu o trabalho de luto e pode encontrar agora a alegria.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1999.

BOCHET, Isabelle. **Paul Ricoeur: mal et pardon**. Paris: Éditions Facultés Jésumes de Paris, 2013.

BUSTAMANTE, Cristina. **Bajo el riesgo de la imaginación**. Estudio del aprobe de Ricoeur a la teología desde el concepto de sujeto. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016.

CORÁ, José Élsio; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, out. 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur: l'itinérance du sens**. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

JERVOLINO, Domenico. **Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine** (avec un inédit de Paul Ricoeur). Version 6.0. Paris: Ellipses, 2002.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. **Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida**. São Paulo: PUC-SP, 2007.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I**. Paris: Editions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. La vie chrétienne, **Journal de l'Église presbytérienne au Canada**, n. 41, p. 4-6, 1992.

RICOEUR, Paul. **La critique et la conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995a.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 1995b.

RICOEUR, Paul. **Refléxion faite**. Esprit, 1995c.

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007a.

RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort**. Suivi de Fragments. Paris: Seuil, 2007.

RICOEUR, Paul. Le soi mandate. *In: Amour et Justice*. Paris, Seuil, 2008b.