

DA MEMÓRIA AMEAÇADA PELO ESQUECIMENTO AO “HOMEM CAPAZ” ASSOMBRADO PELA FALIBILIDADE: BREVE RECAPITULAÇÃO DE ALGUNS ASPECTOS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR

FROM MEMORY THREATENED BY OBLIVION TO "ABLE MAN" HAUNTED BY THE FALLIBILITY: BRIEF REVIEW OF SOME ASPECTS OF THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF PAUL RICOEUR

Wanderley Martins da Cunha*

RESUMO

Neste artigo, a partir da fenomenologia da memória elaborada por Paul Ricoeur em *La mémoire, L'histoire, L'oubli* (2000), visa-se recapitular alguns aspectos da antropologia filosófica ricoeuriana, tendo como referência a *temática do homem capaz*, considerada pelo próprio filósofo o fio ténue e contínuo de toda sua investigação filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur; memória; esquecimento; antropologia filosófica; homem capaz

RÉSUMÉ

Il s'agit d'un article dont le but c'est une récapitulation de quelques-uns aspects de la anthropologie philosophique de Paul Ricoeur. Pour atteindre ce but, à partir de la phenomenologie de la mémoire élaborée dans *La mémoire, L'histoire, L'oubli* (2000), il prends par référence le *thème de l'homme capable* que Ricoeur a considéré le fil ténue et continu qui sous-tend toute sa recherche philosophique.

MOTS-CLÉS: Paul Ricoeur; mémoire; oubli; anthropologie philosophique; homme capable

* Doutorando em Filosofia/PUC-SP, mestre em Filosofia/UFMG. Professor de Filosofia na PUCMINAS

1. Introdução

La mémoire, L'histoire, L'oubli não foi a última palavra de Paul Ricoeur, mas seguramente se enquadra no âmbito das palavras solenes pronunciadas ao término de uma longa vida dedicada ao labor filosófico¹. Por isso mesmo, aproximar-se da obra em questão exige certa cerimônia, semelhante àquela de quem adentra pela primeira vez num grandioso monumento: não se pode ingressar de qualquer jeito, qual turista incauto e displicente. Faz-se necessário um mínimo de orientação, quiçá um cicerone que nos acompanhe e conduza nossos passos pelos meandros e labirintos do ambiente que desejamos investigar. No caso de *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, através de várias *notas de orientação*, é o próprio autor que se apresenta como guia daqueles que desejam perscrutar a refinada análise consignada nas três grandes partes da obra. Tendo como ponto de partida a discussão da representação do passado no plano da memória e da história, Ricoeur elabora uma *fenomenologia da memória* (1ª Parte), uma *epistemologia da história* (2ª Parte) e uma *hermenêutica da condição histórica* (3ª Parte), fazendo culminar sua reflexão — após abordar a problemática do esquecimento como uma inquietante ameaça que se perfila como pano de fundo de toda tentativa de representação do passado — numa recapitulação, à luz do espírito de perdão, do conjunto do percurso efetuado ao longo do livro (Epílogo).

Perante monumental obra, desejamos retomar algumas das considerações que o autor apresenta sobre a memória e o esquecimento e, por meio de um incipiente exercício de recapitulação, ancorá-las em alguns aspectos da antropologia filosófica elaborada pelo eminente filósofo francês no decorrer de seu itinerário intelectual. Assim sendo, partindo da fenomenologia da memória elaborada por Ricoeur na primeira parte de *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, procuraremos situar a memória como um dos poderes do “Homem Capaz”², fazendo-se necessário, para tanto, um breve exercício de recapitulação daquilo

¹ Após *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), antes de falecer em 2005, Ricoeur ainda publicou: *Le Juste 2* (2001); *L'Herméneutique biblique* (2001); *Sur la traduction* (2004); *Parcours de la reconnaissance* (2004), além de artigos e prefácios.

² Sobre a importância da temática do homem capaz no itinerário filosófico de Ricoeur, remetemos às palavras do próprio filósofo que, ao prefaciá-las mais uma obra dedicada ao seu pensamento, confessa o seu reconhecimento tardio à possibilidade de colocar a variedade temática de sua investigação sob o título de uma problemática dominante: a temática do homem capaz. Segundo o próprio filósofo, diante da aparente dispersão de sua obra, o tema do “eu posso” emerge como um fio condutor tênue, mas contínuo de toda a sua

que o autor já havia afirmado sobre esta temática em *Soi-même comme un autre* (1990), afirmações essas que, a nosso ver, estão respaldadas nas reflexões acerca da implicação do eu no ato de decidir, tal qual encontramos em *Le volontaire et l'involontaire* (1950), momento inaugural do trajeto filosófico ricoeuriano. Em seguida, apresentaremos o esquecimento, que ameaça os propósitos da memória, como um emblema da falibilidade humana, o que torna oportuno revisitar algumas observações elaboradas por Ricoeur acerca do “homem falível”, registradas no primeiro volume de *Finitude et culpabilité* (1960). Num terceiro momento, procuraremos demonstrar em que medida o perdão pode ser visto como a faculdade humana que possibilita a restauração da capacidade de agir. Nosso intuito, ao efetuarmos esse exercício de recapitulação, é o de explicitar, apesar dos múltiplos “*detours*” que caracterizam as diversas etapas do itinerário filosófico ricoeuriano, a existência de uma coerência interna na abordagem que Ricoeur faz das várias temáticas que constituem a antropologia filosófica elaborada por ele no decorrer de seu longo percurso intelectual.

2. A memória como uma das potencialidades do “homem capaz”.

A fenomenologia da memória — elaborada por Ricoeur na primeira parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* — é o pórtico de acesso ao conjunto das análises desenvolvidas pelo filósofo francês nesta sua obra publicada em 2000. Sem nos atermos aos pormenores da densa investigação realizada nos três capítulos que compõem o exame fenomenológico da memória, queremos iniciar este nosso texto com uma breve referência ao itinerário seguido por Ricoeur nesta primeira grande parte de sua obra, destacando como ele nos conduz à problemática da memória considerada como uma das manifestações múltiplas da potência fundamental do agir, isto é, como um dos poderes do “homem capaz”.

A fenomenologia da memória que Paul Ricoeur deseja desenvolver, segundo ele mesmo afirma, estrutura-se em torno de duas questões: “*De que há lembrança?*” e “*De*

pesquisa desde *Le volontaire et l'involontaire* até *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) (cf. P. Ricoeur, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turolto, *Verità del Metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Padova, Il Poligrafo, 2000, p. 15-16 *apud* D. Jervolino, *Paul Ricoeur: Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 44).

quem é a memória?” (cf. RICOEUR, 2000, p.3). Os dois primeiros capítulos de sua abordagem fenomenológica da memória — “Mémoire et imagination” e “La mémoire exerce: us et abus” — constituem a abordagem “objetal” da memória. Tal abordagem “objetal” é composta por uma aproximação cognitiva e por uma aproximação pragmática dos fenômenos mnemônicos. O terceiro capítulo — “Mémoire personnelle, Mémoire collective” —, centrando-se da questão “Quem?”, investiga a temática da apropriação da lembrança por um sujeito capaz de se lembrar.

A face cognitiva da análise “objetal” dos fenômenos mnemônicos revelou, logo de início, que um dos desafios a ser suplantado é o do curto-circuito que a tradição filosófica ocidental estabeleceu entre memória e imaginação (cf. RICOEUR, 2000, p.7). As dificuldades desta operação de recorte entre imaginação e memória remonta à aporia entre a teoria platônica do *Eikon* que, situando a memória no âmbito da representação presente de uma coisa ausente, deixa implícita a referência ao passado e a proposta aristotélica que explicita a função temporalizante da memória. A partir da análise desta aporia, Ricoeur, através da tipologia dos fenômenos mnemônicos que em seguida ele apresenta, deixa claro que o cerne da memória é a experiência central da distância temporal, da profundidade do tempo passado. Tal concepção o conduz a uma revisão crítica da fenomenologia do imaginário, a fim de esclarecer ainda mais a constante confusão entre rememoração e imaginação, resultante da transformação da lembrança em imagem. A face pragmática da análise “objetal” dos fenômenos mnemônicos, abordando o exercício da memória, permite uma catalogação dos usos e abusos da mesma. Ricoeur, pondo em relevo que é pelo viés do abuso que o uso veritativo da memória é frequentemente ameaçado (cf. RICOEUR, 2000, p.68), distribui os abusos da memória natural em três planos: no plano patológico-terapêutico tem-se a experiência abusiva da memória impedida; no plano propriamente prático tem-se a experiência da memória manipulada; no plano ético-político situa-se a experiência da memória excessivamente convocada, memória obrigada. Encerrando a investigação fenomenológica da memória colocada no pórtico da obra publicada em 2000, Paul Ricoeur examina a questão “*De quem é a memória?*”, explorando o problema das relações entre memória individual e memória coletiva (cf. RICOEUR, 2000, p.112ss). Passando de uma análise oriunda da tradição do olhar interior (na qual ele insere Agostinho, Husserl e Locke) para aquela advinda da tradição do olhar exterior (M.

Halbwachs), ele chega à proposta dos três sujeitos da atribuição da lembrança: o eu, o coletivo e o próximo, sendo que essa última categoria permite a busca da complementaridade entre o pessoal e o coletivo.

Após esta rápida referência à fenomenologia da memória elaborada por Ricoeur na primeira parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, podemos agora salientar que toda essa sua análise da memória situa-se no horizonte de uma antropologia filosófica do “homem capaz”. É importante destacar que o próprio Ricoeur — ao fazer a opção de abordar a memória não a partir de suas deficiências e disfunções, mas de descrevê-la do ponto de vista das capacidades — situa a análise fenomenológica da memória na mesma linha do exame das capacidades ou poderes constitutivos do “homem capaz” (cf. 2000, p.26, nota 27).

Tratando-se de um capítulo suplementar da antropologia do “homem capaz”, nosso autor propõe considerar o *poder fazer memória* como uma das capacidades humanas, ao lado do *poder falar*, do *poder agir*, do *poder narrar* e do *poder ser imputado como verdadeiro autor de seus próprios atos*. Muito claramente, já na terceira parte de sua obra, ele diz:

(...) as potencialidades mnemônicas são da mesma ordem que as percorridas em *Soi-même comme un autre*, sob as rubricas do eu posso fazer, falar, narrar, e considerar capaz da imputação moral. Todas essas potencialidades designam as aptidões do que chamo de o homem capaz, outra denominação do si mesmo. O eu posso me lembrar se inscreve também no registro dos poder fazer do homem capaz. Como as outras capacidades, ela depende desse modo de certeza que merece o nome de atestação, simultaneamente irrefutável em termos de prova cognitiva e submetida à suspeita, em virtude de seu caráter de crença. (RICOEUR, 2000, p.510)

Portanto, são as próprias palavras de Paul Ricoeur que nos autorizam a execução de um breve exercício de recapitulação da antropologia filosófica do homem capaz subjacente aos estudos de *Soi-même comme un autre* (1990) dedicados à explicitação da hermenêutica do si.

Já no prefácio da obra originada a partir das “*Gifford Lectures*” pronunciadas em Edimbourg, nosso autor sustenta que os traços maiores da hermenêutica do si estão relacionados com (1) o desvio da reflexão pela análise; (2) a dialética da ipseidade e da mesmidade e (3) a dialética existente entre a ipseidade e a alteridade (cf. RICOEUR, 1990, p.28). A interpretação do si pode ser considerada o desdobramento dessas três

problemáticas, tendo como fio condutor a polissêmica questão “*quem?*” (Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação?), cuja resposta é sempre o si. Devido ao estatuto indireto da posição do si, isto é, considerando-o uma realidade mediatizada, verifica-se que a compreensão deste “si mediato” implica sempre, para Ricoeur, uma hermenêutica de desvios laboriosos. Assim sendo, a questão “Quem fala?” — que se divide em duas questões gêmeas: “De quem se fala quando se designa, sob o modo referencial, a pessoa enquanto distinta das coisas?” e “Quem fala ao designar-se a si mesmo como locutor (endereçando a palavra a um interlocutor)?” — exige o recurso à análise, no sentido dado a este termo pela filosofia analítica. Estreitamente ligada à questão anterior, a pergunta “Quem age?”, através da confrontação entre filosofia analítica e hermenêutica, propõe um grande desvio, regido pela teoria analítica da ação, pelas questões “Quê?” e “Por quê?”. A concorrência entre as duas tradições supramencionadas será submetida à arbitragem da dialética entre identidade-idem (mesmidade) e identidade-ipse (ipseidade). Esta dialética que, como já foi apontado acima, constitui o segundo eixo temático da hermenêutica do si, propõe o desvio pela questão da identidade narrativa (Quem narra?): o sujeito da ação narrada é o que ele fez e sofreu. O último desvio necessário para a compreensão do si mediato é a passagem pelas determinações éticas (bom) e morais (obrigatório) da ação. Nas reflexões acerca do sujeito a quem as ações podem ser imputadas, Ricoeur aborda, em última análise, a terceira questão maior que articula a hermenêutica do si, ou seja, ele examina a problemática da dialética do si-mesmo e do outro.

Conforme acabamos de salientar, os diversos modos de se colocar a questão “Quem?” — “Quem fala de quê?”; “Quem faz o quê?”; “De quem e de que se faz narração?”; “Quem é moralmente responsável de quê?” — , segundo Ricoeur, indicam que o si está implicado de modo refletido nas diversas operações citadas, sendo que o acesso a ele é dado pela análise prévia de cada uma dessas operações. Por conseguinte, as observações de Ricoeur, além de desconcertar a imediaticidade do *cogito* e a sua reivindicação da certeza como critério de verificação dos saberes objetivos, propõe também a noção de atestação como sendo a categoria mais apropriada para caracterizar ao modo “*aléthico*” típico da hermenêutica do si mediato (cf. RICOEUR, 1990, p.33). A atestação se apresenta como sendo uma espécie de crença próxima do testemunho. Em função de sua

inerente fragilidade, a atestação carece de uma garantia absoluta, sendo permanentemente ameaçada pela suspeita. Diante da suspeita faz-se necessária uma atestação ainda mais fiável. Assim, a atestação, como modalidade prática da crença e da confiança, é fundamentalmente atestação de si em todos os seus níveis: lingüístico, prático, narrativo e ético. Admitindo que a problemática do agir constitui a unidade analógica de todos os desdobramentos do si, Ricoeur afirma que “a atestação pode se definir como a garantia de ser si-mesmo agindo e sofrendo” (RICOEUR, 1990, p.35). No último estudo de *Soi-même comme un autre* intitulado “Vers quelle ontologie?” Ricoeur procura explicitar o engajamento ontológico da atestação, através de um processo de reapropriação da noção aristotélica do ser como ato e potência e por meio de uma reinterpretação do ser enquanto ato como horizonte de atestação. Os quatro registros fenomenológicos do agir humano (falar/fazer/narrar/imputar) ganham então um aprofundamento ontológico, na medida em que emerge um fundo ontológico a partir do qual o si pode ser dito agindo (cf. 1990, p.357).

Pode-se ressaltar ainda que a descrição fenomenológica do agir humano, intimamente ligada à atestação que é o modo específico de crença e confiança ligadas às manifestações do si, pode ser reformulada à luz do vocabulário da capacidade: capacidade de se designar como locutor, capacidade de se reconhecer como autor de suas ações, capacidade de se identificar como personagem de uma narrativa de vida, capacidade de se imputar a responsabilidade de seus próprios atos (cf. RICOEUR, 1995, p.110). Em outros termos, as várias questões “Quem?” permitiram o acesso às figuras do homem capaz. A fenomenologia hermenêutica do agir humano revela-se então uma antropologia filosófica do homem capaz.

A proposta ricoeuriana de introduzir o poder de fazer memória no âmbito das capacidades humanas permitiu-nos, como acabamos de mostrar, entrar em contato com a reflexão de Paul Ricoeur sobre a temática do “homem capaz” registrada na obra de 1990. Salvo melhor juízo, essa reflexão está fundada no projeto original ricoeuriano de elaborar uma “filosofia da vontade”, sendo, ao mesmo tempo, o desdobramento mais completo daquilo que fora anunciado nas páginas iniciais de *Le volontaire et l'involontaire*. Com o intuito de exemplificar o que acabamos de afirmar, dentro do espírito de recapitulação franqueado pela leitura da obra de Paul Ricoeur publicada em 2000, retomemos da primeira

parte de sua filosofia da vontade, mais especificamente do capítulo sobre a descrição pura do decidir, algumas observações feitas sobre a *imputação do Eu*.

O estudo das relações entre o voluntário e o involuntário é a primeira grande parte da tentativa ricoeuriana de elaboração de uma “Filosofia da vontade”. Com este projeto, Ricoeur visava expandir à esfera afetiva e volitiva a análise eidética das operações da consciência, que Husserl havia limitado à percepção e aos atos representativos (cf. RICOEUR, 1995, p.22). Na busca da descrição e compreensão das estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário, a primeira tarefa que se impõe é a de reconhecer as articulações mais naturais do querer. Assim sendo, uma análise do ato de vontade começa com a descrição pura do decidir, conforme explicita Ricoeur: “o querido é de início aquilo que eu decido, o projeto que eu formo: ele contém o sentido da ação a ser feita por mim de acordo com o poder que para isso eu tenho” (1967, p.10). Em seguida — dentre todos os atos que, no domínio prático, designam “aquilo que está por fazer” —, Ricoeur assinala que a decisão se distingue por dois traços: primeiramente, ela designa categoricamente, isto é, através da decisão o sujeito assume claramente uma posição, de tal forma que o ato de decidir não pode ser confundido com algo evasivo, com um desejo vago ou uma ordem hesitante; o segundo traço distintivo refere-se ao fato de que o agente figura na decisão como sujeito da ação projetada, há um engajamento do sujeito em relação às suas próprias ações, ou seja, a proposição “Sou eu quem...” significa: “eu me implico a mim mesmo no projeto, eu me imputo a ação a fazer”. Fica claro que há uma articulação entre o “eu” projetado como sujeito da ação a fazer e o “eu” percebido implicitamente como aquele que projeta. Em outros termos, a intencionalidade da decisão já está situada no âmbito do projeto, de tal forma que a decisão significa uma ação futura que depende do sujeito e que está em seu poder (cf. 1967, p.42ss).

Na sequência de sua reflexão, Paul Ricoeur desloca o foco de sua análise da direção intencional para a direção reflexiva da decisão (cf.1967, p.54ss). Ele passa a examinar o aspecto da referência da decisão ao eu, isto é, a questão da imputação do eu. No que diz respeito a essa problemática, nosso autor esclarece que a consciência de ser autor dos próprios atos no mundo e dos próprios atos de pensamento, ou seja, a afirmação de si como resposta à questão que versa sobre a responsabilidade acerca de algo é um gesto originário através do qual se revela ao homem, enquanto sujeito imputável, que ele não pode se

afirmar à margem de seus atos. Neste sentido, segundo nosso filósofo, a autoacusação que nasce de uma situação de culpabilidade indica que o “eu” está em seus atos: “eu sou esta ação”. Todavia, como ressalta Ricoeur, existe uma imputação pré-reflexiva do “eu”: “antes de toda reflexão sobre o eu que projeta, o eu que se ‘coloca’ a si mesmo ‘em causa’, ele [o eu] se insere no desejo da ação a fazer; em sentido próprio ele se engaja” (1967, p.57). Assim sendo, a reflexão expressa na forma desenvolvida do juízo “Sou eu quem...”, apenas eleva à dignidade do discurso uma afirmação mais primitiva do “eu” que se projeta no intento de uma ação.

Pelo que acabamos de assinalar, a proposta de uma fenomenologia da memória, que pode ser vista como o pórtico da monumental obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, ao fundamentar a inscrição das potencialidades mnemônicas como uma das figuras do homem capaz, estaria também respaldada nas observações que brevemente acabamos de recapitular, uma vez que a antropologia filosófica do homem capaz, fundada numa fenomenologia hermenêutica da ação humana, atualiza e concretiza as observações nucleares que Ricoeur faz acerca da imputação do eu no ato de decidir.

3. O esquecimento como índice da falibilidade humana

Após ter feito o exame da memória como uma das potencialidades do homem capaz, vamos agora — a partir da constatação de que “fazer memória” é também lutar contra o esquecimento — analisar este espectro que ameaça toda tentativa de representação do passado. Nosso intento é analisar o esquecimento como índice da falibilidade humana. Para tanto, novamente tomaremos algumas considerações que Ricoeur faz em *La mémoire, l’histoire, l’oubli* como ponto de partida para uma breve recapitulação de sua abordagem da falibilidade humana.

Ricoeur conclui a terceira parte da obra publicada em 2000 com um refinado exame do fenômeno do esquecimento, situando-o no mesmo nível de importância da memória e da história anteriormente analisados por ele. O denominador comum entre esses três fenômenos é a referência ao passado: “é o passado que, em sua dupla dimensão mnemônica e histórica, no esquecimento, se perde” (RICOEUR, 2000, p.374). É enquanto possibilidade

de perda do passado que o esquecimento se revela como inquietante ameaça para toda tentativa de fenomenologia da memória e de epistemologia da história. Ele emerge então, no contexto destas nossas análises, como o emblema da vulnerabilidade de toda a condição histórica. Atendo-nos ao âmbito da memória, pode-se dizer, de acordo com Ricoeur, que a incidência do esquecimento sobre os processos mnemônicos de representação do passado se manifesta como um atentado à fiabilidade, ou seja, o esquecimento revela o caráter problemático da pretensão de fidelidade ao passado levantada pela proposição “*eu posso fazer memória ...*” (cf. RICOEUR, 2000, p.538).

O esforço ricoeuriano de apreensão fenomenológica da memória — seja através de uma aproximação cognitiva, por meio da qual a memória se revela na sua ambição de representar fielmente o passado, seja através de uma aproximação pragmática, que revela os aspectos operatórios da memória, com seus usos e abusos —, pode ser relido a partir da idéia de *grau de profundidade do esquecimento*. Tal releitura possibilita-nos a visualização das várias nuances do esquecimento que ameaçam concretamente os fenômenos mnemônicos. É o que encontramos nas duas primeiras seções (“L’oubli et L’effacement des traces” e “L’oubli et la persistance des traces”) do capítulo que Ricoeur dedica ao esquecimento.

Da primeira abordagem do enigma do esquecimento profundo, emerge a idéia do esquecimento definitivo oriundo de um apagamento da marca³. Neste sentido, o esquecimento aparece, em certa medida⁴, como uma disfunção da memória, sendo

³ Ricoeur lembra que toda a problemática da marca é herdeira da antiga metáfora da impressão de uma imagem na cera (primeiramente formulada no *Theeteto*). Segundo ele, pode-se distinguir três tipos de marcas: a *marca escrita*, transformada em marca documentária pela operação historiográfica; a *marca psíquica*, entendida como uma impressão (*impression*), no sentido de afecção, deixada em nós por um evento marcante que nos toca; *marca cerebral/cortical*, abordada pelas neurociências. Nosso autor vai sustentar que toda a problemática do esquecimento profundo situa-se no âmbito da articulação da marca cortical com a psíquica, já que a primeira constitui uma marca exterior que não necessita de um exame sentido, vivido, enquanto que a marca psíquica situa-se no âmbito da interioridade, isto é, no âmbito daquilo que permanece no nosso espírito após um evento ter nos tocado. Daí Ricoeur apontar que a grande tarefa do filósofo — em seu esforço por pensar a memória e o esquecimento — é relacionar a ciência das marcas mnésicas com a problemática central da fenomenologia da representação do passado, em outros termos, relacionar a materialidade da marca cortical com a interioridade da significação fenomenológica da imagem-lembrança (cf. RICOEUR, 2000, *passim*).

⁴ Em certa medida, porque, como lembra Ricoeur, o esquecimento pode estar ordinariamente ligado à memória, podendo ser considerado até como uma das condições da mesma. Há uma imbricação do esquecimento na memória que impede de considerá-lo apenas uma disfunção mnemônica ao lado, por exemplo, da amnésia. Assim, existe uma “*ars oblivionis*” base de uma memória feliz (cf. RICOEUR, 2000, p.553).

percebido como uma ameaça que deve ser combatida através do recurso à “*ars memoriae*”. O esquecimento situa-se ao lado do envelhecimento e da morte como uma das figuras do inelutável, do irremediável (cf. RICOEUR, 2000, p.553). A apresentação do esquecimento como emblema da vulnerabilidade de toda condição histórica (cf. RICOEUR, 2000, p.375) torna oportuna, a nosso ver, a retomada de algumas considerações feitas por Ricoeur em *L’Homme faillible* (1960) que é o primeiro volume de *Finitude et culpabilité*, obra que dá seqüência ao seu projeto de uma Filosofia da Vontade.

Em *Le Volontaire et l’Involontaire*, nosso filósofo fora obrigado a colocar entre parênteses o domínio da falta (erro/culpa), as justificativas para essa abstração ele desenvolveu ainda na introdução geral daquela obra, sob o título de “Question de méthode”. A descrição eidética, não podendo ser empreendida a partir de acidentes (no caso, a falta com suas ramificações passionais), tornava necessária a abstração de certos traços a fim de que as possibilidades fundamentais do homem fossem reveladas. Em contrapartida, somente essa descrição pura do voluntário e do involuntário possibilitaria a aparição da falta como queda, perda, absurdidade, isto é, permitiria que a falta se manifestasse na sua mais plena negatividade (RICOEUR, 1967, passim). Assim sendo, em *L’Homme faillible*, Ricoeur visa suspender a abstração que possibilitou a descrição pura da estrutura da vontade, reintroduzindo aquilo que ele colocara entre parênteses. Não se trata, como o filósofo mesmo destaca, de tirar as conseqüências ou aplicar as conclusões da eidética, mas de fazer aparecer uma nova temática que reclama novas hipóteses de trabalho e um novo método de abordagem (cf. RICOEUR, 1960, p.9).

O tema que emerge é o da falibilidade, isto é, o da fraqueza constitucional do homem que permite o mal entrar no mundo. Essa temática permite um alargamento da perspectiva antropológica anterior, centrada na estrutura da vontade: a dualidade do voluntário e do involuntário passa a situar-se numa dialética mais vasta dominada pelas idéias de desproporção, de polaridade entre finito e infinito e de intermediário ou de mediação (cf. RICOEUR, 1960, p.12). O discurso filosófico elaborado em *L’Homme faillible*, cujo objetivo é o de elucidar o conceito de falibilidade, receberá da simbólica do mal — sob o preço de uma revolução metodológica representada pelo recurso à hermenêutica — um novo impulso e um enriquecimento considerável.

A hipótese de trabalho que estrutura toda abordagem ricoeuriana no primeiro volume de *Finitude et Culpabilité* é apresentada logo no início do primeiro capítulo intitulado “Le pathétique de la ‘misère’ et la reflexion pure”. Ricoeur, através do conceito de falibilidade, deseja mostrar que a possibilidade do mal parece estar inscrita na constituição mais íntima da realidade humana, ou seja, ele defende a idéia de que o homem é, por constituição, frágil e capaz de falhar. Esta característica ontológica se inscreve numa *não-coincidência* do homem consigo mesmo; é nesta constituição ontológica instável, nesta desproporção do homem para consigo mesmo que se situa a *ratio* da falibilidade (cf. 1960, p.21-22). Estamos diante de uma antropologia filosófica que — a partir do pleno reconhecimento da polaridade finito-infinito como um dos paradoxos mais amplos e radicais que perpassam a realidade humana — se centra na idéia diretriz da falibilidade e que faz da desproporção e da intermediaridade a característica ôntica do homem. A matriz pré-compreensiva de tal antropologia encontra-se numa “*meditação patética (sic) da miséria*”. Esta compreensão do homem enquanto miserável deve ser, por meio de uma reflexão de estilo transcendental, elevada a uma antropologia propriamente filosófica.

O momento transcendental da antropologia do homem falível — condição necessária para que a antropologia filosófica da falibilidade saia de sua matriz pré-compreensiva e não caia numa ontologia fantástica do ser e do nada — centra-se na inspeção do poder de conhecer, a partir do qual emerge uma primeira desproporção suscetível de investigação filosófica, aquela referente à dualidade entre entendimento e sensibilidade (no sentido kantiano) ou entre entendimento e vontade (no sentido cartesiano) (cf. RICOEUR, 1960, p.55). Entretanto, existe um excesso revelado pela “*patética da miséria*” que uma teoria filosófica da desproporção não pode conduzir ao nível da razão, de tal forma que o resultado da reflexão transcendental parece ser apenas uma ossatura abstrata do mundo da nossa vida. Por isso, como diz Ricoeur:

Toda a sequência desta filosofia da falibilidade consistirá em preencher progressivamente esta lacuna entre o patético e o transcendental, em recuperar filosoficamente toda a rica substância que não passa pela reflexão transcendental apoiada sobre o objeto (1960, p.25).

Deste modo, tendo como guia a reflexão transcendental, o hermeneuta francês visa empreender uma análise do modo como a não-coincidência do homem consigo mesmo se

manifesta na ordem do agir e do sentir. A segunda etapa de uma antropologia da desproporção consiste, portanto, na passagem do teórico ao prático, ou seja, passagem de uma teoria do conhecimento (eu penso) a uma teoria da vontade (eu quero) repleta de determinações específicas (eu posso; eu desejo).

No final de seu livro *L'homme fallible*, Ricoeur, após ter refletido sobre as formas que tornam presente a não-coincidência do homem com ele mesmo na ordem do conhecer (cap.II), do agir (cap. III) e do sentir (cap. IV), apresenta o conceito de falibilidade que emerge de toda reflexão anterior. O conceito de homem falível diz, essencialmente, que a possibilidade do mal moral está inscrita na própria constituição do homem. Essa limitação específica da realidade humana consiste na não-coincidência dela consigo mesma. Essa idéia de desproporção fornece uma ontologia direta da realidade humana, a partir da qual se pode desentranhar as categorias específicas da limitação humana através de uma espécie de dedução transcendental. Paul Ricoeur toma como guia desta dedução das categorias da falibilidade a tríade kantiana da qualidade — realidade, negação e limitação —, transpondo-a ao plano de uma antropologia filosófica (cf. 1960, p.151ss). Nesta mudança de plano, a tríade formada por *realidade, negação e limitação* passa a ser relida em termos de *afirmação original, diferença existencial e mediação humana*. A realidade humana é pensada como uma composição entre a afirmação originária (alegria da pertença a um horizonte de humanidade que nos ultrapassa) e a diferença existencial (tristeza do finito). É essa realidade mista que possibilita aparecer a falha que faz do homem, mediador da realidade exterior, uma mediação frágil para si próprio.

Uma última questão discutida por Ricoeur no âmbito de sua análise da falibilidade humana refere-se ao hiato existente entre a falibilidade e a falta concreta. Num primeiro momento a falibilidade é apenas a possibilidade do mal, designando a região e a estrutura da realidade que por sua menor resistência oferece um lugar ao mal. Mas o conceito de falibilidade permite pensar a possibilidade do mal de maneira mais positiva ainda, na medida em que consideramos a desproporção do homem consigo mesmo como um poder falhar, isto é, como algo que torna o homem capaz de falhar. Enfim, a fragilidade não é apenas o ponto de inserção do mal na realidade humana, não é somente a origem a partir da qual o homem fracassa; ela é a capacidade do mal, na medida em que a limitação inerente a um ser que não coincide consigo mesmo é a fraqueza originária donde o mal procede.

Assim sendo, de acordo com o que acabamos de expor, a partir de algumas observações ricoeurianas sobre o esquecimento, considerado sob o prisma de algo ameaçador para os processos mnemônicos e, por conseguinte, tido como emblema da vulnerabilidade humana, fomos autorizados a buscar na abordagem que Ricoeur faz do “homem falível” elementos que clarearam ainda mais essa fraqueza constitucional do homem, da qual o esquecimento é um dos índices.

4. O perdão como restauração do poder de agir

Após a apresentação do esquecimento como risco para a representação do passado no plano da memória, retomamos novamente a leitura de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, enfatizando agora alguns aspectos da análise que Paul Ricoeur efetua da temática do perdão, situado, juntamente com o esquecimento, no horizonte final de toda a investigação empreendida por ele na obra em questão (cf. 2000, p.536). Enquanto que com o esquecimento emergiu a indagação acerca da confiabilidade dos processos mnemônicos de representação do passado, com o tema do perdão aparece em cena a problemática da culpabilidade e da reconciliação com passado. O perdão propõe então uma dupla questão para a investigação empreendida por Ricoeur na obra publicada em 2000: apresenta, por um lado, o enigma de uma falta que paralisa a potência de agir do “homem capaz”; de outro, a questão da eventual suspensão — que está no cerne da experiência do perdoar propriamente dito — desta incapacidade existencial gerada pela culpabilidade. Os efeitos da falta e do perdão, de modo semelhante aos do esquecimento, atingem todas as operações constitutivas da representação do passado (memória e história). Por isso, há uma espécie de emparelhamento das duas temáticas (esquecimento e perdão) na obra aqui enfocada. Existem razões, contudo, que induzem o autor a abordar a temática do perdão como epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: o perdão constitui o horizonte escatológico, isto é, o destino final de toda problemática que envolve a memória, a história e o esquecimento, na medida em que ele impõe suas marcas sobre todas as instâncias do passado e se apresenta como última etapa de um itinerário do esquecimento (cf. RICOEUR, 2000, *passim*).

Todavia, como alerta Ricoeur, trata-se de um perdão difícil: difícil de dá-lo, de recebê-lo e também de concebê-lo (cf. 2000, p.593).

Da abordagem ricoeuriana deste “perdão difícil”, vamos reter a explicitação da desproporção inerente ao equacionamento da “profundeza da falta” e da “altura do perdão”; também enfocaremos a proposta final de uma memória feliz e apaziguada, horizonte de entrecruzamento do perdão e do esquecimento⁵.

Paul Ricoeur inicia sua análise da “equação do perdão” através do exame da profundeza da falta. A culpabilidade é a pressuposição existencial e a estrutura fundamental que possibilita o perdão: há perdão onde se pode acusar alguém de algo, presumindo-o ou declarando-o culpado. É, pois, no âmbito da imputabilidade, enquanto dimensão integrante do homem capaz, que a falta e a culpabilidade devem ser procuradas, sendo que a confissão é o ato de linguagem através do qual um sujeito assume determinada acusação, atribuindo a si mesmo a falta, que consiste na transgressão de uma regra ou dever, gerando conseqüências para si e para outrem. Ricoeur ressalta que na experiência da falta há uma articulação profunda entre o ato e o agente (entre o “que” e o “quem”), de tal modo que o reconhecimento de si como autor de uma falta é, concomitantemente, ação e paixão: ação de agir mal e paixão de ser afetado pela sua própria ação (cf. 2000, pp. 596ss). Na sequência de sua reflexão, Ricoeur aborda a caracterização da falta como mal. Ele assinala que a aproximação com o mal (moral), por meio da forma negativa do não-ser, traz benefícios para a fenomenologia da falta. Em primeiro lugar, sob a égide desta meta-categoria do não-ser, a experiência da falta pode conectar-se às outras experiências negativas que são também experiências de participação no não-ser, tais como o fracasso e a solidão. Além disso, a caracterização da falta como mal, possibilita conectá-la, para além das inflações mensuráveis concretamente, a um excesso não-avaliável que corresponde ao extremo do mal feito ao outro e que, por isso mesmo, se apresenta como algo injustificável e inaceitável. Por fim, a ligação entre a falta e o mal conduz a reflexão sobre a profundeza

⁵ Isso significa que concretamente deixaremos à sombra a abordagem que Ricoeur faz das questões práticas suscitadas pelo perdão quando tematizado no âmbito jurídico, político e da moralidade social e a demonstração de como o perdão só pode se refugiar em gestos incapazes de se institucionalizar (seção 2). Não abordaremos também a análise apresentada por ele na terceira seção do epílogo que versa sobre pedir e dar (dom) perdão, nem a relação que se pode estabelecer entre perdão e promessa (seção 4). Por fim, enfatizando a temática da memória feliz, deixaremos de lado o modo específico pelo qual a história e o esquecimento são tocados pelo espírito de perdão.

da falta até os confins do imaginário cultural alimentado pelas expressões simbólicas e míticas do mal⁶ (cf. RICOEUR, 2000, p.600-602).

A descida à profundidade da experiência da falta, segundo Ricoeur, permite-nos verificar o quanto que a culpabilidade é aderente à condição humana, de tal modo que a falta é, por essência, imperdoável; não só imperdoável de fato, mas também de direito. Pelo que tudo parece indicar, há um elo indissolúvel entre a falta e o agente, entre a culpabilidade e a ipseidade. Contudo, diz Ricoeur, a proclamação “Há o perdão!” ressoa como uma voz que vem do alto, abrindo perspectivas para quem, desde a profundidade insondável de seu ser, confessa sua imperdoável culpa. Estamos no segundo pólo da “equação do perdão”. Com Derrida, Ricoeur reconhece que o perdão se endereça exatamente a este imperdoável, sendo, portanto, incondicional, sem exceção e restrição. Essa desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão pode ser encoberta, por um lado, pela “herança religiosa” que faz do mandamento de perdoar um dado banal de nossa cultura e, por outro lado, pela “teatralização do perdão” (confissões de arrependimento, pedidos de perdão que se multiplicaram na cena geopolítica por ocasião da passagem do milênio) que faz suspeitar de um abuso do mesmo para se buscar o restabelecimento da normalidade político-institucional. O perdão não é normal, normativo ou normalizante, e jamais poderá sê-lo. Toda vez que o perdão serve a uma determinada finalidade ele deixa de ser um “perdão puro”, perdendo seu caráter excepcional e extraordinário (cf. RICOEUR, 2000, p.604-607). Embora Ricoeur — quando passa a analisar o plano horizontal da problemática do perdão — reconheça a legitimidade da dimensão bilateral e recíproca da relação entre pedido e oferta de perdão, ele assume que a dessimetria constitutiva da equação do perdão, a distância vertical existente entre a altura

⁶ Temos aqui a oportunidade de ressaltar que, em *La Symbolique du mal*, segunda parte de *Finitude e Culpabilité* (1960), Ricoeur opera a passagem da análise da fragilidade inerente à condição humana para o exame da culpa efetiva, ou seja, passa-se da possibilidade à realidade do mal. O problema que o filósofo examina não é tanto como se processa o salto da possibilidade à efetividade do mal, mas o que ocorre quando o homem pratica livre e deliberadamente o mal. Diante das limitações do método fenomenológico para enfrentar tal questão, Ricoeur estabelece um programa diferente, centrado na abordagem hermenêutica das expressões ou confissões do mal. Assim sendo, primeiramente, na busca da expressão originária e elementar do mal, ele examina os símbolos da mancha, do pecado e da culpa. Em seguida, com o intuito de mostrar como a existência humana está envolta no enigma do mal, Ricoeur se debruça sobre os mitos, enquanto símbolos secundários, isto é, narrativas simbólicas, constitutivos das primeiras confissões ocidentais do mal, dentre os quais analisa com maior profundidade o mito adâmico, ou seja, o mito da queda do homem, cuja função é mostrar que, muito embora o mal esteja radicado no ser humano, ele não apresenta um caráter originário.

da incondicionalidade do perdão e o abismo da culpabilidade, é um enigma que só poderá ser superado pelo poder que o próprio perdão tem de desligar o culpado da falta que cometeu (cf. 2000, p.637). Contudo, como tal desligamento é possível?

Contrariando aqueles que, como Hartmann, defendem a inseparabilidade do ato e do agente, Paul Ricoeur argumenta que a dissociação entre ambos assenta-se primeiramente numa separação que se situa no coração mesmo da potência de agir, segundo a qual “a capacidade de engajamento do sujeito moral não é esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Essa dissociação [entre efetuação e capacidade] exprime um ato de fé, um crédito dirigido aos recursos de regeneração do si” (RICOEUR, 2000, p.638). Por sua vez, este ato de fé na regeneração da pessoa fundamenta-se na relação entre perdão e arrependimento. Por mais radical que seja o mal, ele não é originário; originária é a disposição ao bem. O arrependimento torna possível a restauração em nós desta disposição primitiva ao bem, em outros termos, liberta o fundo de bondade que há em cada pessoa, possibilitando a inauguração de outro curso para nossa história. Assim, “sob o signo do perdão, o culpado seria considerado como capaz de outra coisa além de seus delitos e faltas. Ele seria devolvido à sua capacidade de agir, e a ação, à de continuar” (RICOEUR, 2000, p.642), de tal modo que, enquanto ato de desligar, o perdão pode ser situado na mesma linha de uma filosofia da ação que acentua os poderes que constituem o perfil do homem capaz (cf. RICOEUR, 2000, p.639).

Assim interpretado, o ato de perdoar se apresenta como o horizonte escatológico da memória, da história e do esquecimento. A reconciliação propiciada pelo perdão coloca sua marca no conjunto dos procedimentos mnemônicos, históricos e esquecidos. Colocando entre parênteses a reflexão que Ricoeur faz sobre o modo como o tema do perdão toca a representação do passado via procedimentos historiográficos, vamos reter a apresentação da idéia de uma memória feliz (entendida como pretensão bem sucedida de fidelidade ao passado que se manifesta concretamente através do fenômeno do reconhecimento) como estrela-guia de toda fenomenologia da memória que ele esboçara na primeira parte de *La mémoire, l'histoire e l'oubli*.

A idéia de uma memória feliz, enquanto possibilidade de atribuir a si mesmo o conjunto de lembranças que formam a identidade frágil de uma vida singular, já se fazia presente, de modo dissimulado, na pretensão de fidelidade ao passado detectada pela face

cognitiva da análise “objetal” dos fenômenos mnemônicos. Todavia, a fidelidade ao passado é um voto que pode ser bem sucedido ou não. O reconhecimento de uma lembrança, este pequeno milagre da memória, como diz Ricoeur, é a expressão mais autêntica de todo o fazer-memória bem sucedido, sendo assim o signo da memória feliz. Tal reconhecimento é tocado pelo espírito de perdão na medida em que a tríplice atribuição da memória — à si, ao outro próximo e ao outro distante — pode ser relida à luz da dialética do ligar e do desligar proposta pela problemática do perdão. Aplicada à esfera da memória, esta dialética acaba adquirindo a estatura de uma dialética da reconciliação: a memória feliz torna-se memória apaziguada, memória reconciliada. Tais serão as figuras de felicidade às quais nossa memória faz votos para nós mesmos e para os outros (cf. RICOEUR, 2000, p. 643ss). Contudo, se é possível falar de memória feliz, o mesmo não pode ser dito quanto ao esquecimento. Isso porque, além de outros fatores, inexistente na esfera do esquecimento um evento comparável àquilo que o reconhecimento de uma lembrança representa para a memória. Se não pode haver propriamente um esquecimento feliz — pois as situações derivadas do esquecimento, na medida em que implicam perdas duráveis, constituem o trágico de uma ação humana —, o esquecimento, enquanto esquecimento despreocupado, pode ser, uma vez que a memória é uma figura do cuidado, uma outra disposição ou maneira de ser no mundo que torna o homem capaz de se contentar com sua própria condição humana.

5. Considerações finais

La mémoire, L'histoire, L'oubli foi comparada por nós, no início deste texto, a um monumento que exige cuidados especiais para nele adentrarmos. Diante dos múltiplos acessos possíveis e diante da variedade de itinerários possíveis de serem realizados, escolhemos um viés que nos conduziu da memória como um dos poderes do homem capaz ao esquecimento como insígnia da falibilidade humana. Esse modo de focar a obra supracitada tornou-se ocasião para a efetuação de uma oportuna recapitulação de alguns elementos da antropologia filosófica ricoeuriana que nos remeteu ao momento inaugural do projeto filosófico ricoeuriano. Da reflexão desenvolvida por nós nas páginas anteriores alguns elementos podem ser destacados.

Dado que a memória é, em certa medida, luta contra o esquecimento, pode-se assinalar que encontramos subjacente ao confronto entre memória e esquecimento, uma confrontação mais ampla e fundamental, a saber, aquela que existe entre a concepção filosófica derivada de uma fenomenologia do homem capaz e a figura de homem revelada por uma antropologia filosófica centrada no tema da falibilidade humana. Em termos mais diretos, poderíamos dizer que a luta da memória contra o esquecimento assenta-se no embate travado entre o “homem capaz” e o “homem falível”. O poder lembrar-se de algo enquanto uma das competências deste homem capaz encontra-se ameaçado, em sua pretensão de fidelidade ao passado, pelo esquecimento, que se manifesta como um dos índices da vulnerabilidade humana. Portanto, pode-se ver na memória ameaçada pelo esquecimento um emblema do “homem capaz” assombrado pelo espectro do “homem falível”.

No texto que ora finalizamos, acompanhamos também a abordagem que Ricoeur faz da temática do perdão como horizonte escatológico de toda a investigação desenvolvida por ele em *La mémoire, L'histoire, L'oubli*. Das análises precedentes, podemos agora reter a apresentação do ato de perdoar como poder que reabilita o homem culpado devolvendo-lhe sua capacidade de agir. Esta capacidade inerente ao perdão de restaurar o poder de ação faz dele uma capacidade de reconciliação. Assim sendo, o perdão, que não é mero esquecimento cego e nem pode ser facilmente institucionalizado, abre caminho para uma memória feliz, para uma memória apaziguada, na qual haveria o entrecruzamento do esquecimento e do perdão.

Por fim, o exame aqui empreendido leva-nos a reconhecer, apesar dos famosos desvios e dos percursos sinuosos que caracterizam a obra de Paul Ricoeur, a existência de uma coerência profunda na execução de seu projeto filosófico. De fato, toda obra ricoeuriana é um desenvolvimento complexo, mas coerente, dos pressupostos enunciados já no momento inaugural de seu itinerário intelectual. Contudo, essa constatação não nos permite dizer que há um retorno circular às origens ou uma coincidência entre o início e o fim: o longo desvio pelo universo dos signos, dos símbolos e dos textos é prova disso. Embora *La mémoire, L'histoire, L'oubli* tenha posto em relevo, tanto tempo depois, a filiação fenomenológica das investigações ricoeurianas, a mediação da linguagem, terreno da hermenêutica, é uma conquista jamais abandonada por Ricoeur. Sob o pano de fundo da

fenomenologia da memória, Ricoeur desenvolve também uma hermenêutica da condição histórica, retomando e aprofundando os contributos de *Temps e Récit*. Tudo isso, no entanto, não nos impede de afirmar que a leitura introdutória de alguns aspectos da obra *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, à luz de um breve exercício de recapitulação da antropologia filosófica ricoeuriana, nos mostrou que, no itinerário filosófico de Paul Ricoeur, o início contém o embrião do fim, o fim realiza a intenção do início.

REFERÊNCIAS

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire e l'oubli**. Paris, Ed. du Seuil, 2000

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris, Ed. du Seuil, 1990

RICOEUR, Paul. **Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle**. Paris, Ed. Esprit, 1995

RICOEUR, Paul. **Finitude et culpabilité I: L'Homme faillible**. Paris, Ed. Montagne, 1960

RICOEUR, Paul . **Le Volontaire et l'Involontaire**. Paris, Ed. Aubier, 1967.