

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Maria Luci Buff Migliori

HORIZONTES DO PERDÃO

Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Maria Luci Buff Migliori

HORIZONTES DO PERDÃO

Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof^a. Doutora Jeanne Marie Gagnebin.

SÃO PAULO

2007

Banca Examinadora

À memória de minha mãe
que, de maneira apaziguada e paciente,
ensinou-me o valor do perdão.

À memória de meu pai,
que conheceu o horror
e o sofrimento da guerra.

Para Gabriel e Zequinha

RESUMO

A cartografia de algumas dimensões do perdão no campo jurídico, ético, político, teológico-cristão e terapêutico é desenvolvida neste trabalho, partindo das leituras de Paul Ricoeur e Jacques Derrida, e valendo-se da contribuição essencial de Hannah Arendt para o tema do perdão na política. O lugar do perdão é um lugar de fronteira que se comunica com domínios limítrofes diversos. Sua ampla problemática envolve a da culpabilidade e a da reconciliação com o passado.

A tese procura indagar a forma de inscrição ética do perdão na filosofia, mostrando que esta questão demanda a incursão no não-filosófico. Adota como modelo de estudo o trabalho da Comissão de Verdade e Justiça – CVR - da África do Sul, instalada por ocasião da ruptura com o regime do *apartheid* (1995), um momento filosófico privilegiado, que reúne as diferentes perspectivas mencionadas e, assim, a possibilidade de reflexão sobre o perdão, em uma experiência de reconciliação, por meio de uma anistia condicional e um novo paradigma de justiça, o da justiça restaurativa.

Uma pequena geografia das aplicações do espírito do perdão na lei aponta relações de obrigação e responsabilidade, tendo como fio condutor o conceito de dívida e uma lógica de equivalência aplicada pela justiça. Coloca o contexto de surgimento da discussão dos crimes contra a humanidade, após a Segunda Guerra, e suas relações com a Declaração de Direitos de 1948.

A inscrição do perdão, numa economia de dádiva ou dom, é traçada ante a superabundância de não-sentidos do mal, na leitura de Ricoeur. A economia da redenção é introduzida no plano simbólico e teológico cristão.

A equação do perdão difícil, traçada por Ricoeur, revela a dessimetria decorrente da desproporção entre a altura do hino sapiencial e a profundidade da culpa, sua imputabilidade e a problemática da incapacidade e sua superação. A pesquisa do dar e retribuir envolve a revisitação do modelo arcaico e aspectos cerimoniais do dom e do reconhecimento.

A reflexão de Derrida sobre o perdão e o imperdoável na cena geopolítica explora as noções de perdão condicional e perdão puro e a circulação entre ética hiperbólica e política.

A discussão pública a respeito da interpretação e alcance da Lei de Anistia, promulgada durante a ditadura militar brasileira em 1979, é oportunidade para uma apreciação a respeito dos abusos do esquecimento e a necessidade de não apagamento dos fatos, mesmo que a dívida tenha sido quebrada.

ABSTRACT

This workpiece develops a cartography of forgiveness dimensions, encompassing the branches of law, ethic, politics, Christian theology and therapy. It takes profit of Paul Ricoeur's and Jacques Derrida's readings.

Forgiveness place is a border place that communicates with a variety of domains. Its discussion involves that of guiltiness and reconciliation with past.

The thesis intends to analyze the ethical inscription of forgiveness in philosophy, appointing that this issue requires an incursion in the non-philosophic field. It adopts as a model the work of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa, an experience of reconciliation through a conditional amnesty and a new model of restorative Justice.

Some applications of forgiveness spirit in law highlight obligation and responsibility relations, supported by the concept of debt and equivalence applied by Justice. They bring the context of the initial debate about crimes against humanity, after the Second World War, and its relations to the Statement of Rights.

According to Ricoeur's view, forgiveness inscription lies in the abundance of non-realized evil. Ricoeur's "difficult forgiveness equation" reveals the dynamics emerging from the disproportion between the height of learned hymn and guiltiness depth, its imputability and the problematic of incapability.

Derrida's reflection about the forgiveness and the unforgivable, in the geopolitical scene, explores the ideas of conditional forgiveness, pure forgiveness and circulation between hyperbolical ethic and politics.

The public debate upon the interpretation and reach of Amnesty Law in 1979, promulgated under military dictatorship in Brazil, is an opportunity to appreciate the abuse of forgetter and the need of not erasing the facts, even though debt has been broken up.

SUMÁRIO

Apresentação	08
Primeira Parte – O perdão na lei	19
Segunda Parte – Justiça e perdão	34
Capítulo 2	
Primeira Parte – Sentidos de perdoar	40
Segunda Parte – Lógica da equivalência e da superabundância	43
Terceira Parte – O mal	51
Quarta Parte – Redenção - uma economia da dádiva	63
Capítulo 3	
Primeira Parte – Ricoeur e os registros filosófico e teológico	71
Segunda Parte – Hannah Arendt e o poder de perdoar	76
Capítulo 4	
Primeira Parte – Ricoeur e o perdão difícil	88
Segunda Parte – O dom	123
Terceira Parte – O perdão e a cura	132
Capítulo 5 – Derrida e o imperdoável	144
Capítulo 6	
Primeira Parte – Comissão Verdade e Reconciliação da África do Sul (CVR).....	170
Segunda Parte – Reflexões críticas de Derrida sobre a reconciliação	194
Terceira Parte – Uma experiência de justiça restaurativa e reconhecimento.....	202
Capítulo 7 – Anistia e perdão no Brasil	213
Conclusões	228
Bibliografia	238
Anexo	252

APRESENTAÇÃO

Pode-se indagar, inicialmente, por que escolher dois filósofos contemporâneos – Jacques Derrida e Paul Ricoeur - para, nas suas obras tão vastas, estudar o perdão. A proposta deste encontro, para deixar falar estas duas vozes, todavia, não é tão casual.

O tema do perdão foi objeto de profundas inquietações e preocupações, tanto de Derrida quanto de Ricoeur, nos seus últimos anos de vida.

Existe, por outro lado, um vínculo de ambos com a questão do *apartheid* na África do Sul (que ora se propõe como modelo de estudo), e com a reflexão acadêmica sobre sua problemática e efeitos. Ambos estiveram engajados nas lutas antitotalitárias, anticolonialistas e anti-*apartheid*, e por elas expressaram permanente solidariedade política e cultural.

Ricoeur lembra que sua ligação com o país sul-africano é muito antiga, e, anterior mesmo àquele que ele considera um *grande acontecimento* - a Comissão Verdade e Reconciliação - CVR¹, assinalando que lhe foi oferecido um doutorado *honoris causa* na universidade da cidade de Stellenbosch, próxima à Cidade do Cabo, em virtude do reconhecimento, por parte daquela comunidade acadêmica, de sua contribuição à idéia de reconciliação do país.

Como demonstra o desenvolvimento deste trabalho, Ricoeur, em vários escritos, tratou, direta ou indiretamente, da questão do perdão, um dos tantos temas de fronteiras de seu percurso filosófico, pontuado pelas relações do filosófico e do não-filosófico, preservando sempre um profundo enraizamento da filosofia na vida. Nos seus encontros com o discurso bíblico e na sua antropologia encontram-se inúmeros elementos do tema sobre o qual meditou. Na grande navegação de *La Mémoire, L'Histoire et L'Oubli*, de 2000, ocupou-se do perdão no Epílogo da obra, evocando em grandes linhas a experiência da Comissão Verdade e Reconciliação (CVR), no contexto da análise de um modelo de troca e projeto nacional de reescritura da história, denominando o seu trabalho pós-*apartheid* como “as irrupções de bondade e de inocência no tempo”². Tratou nesta obra da “dialética do ligar e do desligar”, proposta pela

¹ RICOEUR, P. *Avant la justice non violente, la justice violente*. In VRR, p. 159.

² MHO, p. 640.

problemática do perdão, a qual, estendendo-se à esfera da memória, se desloca do círculo específico da culpabilidade para adquirir a envergadura de uma dialética de reconciliação.

Derrida, por sua vez, foi um militante fervoroso da luta contra o *apartheid*, quando ainda não se vislumbrava o fim do segregacionismo na África do Sul. Em 1998, voltando daquele país, onde se encontrou com Nelson Mandela e acompanhou os trabalhos da CVR, promoveu a discussão da impunidade, da atitude social diante dos crimes, em especial dos crimes contra a humanidade, dedicando-se às questões do perdão e da anistia, para as quais convergiam as preocupações do momento. Assim, analisou em diversos textos e em seu Seminário da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris, o tema do perdão. Este foi, efetivamente, um dos assuntos mais proeminentes de sua reflexão desconstrutora nas últimas décadas de vida, em que procura entender esta problemática no teatro da história. Neste contexto, discutiu também as relações entre negros e brancos na África do Sul pós-*apartheid*, considerando duas lideranças: as de Nelson Mandela e Desmond Tutu.

Na última vez que esteve no Brasil, em agosto de 2004, para participar de um colóquio em sua homenagem no Rio de Janeiro, escolheu o tema do perdão na conferência inédita que proferiu, intitulada *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* O seu desejo, segundo declarado, foi contribuir para a reflexão sobre o lugar do negro no Brasil e na América Latina.³

Nos últimos tempos, duas palavras, *difícil* e *impossível*, estiveram no centro de um debate entre ele e Ricoeur sobre o mal e o perdão, debate privado e público, como aponta Derrida⁴. A respeito da proposição aporética de Derrida, segundo a qual o perdão é, num sentido não negativo, o *im-possível* e daí não se poder perdoar senão o imperdoável, Ricoeur opôs a fórmula de que “o perdão não é impossível, ele é difícil.”⁵

Esta discussão sobre o perdão foi aberta em 1999, num número do *Monde des débats*, no qual é possível verificar semelhanças e diferenças entre

³ PD, pp. 45-92.

⁴ CHR, p. 19.

⁵ MHO, p. 493.

os dois autores quanto ao tema. Posteriormente o debate foi enriquecido pela contribuição dos textos de Jankélévitch.

Merece ser citada, por outro lado, a importante homenagem de Derrida a Paul Ricoeur, que abre o *Cahier de l'Herne*, sob o título “*Le parole, donner, nommer, appeler*”.

Diante da afinidade dos dois pensadores, não só por fazer do perdão seu objeto de estudo, mas também por terem relações com a reflexão sobre a problemática do *apartheid* e do regime que o sucedeu e sua empreitada de justiça em prol da população ferida, por uma questão de eficácia estratégica e pragmática, se tomará o modelo da Comissão Verdade e Reconciliação da África do Sul - CVR. Não se trata apenas de um recurso metodológico, mas de um modo de caminhar rente ao possível, sem a pretensão de analisar em profundidade a riqueza do caráter histórico deste acontecimento. É um meio de enfrentar as dificuldades do estudo do perdão e a complexidade da constelação em que está inserido através de uma experiência de reconciliação que reúne, de maneira privilegiada, as diversas dimensões dos domínios limítrofes do perdão.

Ao se iniciar a pesquisa do perdão, que é sempre, nas palavras de Derrida, interminável⁶, ingressa-se numa zona de hipérbole, de aporia, de paradoxos, como reconhecido pelos dois pensadores.

O trabalho não se faz sem riscos, pois é conhecida a dificuldade quando se acionam dois universos filosóficos singulares. Todavia, esta opção considerou, além dos motivos da feliz convergência de interesses apontada, o proveito de se trazer a riqueza das reflexões sobre o tema destes filósofos de longa trajetória, em que pese não ser simples a introdução de categorias e ferramentas de suas obras já consolidadas. Em suma, não é fácil encontrar as chaves para entrar no mundo destes dois autores. Ressalte-se ainda o fato de que a bibliografia filosófica sobre o perdão, além de fragmentada, não é abundante.

⁶ CHD, p. 548.

De fato, não são poucas as complicações de uma pesquisa sobre o perdão. Alguns vêm neste assunto um verdadeiro *imbróglio* a ser enfrentado. A investigação do perdão, por ser ele um tema de limiar, é, por natureza, fragmentada e desdobrada em suas várias dimensões, pregas ou dobras que vão se abrindo. É preciso confessar que ela produz uma certa vertigem, como atestam as metáforas empregadas pelos dois filósofos escolhidos, dentre elas, a do abismo da profundidade da culpa; a de uma região tenebrosa, de mal e de sofrimento, onde pode surgir o perdão. Abismos, alturas que requerem boas cordas em que se agarrar, seguindo os anteparos e proteções dos pensadores experientes. Deixá-los indicar caminhos e falar a partir deles é o objetivo da tese.

A delicadeza do tema transparece logo numa questão ligada à identidade: *quem fala?* O sujeito e o objeto de estudo estão envolvidos estreitamente e não se dissociam. Quem fala tem a bagagem para falar de perdão, sabe do que está falando? Não se pode falar, abstraindo a própria experiência de vida, “um passar por”. As figuras de perda nos acompanham sempre no caminho do perdão. Existe, a par disso, um desconforto, uma dúvida, se é lícito tratar deste tema, porque não se parece autorizado a falar, porque, de alguma maneira, se entraria num território minado de sofrimento na matéria viva, de luto, no qual não se teria legitimidade para adentrar, sem ter vivido estas experiências-limite e não se ter noção do que é trazer na memória todas estas feridas. O assunto surpreende o pesquisador todo o tempo. Mais do que em outros, o tema se defronta com a experiência íntima do mesmo, toca a sua própria identidade, mostrando que, na história dos indivíduos e das comunidades, o perdão ora ameaça ora funda esta identidade. Esta mesma identidade que pode ser subvertida, transformada por meio do espírito do perdão, a ponto de se dizer que o ofensor e o ofendido não são mais idênticos. Existe um bloqueio pela própria natureza do assunto que, como outros, não depende só de análise intelectual e teórica, mas fala ao coração. E, neste ponto, esta travessia de abismos não se faz sem transformações.

Olivier Abel mostra a resistência de algumas pessoas em falar sobre um assunto que muitas vezes é tido como incomunicável e indizível (o seu segredo seria protegido pelo silêncio), fazendo com que prefiram não se pôr a caminho de uma pesquisa que, à primeira vista, pode parecer uma profanação ao lidar

com a incomensurabilidade da dor humana. Todavia, talvez seja importante superar essa resistência para contrapor a experiência renovadora do perdão, tornando-a tão comunicativa e contagiosa quanto a violência e a vingança conseguem ser.

À questão *quem fala?* soma-se aquela do *como se fala*. Ricoeur, tratando da relação entre violência e linguagem, chama a atenção para uma regra do bom uso desta última, que diz respeito ao que ele denomina a “prática não-violenta do próprio discurso”. Ensina que a “violência no discurso consiste na pretensão de que só uma das suas modalidades esgote o império da palavra. Ser não-violento no discurso é respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens. É deixar nos seus lugares os modos de discurso: aqui a linguagem calculadora e todas as linguagens do entendimento, lá o sentido razoável e seu projeto de totalização, alhures à interpretação mítica e a linguagem profética que abrem o homem à própria origem do sentido e do qual ele não dispõe, mas que dispõe dele”.⁷

Poucos são os assuntos tratados com tal diversidade de linguagens como o do perdão. Sem falar do silêncio. Basta lembrar a imensa literatura, como a história da representação do perdão, em que ele aparece com roupagens múltiplas (como, por exemplo, cenas épicas ou romanescas de reconciliação e reconhecimento final, que se alternam com conflitos insuperáveis de situações trágicas), a polifonia bíblica e os textos sagrados, as orações e conversões; as canções de amor; o cinema, o teatro, as obras de arte, os diálogos, as confissões e cerimoniais. Isto tudo ao lado de outros discursos como o jurídico, o ético, o político, o teológico, o psicanalítico etc. Recorde-se o volume de reflexões e escritos que suscitou e ainda suscita a *Shoah*, a literatura de testemunho dos genocídios do século XX e deste século. Este fato já é um indício de que, para tratar do tema na filosofia, há que se recorrer também ao não-filosófico, a suas linguagens e fontes comunicantes. Também se poderia dizer que esta multiplicidade de linguagens é um indício de que a própria linguagem do perdão encerra uma prática não-violenta do discurso. O perdão tem uma longa história, que não pode ser ignorada e faz parte da história humana.

⁷ RICOEUR, P. Violência e linguagem In L1, p. 68.

Esta diversidade de textos e de linguagens mostra bem a pluralidade de acessos ao problema. Ricoeur, na *Simbólica do Mal*, chega a indagar sobre a possibilidade de uma filosofia e uma psicologia do perdão a partir dos ricos simbolismos escatológicos⁸. Enfim, amplo é o universo da problemática escolhida. O perdão é humano e nada do que é humano lhe é estranho, se poderia dizer, inspirando-se na famosa frase de Terêncio⁹.

Adverte, todavia, Olivier Abel, com pertinência, que justamente a porta de entrada do perdão pode ser o seu próprio impasse.¹⁰

Diante destas peculiaridades, o projeto de trabalho sobre o perdão é atravessado por uma carga, que se pode dizer, a-lógica. As figuras de perda e de negatividade (o inextrincável, o irreparável, o imperdoável), encharcam de impossível o projeto, que corre o risco de ser ele próprio hiperbólico, como a ética que responde ao perdão, a ética hiperbólica, segundo Derrida. Nunca se tem certeza do que se está falando e é sempre preciso reconhecer o não saber. O tema resiste a ser capturado. Engana, faz entrar por outras portas. Embora o perdão não seja propriamente uma categoria filosófica, convoca todas as categorias da filosofia e outros saberes; aguça e instiga o compreender. A matéria com que lida é sutil: linguagem dos gestos, consideração, despojamento de si, dom ou dádiva, confiança, reconhecimento, *metanóia*, conversão, memória feliz. Enfim, um tema rebelde à linguagem do cálculo e do entendimento.

Por meio de um estudo teórico, é difícil mostrar que, em certas circunstâncias, o espírito do perdão pode dar a alguém a coragem de fazer reparações. Esta coragem é, talvez, a grande ausente numa sociedade pouco preocupada em recompor laços sociais rompidos pela falta. É difícil também mostrar que o perdão, como exigência ética, implica, muitas vezes, por exemplo, renunciar inteiramente a ter a última palavra.

⁸ FCSM, p. 260.

⁹ Terêncio Publius Terentius Afer (195 ou 185 a.C. a 159 a. C), comediógrafo romano: “Homo sum; nihil humani a me alienum puto” “Sou homem; nada que é humano me é estranho”, *Heautontimoroumenos*, ato I, cena 1, v. 25.

¹⁰ ABEL, O. *Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique*. In *Le Pardon. Briser la dette et l’oubli*. Paris: Autrement (série “Morales”), 1992, p.13.

O caráter excepcional do perdão estende-se também, de certa maneira, ao seu estudo, que escapa a muitas convenções e exigências metodológicas, porque vive num terreno de enigmas, de aporias, de paradoxos. Além disso, presente é a função simbólica no seu desenvolvimento, pois parece que ele só se revela indiretamente; esconde-se, impondo que se fale primeiro do que não é, para apenas se avizinhar do que é, ou seja, deste enigma reconhecido pelos filósofos.

Ele habita as intersecções e nelas se mostra. Importa, desde logo, a renúncia a todo projeto totalizador, de *húbris*, muito mais do que em outros objetos de estudo, pois existe acentuada impotência da reflexão e da especulação, o que é, ao mesmo tempo, instigante.

Por fim, um outro aspecto peculiar deste estudo: a todo tempo, é preciso justificar, porque tudo é suspeito, e é preciso muito cuidado, num terreno minado de sofrimento. Terreno não só de reflexões, mas de convicção, em que transparece a fé. A pregação do perdão vem sendo feita há séculos. Não é objetivo deste trabalho advogar a causa do perdão ou recomendá-lo como panacéia ou máquina de saldar dívidas. O estudo não tem como finalidade opinar sobre a conveniência de perdoar ou não, fornecendo resposta pronta a este dilema. Neste ponto, a sabedoria ética é o recurso para cada um, individualmente, encaminhar a questão, pois as vítimas é que podem perdoar ou não. O problema do perdão não consiste tanto em exercer o perdão, mas em poder pedi-lo. Ele não é, assim, exigível.

Para Derrida, escrever é também pedir perdão, ensinar é pedir perdão, em algum sentido. É por isso que se pede perdão ao entrar, escrevendo.¹¹

A possibilidade de pesquisar e estudar um assunto que reúne as perspectivas jurídica e filosófica encontra profunda ressonância no duplo pertencimento de minha formação, que se apóia justamente nestas vertentes mencionadas, e também em minha experiência profissional. A interdisciplinaridade, sempre fecunda, aqui se apresenta essencial, pelo caráter transversal do assunto.

¹¹ DERRIDA, J. Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible. In CHD, p. 559.

A problemática do perdão é a da culpabilidade e reconciliação com o passado. O contexto do mal moral, e o seu excesso nos crimes contra a humanidade, notadamente no século passado após a Segunda Guerra Mundial, é a ocasião para a discussão sobre o perdão. Neste cenário, abre-se uma verdadeira caixa de Pandora, com todas as calamidades e desgraças que atormentam o homem, mas, talvez, mantendo uma ponta de esperança nas suas bordas. Como diz Ricoeur, é preciso pensar conjuntamente o bem e o mal.

Assim, por exemplo, numa dialética de ligar por novas promessas e desligar dos atos do passado pelo perdão, num ato de proximidade e distanciamento. Nesta zona escura e clara é que se apresenta o tema. Escura diante da falibilidade e vulnerabilidade humanas e de uma certa incapacidade para viver sem conflitos. Clara porque se pode instaurar o novo, como diz Hannah Arendt “O homem não nasceu para a morte, mas para instaurar algo novo”¹², seja na ação política ou na ética.

O perdão suspende uma temporalidade para abrir uma outra; uma subjetividade para abrir uma outra. O perdão tem, neste sentido, um papel e um poder de revelação¹³. Quebra o encadeamento dos efeitos e causas, tendo a força de uma *ruptura com a lei da dívida*. Fica a pergunta: qual seria a atualidade do perdão, numa sociedade submetida ao imperativo da troca, à complexidade infinita da troca e das dívidas?¹⁴

O trabalho, conforme anunciado, adota como modelo de estudo a experiência da Comissão Verdade e Reconciliação – CVR da África do Sul instalada em 1995, à época da ruptura com o regime do *apartheid*, por congregar tal acontecimento as diversas perspectivas do perdão tratadas: a jurídica, a ética, a política, a teológica-cristã e a terapêutica, sendo uma oportunidade privilegiada de reflexão e, ao mesmo tempo, de representar a possibilidade de confluência do pensamento de Derrida e Ricoeur. A reconciliação com o passado e seus compromissos, uma das faces da

¹² ARENDT, H. *Crises da República*. 2ª.ed.São Paulo:Perspectiva, 1992, p.152

¹³ ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª.ed.Rio de Janeiro:Forense Universitária,2004 p.254.

¹⁴ ABEL, O. op.cit., p.86.

problemática do perdão, é então exposta no **Capítulo 6**, acompanhada das críticas de Derrida ao processo de cristianização do perdão. Particular destaque é dado para o novo paradigma de justiça empregado pela CVR – o da justiça restaurativa.

O objetivo do trabalho não é promover a comparação entre o pensamento dos dois autores, embora ela possa muitas vezes aflorar. Este critério não seria tão produtivo e poderia importar num reducionismo tedioso. O projeto procura aplicar as reflexões dos dois filósofos na experiência central da CVR. A proposta é a de que se preencha de mais sentido esta experiência, pelo aporte dos filósofos e, ao mesmo tempo, reciprocamente, seus ensinamentos e análises sejam alimentados pelo caso concreto, ampliando os achados, as chaves de leitura e a carga de sentidos numa espécie de sinergia.

Os três primeiros capítulos procuram mobilizar conceitos e categorias básicas dos mencionados domínios limítrofes do perdão. Assim, embora ele não pertença à ordem jurídica, o **Capítulo 1** traz uma pequena geografia das aplicações de seu espírito na lei, aponta relações de obrigação e de responsabilidade, tendo como fio condutor a noção de dívida contida na lógica de equivalência aplicada pela justiça, que é a lógica da pena. Coloca o contexto do surgimento da discussão dos crimes contra a humanidade, após a Segunda Guerra Mundial e suas relações com a Declaração de Direitos do Homem de 1948. A inscrição do perdão numa economia da dádiva ou do dom é traçada segundo a leitura de Ricoeur, frente ao mal moral e o sofrimento que ele ocasiona (**Capítulo 2**), bem como é introduzida a economia de redenção no plano simbólico e teológico cristão.

O **Capítulo 3** distingue os dois registros da reflexão de Ricoeur, o filosófico e o religioso e como ele trabalha nesta intersecção, no plano da crítica e da convicção.

O pensamento de Hannah Arendt é uma referência indeclinável no tema. Ambos os autores escolhidos foram seus leitores e analisam suas posições. No mesmo capítulo (**3**) é apontado, ainda que de forma muito resumida, como a pensadora ilumina a concepção do perdão e resgata a sua importância para os negócios humanos, em particular no domínio da ação política. Insere o poder

de perdoar no poder mais amplo de operar milagres e no de enfrentar os efeitos da imprevisibilidade e da irreversibilidade da ação.

A equação do perdão difícil é traçada por Ricoeur tendo como elementos a profundidade da culpa, no plano baixo, e a altura do perdão. O enigma duplo desta equação, segundo o autor, é o da culpa que paralisa a potência de agir do homem capaz e a superação desta incapacidade. Estes são os vetores da discussão do **Capítulo 4**. O aprofundamento do conceito de dom, categoria imprescindível na perspectiva da lógica de superabundância em que Ricoeur coloca o tema, implicou na revisitação ao modelo arcaico de Marcel Mauss, aspectos cerimoniais do dom e do reconhecimento, tensões entre generosidade e obrigações. O perdão tem uma dimensão terapêutica, de cura, que implica o trabalho de luto e lembrança, envolvendo a série passado, presente e futuro e a estrela diretora, tão cara a Ricoeur; o conceito da *memória feliz ou reconciliada*.

Derrida, nos vários anos em que se dedicou ao assunto, na forma dialogada dos seus seminários, formou um verdadeiro estatuto ou regime do perdão, enfrentando o enigma do imperdoável, o teatro do perdão na cena geopolítica, a tradição religiosa judaico-cristã e o perdão incondicional ou puro, pontos cardeais de suas análises (**Capítulo 5**).

O modelo de justiça restaurativa utilizado pela CVR e a aplicação da categoria de *reconhecimento* vêm tratados também no **Capítulo 6**, no seu contexto simbólico, destacando a importância da distinção entre anistia e perdão, mas, colocando este último ao lado da política de confiança e responsabilização, que integra a política da esperança.

O **Capítulo 7** traz uma breve apreciação da relação entre anistia e perdão, no plano da memória, considerando o cenário político brasileiro, a partir das tentativas recentes, intentadas por vítimas da Ditadura Militar no Brasil, de revisão e rediscussão da Lei de Anistia de 1979, fornecendo oportunidade para uma rápida análise sobre a amplitude do conceito da anistia e sua relação com o esquecimento e o apagamento dos fatos.

Um pequeno repertório do perdão na mídia, um observatório das cenas públicas do seu *teatro*, é oferecido no **Anexo** do trabalho, como uma amostra das questões deste universo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores do Curso de Pós-graduação do Programa de Filosofia, em especial ao seu Coordenador, professor Edécio de Souza; à Secretária do Programa, na pessoa de Siméia; aos professores integrantes da banca de qualificação, pelas sugestões e confiança na promessa do trabalho; aos colegas e amigos do curso, em particular a Eugenia Salles Wagner e a Sybil Safdie Douek; aos professores Peter Pál Pelbart, Carlos Arthur Nascimento, Thais Couri Beaini e Salma Tannus Muchail, com especial afeto; a Luciana, aos amigos Fernando Collet e Maria Inês, Nayra Karam Moyses, Marina, Rosana Furtado e Horácio; *in memoriam*, ao Prof. Braz de Araújo, aos amigos e professores Sérgio Gil, Gunther, Sabetai e David Calderoni, Mauro Rovai, Marli, Denilde e Ingrid; aos colegas do grupo de estudos, particularmente a Renata Nagamine, Ana Luisa, Paula e Frederico; a Léa e Valéria, José Osvaldo e Josefa; a minhas irmãs Rosalie, Marly e Viviana; a minha sobrinha Tatiana e ao Vicentinho; a Maria do Carmo e, finalmente, a orientação da professora Jeanne-Marie Gagnebin, que, levou-me a um porto, e depois, a tantos outros.

“O horizonte é ao mesmo tempo aquilo que limita *a espera* e aquilo que se desloca com o viajante.”¹⁵

Capítulo Primeiro

Primeira Parte

O perdão na lei

Todo crime merece castigo. Pode parecer estranho começar um trabalho sobre o perdão com esta afirmação tão peremptória, de senso comum, com a qual se está sempre defrontando a idéia do perdão. Por ora, numa primeira aproximação, sem questionar os seus desdobramentos, ela tem a vantagem de nos levar diretamente ao lugar do perdão, um lugar de fronteira que se estende por domínios limítrofes diversos. O primeiro deles é o do Direito, na sua função de proteção, por meio da lei, dos bens jurídicos, em especial a vida, e com a Justiça e seu paradigma, na sua tarefa de distribuição de bens e retribuição dos atos criminosos com penalidades; na imputação da culpabilidade e responsabilidade a um agente capaz através do julgamento. Tanto sob o aspecto objetivo, da lesão, do dano, quanto do subjetivo, da culpabilidade, e, por consequência, da sanção e da reparação, há uma *dívida* a ser paga, num sentido amplo, por atos do passado.

O território do perdão se confronta com um espaço mais amplo que o do Direito, que é o da ética, em que se encontram condutas nas quais se cogita do perdão sem que, todavia, constituam qualquer ilícito punível, ausente, portanto, a obrigatoriedade do legal, mas que também representam uma dívida a ser saldada.

Ao lado do campo da ética, no nicho de intersecção do humano e do divino, o lugar do perdão se imbrica com aquele do pecado, da ofensa a Deus e ao próximo e, portanto, com a tradição religiosa, notadamente, no Ocidente, a judaico-cristã e seu modelo teológico.

¹⁵ Ricoeur, P. A liberdade segundo a esperança. In CI, p. 394.

Enfim, a idéia de perdão se depara com fenômenos tão díspares como o crime, a culpa, o pecado, o sofrimento, a morte, todos situados no plano do caráter enigmático do mal, do mal cometido e do mal sofrido. Haveria, em princípio, em todos estes casos sempre uma espécie de *dívida* a ser paga, em consequência de fatos passados.

Na esfera da política, o espírito do perdão pode assumir, através do instituto jurídico-político da graça, em sentido amplo, notadamente na anistia, o papel de pacificador social, se preservado o binômio paz e justiça, prevalecendo uma economia de reconciliação para quitar a dívida das infrações passadas. Apreciável é também o papel que tem sido emprestado ao pedido de perdão na política, como mostram as freqüentes desculpas de representantes estatais por erros cometidos no presente e no decorrer da história dos países, de forma a reconhecer e suavizar uma dívida com o passado.

O perdão possui uma dimensão terapêutica, de cura, compreensiva do trabalho de luto e lembrança, no caso de traumas sofridos por lesões graves infringidas às vítimas no passado, de cujos efeitos é preciso se liberar.

Sempre que se fala em imputar uma ação a alguém, a idéia é a de colocá-la *na sua conta* e fazer esse alguém responsável por ela. Esta metáfora da conta, como diz Ricoeur, é extraordinariamente interessante. O verbo latino *putare* implica cálculo, *comput*, sugerindo a idéia de uma estranha contabilidade moral dos méritos e deméritos, como um livro de contas com duas entradas: receita e despesa, crédito e débito, com vista a uma espécie de balanço positivo ou negativo. É uma contabilidade muito particular que sugere a idéia de uma espécie de um *dossiê* moral, no qual se inscrevem as dívidas e, eventualmente, os méritos, e que faz lembrar as figuras semimíticas do grande livro das contas a prestar: livro da vida e da morte.¹⁶

Fala-se usualmente numa grandeza do perdão, no sentido de generosidade, liberação de uma dívida, que pode ser considerada infinita, no plano subjetivo. Por ora, a amplitude de campos atravessados pela idéia de perdão e sua carga de sentidos não deixa já de espelhar sua grandeza também no plano objetivo. Poucos são os temas que reúnem com tamanha incandescência os planos do pensar, do sentir e do agir. Daí as imensas dificuldades de encontrar a porta justa de sua entrada e uma das angustiantes preocupações do trabalho diante desta riqueza é, precisamente, a de como colocar a questão do perdão filosoficamente, em face deste seu lugar de fronteira, comunicante

¹⁶ J., pp.38-39.

com diferentes discursos e saberes, além de seus próprios dilemas, que cumpre apenas registrar. Porém, sem a ilusão de pensar que se pode saber muito, porque há uma dimensão do perdão que parece estar guardada numa espécie de cripta, no segredo, tantas vezes indizível, talvez apenas acessível ao discurso poético. Por outro lado, como não colocar a questão do perdão? Ela nos submerge.

A existência e liberação de uma *dívida* a ser paga sugerem, de imediato, um exercício de avizinhamo inicial entre a idéia de perdão e noções básicas no campo das relações privadas (civis) do direito das obrigações, na medida em que este último lida com conceitos de aplicação mais corrente e concreta da idéia de crédito e débito e encontra uma expressão bem construída pelos romanos, nas obrigações de dar, fazer e não fazer, nas quais se podem pesquisar elementos da idéia de perdão.

As obrigações, no sentido técnico, são as que vinculam uma pessoa a outra, por meio de declarações de vontade e da lei, tendo por objeto determinada prestação. No seu lado ativo, a palavra obrigação pode ser designada de crédito, e, no seu lado passivo de débito, assim como o conjunto da relação jurídica abrange o duplo aspecto, o vínculo (*nexus*), aquilo que liga, e a prestação devida.

A definição de obrigação vem expressa comumente como relação jurídica de *caráter transitório*, estabelecida entre devedor e credor e cujo objeto consiste numa prestação pessoal econômica, positiva ou negativa, devida pelo primeiro ao segundo, garantindo-lhe o cumprimento através de seu patrimônio.

Relação jurídica se diz para excluir deveres estranhos ao direito, como os do homem com Deus, consigo próprio e com seus semelhantes, pertencentes ao domínio da moral e desprovidos de sanção. Deveres de gratidão, de urbanidade, de cortesia, de solidariedade, impostos pela lei moral, escapam da incidência civil e sua observância é confiada exclusivamente à espontaneidade e liberalidade do agente, que não pode ser compelido a qualquer obrigação.¹⁷ Assim também o perdão, na sua dimensão ética, não é devido ou obrigatório, ele pode ser pedido, pode ser concedido, mas não pode ser exigido e não há sanção jurídica para tal. Ele não pertence à ordem jurídica, embora

¹⁷ MONTEIRO, W. B. *Curso de Direito Civil*. Vol. IV, Direitos das Obrigações, Primeira Parte (33ª Ed.) e V, Direitos das Obrigações, Segunda Parte (35ª Ed.). São Paulo: Saraiva, 2007, pp. 8-10.

existam formas jurídicas de perdão na lei e aplicações de seu espírito na distribuição da Justiça.

A obrigação, por outro lado, é relação jurídica de caráter *transitório*. Satisfeita a prestação prometida o devedor fica liberado. Não há *obrigações perpétuas*. Elas nascem, vivem e morrem. Assim, à *obligatio* sempre se contrapõe a *solutio* (do verbo *solvere*, desatar, soltar), isto é, a exoneração do devedor por meio do pagamento. A *obligatio* liga, a *solutio* desata. Esta idéia de desatar, de liberar uma dívida também está presente no perdão. A regra quanto ao tempo do cumprimento é a da sua limitação a prazos, não podendo perdurar indefinidamente.

O vínculo jurídico, que une os dois sujeitos por causa da prestação, compreende, portanto, de um lado, o dever da pessoa obrigada (*debitum*), e de outro, a responsabilidade, em caso de descumprimento (*obligatio*). A prestação prometida deve ser sempre lembrada e a quebra da promessa gera efeitos.

A lei ressalva obrigações *personalíssimas*, circunscritas aos próprios interessados que inicialmente figuraram na relação. Outras podem alcançar terceiros herdeiros e sucessores. Credor não somente é aquele em cujo favor se constitui originariamente o crédito, é também o herdeiro, na proporção de sua cota hereditária. Uma das questões com que se defronta o perdão é justamente a legitimidade para perdoar ou pedir perdão, pois sempre existe a dúvida se não haveria uma relação *personalíssima*, circunscrita a ofensor e ofendido.

O perdão da dívida, que isenta o devedor de pagamento, é previsto no Direito com o instituto da *remissão*, que é a liberação graciosa de uma dívida, ou a *renúncia* efetuada pelo credor que, *espontaneamente*, abre mão de seus direitos creditórios. A idéia de perdão contém uma certa renúncia, expressa ou tácita, de uma espécie de dívida, que desliga o ofensor do ato cometido. Na aplicação do Direito, na esfera da disponibilidade, muitos atos são interpretados como um perdão tácito, quando se deduz essa intenção do seu conjunto, não compatível com a pretensão original de exigência.

Descumprindo a sua obrigação o devedor deve ressarcir o credor, ou seja, deve substituir, no patrimônio do credor, uma soma *correspondente* à utilidade que ele teria obtido, se cumprida a obrigação. Busca-se sempre uma certa *equivalência* ou proporcionalidade de maneira a repor as coisas no lugar em que estavam, reparar os prejuízos da lesão de maneira possível, ou seja, restabelecer o Direito. As fontes das obrigações são os contratos, as declarações unilaterais de vontade e os atos ilícitos que

podem ensejar esta reposição ou mesmo a própria prestação em si prometida, sempre que possível. O delito é fonte de obrigações e gera, portanto, a obrigação de indenizar.

No plano contratual, a doação pura e simples, figura obrigatória nas legislações contemporâneas, ao lado do contrato oneroso da compra e venda, pede a intervenção de duas partes, doador e donatário, e pressupõe ânimo generoso do doador, firme propósito de fazer uma liberalidade.¹⁸ A aceitação do donatário é requisito fundamental, o contrato não se perfaz se ele não *aceitar* a liberalidade. Existe dupla manifestação de vontade: do doador ao fazer a munificência, do donatário, ao aceitá-la. Na economia da dádiva, na qual parece estar inscrito o perdão, a generosidade é característica, mas, mesmo assim, indaga-se se para o perdão se aperfeiçoar, há necessidade do ofendido aceitá-lo.

A troca ou permuta, cuja origem se perde nos tempos, é o contrato pelo qual as partes se obrigam mutuamente a dar uma coisa por outra. Tem grande analogia com a compra e venda, e, historicamente precedeu a compra e venda. Desde que se tornou possível a permuta de coisas por moedas, a troca se transformou em compra e venda. Na compra e venda prevalece a prestação em dinheiro (preço), ao passo que na troca esse elemento é substituído por uma outra coisa, certa, precisa e determinada. Compra e venda representam verdadeira troca, com a particularidade de que uma das coisas trocadas é o dinheiro. As coisas permutadas *não precisam ser de idêntico valor*; a troca continua troca, embora haja torna ou reposição em dinheiro.¹⁹ A troca coloca a questão da reciprocidade e da igualdade nas relações. Muitos vêem no perdão uma verdadeira relação de troca.

É curioso notar como estas noções do direito estão tão profundamente arraigadas nas mais antigas relações pessoais. Nietzsche, no contexto da crítica que faz à tradição religiosa e filosófica ocidental e aos seus valores, investigando a origem desses valores morais e a evolução da ética, aponta, na “Segunda Dissertação” “culpa, má consciência e coisas afins” da Genealogia da Moral, que o próprio sentimento de culpa, no domínio amplo da culpabilidade, com o qual o perdão faz fronteira, teve origem:

“na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse

¹⁸ MONTEIRO, W. op. cit., p.124.

¹⁹ MONTEIRO, W. op. cit. pp. 121-122.

algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isto ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso de orgulho humano, seu sentimento de primazia, diante dos outros animais. [...] o homem ... designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como o “animal avaliador”. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito (*Schuld*), direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes) simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro. O olho estava posicionado nessa perspectiva; e com a rude coerência peculiar ao pensamento da mais antiga humanidade, pensamento difícil de mover-se, mas inexorável no caminho escolhido, logo se chegou à grande generalização : “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago”, o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda bondade, toda equidade, toda boa vontade, toda objetividade que existe na terra.”²⁰

Segundo Nietzsche, a justiça se iniciou com o axioma “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”.

No âmbito das relações jurídicas do Direito Público, onde se insere o Direito Penal, e, portanto, no círculo da acusação, a dívida é representada pela pena – sanção imposta no processo criminal após o julgamento que considera o réu culpado. Na mesma esfera do direito penal, a reabilitação do condenado é prevista após o pagamento de sua dívida, representada pelo cumprimento da pena.²¹

No campo da lei existe um papel exercido pelas formas jurídicas de perdão, que estão entre as hipóteses contempladas da extinção da punibilidade, ao lado da reabilitação após o cumprimento da pena, e que também quitam, de certa maneira, a *dívida*. Esta inscrição na lei do perdão atende razões de política criminal e motivações políticas. É possível, portanto, traçar uma pequena geografia do perdão em termos de lei penal. Os códigos penais diferenciam, grosso modo, crimes nos quais a acusação formal é obrigatória porque a comunidade como um todo foi atingida (ação penal pública), e infrações nas quais somente autores e vítimas estão envolvidos, que podem pretender ou não promover o processo (ação penal privada). No primeiro caso, o estado de espírito dos envolvidos para efeito de desencadear a persecução penal é irrelevante, não faz diferença se a vítima está inclinada a perdoar ou se o autor tem completa certeza

²⁰ NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.59.

²¹ JESUS, D. Código Penal Anotado. 2ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 1991 “artigo 107 - Extingue-se a punibilidade:... VI – pela reabilitação após o cumprimento da pena ou sua extinção; [...] .

de que não tornará a praticar o ato. O elemento subjetivo será apreciado apenas posteriormente no processo, para efeito de aferição da culpabilidade e dosagem da pena. A conduta do sujeito no caso lesa um interesse jurídico de tal importância que a ação penal deve ser iniciada sem manifestação de vontade de qualquer pessoa, mesmo do sujeito passivo material, como se diz em Direito, para designar a vítima. Por exemplo, no caso do homicídio, em que o objeto jurídico é o direito à vida, o exercício da ação penal não depende de manifestação de vontade de qualquer pessoa. No crime de furto, mesmo contra a vontade do sujeito passivo, ela é iniciada. Nestes casos, a titularidade da ação penal pertence ao Estado. Assim, uma vez a ação promovida, a vítima não tem mais o controle, e sua desistência não pode parar a perseguição: a sociedade, que considera ter necessidade da sanção para se proteger do problema causado pela infração, conserva seu direito de perseguir e de não perdoar. Difícil para a vítima é compreender este paradoxo. Ela que iniciou não pode parar o processo. O direito de perdoar é como que confiscado pela sociedade.

Em outros crimes, em que a conduta típica, ou seja, a prevista por uma lei anterior que a defina, atinge seriamente o plano íntimo e secreto do sujeito passivo, a norma entende conveniente, não obstante a lesividade, seja considerada a sua vontade de não ver o agente processado, evitando que o bem jurídico sofra outra vez a lesão por meio do processo judicial. Há uma colisão de interesses entre a exigência de repressão do sujeito ativo e a vontade da vítima de que a sociedade não tome conhecimento do fato que lesionou a sua esfera íntima.

Nestes casos, em consideração ao segundo interesse, o Estado permite que a conveniência de promover a ação penal seja julgada pela vítima. Por exemplo, a violação de segredo profissional (CP art. 154) em que o agente só pode ser processado quando a vítima manifestar vontade neste sentido. A titularidade da ação penal pertence ao Estado, mas ele faz com que o seu exercício dependa da vontade do particular, que pode a ele renunciar por motivos diversos, inclusive o perdão.

Outras vezes, a objetividade jurídica do crime corresponde a um interesse vinculado exclusivamente ao particular, pelo que o Estado lhe outorga a titularidade da ação penal. O titular não é o Estado, como nos casos anteriores, mas o sujeito passivo, cabendo a este iniciá-la e movimentá-la. Por exemplo, o crime de injúria praticado contra um particular (CP art. 140), em que a titularidade da ação penal pertence à vítima (CP art. 145 caput). Aqui também pode haver renúncia e o perdão ser eventualmente a sua causa determinante.

No plano da legalidade, apontados os mecanismos de persecução penal e os pontos em relação a eles de que se pode cogitar de perdão dos ofendidos, nos momentos em que a lei permita dispor da iniciativa, merecem ser lembradas algumas hipóteses de perdão judicial ou do perdão do ofendido a que a lei atribui importantes efeitos, já desencadeado o processo judicial. A sua fonte primária também neste caso é a lei, que estipula as hipóteses em que o perdão gera as conseqüências expressamente previstas na norma e que não deixam de ser aplicações de princípios de indulgência contidos no espírito do perdão.²²

Assim, embora o sujeito pratique uma infração penal, pode ocorrer uma causa extintiva da punibilidade, impeditiva do direito de punir do Estado²³. Neste sentido, o “perdão é o substitutivo penal pelo qual, em determinadas circunstâncias e em casos expressamente previstos em lei, o juiz pode deixar de aplicar a pena ao réu, embora se façam presentes elementos suficientes para sustentar sua condenação”.²⁴

O perdão judicial vem definido na doutrina como a faculdade concedida ao juiz de, comprovada a prática de uma infração penal, deixar de aplicar a pena imposta pela lei, em face de justificadas circunstâncias excepcionais. Ele é elisivo do poder-dever punitivo do Estado e não depende de aceitação dos ofensores.²⁵ O fundamento, no caso, está na realidade de que as próprias conseqüências do fato já impuseram ao agente a devida punição. Assim, tenha o réu sofrido dor ou padecimento físico, fará ele jus ao perdão judicial. Igualmente, quando, em virtude de sua ação, tenha sido atingido moralmente pelo dano causado a outrem que lhe seja especialmente caro, há de ser alvo da benesse. Esta regra é aplicável, por exemplo, em homicídios e lesões corporais culposos decorrentes de acidentes de automóveis que atingem membros da própria família e amigos. O juiz pode deixar de aplicar a pena baseando-se no fato de que, sofrendo as conseqüências de seu ato, o causador da lesão já foi punido.²⁶

O instituto do perdão judicial, como substitutivo penal, traz consigo vantagens sobre a pena. Notoriamente não tem caráter retributivo, posto que, concedido, pena

²² AGUIAR, L.A.A. Perdão Judicial. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, p.71.

²³ CP, op.cit., artigo 107 - Extingue-se a punibilidade: IX – pelo perdão judicial, nos casos previstos em lei. ...V – pela renúncia do direito de queixa ou pelo perdão aceito (após o início da ação penal privada até o trânsito em julgado da sentença condenatória), nos crimes de ação privada; VII – pela retratação do agente, nos casos que a lei admite – até a sentença final.

²⁴ GODOY, L. A. Individualização da pena e perdão judicial. JUSTITIA. São Paulo, v.102, p.121-46, jul./set., 1978, pp.121-146.

²⁵ JESUS, D. *Direito Penal*. 1º v. 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 1980, pp. 611-618.

²⁶ O fundamento legal está no CP art; 121, § 5º, com a redação da Lei 6.416/77.

alguma é aplicada, sendo evitados os males dela decorrentes.²⁷ Esclarece o autor que o perdão “Dirige-se exatamente aos que não necessitam reeducação, porque estão perfeitamente adaptados aos padrões comuns de convivência, sendo o delito um episódio de ínfima relevância em sua existência. Além disso, o próprio beneficiado sofre influência psicológica favorável ao ser perdoado: sente incomum responsabilidade de mostrar ser digno da confiança nele depositada, pautando sua vida futura por comportamento exemplar. Contudo, a maior vantagem do perdão judicial (sem que se esqueça a economia que traz ao Estado) é a de evitar o contato do infrator que conservou sua dignidade com os que se corromperam através do crime e dificilmente serão recuperados, adaptando-se novamente à vida em sociedade”.

O Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, prevê significativa possibilidade de ser concedida a remissão de infrações, de relevantes efeitos para a reintegração do adolescente e de ampla aplicação, inclusive na sede da justiça restaurativa.²⁸ Na *colaboração premiada*, o perdão é concedido em troca da colaboração do ofensor com a justiça, mediante condições, por razões de política criminal, o que veio a ampliar o papel do perdão judicial, em que pesem as críticas ao instituto.²⁹ Poderiam ser mencionadas outras hipóteses de aplicação do perdão judicial decorrentes, por exemplo, da aplicação do princípio da bagatela ou da insignificância e do princípio da ausência de periculosidade social do fato. Se a culpabilidade é fundamento, medida e limite da pena, uma culpabilidade diminuta, irrelevante, insignificante, pode perfeitamente justificar a dispensa de pena por meio do perdão judicial, previsto em lei e aplicado com certa discricionariedade pelo juiz.

O perdão do ofendido pelo querelante, ou seja, aquele que vai à justiça reclamar por ofensa contra a sua honra, de que se julga vítima, naquelas ações em que se procede apenas mediante queixa do particular para operar o efeito de extinguir a punibilidade, deve, para gerar efeitos, ser aceito ao contrário daquele concedido pelo juiz. É ato bilateral, portanto.³⁰

O perdão, então, não produz efeito quando recusado pelo querelado, ou seja, o réu que teria lesado o querelante³¹. O motivo da exigência de aceitação do perdão é

²⁷ GODOY, L.A., op. cit. pp.121-146.

²⁸ Lei 8069, de 13 de julho de 1990, Capítulo V - *Da Remissão*, Art. 126.

²⁹ Lei 9807, de 13 de julho de 1999.

³⁰ JESUS, D. op. cit., pp. 611-618.

³¹ CP art. 107, § 1º, III.

bilateral, porque o querelado pode ter interesse em provar a sua inocência. Extinta a punibilidade pelo perdão, se isso não dependesse da vontade do réu, este ficaria sem a oportunidade de provar não ter cometido o delito. Por outro lado, em regra, a retratação do agente não tem relevância jurídica, funcionando somente como circunstância judicial na aplicação da pena. Retratar-se significa desdizer-se, retirar o que foi dito, *confessare que errou*. Excepcionalmente, o Código lhe empresta força extintiva da punibilidade (CP artigo 108, VII), nos casos que a lei admite. O CP no seu art. 143 admite a retratação do querelado ³².

Assim como o perdão judicial, a prescrição é outra causa da extinção da punibilidade³³. A prescrição penal é, em síntese, a extinção do direito de punir do Estado pelo decurso do tempo, que possui efeitos relevantes no ordenamento jurídico, operando nascimento, alteração, transmissão ou perda de direitos. O desejo da sociedade de não deixar que a infração perturbe por muito tempo a paz social cria a noção de prescrição. De acordo com o que dispõe a lei, operando-se a prescrição, uma infração não pode mais ser denunciada; uma pena não pode mais ser executada. Em todos estes casos, pode-se vislumbrar uma espécie de perdão total, automático. Não apenas a perseguição não é mais possível, mas a infração que causou prejuízo à vítima não pode mais ser objeto de reparação – a sociedade lhe impôs o perdão. A memória da falta é conservada, mas não se pode executar a pena. A previsão legal da prescrição leva em conta vários critérios: o tempo; a natureza ou gravidade da infração e a natureza ou gravidade da pena.

Outras importantes hipóteses de extinção da punibilidade, e assim da *dívida*, são previstas nas legislações por meio dos institutos da anistia, da graça ou do indulto, dentre as múltiplas formas pelas quais a sociedade perdoaria³⁴.

A graça representa a indulgência ou clemência soberana, sendo a renúncia do Estado ao direito de punir, fundamentando-o na equidade, no sentido de temperar os rigores da Justiça. O termo graça pode ser entendido em dois sentidos – *amplo* abrange os três casos de indulgência soberana; *estrito*, indica a terceira forma de clemência estatal.

³² CP, “art. 143 – O querelado que, antes da sentença, se retrata cabalmente da calúnia ou da difamação, fica isento da pena”.

³³ CP artigo 108, IV.

³⁴ CP - “Artigo 107 – Extingue-se a punibilidade: [...]II – pela anistia, graça ou indulto”.

Na graça, prerrogativa do rei, do chefe de Estado, do presidente que a concede, o culpado não será punido ou se suspenderá a perseguição; ele é perdoado. O chefe se confunde com o Estado como no famoso dito, “o Estado sou eu”, de Luiz XIV³⁵.

Noção relevante para o perdão é a de que não pode haver graça senão para o condenado, aquele que foi declarado culpado, condenado a uma certa pena.

Na graça o próprio instituto exige que seja conservada a memória do ato, que, em si mesmo, não é em nada perdoado. A graça, estranho perdão ao mesmo tempo nos seus efeitos, no seu domínio, mas para aquele que exerce o poder – prerrogativa exclusiva do chefe de Estado - ato discricionário, que pode ser praticado sob condições³⁶.

O Direito, por meio do instituto da anistia, dá uma resposta à necessidade social decorrente de situações posteriores a conflitos internos como guerras civis, ruptura de regimes ditatoriais, e transição para a democracia. Nestas circunstâncias excepcionais, a dívida representada pelos atos ou fatos criminosos é, em alguma medida, considerada pela norma jurídica saldada, de forma que não há reação ordinária do Direito buscando a condenação do culpado, a reparação do mal. Duas são as espécies de anistia – a das penas e, por oposição, a dos fatos – esta última revelando uma vontade de apagamento total.

As leis de anistia são ditadas por considerações políticas: é preciso não só perdoar, mas, de forma abusiva, esquecer certos fatos, porque a nação parece convencida da idéia de que eles não devam ser punidos, em razão de motivos políticos que guiaram estes fatos. Ela resulta de uma lei; não visa uma ou outra pessoa, mas um grupo de pessoas; a identidade delas não é totalmente conhecida quando se vota a lei –

³⁵ DAVIS, N. Z. *Histórias de Perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.21. Neste livro a autora conta a pesquisa que fez lendo cartas de remissão de crimes do século XVI nos arquivos franceses. Por meio delas, uma vez ratificado por uma corte legal, o perdão real impedia que a pessoa fosse executada e impedia ou limitava o confisco real dos bens que acompanhava essa pena, ou – para citar a fórmula – “perdoava o ato [...] e cancelava toda penalidade, multa, e prejuízo corporal, criminal ou civil que pudesse dela resultar [...] e restaurava ao requerente sua boa reputação e seus bens”. Anexada à ordem do rei seguia uma narrativa, registrada conforme a vontade do requerentes, o que fornece vastíssimo material das diversas regiões da França de histórias de perdão.

³⁶ São apontadas pela doutrina diferenças entre a graça e indulto. A graça é individual, o indulto coletivo. A graça (em regra) deve ser solicitada, o indulto é espontâneo. Enquanto a anistia e o indulto têm o caráter de generalidade, incidindo sobre fatos e abrangendo uma generalidade de pessoas, a graça é individual, pois só atinge determinado criminoso. Enquanto a anistia e o indulto podem ser concedidos espontaneamente pelo Poder Público, a graça, em regra, deve ser solicitada.

não é um perdão dado ou ligado à pessoa, mas às próprias faltas. Há anistia para infrações cometidas cujos autores não são conhecidos³⁷.

A anistia opera *ex tunc*, isto é, para o passado (desde então), apagando o crime, extinguindo a punibilidade e demais conseqüências de natureza penal. A anistia rescinde a sentença penal condenatória irrecorrível, pois nem a coisa julgada impede os seus efeitos. Assim, há formas de anistia: própria (antes da condenação); imprópria (depois da condenação irrecorrível); geral ou plena – mencionando fatos, atinge todos os criminosos; parcial ou restrita – quando mencionando fatos exige uma condição pessoal do criminoso, como, por exemplo, ser primário; incondicionada – quando a lei não impõe qualquer requisito para a sua concessão; condicionada – quando a lei exige o preenchimento de uma condição para a sua concessão, como no caso da África do Sul, após a ruptura do regime do *apartheid*³⁸. Na anistia dos fatos é o fato mesmo que perde seu caráter punível, mesmo se ele já foi punido. Neste caso, se pode falar de esquecimento, mais do que em perdão verdadeiro, mas é um perdão excessivo, ilimitado; é um esquecimento imposto, de onde o inconformismo das vítimas dos fatos.

É de serem mencionados os efeitos perversos do instituto. A anistia se impõe mesmo àquele que deseja recusá-la (ao contrário da graça que deve ser pedida). Há o interesse da sociedade e não do indivíduo neste tipo de perdão. Por força da anistia as pessoas são reintegradas em direitos, como se nada tivessem feito, o que leva longe o perdão. Daí certos desejos de vingança, embora a indenização possa ser pedida.

Há um *esquecimento forçado*, pois não se pode dizer nem escrever que tal pessoa comandou tortura, deportação de judeus, sob pena de difamação. Não só a pena, mas o fato em si deve ser esquecido. A anistia funda a paz pública sob risco de tornar impossíveis a memória e a apreciação da realidade e gravidade dos fatos. O instituto dá ensejo a muitas críticas, no seu uso e abuso para fatos graves, havendo então um abuso do perdão. Há paradoxos de justiça: há fatos impossíveis de anistiar porque a infração não foi tão grave.

Apesar das aparências, a anistia não conduz, de modo nenhum, à justa compreensão da idéia do perdão e em alguns aspectos constitui sua antítese, como a

³⁷ No Direito brasileiro, a anistia é atribuição do Congresso Nacional, com a sanção do Presidente da República – CF art. 43 caput e inciso VIII. “Tratando-se de crime político é de atribuição exclusiva do Presidente da República a iniciativa de lei concessiva de anistia, ouvido o Conselho de Segurança Nacional”; CF art. 57 inciso VI. A Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979 (Lei da Anistia) concedeu anistia a todos quantos, no período compreendido entre 2 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexos com estes, como dispõe seu artigo 1º.

³⁸ JESUS, D., op. cit., pp. 611/618.

interdição de toda perseguição e julgamento e punição dos criminosos, acrescida da interdição de evocar *os fatos por si mesmos* sob a sua qualificação criminal. Ricoeur fala numa verdadeira anistia institucional que convida a fazer como se o acontecimento não tivesse acontecido. “O que há de desesperado, de mágico nesta iniciativa de apagar até os vestígios dos acontecimentos traumáticos, como se pudessem apagar as manchas de sangue de Lady Macbeth, o que é visado é a *reconciliação nacional*”. Sob este aspecto é perfeitamente legítimo reparar pelo esquecimento as feridas do corpo social ³⁹.

O preço a pagar pelo apagamento dos vestígios das ações lesivas cometidas é pesado. Para Ricoeur, todas as *más ações do esquecimento* estão contidas nesta pretensão inacreditável de apagar os traços das discórdias públicas. Neste sentido, diz ele, “a anistia é o contrário do perdão que requer memória”⁴⁰ e não interfere com a ordem da justiça e, por si só, não exime o culpado de ser julgado e condenado por seus atos. Este é um elemento central da idéia do perdão.

A observação da sociedade contemporânea, na sua prática, revela então duas forças: de um o lado, os resquícios da justiça real, presentes na graça e emprego da anistia, que tende a tudo esquecer; de outro, uma recusa a nada esquecer, como no caso da imprescritibilidade. O perdão não se alinha ao lado do esquecimento.

Assim, se existem fórmulas jurídicas que conferem efeitos benéficos, no sentido de eximir ou atenuar penalidades, outras foram construídas como resposta enérgica para combater os genocídios e preservar os direitos humanos após a Segunda Guerra, e hoje constituem o regime jurídico dos denominados crimes contra a humanidade. A imprescritibilidade destes crimes, por exemplo, é uma medida de *exceção*, porque em decorrência dela, a qualquer tempo, o responsável pode ser perseguido, pode ser punido, pode ter a pena executada e, portanto, saldada a dívida com o Direito e a sociedade. A *dívida*, em suma, poderá ser sempre cobrada pela justiça, e esta é uma das grandes provas da problemática do perdão.

O Direito Internacional dos direitos humanos, ramo do direito público, desenvolvido e positivado no âmbito internacional, desde o estabelecimento da Organização das Nações Unidas – ONU, com a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e seus Pactos, além de diversas Convenções Internacionais específicas, constitui a base sobre a qual se deve estabelecer a discussão em torno das violações de direitos humanos, uma vez que define os direitos e suas formas de promoção, proteção e

³⁹ J, p.182.

⁴⁰ J, p. 183.

garantia, sendo a sua fonte principal. Como lembra a prof^a. Cláudia Perrone-Moisés, o direito internacional penal, que regula os “crimes internacionais”, nos quais se inserem as mais graves violações de direitos humanos, vem sofrendo um desenvolvimento marcante na última década e criando espaço inédito de atuação, desde o final da Segunda Guerra⁴¹. Bobbio, comentando a Declaração de 48, diz que ela “dá quase a entender que a causa ou ao menos uma das causas do “flagelo” das duas guerras mundiais foi o desprezo aos direitos do homem”.⁴²

O Estado, a partir da Declaração, além de fazer a solene proclamação dos direitos naturais individuais, afirma, como consequência, a doutrina que encontra um limite de seu próprio poder no reconhecimento de tais direitos. O indivíduo procurou sempre não ficar só diante do poder. Se o ordenamento internacional proclama a santidade da pessoa humana, isto significa que o indivíduo não está mais só diante do Estado. Entre a proclamação dos direitos e sua efetiva garantia, entretanto, muita distância existe⁴³.

Os Direitos humanos são uma espécie de decálogo para Bobbio, a observar e fazer observar. A Declaração representa a máxima consciência que o homem alcançou até hoje, no âmbito jurídico-político, da substancial *unidade do gênero humano*. Neste âmbito jurídico-político, pois, a unidade do gênero humano é um dos princípios fundamentais da mensagem cristã e um dos pontos cardeais da concepção socialista do homem e da história.

Bobbio fala na continuidade de grandes correntes do pensamento do passado a que a Declaração dos Direitos deu vida. Destaca então entre elas: a concepção cristã do homem como microcosmo único e irrepetível, no qual vem reconhecida a exigência de expandir-se e realizar-se em toda sua plenitude; o princípio também já proclamado da doutrina cristã, da igualdade dos seres humanos (recordem-se as belíssimas palavras da carta de São Paulo aos Gálatas: “Não há nem hebreu, nem grego, nem escravo, nem homem livre, nem homem e mulher, porque sois todos iguais em Jesus Cristo”); a concessão dos “direitos naturais”; o Iluminismo; o pacifismo; o “personalismo” católico; o ecumenismo do Concílio Vaticano II (1962-65). Também os nomes dos

⁴¹ PERRONE-MOISÉS, C. Leis de anistia face ao Direito Internacional: “Desaparecimentos” e “Direito à verdade”. In PIOVESAN, F. (org.) Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional: desafios do direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 285-286.

⁴² BOBBIO, N. *La Dichiarazione Universale dei Diritti Dell’Uomo*. Conferenze Culturali 1950-1951. Torino: Einaudi, 1951, pp. 53-70.

⁴³ Bobbio, N. op. cit. p. 58.

pensadores modernos que contribuíram para liberar o homem dos impasses do despotismo são notáveis: Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Kant”⁴⁴.

Bobbio ensina que o fim do direito não é apenas a paz (o direito como ordem), mas também a justiça e a liberdade⁴⁵.

Praticamente quase todos os Estados do mundo hoje mostram compartilhar a idéia de que entre as mais *graves violações* dos direitos humanos estão o *genocídio*, a *discriminação racial* (em particular, o *apartheid*), a prática da tortura, a recusa em reconhecer o direito dos povos à autodeterminação. Isto significa que todos os Estados concordam em manter como fundamentais ao menos alguns grandes valores: o princípio de igualdade, o direito de não serem submetidos a tratamentos desumanos ou degradantes; a autodeterminação dos povos.

Neste contexto de ruptura e das catástrofes da Segunda Guerra é que o exame do perdão foi trazido pelos pensadores contemporâneos, tendo por pano de fundo os crimes contra a humanidade, em especial, o trágico genocídio denominado holocausto dos judeus – a *Shoah*. É do fundo das figuras de negatividade, do intolerável, do inexprável, do irreparável, que parecem não ter fim nestes tempos em que os massacres continuam, que se eleva a investigação filosófica do mal e do perdão. O perdão deve ser confrontado então com o mal irreparável, a dívida infinita, o imperdoável.

⁴⁴ CASSESE A. *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. 8ª ed. Bari-Roma: Editora Laterza, 2003, p.VIII

⁴⁵ Alguns argumentos em favor da estreitíssima conexão entre o tema da paz e o da proteção dos direitos do homem v. BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política - a filosofia política e as lições dos clássicos*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000, pp. 498/508.

Segunda Parte

Justiça e Perdão

O Direito visa a harmonia social por meio da realização da justiça. “É a justiça o conceito base, o valor fundamental que dá ao Direito seu sentido e dignidade. O direito não é a justiça. O direito é um elemento do cálculo, e é justo que exista direito, mas a justiça é incalculável.”⁴⁶, diz Derrida.

O direito de punir pressupõe para sua aplicação a emergência de condições estruturais no Estado de Direito: o Estado detentor da força legítima, a constituição de um corpo de leis escritas, o exercício da justiça por magistrados, no processo em que se dá o enfrentamento de argumentos ou a luta de palavras. A sentença, por meio da coisa julgada, coloca fim ao processo e estabelece uma distância entre justiça e vingança. Esta é a réplica mais significativa dada pela justiça à violência, que se resume no *suspender da vingança*. No processo há uma escolha do *discurso contra a violência*.

Pode-se neste ponto, desde logo, vislumbrar uma afinidade com o perdão. O papel do juízo jurídico é o de buscar pôr fim a uma cadeia de feitos e acontecimentos em conflito, por meio do Judiciário, que representa a maneira como os homens coletiva e publicamente chegam a um acordo sobre o seu passado e preparam o caminho para o seu futuro⁴⁷.

O perdão também tem esta propriedade de colocar fim a algo e projeta seus efeitos benéficos no campo da vingança.

Ricoeur mostra⁴⁸ que a *indignação* é a primeira reação e entrada na dimensão do Direito – é injusto! Sintetiza então os motivos de indignação: retribuições desproporcionais, promessas traídas, partilhas desiguais. Fala da confusa expectativa de uma vitória da palavra sobre a *violência*, que consiste a intenção moral da indignação. Haveria uma força similar à indignação que conduzisse ao caminho do espírito do perdão? Esta é uma das questões que atravessam a sua idéia. Que força é esta que faz uma pessoa perdoar?

⁴⁶ DERRIDA, J. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone –Moisés. São Paulo : WMF Martins Fontes, (Coleção Tópicos), 2007, p.30.

⁴⁷ LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.221, aludindo a Parekh, Bhikhu e ao pensamento de H. Arendt sobre o perdão.

⁴⁸ J, pp.10-11.

O *desejo de vingança*, a pretensão de fazer justiça por si mesmo, com o risco de acrescer a violência à violência, o sofrimento ao sofrimento (como se vê na autotutela e nas penas extrajudiciais) é o maior obstáculo ao que Ricoeur chama de *justa distância*.

A *grande conquista* é, então, a separação entre vingança e justiça. A justiça substitui o curto-circuito da vingança pela colocação da distância (através da intervenção de um terceiro imparcial) entre os protagonistas, cujo símbolo em Direito Penal é o estabelecimento de um *distanciamento* entre crime e castigo. A própria sanção só toma sentido de penalidade porque ela pode fechar o processo.

“Só medimos plenamente o alcance desta escolha contra a violência e a favor do discurso se tomarmos consciência da amplitude do fenômeno da violência. Seria errado reduzir a violência à agressão, mesmo alargada, para além da agressão física – golpes, feridas, morte, entrave à liberdade, seqüestro, terrorismo; é preciso ainda ter em conta *a mais tenaz das formas da violência: a saber, a vingança, ou, dito de outro modo, a pretensão do indivíduo de fazer justiça por si mesmo*. No fundo, a justiça opõe-se não somente à violência sem mais, mas ainda à *violência dissimulada* e a todas as violências sutis, mas também a esta simulação de justiça que constitui a vingança, ato de fazer justiça pelas próprias mãos. Neste sentido, o ato fundamental que, podemos dizer, funda a justiça numa sociedade, é aquele em que a sociedade retira aos indivíduos o direito e o poder de fazerem justiça por si mesmos – o ato pelo qual o poder público confisca para si próprio este *poder de dizer e de aplicar o direito*. É, de resto, por causa desta confiscação que as operações mais civilizadas da justiça, em particular na esfera penal, guardam ainda a marca visível desta violência original que é a vingança. Sob vários aspectos, a punição, sobretudo se ela conserva algo da velha *idéia de expiação*, mantém-se uma forma atenuada, filtrada, civilizada, de vingança. Esta persistência da violência-vingança faz com que nós só acedamos ao sentido da justiça pelo desvio do protesto contra a injustiça. O grito: “É injusto!” expressa, bem freqüentemente, uma intuição mais clarividente no que respeita à verdadeira natureza da sociedade, e o lugar que aí ainda tem a violência, do que qualquer discurso racional ou razoável sobre a justiça.”⁴⁹

Bobbio lembra que as lições da história mostram não haver violência, ainda que a mais terrível, “que não tenha sido justificada como única resposta possível à violência alheia: a violência do rebelde como resposta à violência do Estado, a do Estado como resposta à do rebelde, numa cadeia sem fim, como é sem fim a cadeia das vinganças familiares e privadas.[] ... a salvação da humanidade, hoje, mais do que nunca, depende da interrupção dessa cadeia. Se ela não se romper, poderia não estar longe o dia de uma catástrofe sem precedentes (alguém fala, não sem fundamento, de uma catástrofe final). E então é preciso começar.”⁵⁰

⁴⁹ J, pp. 166-167.

⁵⁰ BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora Ltda, 2004, pp. 203-204.

Para Ricoeur, no que chama de “notas desenganadas” existe um convite para colocar o acento principal no *significado moral da sanção*. Questões cruciais que se apresentam. A reparação seria muito mais devida à pessoa de carne e osso do que à lei abstrata? No que se distingue da vingança? Ela não acrescenta ao balanço cósmico dos bens e dos males mais um sofrimento ao sofrimento? Punir não é fazer sofrer? O caso das punições que não são, de modo nenhum, reparações no sentido de restauração de um estado anterior, como é manifestamente o caso das mortes e das ofensas mais graves.

A punição restabelece talvez a ordem, ela não dá a vida.⁵¹

O *reconhecimento* é categoria-chave no percurso filosófico de Ricoeur, de grande importância na equação do perdão, e é considerado por ele uma idéia reguladora, tanto para a vítima quanto para o agressor. Através dele a vítima é reconhecida como ser ofendido, humilhado, quer dizer, como excluída *do regime de reciprocidade* operado pelo crime, que instaura uma injusta distância. Este reconhecimento inicialmente é pequeno: a sociedade declara o queixoso como vítima, ao declarar o acusado como culpado. Mas o reconhecimento pode seguir um *percurso mais íntimo*, quando toca na *auto-estima*. Pode-se dizer aqui que algo é reparado, sob nomes tão diversos como a honra, a boa reputação, o respeito de si e a auto-estima; quer dizer, a dignidade ligada à qualidade moral da pessoa humana.

Este reconhecimento íntimo, no que toca à auto-estima, é suscetível de contribuir para o *trabalho de luto* pelo qual a alma ferida se reconcilia consigo mesma, interiorizando a figura do objeto amado perdido, de significativa relevância no exame de poder de cura do perdão. Nos grandes processos a que os desastres do século deram lugar, este *trabalho de luto* não é apenas oferecido às vítimas, se é que elas existem, mas aos seus descendentes, parentes, aliados, cuja dor merece ser honrada. Nesse trabalho de luto, prolongando o *reconhecimento público do ofendido*, é possível reconhecer uma versão moral e não mais apenas estética da *catharsis*, oferecida, segundo Aristóteles, pelo espetáculo trágico⁵².

Para Ricoeur a sanção *deve ter um futuro*. Este futuro é dado, segundo o autor, sob as formas da *reabilitação* e *perdão*, e neste par o reconhecimento é fundamental.

⁵¹ J, p. 176. Sobre estes aspectos da justiça penal v. o texto de Ricoeur, “Avant la justice non violente, la justice violente”, In VRR, pp. 159-172.

⁵² J, p. 177.

O filósofo fala, pois, na *reabilitação* não só no sentido estritamente jurídico, que como vimos é o de causa de extinção da culpabilidade, mas como um conjunto de medidas que acompanham a execução da pena, visando restaurar *a capacidade* do condenado de voltar a ser cidadão de corpo inteiro, no fim da sua pena. A idéia que a preside é o restabelecimento de direitos duma pessoa, *da sua capacidade*, de um estatuto jurídico que tinha perdido. Apagar as incapacidades, restabelecer os direitos, restituir uma capacidade humana fundamental, a do cidadão portador de direitos cívicos e jurídicos. Este restabelecimento da capacidade do sujeito, já se pode adiantar, é uma das idéias-chave da equação do perdão para Ricoeur. O enigma do perdão é duplo: o enigma da culpa que paralisaria a potência de agir deste homem capaz que nós somos; por outro lado, é o da eventual superação desta incapacidade existencial que designa o termo perdão⁵³.

Assim, ele indaga se não deveríamos orientar a punição em direção à emenda mais do que à expiação (uma das questões do perdão é a necessidade de expiação como condição de sua concessão). No paradigma de justiça contido no que se chama hoje justiça restaurativa, os laços sociais de autor e vítima são considerados e há uma procura para restaurá-los e reabilitar vítimas e ofensores.

A pena destrói os laços sociais. A sentença está longe de recompor integralmente o estado criado pelos crimes graves. Há um excesso (ruptura, dor, sofrimento) que ela não consegue atingir. O campo do perdão na justiça não violenta é expandido e nele pode ocorrer, e veremos hipóteses em que isto acontece, geralmente em decorrência do reconhecimento prévio da infração. A partir de críticas do sistema retributivo, um novo paradigma de justiça é buscado para um direito que se pode afirmar em crise. O modelo tradicional retributivo, no qual se insere o sistema tradicional de justiça penal e prisional, constitui-se em um sistema adversarial, em que o delito é visto como uma violação à lei e uma ofensa à sociedade e, por seu lado, a vítima apenas como um elemento de prova num processo, cujo foco é a atribuição da culpa ao réu e a imposição de uma pena. Além disso, trabalha-se dentro de um sistema que opera um eixo vertical, por meio do qual a decisão é entregue às partes pela autoridade competente, reforçando, assim, a terceirização de responsabilidades⁵⁴.

⁵³ MHO, p. 593.

⁵⁴ ZEHR, H. *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse, PA: Good Books, 2002.

A “Justiça Restaurativa” emerge como uma nova forma de pensar e de fazer a justiça, em que o agressor, a vítima e a comunidade do entorno do conflito (familiares, amigos, professores dos envolvidos), por meio de procedimentos de aproximação, fundados no diálogo e conduzidos por um mediador capacitado, buscam em conjunto a reparação do dano e a recomposição de todos os laços sociais rompidos com a ofensa. Portanto, tal Justiça opera num eixo horizontal de compartilhamento de responsabilidade, na busca da restauração das relações sociais atingidas pela ofensa, tendo como postulado fundamental que tais ofensas são atos lesivos a pessoas e relacionamentos acima de tudo, causando danos à vítima, famílias, comunidades e aos próprios infratores.

Trata-se de um modelo inclusivo, em que a vítima e a comunidade, junto com o ofensor, integram voluntariamente “círculos de paz” ou “câmaras restaurativas”, e atuam como sujeitos do próprio processo de restauração de suas dignidades, buscando de modo consciente a reparação dos danos sofridos e o atendimento de suas necessidades, através de processos colaborativos. A Justiça restaurativa enfatiza não a punição, mas a minimização dos danos sofridos pela vítima e a tentativa de evitar que o infrator volte a cometer o crime.

As experiências do modelo restaurativo hoje são muitas. O modelo da Comissão Verdade e Reconciliação (CVR) da África do Sul desenvolveu-se na linha da justiça restaurativa, como será mostrado neste trabalho.⁵⁵

Ao questionar o modelo retributivo, a “Justiça Restaurativa” não está propondo a abolição da responsabilização do ofensor. Não se trata de uma atitude permissiva (de proteção ao ofensor das conseqüências de suas escolhas) ou negligente (passiva/indiferente). Conquanto por meio de firmes mecanismos de controle social, desaprove e se posicione contrária ao ato delituoso praticado, concomitantemente, não deixa de utilizar-se de eficazes mecanismos de apoio e estruturação, resgatando a humanidade intrínseca do ofensor, que, apesar de responsabilizado pelo dano que causou, não é estigmatizado.

Nesta linha, o perdão é colocado por Ricoeur como horizonte da seqüência sanção-reabilitação-perdão e, segundo o filósofo, “constitui uma lembrança permanente

⁵⁵ Existem projetos-pilotos de Justiça Restaurativa no Brasil. As práticas acontecem desde junho de 2005 nos municípios de São Caetano do Sul, Porto Alegre e Brasília, com o apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD e da Secretaria de Reforma do Judiciário, ligada ao Ministério da Justiça.

de que a justiça é apenas a justiça dos homens e não poderá erigir-se em juízo último. Aceita como nascidas do perdão para a justiça, todas as manifestações de compaixão, benevolência, no interior da própria administração da justiça, como se a justiça, tocada pela graça ou dádiva, visasse na sua esfera própria a este extremo que desde Aristóteles se denomina equidade”.

O desafio do perdão não seria acompanhar a Justiça no seu esforço para erradicar do plano simbólico a componente sagrada da vingança? O pensador explica que a justiça procura dissociar-se não apenas da vingança selvagem, mas da vingança sagrada, que aspira ao título de justiça, em razão da qual o sangue chama o sangue. Mostra que no

“plano simbólico, o mais profundo, o que está em jogo é a separação de Dikê, a justiça dos homens, e Têmis, último e tenebroso refúgio da equação entre Vingança (com maiúscula) e Justiça (igualmente com maiúscula). [...] “não caberá ao perdão exercer a catarse sobre este sagrado malevolente, fazendo emergir o sagrado benevolente. A tragédia grega, com a da Oréstia, acima de tudo ensinou-nos que as Erínias (as vingadoras) e as Eumênides (as benevolentes) são as mesmas.”⁵⁶

⁵⁶ J, p. 187; referência a ÉSQUILO. *Orésteia III – Eumênides*. Estudo e trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

Capítulo Segundo

Primeira Parte

Sentidos de perdoar

A partir dos sentidos etimológico e filosófico da palavra *perdoar*, recolhidos no dicionário filosófico⁵⁷, é possível esclarecer e condensar as direções do seu estudo, pois nele estão reunidos, com felicidade, seus pontos cardeais, especialmente a questão da dívida e dos acertos de contas, que pode ser um importante fio condutor para o exame do pensamento de Ricoeur e Derrida, na perspectiva do dom ou da dádiva. O dicionário esclarece, naquilo que é ora pertinente, que na maioria das línguas européias perdoar é composto de *dar*, como se vê em *pardonner* (francês), *to forgive* (inglês), *vergeben* (alemão), *perdonar* (espanhol), etc. O perdão, como excesso de dom, escapa da *exatidão contábil* da culpa e do castigo. Na maior parte das línguas modernas, tanto latinas como germânicas, perdoar é uma transposição do latim tardio *perdonare*, atestada uma só vez (em Esopo de Romulus, por volta do IV século). O verbo não é um composto direto de dar, mas deriva do substantivo *donum*, de *donare* (lat.: fazer dom de). O perdão tem a estrutura de um excesso, de um excesso de dom. Ele é uma *exceção da contabilidade da dívida e da justiça*, que proporciona o castigo à culpa segundo a estrita retribuição estabelecida pela lei de talião. Dar, por si só, já implica que *se sai da igualdade e da reciprocidade*: segundo a definição do Dicionário *Petit Robert* (1993), doar é “abandonar” alguma coisa a alguém sem nada receber de volta.

Assim, também a economia arcaica do dom, esclarecida por Marcel Mauss (a ser melhor explicitada no Capítulo 4 deste trabalho), implica uma circulação “dom-contra-dom” que excede a troca mercantil: “nas coisas trocadas pelo *potlatch*, há uma virtude que força os dons a circular, a serem dados e retribuídos⁵⁸”. Este excesso constitutivo do dom e de sua sistemática não é, portanto, da mesma ordem que aquele do perdão. No lugar de iniciar uma cadeia infinita, o perdão representa mais uma parada, um estancamento, um ponto final para poder partir do zero, explica o dicionário.

⁵⁷ CASSIN, B. (dir.) *Vocabulaire européen des Philosophies*. Paris: Seuil, 2004, verbete *pardonner*, pp.893-895.

⁵⁸ MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, São Paulo, 2003, p. 214.

Perdoar não é como punir, *restabelecer o equilíbrio de contas*; é, ao contrário, aceitar saldar uma conta mesmo que ela seja inexata, deficitária, que ela não seja justa.

Perdoa-se uma falta como o FMI (Fundo Monetário Internacional) faz a remissão de uma dívida ou o juiz, de uma sanção, “para saldar completamente a conta”. É isto que testemunha a oração dominical do Padre Nosso, em que a frase: “perdoai nossas ofensas como nós perdoamos aqueles que nos ofenderam” (Mateus, 6, 12-15) traduz, segundo o dicionário aludido, a expressão do latim contábil (*dimitte nobis debita nostra*), ela mesma modelada literalmente sobre o grego (*aphes hêmin ta opheilêmata hêmon*).

O termo grego *suggignôskein* nos faz entrar num outro mundo, esclarece o dicionário: nele o perdão procede de um saber compartilhado. O verbo significa literalmente “aprender a conhecer com”, e então geralmente “compartilhar um conhecimento”. O substantivo *suggnômê* tem por outro lado sempre o sentido de perdão, indulgência. É compreender juntos, isto é, entrando nas razões do outro, por ação intelectual e não por compaixão, que um grego perdoa⁵⁹.

Derrida lembra que o liame das línguas latinas entre dom e perdão não se dá no grego. A presença ou ausência do perdão na cultura grega antiga, em sentido estrito, é ainda uma enorme e delicada questão, segundo ele⁶⁰.

Ricoeur, por seu turno, aponta que o homem grego não acedeu nunca ao sentimento de pecado, como o de Israel, e assim não teve senão o recurso de transpor filosoficamente o esquema do pecado. Os poetas trágicos e os oráculos gregos são testemunhas das práticas catárticas relativas à mácula. Mas não há na religião grega o perdão, no sentido judaico, mas a purificação. Ao analisar o que denomina de “nó

⁵⁹ Aristóteles entende a *suggnômê* como compreensão e abertura de espírito. Na *Ética a Nicômaco* (VI, 11) coloca a *suggnômê* no que chama de as “virtudes intelectuais (dianoéticas), em contraposição às “virtudes morais” (*êthikas*). Ela é ligada a *sunesis*, esta junção “lançar junto, relacionar, compreender”, com o mesmo provérbio *sun* de *suggnômê* que se traduz por “inteligência”; e ela se define por relação à *gnômê*, esta faculdade de conhecer (é evidentemente *gnômê* como em *suggnômê*) que se toma por “julgamento”, “resolução” e que recobre também o “bom senso” e o “senso comum” ao mesmo tempo em que a “intenção” e o “veredicto”. *Gnômê e suggnômê* reenviam juntas, não ao justo que reparte segundo a igualdade ou corrige e equaliza segundo a proporção, mas à equidade que, no coração da justiça, corrige o justo segundo a lei, tendo em conta as singularidades do caso (V, 14). Uma citação da *Ética a Nicômaco*, 1143^a 19-24, diz o dicionário, é suficiente para fazer entender como o “perdão” está ancorado na compreensão, no discernimento e na grandeza de vista ou abertura de vista, e porque se tem dificuldade de traduzir. O homem que penetra no sentido dos outros é levado a lhes perdoar). V. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1979, p. 150.

⁶⁰ DERRIDA, J. Pardonner: l’impardonnable et l’imprescriptible. In CHD, p. 542.

trágico grego”,⁶¹ mostra que a religião grega, em sua forma apolínea ou dionisiaca, não é uma resolução do trágico. A autoridade da palavra délfica tranquiliza, guia e neste sentido apazigua. Apolo foi o grande pacificador, na medida em que foi, por intermediação do oráculo, o grande conselheiro, o garante da atividade legisladora dos grandes fundadores das leis. Todavia, Apolo é também o grande mestre das purificações rituais, o que quer dizer que seu conselho, que dá alguma segurança à palavra humana, não cura a alma “trágica”, uma vez que é preciso recorrer às velhas purificações. “Apolo, o conselheiro, não podia perdoar os pecados, mas somente lavar as máculas porque a visão trágica do mundo exclui o perdão dos pecados”. Quanto a Dionísio, ele procura ainda menos restaurar, em sua integridade, a alma ferida, diz Ricoeur. Ele dá vazão à ansiedade da culpa empurrando a alma fora dela mesma e fora de sua solidão. Seu êxtase descarrega o homem do peso de sua responsabilidade, tornando-o um outro. Dionísio não confirma o homem na verdade de sua finitude, ele lhe propõe uma exaltação, uma espécie de desmesura sagrada, pela qual o homem foge dele mesmo, bem mais do que se reconcilia consigo próprio.

A palavra perdão em hebraico não tem relação com o dom, como nas línguas apontadas. Ensina Saint-Cheron que em hebraico a palavra *kappara* vem da raiz *kappár*, que significa “cobrir”, no sentido de uma *reparação*, de uma *expição*. As três consoantes da raiz *kappár* dão também *kippér*, que significa apaziguar e absolver, apagar uma falta. Não há uma etimologia que leve ao dom. Pode-se receber um dom sem esforço, sem nada pedir, sem nada esperar. Não se pode ser purificado, por outro lado, de suas faltas sem tê-las efetivamente expiado por um trabalho, um esforço espiritual pessoal, nem obter reparação sem ter nada reparado por si mesmo⁶². Como se depreende, o perdão judaico, por suas características, está inserido numa ética da reparação e não numa ética da graça, e esta característica se projeta na questão da discussão sobre o perdão condicional à confissão, ao arrependimento, à expiação e reparação⁶³.

⁶¹ FCSM, p. 213.

⁶² SAINT CHERON, M. Yom Kippour, Um dia para o perdão. Entretiens avec Emmanuel Lévinas, 1992-1994. Paris: Biblio Essais, Le livre de poche, 2006, pp. 135-136.

⁶³ SAINT CHERON, M., op. cit., p. 133 “O perdão no judaísmo foi fixado no calendário, o que lhe dá uma força única. O Yom Kippour que se renova apenas uma vez ao ano ajuda a compreender que o perdão é uma coisa santa. No Livro do Levítico (cap. 23) se lê: “Mas no décimo dia do sétimo mês, que é Yom Há-Kippourime, o *dia das Expições*, haverá para vós uma convocação santa: vós mortificareis suas pessoas, vós oferecereis uma sacrificio ao Senhor. E vós não fareis qualquer trabalho neste mesmo dia; porque é um dia de expiação (Yom Kippourime) destinado a vos reabilitar diante do Senhor vosso Deus”.

Capítulo Segundo

Segunda Parte

Lógica da equivalência e da superabundância

O dicionário filosófico, falando no excesso do perdão e do dom que nele existe, faz entrever uma lógica diferente, pois as contas, embora inexatas, são consideradas saldadas e a dívida redimida. No modelo jurídico, o que prevalece é uma lógica da equivalência. O ideal do Direito e o ponto de honra do Direito Penal, como ficou acentuado, é efetivamente o de que a pena seja igual à falta e, neste sentido, o esforço de que a punição de um crime, a reparação de um dano, seja proporcional, o mais exatamente possível, à lesão. Mas, no terreno da punição, do pecado, a mensagem religiosa cristã vai além e introduz uma nova lógica, uma nova economia, que é aquela que irriga o perdão – a economia da dádiva.

Mas, não só no campo religioso esta nova economia é recebida; também no pensamento da filosofia política. Ao tratar do poder de perdoar e de que o perdão é o corretivo necessário aos danos inevitáveis da ação no espaço público, Hannah Arendt⁶⁴ mostra que o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré, num cenário religioso e enunciado em linguagem religiosa. Cita então o Evangelho, em especial de Lucas (5-21-42) e Mateus (18-35). Ensina a pensadora que certos aspectos desta descoberta não se relacionam apenas com a mensagem religiosa cristã, mas decorrem de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, empenhada em desafiar autoridades públicas de Israel e que, muitas vezes, é subestimada no pensamento político por preconceitos seletivos. As reflexões de Arendt sobre o poder de perdoar do homem passaram a expandir a sua idéia no domínio político, para enfrentar a irreversibilidade dos efeitos da ação.

A lógica de generosidade, de *dar mais*, que permeia o perdão, é um ponto dos comandos extremos do Evangelho, que se manifesta nas parábolas, nos provérbios de Jesus. Este dar mais que Evangelho pede, nas palavras de Jesus e de Paulo (em especial

⁶⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 p.251.

na Epístola aos Romanos – Capítulo 5), como ensina Ricoeur⁶⁵, representa uma revolução de pensamento, pois ultrapassa a lógica dos homens, a lógica da equivalência, da igualdade, das trocas cotidianas, do comércio, do Direito. No domínio ético, o perdão e sua economia do dom, governados pela lógica da superabundância, do excesso, podem fazer surgir algo dessa generosidade num contexto moderno nacional e internacional; corrigir por intervenções positivas as desigualdades oriundas precisamente da lógica da equivalência a todas as relações econômicas e comerciais, num convite a viver a lógica da superabundância.

Jesus muda a lógica da equivalência, surpreendendo o leitor com sua retórica, como no exemplo invocado por Ricoeur em Mateus 5, 38-39b -42. O ensinamento de Jesus se faz pela *exceção à regra* e não por meio da regra. Parábolas, paradoxos, hipérboles – comandos extremos, desorientam para nos orientar:

“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.”⁶⁶

Assim, quatro vezes dá um comando extremo, que intriga, revolta, deixa desamparado. Um comando que não concorda com a lógica de nossa ética ordinária e põe esta lógica em questão. A famosa pena de talião, citada no trecho aludido de Mateus, que hoje parece bárbara, na evolução da culpabilidade, estudada na Simbólica do mal, representa a primeira conquista contra a vingança ilimitada, a primeira *medida* da pena à altura da grandeza do crime⁶⁷. A ação do texto de Mateus é exatamente contrária ao que seria de esperar nas situações narradas, ou seja, responder golpe por golpe. Ricoeur, na interpretação que faz, sugere que ordens absurdas foram pronunciadas pelo simples desejo de alterar ou mudar nossa tendência natural. É criada uma tensão deliberada entre a ordem e a maneira que nós vivemos, pensamos e agimos normalmente.

⁶⁵ RICOEUR, P. Équivalence et surabondance. Les deux logiques. *Esprit Revue Internationale, La pensée Ricoeur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006, pp.167/173.

⁶⁶ BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

⁶⁷ FCSM, p.101.

Esta tensão se faz sentir por meio de alguns exemplos bem escolhidos, numa espécie de estilo em conflito direto, não com os atos particulares, mas com o estilo inteiro de comportamento.

Nas quatro situações, é inútil esperar a clareza da lei. A estreiteza do exemplo extremo, propositado, impede que nos detenhamos em casuísmos de situações que pediriam soluções típicas, de caráter legal, moral, social ou político.

A direção que as palavras de Jesus sugerem se destina à *imaginação ética*, não à nossa vontade de obedecer sem resistência à regra, explica Ricoeur. A imaginação, por outro lado, é o poder de nos abrir a novas possibilidades, de descobrir uma outra via, vendo as coisas de outro modo, o poder de aceder a uma nova regra recebendo o *ensinamento da exceção*. O perdão também tem este caráter excepcional e é uma possibilidade desta mesma imaginação ética.

Para superar a vingança, ou até mesmo a justa punição, o Evangelho propõe assim uma *atitude nova*, e o perdão está no centro desta atitude nova, destinada a eliminar, pela raiz, o círculo infernal da violência: a resistência ao inimigo não deve ser feita usando as mesmas armas usadas por ele, mas através de comportamento que o desarme.

O velho mito do dilúvio é invocado pelo filósofo como aquele que vem a se confrontar com a lógica da equivalência, que reina também nas trocas cotidianas, no comércio, no Direito Penal, e que nós vemos magnificada no *talião cósmico*, apenas inicialmente. Porque uma outra lógica se exprime, de uma maneira muito simples, inocente, na forma do arrependimento de Deus. No fim da narrativa, Javé não tem que se contradizer. O velho mito do dilúvio transformou em parábola a ressurreição das águas da humanidade (Gênesis 8, 21-22). Manifesta-se na promessa de Javé à humanidade ressuscitada das águas. Assim, nos é sugerida também esta outra lógica, a lógica da superabundância⁶⁸.

⁶⁸ BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

Gênesis 6,5-7 – Javé viu que a maldade do homem crescia na terra e que todo projeto do coração humano era sempre mau. Então Javé se arrependeu de ter feito o homem sobre a terra, e seu coração ficou magoado. E Javé disse: “Vou exterminar da face da terra os homens que criei, e junto também os animais, os répteis e as aves do céu, porque me arrependo de os ter feito.” Gênesis 8-21 – Javé aspirou o perfume, e disse consigo: “Nunca mais amaldiçoarei a terra por causa do homem, porque os projetos do coração do homem são maus desde a sua juventude. Nunca mais destruirei todos os seres vivos, como fiz. Enquanto durar a terra, jamais faltarão sementeira e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite”.

Esta mesma lógica é que anima a prosa, contrastada, paradoxal do apóstolo Paulo. No capítulo 5 da Epístola aos Romanos, no qual ele mostra como a lógica da superabundância, do excesso, quebra a lógica da equivalência, numa *ética da graça*.

Paulo repete, para destacá-la, quatro vezes a mesma retórica, com a expressão “com mais forte razão”, como se a abundância de expressão da exortação devesse acompanhar aquela do dom que ele celebra.

A dialética do destino humano é pintada por Paulo em termos de perdição e de justificação, de inimidade e reconciliação com Deus, de lei e de graça, de morte e de vida. Do lado da lógica da equivalência estão alinhados o pecado, a lei e a morte. No pólo da lógica da superabundância, a justificação, a graça e a vida.

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.

A denominada justificação paulina ou o paradoxo de São Paulo é uma peça fundamental nas articulações do perdão, e surge de maneira recorrente nos dois autores escolhidos. Ela é difícil de introduzir pela gama de conhecimentos que requer, mesmo para especialistas, e é considerada uma passagem de difícil interpretação.

Ricoeur e Derrida integram à análise do perdão a lógica do excesso ou da superabundância de Paulo, como sua fonte e sua cena.

Ricoeur fez uma primeira leitura do simbolismo paulino da justificação, sob o título de “o impasse da culpabilidade” na *Simbólica do Mal*⁶⁹ e já alertava que a justificação é chocante para uma mente educada no conceito arquitetônico grego de

⁶⁹ FCSM pp. 134-144.

justiça como virtude, como vem na República, Livro IV. A justiça, para Paulo, é algo que vem ao homem do futuro em relação ao presente, do exterior para o interior, do transcendente para o imanente. O pensador procede a uma segunda leitura à luz da lógica da pena.⁷⁰

O simbolismo paulino da justificação tem presença importante no tema do perdão, na medida em que a lógica absurda é *superada* pela lógica da superabundância; a lógica da equivalência (o salário do pecado é a morte) por uma lógica do excesso, da abundância. É uma certa pedagogia do excesso.

Ricoeur alerta que o tema é complexo para os comentadores porque os condena a justapor elementos heterogêneos – justiça judiciária e graça; punição e fidelidade às promessas; expiação e misericórdia.

A grande descoberta de Paulo é que *a própria lei é fonte de pecado*. Ela engendra o pecado. Ela foi editada tendo em vista as transgressões, mas, longe de comunicar a vida, ela não pode senão fazer conhecer o pecado. O seu ponto de partida está na experiência de impotência do homem para satisfazer a exigência total da lei, que é nula se não for integral. Nós nunca estamos quites com a lei, pois a perfeição é infinita e os comandos são em número ilimitado. Assim, o homem *não será nunca justificado pela lei*. Só o será se a observância pudesse ser total. “Todos os que se queixam da prática da lei incorrem numa maldição”. Porque está escrito: “maldito seja quem for que não se atenha a todos os preceitos escritos no livro da lei para os praticar”. Começa aqui *o inferno da culpabilidade*, pois não só a aproximação da justiça não tem fim, mas a lei mesma transforma esta aproximação em distância.

Paulo, então, desmonta esta *máquina infernal*, fazendo comparecer a *Lei* e o *Pecado* como entidades fantásticas e aí revela a sua mortal circularidade. Entrando no círculo vicioso pelo lado da lei ele escreve: “A lei interveio para que se multiplicasse o pecado”[...] O preceito sobrevivendo “deu vida ao pecado” e assim “me conduziu à morte”. Todavia, esta primeira leitura é o avesso de outra, *a verdadeira*, segundo Ricoeur. É o pecado que “criando a ocasião” se serve da lei para a aguilhoar e se desenvolver em desejo, ambição: é ele que “utilizando a lei, me seduziu e por seu meio me mata”.

⁷⁰ RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations – Essais D’herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, pp. 365/368.

A lei é, assim, o que exhibe o pecado, o que o torna manifesto. “É o pecado que, a fim de parecer pecado, se serviu de uma coisa boa para me causar a morte a fim de que o pecado exercesse toda sua potência de pecado por meio do preceito”. Por meio deste círculo que o pecado forma com ele mesmo e com a lei, Paulo coloca o *problema do preceito* em sua amplitude e radicalidade. O problema é este: como é possível que esta lei, destinada a promover a vida, se inverta em “ministério de condenação” em “ministério de morte”? Paulo é herdeiro da tese hebraica segundo a qual o pecado é punido pela morte.

Em resposta a esta questão radical, Paulo faz aparecer *uma dimensão do pecado*, uma qualidade nova do mal, que não é mais a “transgressão” de um determinado comando, nem mesmo de toda transgressão, mas *vontade de se salvar satisfazendo a lei*: o que ele chama “justiça da lei” ou “justiça que vem pela lei”.

Acusação da acusação – maldição da lei. A maldição da lei é dupla – afeta a instância acusadora e a consciência acusada.

As duas maldições não param de se relançar mutuamente: o penitente zeloso se dá à tarefa infinita de satisfazer a todas prescrições da lei; o fracasso desta empreitada relança o sentimento de culpabilidade; a observância integral pela qual a consciência procura se desculpar aumenta a culpa; e como a atomização da lei tende a deslocar a vigilância moral sobre as prescrições isoladas, com efeito, minúsculas, é no combate singular com cada uma delas que a consciência gasta energia.

A lógica de Paulo é muito mais paradoxal do que se pode conceber numa mentalidade jurídica.

Paulo é o criador da reviravolta do *por ao contrário*. Para ele é preciso inicialmente ir ao extremo da condenação para em seguida ir ao extremo da misericórdia:

“O salário do pecado é a morte; mas a dádiva gratuita de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus Nosso Senhor” (Rom. 6,23)

Esta *lógica absurda* faz saltar a *lógica da lei* por contradição interna: a lei pretendia dar a vida, ela dá apenas a morte. A lógica do absurdo que produz somente seu contrário.

O que nos apareceria como uma *lógica da identidade* – “o salário do pecado é a morte” – torna-se a contradição vivida, que faz aparecer *a economia da lei*; por esta *lógica absurda* o conceito da lei se destrói a si mesmo e, com o conceito de lei, todo o ciclo de noções que a ela se ligam: julgamento, condenação, pena. Esta *economia é*

mantida colocada em bloco sob o signo da morte. A lógica da pena serve assim de contraste, de contrapartida, de contraponto para o anúncio e a proclamação do que é o Evangelho mesmo: “Mas agora, sem a lei, a justiça de Deus se manifestou...” (Rom. 3,21)

É ainda a justiça, mas a justiça que vivifica: “Esta justificação pela lei, sem as obras da lei”. (Rom. 1,28)

O aparelho judiciário representa, na *doutrina da justificação*, o papel de uma terrível e grandiosa encenação.

Pode-se falar, por simetria, de cena escatológica: se conduz o acusado diante do tribunal: o acusador público o convence do crime; ele merece a morte; depois eis a surpresa: ele é declarado justo. Um outro pagou: a justiça deste outro lhe é imputada.

O tribunal em que o acusado responsável pelo crime é absolvido. Ricoeur diz um não-tribunal; veredicto de absolvição, um não-veredicto? A imputação, uma não-imputação? Inicialmente, sabemos da cólera, da condenação e da morte apenas uma coisa: que em Jesus Cristo não fomos dela livrados.

É apenas *na retrospectiva da graça* que nós temos uma *visão do que fomos isentados*. É na direção desta interpretação que pontua o argumento de Paulo, quando, no seu segundo momento, a *lógica absurda* é superada no que se pode chamar de *a lógica da “superabundância”*.

O paralelo freqüentemente citado entre Adão e Jesus Cristo surge no capítulo V da Epístola aos Romanos: “Como a falta de um só fez recair sobre todos os homens uma condenação, igualmente a obra de justiça de um só procure proporciona a todos uma justificação que dá a vida. Como, com efeito, pela desobediência de um só homem, a multidão se constituiu pecadora, assim pela potência de um só a multidão será constituída justa”. (Rom. 5, 18 -19)

É uma *outra economia* que se exprime retoricamente por esta ruptura de sintaxe: “Se pela falta de um só a multidão está morta, *quanto mais* a graça de Deus e a dádiva conferida pela graça de um só homem, Jesus Cristo, elas espalharam a profusão pela multidão”.

A Epístola trata não só da dádiva como das conseqüências do pecado de um só: o julgamento vindo após um só pecado leva à condenação; a obra de graça, em seguida a um grande número de faltas, leva em direção *a uma justificação*.

Se, com efeito, pela obra de um só homem, a morte reinou do fato deste só homem, *quanto mais* os que recebem com profusão a graça e a dádiva da justiça regenerarão na vida por só Jesus Cristo (Rom. 5, 15-17)

“A lei interveio para que se multiplique a falta; mas onde o pecado se multiplicou, a graça superabundou” (Rom. 5, 20-21)

A lógica da pena era uma lógica de equivalência (o salário do pecado é a morte); a lógica da graça é uma lógica do excesso. Ela nada mais é que a loucura da Cruz.

Esta é, segundo Ricoeur, a chave de ruptura com o judaísmo: “é sem as obras da lei” que o homem é justificado, “mas agora, sem a lei, a justiça de Deus se manifestou... porque nós estimamos que o homem é justificado pela fé sem a prática da lei” (Rom. 3, 21-28).

“Pai nosso, que estais no céu [...] e não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal.” (Mateus, 6,12)

Capítulo Segundo

Terceira Parte

O mal

Para Ricoeur, a problemática do perdão é a da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Assim, ele resume em grandes linhas o percurso a ser seguido no estudo do perdão, na sua *longa navegação* de *La mémoire, L'histoire, l'oubli*⁷¹, na feliz expressão de Frédéric Worms⁷². A dívida imputada no plano da culpabilidade, de cujo pagamento se cogita, procede de um erro cometido, seja um crime, uma infração ética, um pecado, aquilo que é considerado um mal. O peso do mal, a densidade da culpa atua diretamente sobre a equação do perdão. Na filosofia e na teologia, o enigma do mal sempre foi um desafio dos mais árduos. Importa saber, no pensamento de Ricoeur, como as distinções que comportam o seu interminável questionamento podem auxiliar na compreensão de uma das bases da problemática do perdão e, só nesta medida, já que parece estar o mal na origem de todos os males enfrentados pelo perdão. Esta é uma das dificuldades de seu estudo e uma das portas mais arriscadas e fascinantes desta fronteira; para se perder, procurando a origem do mal; para se paralisar diante de seu excesso e da demasia dos não-sentidos com que se apresentam suas visões. E já se está novamente falando em desproporções, em dessimetrias, em equação onde ainda não há identificação de incógnitas, mas, mesmo assim, o pensamento resiste colocando os dados do problema, renunciando a uma solução definitiva, que no mal não existe nunca, embora se possa tornar esta insuficiência uma *aporia produtiva*, como diz Ricoeur. Ao mesmo tempo, não se pode falar de perdão sem falar de mal, porque a ocasião do perdão é o mal, embora não qualquer espécie de mal. Assim, seria o mal um antecedente necessário do perdão ou apenas o ato injusto? Qual a importância das distinções do princípio do mal que Ricoeur faz para o estudo do perdão, em especial quanto ao sofrimento e o mal moral? São questões que se procurará encaminhar, segundo o pensamento dele e de seus comentadores.

⁷¹ MHO, p.536.

⁷² WORMS, F. Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort. In MHO, p. 304.

No enigma do mal, importa muito mais como é tomado o desafio do pensamento, seus fracassos, no sentido de uma provocação, para pensar mais e de outras maneiras a questão do mal, como acentua o filósofo:

“Que a filosofia e a teologia consideram o mal como um *desafio* sem igual, os maiores pensadores, em uma ou outra disciplina, concordam em confessá-lo, por vezes com grande alarde. O importante não é esta confissão, mas o modo pelo qual o desafio, e até mesmo o fracasso, é recebido: seria um convite a pensar menos ou uma provocação a pensar mais, ou até mesmo a pensar diferentemente.”⁷³

A reflexão de Ricoeur sobre o mal não é dissociada das terríveis experiências do século passado. Testemunha da Primeira Guerra Mundial, prisioneiro na Alemanha de 1940 a 1945, se engajou nos combates antitotalitários e anticolonialistas. Tornou-se leitor de Hannah Arendt mais tarde, e, como ela, foi dos poucos a não renunciar à análise do mal na esfera política.

A antropologia de Ricoeur, que é iniciada pela questão do mal e da culpabilidade, toma progressivamente a forma de um pensamento de *potência* e *capacidade*, que se constitui em um dos nichos da análise do perdão que ele desenvolve. Aquele elemento de sua equação no qual atua a possibilidade de superar a incapacidade e desligar o agente de seu ato infrator, pertencente a uma dialética própria do ligar e do desligar.

O filósofo pretendeu pensar, portanto, ao mesmo tempo, na *profundidade do mal* e na *potência da vida* numa fenomenologia do homem capaz. A investigação do mal, em sua obra, tem seus contornos redesenhados continuamente. Tradutor de Husserl durante a guerra, trabalhou muito cedo uma *filosofia do voluntário e do involuntário* – era uma análise fenomenológica de *estruturas da vontade* que faziam abstração dos aspectos éticos de agir. Este foi o quadro no qual Ricoeur encontrou, num primeiro momento, a *questão do mal*.

O seu ponto de vista evoluirá das análises da linguagem da culpabilidade na Simbólica do Mal à reflexão final sobre “o homem que age e que sofre”, em que o pensador insiste mais sobre o *mal sofrido do que sobre a falta cometida*⁷⁴ Mas é sempre à *irrupção do irracional* no coração da ação que ele consagra seus principais esforços

⁷³ RICOEUR, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986, pp. 21-53.

⁷⁴ FOESSEL, M. L. 'homme capable, entre éthique et ontologie. Introduction. Le mal et la vie. In ER, pp. 210-215.

no domínio ético. É desta maneira que se manifesta a necessidade do “enxerto hermenêutico”, tanto é verdade que “o homem não tem acesso à *sua própria profundidade* senão pela via real da analogia e do símbolo”.⁷⁵

O mal é dado primeiro na linguagem que o articula, na ocorrência da *confissão*, e é sobre esta base que Ricoeur encontra o discurso bíblico e o trágico, como expressão simbólica e indireta de experiências de culpabilidade.

Para ele, o mal não é só problema especulativo, mas exige convergência de pensamento, ação (no sentido moral e político) e uma transformação espiritual de sentimentos. Cuida então do mal em três planos: do *pensar*, do *agir* e do *sentir*.

No itinerário que a sua filosofia traça e que ele ressalva, na sua humildade e honestidade intelectual, que é apenas um dos caminhos possíveis, o pensamento, a ação e o sentimento devem caminhar lado a lado.

No texto “O mal: um desafio à filosofia e à teologia”, ele faz uma exposição sintética acerca da evolução da especulação do mal e suas implicações, a partir da qual, de forma predominante, se apresenta a exposição que segue⁷⁶. Ricoeur considera a amplitude e a complexidade do problema do enigma do mal com os recursos de uma fenomenologia da experiência do mal. Primeiro, distinguindo os níveis do discurso percorrido da especulação sobre a origem e a razão de ser do mal. Num segundo momento, reúne ao trabalho do pensar suscitado pelo enigma do mal as *respostas da ação e do sentimento*. Como foi dito, não parece haver uma solução para o caráter enigmático do mal, mas uma resposta destinada a tornar a sua *aporía produtiva* e continuar o trabalho do pensamento, do agir e do sentir, aspectos estes que interessam sobremaneira ao estudo do perdão.

Inicialmente, o pensador faz importantes distinções entre o *mal moral*, o *sofrimento* e o *pecado*. O mal moral, que é, na linguagem religiosa o *pecado*, designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação, de repreensão. A imputação consiste, como já ficou acentuado, em atribuir a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A repreensão designa o juízo de condenação, em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É no caso do mal moral que se pode falar fundamentalmente de perdão.

⁷⁵ FCSM, p. 11.

⁷⁶ RICOEUR, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986, pp. 21/53.

O mal moral ocasiona sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento infringido, um sofrimento físico e moral acrescentado ao mal moral (castigo corporal, privação de liberdade, vergonha, remorso etc.).

O sofrimento distingue-se do mal moral ou do pecado. Enquanto a imputação centraliza o mal moral sobre um agente responsável, o sofrimento marca seu caráter essencialmente sofrido, passivo, pois não fazemos o sofrimento chegar, mas ele nos afeta. Em *oposição* à acusação – que denuncia um *desvio moral* - o *sofrimento* se caracteriza como *puro contrário do prazer*, como não-prazer (diminuição de nossa integridade física, espiritual e psíquica.). Ricoeur considera opostos o mal moral e o sofrimento, uma vez que a falta, o erro torna o homem culpado, o sofrimento o torna vítima (o que, segundo ele, reclama lamentação). O sofrimento tem uma variedade de causas que nos surpreendem sempre, como, por exemplo, as adversidades da natureza física, doenças do corpo e do espírito, aflição produzida pela morte de entes queridos, perspectiva assustadora da própria mortalidade, sentimento de indignidade pessoal etc. Existe uma fonte de sofrimento *fora da ação injusta* dos homens em relação uns aos outros: catástrofes naturais, doenças, epidemias, envelhecimento e morte.

Embora seja sofrimento, se não foi causado por um sujeito ao qual se possa imputar a conduta, o campo da questão do perdão pode ser muito reduzido, no enfoque a que se propõe este trabalho, sem prejuízo de outras conotações, inclusive a eminentemente religiosa destes fatos.

Ricoeur assinala então que existe uma polaridade entre pecado e sofrimento e sofrimento e violência. Apesar de existir distinção entre pecado e sofrimento, mal moral e sofrimento, alerta que a filosofia e a teologia pensam o *mal como raiz comum* do pecado e do sofrimento, devido ao que ele chama de extraordinário *encadeamento entre estes dois fenômenos*, como um só mistério de iniquidade. Alude que se chega a este ponto por meio do pressentimento de que *pecado, sofrimento e morte* exprimem, de modo múltiplo, a condição humana em sua unidade profunda.

A violência é apontada por Ricoeur como a causa principal do sofrimento.

“A causa principal do sofrimento é a *violência* exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, fazer mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar outrem; logo, é fazê-lo sofrer; na sua estrutura racional – dialógica – o mal cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro; é neste ponto de intersecção maior que o grito da lamentação é mais agudo, quando o homem se sente vítima da maldade do homem; isto

testemunham tanto os Salmos de David como a análise de Marx da alienação resultante da redução do homem ao estado de mercadoria.”⁷⁷

Ao tratar da questão do mal e de seu desafio, o filósofo distingue os níveis de discurso na especulação do mal sobre sua origem e razão de ser, e que correspondem às diferentes indagações em diversos estágios: no nível do mito - *de onde vem o mal?*; no estágio da sabedoria – *até quando? por quê? por que eu?* (que o mito não responde); no estágio da gnose e da gnose antigñóstica, *de onde vem o mal (unde malum?)* integrando uma totalidade problemática.⁷⁸

O mito assume o aspecto tenebroso e o lado luminoso da condição humana. O mito incorpora a experiência fragmentária do mal nas grandes narrativas da origem da contribuição cósmica, na qual a antropogênese se torna cosmogênese (Mircea Eliade). Dizendo como o mundo começou, ele diz como a condição humana foi gerada, sob sua forma miserável.

No estágio da sabedoria – *até quando? por quê? por que eu ?* (a cujas indagações o mito não responde) a *lamentação* se torna queixa: pede contas à divindade; no domínio bíblico, é uma implicação importante da Aliança que ela acrescenta à dimensão da partilha e do processo. Se o Senhor está em relação com seu povo, este também está em processo com Deus; agora não só se contam as origens para explicar como a condição humana se tornou o que ela é, mas argumentando para explicar porque ela é assim, de modo diferente para cada ser humano.

A primeira e mais tenaz explicação do estágio da sabedoria é a *retribuição*: todo sofrimento é merecido porque é a punição de um pecado individual ou coletivo, conhecido ou desconhecido. A sua vantagem, assinala Ricoeur, é compreender *o sofrimento enquanto tal, distinto do pólo moral*. Há um esforço para anular esta diferença, fazendo da ordem das coisas uma ordem moral. *A teoria da retribuição*, neste sentido, é *a primeira das visões morais do mundo*, ressalta.

A resposta baseada na retribuição tornou-se insatisfatória a partir do momento em que uma certa ordem jurídica começou a existir, a qual distinguia os bons dos maus, e se aplicava a medir a pena segundo o grau de culpabilidade de cada um.

⁷⁷ RICOEUR, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986, pp 24-25.

⁷⁸ RICOEUR, P. op. cit., pp. 31-32.

A repartição pode parecer arbitrária, desproporcional, indiscriminada: por que este e não aquele morre de câncer? Por que a morte das crianças? Por que tanto sofrimento?

O Livro de Jó⁷⁹ considera a *lamentação* como queixa e a queixa como contestação. Observando a condição de um *justo sofredor*, de um justo sem falhas, submetido às mais duras provas; nos argumentos fortes do diálogo entre Jó e seus amigos, percebe-se a discordância clara entre *o mal moral e o mal do sofrimento*. Ricoeur aponta o caráter enigmático e deliberadamente ambíguo da conclusão do caso de Jó. Segundo ele, a teofania final não oferece qualquer resposta a Jó, ao seu sofrimento pessoal e deixa a especulação aberta em várias direções: a visão de um criador com desejos insondáveis, de um arquiteto cujas medidas são incomensuráveis em relação às vicissitudes humanas, pode sugerir ou que a consolação é diferente escatologicamente, ou que a queixa está colocada fora de propósito, ao olhar de Deus, mestre do bem e do mal. O arrependimento final de Jó é arrependimento da própria queixa. E não é em virtude deste arrependimento que Jó ama a Deus *sem razão (por nada)*? Aliás, como diz o dicionário, a semântica do perdão não implica também uma dádiva, que se faz sem esperar nada de volta?

No estágio da gnose, Ricoeur invoca a doutrina de Agostinho, limitando-se aos aspectos da mesma, que dizem respeito ao *lugar do sofrimento*, numa interpretação global do mal. A questão é colocada como uma totalidade problemática: *unde malum?* (de onde vem o mal?) e a questão que a substitui, *unde malum faciamus* (de onde vem e por que fazemos o mal?), na esfera do ato, do livre arbítrio.

Agostinho sustenta⁸⁰ que o mal não pode ser entendido como substância, pois pensar o ser é pensar inteligivelmente, pensar uno, pensar bem. Então, o pensar filosófico exclui todo o fantasma do mal substancial. Por outro lado, nasce uma nova idéia de *nada*, e do *ex nihilo*, contida na idéia de uma criação total e sem excesso. Ao mesmo tempo, um outro conceito negativo, associado ao precedente, toma o lugar de uma distância ôntica entre o criador e a criatura que permite falar de *deficiência* daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam “afastar-se” de Deus e “inclinarem-se” em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada. Corolário da negação da

⁷⁹ Livro de Jó. In *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, pp.640/670.

⁸⁰ AGOSTINHO, S. Confissões. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1980, Livro VII, pp. 107-125.

substancialidade do mal – é que a confissão do mal fundamenta sua visão *exclusivamente moral*. Se a questão *unde malum?* perde todo o sentido ontológico, a questão que a substitui, *unde malum faciamus?* (*de onde vem e por que fazemos o mal?*), conduz todo o problema do mal à esfera do ato da vontade, do livre arbítrio.

A conclusão que importa é, de acordo com Ricoeur: todo mal é, seja *peccatum* (pecado) seja *poena* (pena), uma visão *puramente moral* do mal e conduz, por seu lado, a uma visão penal da história: não existe alma injustamente precipitada na infelicidade.⁸¹

Para dar crédito à idéia de que todo o sofrimento, tão injustamente repartido ou tão excessivo que seja, é uma *retribuição do pecado*, é necessário dar a este uma dimensão supra-individual, histórica, até mesmo genérica – é a *resposta da doutrina do pecado original*.

Esta proposição condensa um aspecto fundamental da experiência do mal – a experiência ao mesmo tempo individual e comunitária da impotência do homem perante a potência demoníaca de um mal “já lá” existente, antes de toda e qualquer iniciativa má, compreendida como intenção deliberada. O estado de inocência é explorado por Ricoeur na sustentação da possibilidade do perdão, no Epílogo de “*La mémoire, l’histoire, l’oubli*.”

Na problemática do *mal radical* que abre *A Religião nos limites da simples razão*, Kant⁸² rompe francamente com o pecado original, aponta Ricoeur. Não só nenhum recurso a esquemas jurídicos e biológicos confere ao *mal radical* uma inteligibilidade falaciosa, mas o *princípio* do mal não é, de modo nenhum, uma *origem*, no sentido temporal do termo: é somente a máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre arbítrio; esta máxima suprema fundamenta a propensão ao mal em todo o gênero humano (neste sentido Kant é conduzido para o lado de Agostinho) ao encontro da predisposição (*Anlage*) ao bem, constitutiva da vontade boa. Mas a razão de ser deste *mal radical* é “insondável” (*unerforschbar*): “não existe para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral pode primeiramente nos vir”.⁸³

⁸¹ RICOEUR, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986, p.33.

⁸² KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp 25-60.

⁸³ Kant, I. op. cit. p. 38.

Ricoeur procura o sentido da dialética que envolve o esquema do acontecimento, o instante da queda e o lapso da tentação neste drama em que se desenrola o mito adâmico. Faz uma primeira leitura, e sua interpretação do mito, em síntese, pode assim ser resumida: a) O acontecimento do pecado termina a inocência no instante em que se dá a quebra de meu ser-criado e de meu tornar-se mau; b) o mito coloca em sucessão o que é contemporâneo, e não pode ser de outra forma, pois ele faz terminar um estado “anterior” de inocência no instante em que começa o estado “posterior” de maldição; c) a profundidade do mito se dá quando ele conta a queda como um acontecimento, surgido não se sabe de onde, e fornece à antropologia um conceito chave: a contingência deste mal radical que o penitente está sempre no ponto de nomear sua natureza má; d) o mito denuncia o caráter puramente “histórico” deste mal radical e impede que seja erigido em mal originário, pois o pecado, mesmo sendo “antigo”, a inocência é “mais antiga” que ele (este é um nicho do perdão, segundo Ricoeur); e o mito proporciona que a antropologia reúna todos os pecados do mundo numa espécie de unidade trans-histórica simbolizada pelo primeiro homem, revestindo de caráter contingente este mal radical, de forma a manter em sobreposição a bondade do homem criado e a maldade do homem histórico; “separando” um e outro pelo “acontecimento” que o mito conta como primeiro pecado do primeiro homem⁸⁴.

Ricoeur lembra que Rousseau compreendeu de forma genial esta condição humana: o homem é “naturalmente bom”, mas nós o conhecemos em regime de civilização, quer dizer de história, ou seja, como “depravado” ou decaído.

Da mesma forma que Kant compreendeu com rigor admirável no *Ensaio sobre o mal radical*, o homem é “destinado” ao bem e “inclinado” ao mal. Neste paradoxo da “destinação” e da “inclinação” se concentra todo o sentido do símbolo da queda.

Ricoeur procede a uma segunda leitura, proporcionada agora pelo caráter oposto ao da concentração mencionada no início, de um só personagem, Adão. O redator bíblico introduz uma dispersão do mito por meio do surgimento de outros personagens – Eva e a Serpente - bem como os episódios da sedução da mulher e da queda do homem.

Mas, além disto, na sua interpretação o símbolo da serpente permite vislumbrar que a mesma está fora, de uma maneira mais radical e múltipla, pelos seguintes motivos, em resumo: a) a serpente simboliza inicialmente esta situação: na experiência histórica do homem, cada um encontra o mal já lá; ninguém o começa absolutamente.

⁸⁴ FCSM, pp. 219-243.

Se Adão não é o primeiro homem, no sentido ingenuamente temporal da palavra, mas o homem exemplar, ele pode representar ao mesmo tempo a experiência do começo da humanidade com cada um e a experiência dos homens o sucederam; b) o mal faz parte da conexão inter-humana, como a linguagem, como a ferramenta, como a instituição; ele é transmitido; ele é tradição e não só acontecimento; há uma anterioridade do mal a ele mesmo, como se o mal fosse o que sempre se precede a ele mesmo, o que cada um encontra e prossegue, mas começa por sua vez; é por isso que no jardim do Éden a serpente já está lá, ela é o inverso do que começa; c) além da tradição do mal já lá, há uma exterioridade mais radical ainda do mal, uma estrutura cósmica do mal: não só a legalidade do mundo como tal, mas sua relação de indiferença à exigência ética de que o homem é ao mesmo tempo o autor e o servidor do espetáculo das coisas. Do curso da história, da crueldade da natureza e dos homens, procede um sentimento de absurdo universal, que convida o homem a duvidar de sua destinação; d) um lado de nosso mundo que nos afronta como caos e que a serpente simboliza; para o existente humano este aspecto de caos é uma estrutura do universo. Prometeu e Édipo de um lado, Jó de outro, reconheceram as dimensões cósmicas da besta caos; e) a serpente simboliza alguma coisa do homem e qualquer coisa do mundo; um lado do microcosmo e um lado do macrocosmo, o caos em mim, entre nós e fora. Mas é sempre o caos, para mim, um ser humano destinado à bondade e à felicidade; f) jamais Satã será um outro deus; os judeus se lembrarão sempre de que a serpente faz parte da criação; ao menos o símbolo de Satã permite compensar o movimento de concentração do mal no homem por um segundo movimento, que o relaciona à origem em uma realidade demoníaca pré-humana; g) seguindo até o fim a intenção do tema da serpente, é preciso dizer que o homem não é o malvado absoluto; ele não é senão um malvado numa segunda ordem, o malvado por sedução; ele não é o Malvado, o Maligno, substantivamente se pode dizer, mas malvado, por epíteto; ele se torna malvado por uma espécie de contra-participação, de contra-imitação, por consentimento a uma fonte do mal que o inocente autor da narração bíblica coloca como uma esperteza animal. Pecar é ceder.⁸⁵

Na perspectiva da confissão dos pecados e do simbolismo que a aclara, o tema do Maligno não é senão uma figura limite que designa este mal que eu continuo porque eu também o começo e o introduzo no mundo; o mal sempre presente é outro aspecto deste mal do qual, portanto, eu sou responsável.

⁸⁵ FCSM, pp. 237-243.

O mito bíblico, por isso, a despeito de Eva e da serpente, fica adâmico, quer dizer, antropológico. O mito é ao mesmo tempo o mito da cesura e o mito da transição, o mito do ato e aquele da motivação, o mito da má escolha e aquele da tentação, o mito do Instante e aquele do lapso da duração, ensina Ricoeur na obra citada.

Como conciliar e compreender que o mal, por mais radical que seja, não é original? Neste nível de extrema tensão filosófica, no aspecto relevante para este trabalho, Ricoeur introduz a idéia de esperança como modalidade da capacidade reencontrada, que compõe a equação do perdão, respondendo à profundidade da culpa.

Para ele, como ficou acentuado, o mal não é só um problema especulativo, mas exige convergência de pensamento, ação e uma transformação espiritual de sentimentos.

No plano do pensar ele impõe uma reflexão passo a passo, um fracasso para as sínteses prematuras; uma provocação para pensar sempre mais e de modo diferente.

O fracasso das onto-teologias a seu ver não significa uma capitulação pura e simples, mas *refinamento* da lógica especulativa, não solução, mas resposta destinada a tornar a *aporia produtiva* – continuar o trabalho do pensamento, do agir e do sentir.

No plano da ação, do agir, de uma resposta prática, o mal é antes de tudo o que não deveria ser, mas deve ser combatido.

O pensamento especulativo volta atrás em direção à origem: de onde vem o mal?

A resposta – não a solução da ação – é o “*que fazer contra o mal*”.

O olhar voltado ao futuro dá a idéia de uma tarefa a realizar – réplica daquela da *origem* a descobrir. Ocorre então uma mudança da interpelação ética sobre o olhar. Não se trata de procurar a origem do mal (“inescrutável”), mas de considerá-lo sob o ângulo do futuro, *como o que deve ser combatido*.

“O mal é contra o que se luta quando se renuncia a explicá-lo”.⁸⁶

Explicar o mal seria inscrevê-lo na ordem das coisas e então torná-lo, de qualquer maneira, necessário. Ricoeur mantém a convicção do caráter de *escândalo do mal*, recusando-se a integrá-lo ao regime das causas naturais (*o mal como catástrofe*) ou do transcendente (*o mal como punição*).

⁸⁶ RICOEUR, P. Le scandale du mal. *Esprit Revue Internationale*. Paris, nº 7-8, julho-agosto 1988, p.60.

Acentuando-se a luta prática contra o mal, a vantagem é a de não se perder de vista o *sofrimento*. “Ao contrário, todo mal cometido por um ser humano, já vimos, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer sofrer alguém”.⁸⁷

A violência, para Ricoeur, não pára de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento. Desde então, toda ação, ética ou política, que diminui a quantidade de violência exercida pelos homens uns contra os outros, diminui a taxa de sofrimento no mundo. “Que se retire o sofrimento infringido aos homens pelos homens e ver-se-á o que ficará de sofrimento no mundo; para dizer a verdade, não o sabemos, de tal modo a violência impregna o sofrimento”.⁸⁸

Esta resposta tem também efeito no plano especulativo, pois antes de acusar Deus ou especular sobre a origem demoníaca do mal no próprio Deus, exorta à atuação ética e política contra o mal. É uma resposta prática.

A questão *por quê?* é sucedida pela *questão por que eu?* O sofrimento infringido aos homens é repartido de modo arbitrário e indiscriminado e assim, por muitos é sentido como imerecido. A idéia de que existem vítimas inocentes permanece sempre (mecanismo do bode expiatório). Existe, então, uma fonte de sofrimento *fora da ação injusta* dos homens em relação uns aos outros: catástrofes naturais, doenças, epidemias, desastres demográficos, envelhecimento e morte.

No plano do sentir a resposta emocional – diz respeito às *transformações* pelas quais os sentimentos que alimentam a lamentação e a queixa podem passar, sob efeito da sabedoria enriquecida pela meditação filosófica e teológica. Este é um nicho para o perdão no qual ele desenvolve a cura pelo perdão.

O exemplo de modelo destas *transformações* pode ser visto, de acordo com Ricoeur, no ensaio intitulado *Luto e Melancolia* de Freud, no qual o luto é descrito como um desligamento, passo a passo, de todas as amarras que nos fazem ressentir a perda de um objeto de amor como a perda de nós mesmos. Este *desligamento* – que Freud chamava *trabalho de luto* – torna-nos livres para novos investimentos afetivos e este é um dos nichos do perdão. A sabedoria – nos seus prolongamentos filosóficos e teológicos – pode aparecer então como ajuda espiritual para mudança qualitativa da lamentação e da queixa. Neste sentido, o processo de cura através do perdão exposto por

⁸⁷ Ricoeur, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986. p. 48.

⁸⁸ Ricoeur, P. op.cit. p. 48.

Ricoeur no texto “*Le pardon peut-il guérir?*”, e que será objeto de explicitação no Capítulo 4, terceira parte.⁸⁹

Um ponto ressaltado reiteradamente por Ricoeur é o de que é preciso não separar estas experiências solitárias de sabedoria, da *luta ética e política contra o mal*, que pode unir todos os homens de boa vontade:

“Em relação a esta luta, estas experiências são, como as ações de resistência não-violenta, antecipações em forma de parábolas de uma condição humana onde a violência sendo suprimida, o enigma do verdadeiro sofrimento, *do irreduzível sofrimento*, é colocado às claras.”⁹⁰

Como diz Michäel Foessel⁹¹, tudo se passa como se Ricoeur quisesse ser cada vez mais fiel à sentença de Spinoza segundo a qual a filosofia é “uma meditação não da morte, mas da vida”.

É esta *tensão entre ética* (um pensamento do homem segundo a possibilidade da falta ou culpa) e *ontologia* (uma reflexão sobre o ser como afirmação e atividade) que parece caracterizar melhor sua preocupação antropológica. Existe uma afirmação originária do homem sobre as *experiências de negatividade*. Já no “Ensaio sobre Freud”, de 1965, Ricoeur afirma o “enraizamento da reflexão na vida”⁹². Se o sujeito é “esforço para existir” antes de ser consciência, é porque ele é animado de uma energia vital à qual Spinoza deu o nome de *conatus*, uma “potência de agir” que é alterada pelo sofrimento, mas jamais exterminada, assinala Foessel.

⁸⁹ RICOEUR, P. “Le pardon peut-il guérir” ? *Esprit, Revue Internationale*. Paris: n.3-4, março-abril de 1995.

⁹⁰ Ricoeur, P. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986, p. 53.

⁹¹ FOESSEL, M & MONGIN, O. « L’obstination philosophique de Paul Ricoeur » In ER., p.8.

⁹² RICOEUR, P. *De l’interprétation . Essai sur Freud*. Paris: Lê Seuil, 1965, p. 480.

Capítulo Segundo

Quarta Parte

Redenção - a economia da dádiva

Segundo Ricoeur, o enigma do perdão é duplo: o enigma da culpa que paralisaria a potência de agir deste homem capaz que nós somos. Por outro lado, é o da eventual superação desta incapacidade existencial que designa o termo perdão.⁹³ O perdão é então compreensivo de uma perspectiva de regeneração, de liberação de uma dívida do mal moral, seja a falta ou o pecado. Esta dimensão de futuro, de uma economia redentora, no plano simbólico e teológico-religioso, apresenta-se na tradição judaico-cristã, que tem o privilégio de proximidade, por ser a fonte judaica, ao lado da grega, como diz Ricoeur, o primeiro outro da filosofia, seu outro mais próximo, naquilo que ele diz ser *uma contingência radical do discurso*. Ela pode ser enfocada, para efeito deste trabalho, em dois planos: o do simbolismo escatológico e o da doutrina cristã e seu modelo teológico, sem qualquer pretensão polêmica e especulativa.

A importância de assentar estas duas bases é manifesta e pragmática, tanto no âmbito do próprio tema como em razão dos autores enfocados. Tanto Derrida quanto Ricoeur e Arendt, quando cuidam do assunto, abordam vários aspectos da idéia de perdão vinculados à tradição teológica judaico-cristã e à conotação religiosa do perdão e da redenção. Por outro lado, é preciso dar os lineamentos básicos do modelo cristão no qual se desenvolve o caso a ser apresentado do *apartheid* e sua ruptura. O enraizamento cristão do perdão é especialmente importante para compreensão da problemática da Comissão Verdade e Reconciliação da África do Sul (CVR), experiência que ocupará nossa atenção. Metáforas, conceitos e figuras teológicas perpassam todo o tema do perdão e aparecem também nos trabalhos da CVR e compõem o cenário do tema. Esta articulação teológica-religiosa parece ser, então, inescapável, porque, constantemente, somos remetidos ao jogo de seus elementos encadeados, notadamente, a noção de *redenção* que pertence a uma economia da dádiva.

⁹³ MHO, p. 593.

Ricoeur trata dos símbolos escatológicos, ou como ele os denomina, imagens do fim, na “Simbólica do Mal” e afirma que, aos filósofos, cabe refletir sobre tais símbolos que representam o fim do mal. Para o significado de escatologia, Ricoeur adota a definição de J. Hering, entendendo por escatologia o “conjunto de pensamentos que exprimem as esperanças religiosas no tema da vinda de um mundo considerado ideal, este mundo sendo habitualmente apresentado como devendo ser precedido de um Julgamento (que implica a destruição do mundo atual ou das potências que o dominam”.⁹⁴ Acrescenta que escatologia não quer dizer transcendente, celeste, mas *final*.

A meditação de Ricoeur sobre os símbolos parte da linguagem que já teve lugar, e onde tudo já foi dito de alguma maneira; ela quer ser o pensamento com seus pressupostos e não tem ilusão de que haja filosofia sem pressupostos. Para ele, a primeira tarefa não é, então, a de começar, mas, a partir da palavra, se recordar, se relembrar; tendo em vista começar. O que o símbolo dá, segundo a sua estrela diretora, e que lhe é particularmente cara, é em que pensar. Diante desta doação, o que nos é necessário é uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por eles, mas que, a partir disso, promova o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autônomo⁹⁵.

Todos os símbolos da culpabilidade – desvio, errância, maldade, cativo – todos os mitos, por exemplo, do caos original, da queda, da alma exilada, da salvação, mostram a situação do homem no mundo; a tarefa é então, a partir dos símbolos, elaborar os conceitos existenciais, isto é, não apenas estruturas da reflexão, mas estruturas da existência, na medida que a existência é o ser do homem.

Símbolos como a mácula, por exemplo, não são somente sujeira e mancha, mas o sentimento existencial de alguém que passou por uma experiência. A partir dos símbolos, é possível elaborar conceitos existenciais, como o do perdão, da angústia. Os mitos contam, enquanto os conceitos não contam. Os mitos e os símbolos conseguem contar todo o excesso, tudo que fica além de toda condenação jurídica, ética e religiosa.

Uma filosofia instruída pelos símbolos tem, para Ricoeur, por tarefa, uma transformação qualitativa da consciência reflexiva e esta é a sua aposta.

⁹⁴ FCSM, p.246.

⁹⁵ FCSM, pp. 323-331.

Mostra, através da interpretação dos símbolos, na sua zona de emergência - a tradição judaica-cristã - (pontuando sempre a função simbólica, querer dizer algo diferente do que se diz), as diversas dimensões da culpabilidade e do perdão, que ora são tomadas no plano individual, ora numa dimensão do corpo da humanidade, conduzindo a uma idéia de salvação coletiva. O perdão, ao lado da culpabilidade, faz girar o mesmo carrossel: do passado (da culpa), do presente enquanto permanência (da confissão, do arrependimento) e do futuro (da redenção, da salvação redimindo o passado, vindo do futuro para o presente).

A sua explicação, a propósito do aspecto semântico do símbolo, é fundamental:

“De uma terceira forma, a Simbólica do Mal faz apelo a uma ciência da interpretação, a uma hermenêutica: os símbolos do mal, tanto no nível semântico quanto no nível mítico sempre são o avesso de um simbolismo mais amplo, de um *simbolismo da Salvação*. Isso já é verdadeiro no nível semântico: ao impuro corresponde o puro; à errância o pecado, o perdão em seu símbolo de retorno; ao peso do pecado o alívio; e, mais geralmente, à simbólica da escravidão, a da libertação. À figura do primeiro Adão respondem as figuras sucessivas do Rei, do Messias, do Justo sofredor, do Filho do Homem, do Senhor do Logos. O filósofo nada tem a dizer, enquanto filósofo, quanto à proclamação, ao querigma apostólico segundo o qual essas figuras são realizadas no acontecimento de Jesus Cristo. Mas ele pode e deve refletir sobre esses símbolos enquanto representação do *fim do mal*.”⁹⁶

À pergunta: o que significa essa correspondência termo a termo, entre dois simbolismos, Ricoeur responde, no mesmo texto citado:

“Significa, antes de tudo, que o *simbolismo da salvação* confere seu sentido verdadeiro ao simbolismo do mal. Esta é apenas uma província particular no interior do simbolismo religioso. Por isso o credo cristão não diz Creio no pecado, mas “Creio na remissão dos pecados”. Mais fundamentalmente, porém, essa correspondência entre um simbolismo do mal e um *simbolismo da salvação* significa que se deve escapar ao fascínio por uma simbólica do mal, recortada do resto do universo simbólico e mítico, e refletir sobre a totalidade formada por esses símbolos do começo e do fim.”⁹⁷

As interpretações do *tempo original* (contado pelo mito antropológico de Adão, mencionado na Terceira parte deste Capítulo, que trata da questão do mal) e do *tempo das imagens do Fim*, como faz Ricoeur, permitem conferir à noção de perdão toda a sua riqueza, uma vez que o perdão não pode ser compreendido diretamente como acontecimento psicológico, mas a sua vivência tem o sentido de participação do indivíduo no tipo do Homem Fundamental; ele só pode ser dito em enigma, segundo demonstra Ricoeur.⁹⁸

⁹⁶ RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977, p.43.

⁹⁷ RICOEUR, P. op. cit. p. 43.

⁹⁸ FCSM, pp. 256-257.

Sobre o tempo de uma *economia da dádiva*, a Figura simbólica do Servidor de Javé traz a idéia de um sofrimento substitutivo voluntário, calcada na identidade do homem e dos homens, tomada como corpo único. É uma *chave essencial da idéia de perdão*: a expiação pelo sofrimento voluntário do outro. O simbolismo do processo, por sua vez, diz que é em conjunto, e não cada um por si, que os homens são perdoados. O individualismo da experiência religiosa é englobado na aventura coletiva da história da salvação. A lógica absurda da superabundância em São Paulo, oposta à lógica da equivalência da lei, como foi já exposto, agrega elementos componentes da *economia da dádiva* que rompem a engrenagem da dívida e do pagamento.

O segundo plano anunciado no início desta parte – o do modelo teológico e religioso cristão, leva a distinções entre teologia e religião e seus diferentes tipos de discurso. Religião, segundo sua etimologia *religio*, pode ser entendida como um sistema de doutrinas e práticas que visa a integração do homem no mundo (Litttré), a sua ligação ao mundo, isto é, sobretudo a aceitação do sofrimento e da morte pelo reconhecimento de um sentido transcendente. Teologia, no sentido estrito do termo, não é um conjunto de dogmas, mas uma forma de discurso ou de saber profundamente paradoxal: um *logos* sem Deus (*theos*), então um *logos* que sabe previamente que seu objeto lhe escapa, pois se situa além de toda objetividade. Na tradição ocidental e notadamente judaica, o paradigma de um discurso que se define por sua essencial insuficiência e que se constitui ao redor desta falta. Gagnebin faz uma reflexão interessante sobre o estatuto epistemológico muito particular, do tipo de discurso chamado teologia.⁹⁹

A autora explica o discurso teológico em comparação aos de outros tipos, igualmente singulares e insuficientes:

“... Mas este paradigma de um discurso que se definiria por sua insuficiência essencial e se constituiria positivamente em volta desta ausência, este paradigma saído da teologia habita no coração da tradição filosófica e poética, notadamente contemporânea. Notemos por outro lado que se Deus é o primeiro e, talvez, o mais radical destes significados insondáveis e indecíveis, ele não é o único. Nem a beleza do mundo nem o sofrimento desumano podem verdadeiramente ser ditos. O bom uso da teologia lembrará assim, contra a *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares e que eles vivem desta preciosa fragilidade. Neste contexto, podemos citar Paul Ricoeur que, afirma com força o referente, que “Deus” não tem por função oferecer uma solução às questões insolúveis, mas muito mais “o ponto de fuga, o índice da incompletude de [...] discursos parciais.”¹⁰⁰

⁹⁹ GAGNEBIN, J.M. Théologie et Messianisme chez Walter Benjamin. In: Conferenze *Millenarismi nella cultura contemporanea*. Milão: Frangoangeli, v. 1, p. 103-116, 2000.

¹⁰⁰ RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 129.

Redenção é uma palavra originária do latim *redemptio*, se liga à raiz *redimere* e evoca, literalmente, um ato de resgate. Compreende a idéia de liberação e, especialmente, a ação pela qual Deus trabalha para libertar o homem de suas misérias. É um conceito que se aplica eminentemente na ordem espiritual pela relação a este mal por excelência que é o pecado.¹⁰¹

O alemão, segundo o citado Dicionário Teológico, tem o privilégio de ter duas palavras: *Erlosung* e *Versohnung*, que correspondem, respectivamente, a dois aspectos da redenção: o *geral* (a idéia geral de redenção, inseparável, praticamente sinônima de religião) e o *específico* (todas as misérias e infelicidades oriundas do pecado pelas quais a vinda do Cristo tem por fim redimir).

Redenção, em alemão, tem o sentido de desatar, descarregar, desagregar no sentido de virar poeira, mais do que redimir ou salvar. Neste sentido, Jesus veio para descarregar os pecados dos homens. A salvação, *Rettung* em alemão « Salut », « salvation », em francês, tem o sentido de conservação.¹⁰²

Redenção é um dos termos mais amplos e abrangentes. Segundo J. de Maistre, no dicionário citado, a redenção seria uma idéia universal, e ele a entendia de uma maneira toda especial, “a redenção pelo sangue”.

O Dicionário de Teologia Católica reúne os elementos essenciais da tradição cristã sobre o *mistério da encarnação*, que põe a serviço dos fins humanos a força mesma de Deus. O Verbo se faz carne e torna-se o centro das vias divinas e, para a humanidade, o princípio imediato da salvação (Paulo, Efésios, I, 10). “Deus tudo restaura no Cristo”. Jesus é saudado pelos anjos como Salvador, e seu nome é assim interpretado (Mateus, I, 21). O Evangelho seria um princípio e uma escola de redenção. Durante sua vida, Jesus pregou o serviço ao Pai que está no céu e o amor. Toda a sua

¹⁰¹ VACANT, A. & MANGENOT, E. (dir.) Dictionnaire de Théologie Catholique. 2^a ed. Tome Treizième, Deuxième Partie. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1925, verbete Rédemption, pp. 1912-1992.

¹⁰² Sobre a etimologia de Redenção, Gagnebin explica no texto citado, p. :”En d’autres termes, le Messie ne viendra que lorsqu’il aura réussi à se rendre dispensable, quand sa venue se sera si intégralement réalisée que le monde ne sera plus ni profane ni sacré mais *erlöst* – délivré surtout de la séparation entre le profane et le sacré. Rappelons ici que les termes *Erlösung*, *erlösen*, *Erlöser* renvoient au radical *lös* – (en grec *luein*, délivrer ou délier comme le fait Dionysios, le *lusos*, qui dénoue les liens de l’ordre sexuel et familial), qui indique la dissolution, le dénouement, la résolution d’un problème ou sa disparition bienvenue. L’*Erlösung* ne se confond donc ni avec l’*Aufhebung* hégélienne qui repose sur une *Erinnerung* intégratrice infinie, ni même avec l’idée, pourtant si importante, d’une conservation et d’une *Rettung* du passé par le travail de l’historien et la pratique de l’*Eingedenken*. Si la rédemption délivre, c’est parce qu’elle détruit et dissout, non parce qu’elle maintient et conserve.

ação tendeu a relevar os pecadores e a estimular as almas generosas a atingir os supremos cumes da perfeição.¹⁰³

As epístolas sobre o mal desenham uma *economia da salvação* que se desenvolve seguindo uma trilogia: estado prévio de pecado como *terminus a quo*; reconciliação com Deus, que importa a remissão de nossas almas e sua aflição no reino celeste, como *terminus ad quem*; morte sangrenta do Cristo como fator imediato desta redenção (Ef., I, 5 -1º e II, 1 -18; Col. I, 12 -22; I Tim, II, 5-6). A restauração espiritual, que, na perspectiva paulina, não se estende somente aos indivíduos (Gal. II, 20 e I Tim. I, 15), mas ainda, e sobretudo, à Igreja como corpo (At XX, 28; Ef. , V,23-27; Tit, II, 14).

A morte de Cristo ou Paixão é dada como um resgate, um sacrifício, especialmente um sacrifício propiciatório (Rm, III,25), mas também como um ato de mediação reconciliadora (Rm. V, 9 -10; Ef., II, 14-18; I Tim II, 5), solidariedade que nos une a nosso senhor místico (Ef., IV, 15 e Col. I, 18) estendendo até nós a sua virtude (Rm., V, 15; I Cor. XV, 21-22).

Num sentido preciso, todas as misérias e infelicidades pelas quais a vinda do Cristo tem por fim remediar são, em definitivo, formas ou conseqüências do pecado. O dogma da *queda* confirma e precisa ao mesmo tempo esta conclusão. Na origem da economia redentora é preciso colocar o decreto trazido por Deus de reerguer o gênero humano, após o desastre da queda. Segundo o sentimento cristão elementar, nossa redenção deve ser considerada não somente como um efeito desta essencial *bonitas*, que caracteriza ontologicamente o Ser divino, mas ainda como um ato absolutamente gratuito de misericórdia e de amor (conforme Rm., III, 24; Ef., II, 8).

A peça principal está na pessoa de Cristo, objeto da fé e explicação da teologia.

O dogma da *redenção*, com efeito, pressupõe aquele da *encarnação*, do qual é prolongamento. É a divindade do Redentor que a Igreja pode e quer conservar na sua obra; o sentido total que lhe atribui a revelação. A idéia da redenção nos convida a ver em Deus um pai sempre pronto a nos socorrer e conceder o seu perdão. As parábolas como as do filho pródigo ou do bom pastor¹⁰⁴ (que deixa seu rebanho fiel para procurar os filhotes que se desgarraram), são, ao mesmo tempo, reveladoras das possibilidades de

¹⁰³ VACANT, A. & MANGENOT, E. (dir.) Dictionnaire de Théologie Catholique. 2ª ed. Tome Treizième, Deuxième Partie. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1925, verbete Rédemption, pp. 1912-1992.

¹⁰⁴ BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Lucas, 20-32 e Lucas 15,11-32 .

conversão que restam ao pecador e a ajuda, não somente eficaz, mas preventiva, que ele pode esperar de Deus neste sentido. Há mesmo toda uma antropologia e toda uma teodicéia redentoras nestas fórmulas do Pai que fazem pedir - e pois esperar - ao cristão a remissão das dívidas e sua libertação do mal.

Em um sentido muito verdadeiro, a redenção se identifica, então, com esta obra comum de Deus e do homem, em que resulta a presença no mundo de uma ordem moral com suas alternativas de apaziguadora afirmação, de lento progresso ou de trabalhoso restabelecimento. Ficar neste conceito, no entanto, é ficar na superfície do cristianismo.

Na economia da fé cristã, a consideração do pecado individual está subordinada àquela da culpa coletiva que pesa sobre o gênero humano. Nesta chave, *a redenção* significa, antes de tudo, a *reparação da decadência original* e o restabelecimento pelo Cristo, em nosso proveito, do plano sobrenatural primitivo, seguindo o esquema clássico: *institutio, destitutio, restitutio*.

A redenção, quando tomada no sentido objetivo, aparece como uma obra realizada, em uma boa parte, por nós. Em conseqüência, ela implica numa certa idéia de *substituição*. No período moderno, a doutrina da redenção, como tantas outras, vai receber, no momento da Reforma, um acréscimo de precisão e clareza. O sentido necessário e suficiente da fé cristã é que Deus, pleno de amor pelos homens, desejoso de redimir seus pecados e de *reabilitá-los* no seu destino sobrenatural, decretou, como condição prévia, a vida e a morte de seu Filho. A missão do Salvador diante de Deus e dos homens, que é um efeito da sua eterna bondade, torna-se, ao mesmo tempo, uma causa à qual está, ora em diante, subordinada a manifestação.

O mundo é resgatado. É fácil ver como a eficiência da obra redentora cobre o imenso domínio do sobrenatural que nos é reaberto por sua virtude.

Ela é, primeiramente, o princípio de nossa justificação. O que comporta, inicialmente, o fim da inimidade divina e, com ela, de todas as sanções, tanto da culpa quanto da pena, que pesam sobre o gênero humano em razão de seu pecado.¹⁰⁵

O Redentor do mundo sob esta dupla relação, o Cristo é o único mediador entre Deus e os homens. A universalidade dos homens aparece como beneficiária da redenção. A Igreja ensina que a obra redentora não comporta, nela mesma, qualquer exceção.

¹⁰⁵ AQUINO, S.T. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. 2ª ed.. Porto Alegre: Ed. Sulina, U.C.S, 1990, IIIa, q. XLIX, a 1-5.

O valor da redenção vem assim explicitado: quando se lê na Escritura que somos resgatados, santificados ou justificados pelo sangue do Cristo, em quase todos os textos que enunciam o *mistério de nossa redenção*, estas asserções não são limitadas por qualquer reserva, nem é preciso entender que há nesta causa uma virtude própria que a torna capaz de produzir, por ela mesma, este efeito. É por isso que a teologia patrística afirma expressamente a idéia de uma *perfeita equivalência* entre a morte do Cristo e a dívida dos pecadores.

São Paulo ensina, no paralelo entre os dois Adãos, que a obra de salvação do segundo ultrapassa a ação nefasta do primeiro, sendo um enunciado concreto de que o conceito de superabundância não faz senão explicitar analiticamente o conteúdo.¹⁰⁶

Ricoeur, examinando qual o sentido filosófico que se pode dar à Paixão e à morte de Jesus, aponta que existe uma tradição majoritária, com base no Novo Testamento, em particular em Paulo, que compreendeu esta morte em termos de *sacrifício*, da satisfação vicariante dada à cólera divina. Jesus punido em nosso lugar. Uma outra tradição minoritária, mas por outro lado, mais profunda, e verdadeiramente revolucionária em relação às religiões sacrificais, coloca o acento principal sobre o *dom gracioso* que Jesus faz de sua vida: “Ninguém me tira a vida, eu a dou”. Esta interpretação não sacrificial está de acordo com um dos ensinamentos de Jesus: “Não há maior amor que o de dar sua vida por seus amigos” (João, 16,13). Ricoeur posiciona-se assim, pela liberação da teologia da cruz da interpretação sacrificial.¹⁰⁷

¹⁰⁶Carta de São Paulo aos Colossenses (CI 2, 12-14): “Irmãos: Com Cristo fostes sepultados no batismo; com ele também fostes ressuscitados por meio da fé no poder de Deus, que ressuscitou a Cristo dentre os mortos. Ora, vós estáveis mortos por causa dos vossos pecados, e vossos corpos não tinham recebido a circuncisão, até que Deus vos trouxe para a vida, junto com Cristo, e a todos nós perdoou os pecados. *Existia contra nós uma conta a ser paga*, mas ele a cancelou, apesar das obrigações legais, e a eliminou, pregando- a na cruz.”

¹⁰⁷CC, p. 230.

Capítulo Terceiro

Primeira Parte

Ricoeur e os registros filosófico e teológico

Depois desta exposição, o leitor pode se surpreender com as inúmeras referências teológicas e religiosas, visíveis no desenvolvimento da problemática do perdão. Trata-se de um entrelaçamento que a todo tempo surge, e impõe a análise desta vizinhança. Existe uma dificuldade similar a esta, do tema do perdão, no próprio percurso filosófico de Ricoeur que, em várias passagens de sua obra, foi levado a justificar e distinguir dois registros: o da sua fé cristã e o de sua reflexão filosófica, e como pensar na intersecção destes dois registros.

Ricoeur é um dos poucos filósofos que desenvolveram, ao mesmo tempo, um trabalho filosófico e outro de reflexão religiosa. Assim, nos seus textos, sempre se questiona e, em vários momentos, é levado a distinguir estes dois tipos de investigação e como conciliá-los, ou, segundo ele, não misturá-los.

Gagnebin lembra, de forma feliz, esta espécie de dilema, recorrendo às palavras de nota editorial de Olivier Mongin, no terceiro volume de *Leituras, Nas fronteiras da filosofia*,¹⁰⁸ esclarecendo que:

“a pecha de filósofo cristão foi, e é, um dos motivos mais frequentemente alegados para rejeitar – aliás, geralmente, sem estudá-la minimamente - a reflexão de Ricoeur. Rejeitado como criptoteólogo por alguns, reivindicado como pensador cristão por outros, Ricoeur teve de lutar em ambas as frentes: contra seus críticos, mostrando que sua filosofia não se reclama, na sua argumentação interna, de sua fé ; contra seus admiradores, afirmando que seu pensamento filosófico não oferece fundamentação racional para crença alguma. Pelo contrário, afirma que sempre tratou de distinguir cuidadosamente entre seus trabalhos mais teológicos (sobretudo de exegese bíblica) e filosóficos, que ele sempre quis e quer “manter, até a última linha (como) um discurso filosófico autônomo”. [...] “a fé cristã (que Ricoeur nunca negou professar) não intervêm como fundamento religioso-mágico, como Deus ex machina ou, numa vertente mais refinada, como o Deus dos filósofos. A reflexão de Ricoeur poderia ser chamada, segundo sua bela expressão sobre seu amigo Pierre Thèvenaz, o filósofo suíço prematuramente morto, uma “filosofia sem absoluto.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ L3, p.7-11.

¹⁰⁹ GAGNEBIN, J.M. *Uma filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur*. São Paulo: Estudos Avançados, 11 (30) 1997, pp. 261-271, p. 269.

A perspectiva que Ricoeur privilegia, no quadro apontado, e que vem apresentada em *La critique et la conviction*¹¹⁰, na parte relativa a leituras e meditações bíblicas da entrevista objeto do livro, é aquela expressa pela relação entre *convicção* e *crítica*, a partir da idéia de que compomos uma cultura que tem tido sempre convicções fortes, entrecruzadas com certos momentos críticos. Esta é a maneira que encontra para exprimir a polaridade entre a convicção e a crítica, mostrando que a filosofia não é simplesmente crítica, ela é também da ordem da convicção. E a convicção religiosa possui, ela própria, uma dimensão crítica interna.

Tendo Ricoeur sempre privilegiado a mediação da linguagem e da escritura, explica que é nestes dois planos que suas duas afiliações se deparam. Adverte que a leitura filosófica dos textos bíblicos não ignora a vertente confessional, nem as pesquisas histórico-filológicas. É lícito ao filósofo falar de um *pensamento bíblico* diante do imenso labor teológico que se desenvolve através das escrituras da antiga Israel, como na teologia da lei, sob o signo de Moisés e na teologia da benção e da promessa sob o signo de Abraão.¹¹¹

Existe, diz Ricoeur, todo um *empilhamento de alianças*, em que cada uma é uma reinterpretação da aliança precedente. Ele se declara atento à cadeia de alianças de Noé, de Abraão, de David, onde está presente o fenômeno de reinterpretação cumulativa. Esclarece que colocaria a relação hermenêutica do cristianismo com o judaísmo no prolongamento da relação de reinterpretação das alianças, relação interna à Bíblia.¹¹²

A diferença de atitude de leitura em relação aos registros filosófico e teológico é pontuada por Ricoeur:

“A atitude crítica será mais do lado filosófico, o momento religioso não sendo, enquanto tal, um momento crítico; é o momento de adesão a uma palavra reputada superior a mim, e isto, na leitura querigmática, confessional. Se encontra então, neste nível, a idéia de uma dependência ou de uma submissão a uma palavra anterior. O que me parece constitutivo do religioso, é então, o fato de dar crédito a uma palavra, segundo um certo código, nos limites de um certo cânon. Eu proporia, para desenvolver este ponto, a idéia de uma série de círculos hermenêuticos: eu conheço esta palavra porque ela é escrita, esta escritura porque ela é recebida e lida; e esta leitura é aceita por uma comunidade, que, em conseqüência, aceita ser decifrada por seus textos fundadores; ora é esta comunidade que os lê. Então, de uma certa maneira, ser um sujeito religioso é aceitar entrar ou ter já entrado nesta grande circulação entre uma palavra fundadora de textos mediadores, e de tradições de interpretação; eu digo de

¹¹⁰ CC, p. 217-256.

¹¹¹ CC, p. 215.

¹¹² CC, p. 248.

tradições, porque sempre estive convencido de que havia uma multiplicidade de interpretações no interior mesmo do domínio judaico-cristão, e então um certo pluralismo, uma certa competição entre tradições de escuta e de interpretação.”¹¹³

Na entrevista citada, o filósofo coloca no plano do seu destino nascer na tradição cristã, mas, também, realizar uma escolha contínua, na qual diz se sentir em casa:

“Quanto a entrar neste círculo, me acontece dizer que foi um acaso transformado em *destino por uma escolha contínua*. Um acaso, porque se poderia sempre dizer que, se eu tivesse nascido noutra lugar, as coisas não teriam, evidentemente, seguido o mesmo curso. Mas, este argumento jamais me impressionou muito, porque me imaginar nascido noutra contexto é me imaginar não ser mais eu. Eu aceitaria, no limite, dizer que uma religião é como uma língua na qual ou bem se nasceu, ou bem se foi transferido pelo exílio ou pela hospitalidade; em todo caso, aí se está em casa; o que implica também reconhecer que há outras línguas faladas por outros homens.”¹¹⁴

Ricoeur reconhece, então, estar numa *intersecção* sem ter escolhido. Considera como uma tarefa dada, esta de comunicar registros distintos: aquele da moral filosófica e aquele do religioso que tem também sua dimensão moral própria, na linha do que chama a *economia do dom*. Pondera, após ressaltar ter, durante dezenas de anos, salvaguardado a distinção dos dois registros:

“Creio ter avançado suficientemente na vida e na interpretação de cada uma das duas tradições, para me arriscar sobre *os lugares de intersecção*. Um deles é, provavelmente, o fato da *compaixão*. Posso ir longe, de um ponto de vista filosófico, na idéia da prioridade do outro, e eu disse o suficiente que a ética se define para mim pelo desejo da *vida boa, com e para os outros*, e no desejo de instituições justas. A solicitude supõe que, contra todo pessimismo cultural, eu dê crédito aos recursos de benevolência – o que os filósofos anglo-saxões do século XVIII tentaram dizer contra Hobbes, isto é, que o homem não é simplesmente o lobo do homem, e que a *piedade* existe.”¹¹⁵

Fala da categoria do testemunho de gente simples, como um presente que o religioso faz ao filosófico. A partir do filósofo Jean Nabert, (que explorou uma das fronteiras da vertente filosófica, ao introduzir a categoria do *testemunho*, que, segundo Ricoeur, é um lugar de intersecção), assevera que é preciso

“um trabalho crítico sobre si, mas, este pode ser mediatizado pelo testemunho de gente simples, pessoas que não são em absoluto filósofos, mas, que fizeram tranquilamente a escolha de se apagar, que decidiram tomar este caminho da generosidade, da compaixão, no qual a especulação está atrasada sobre o testemunho, e onde estes seres simples estão mais adiantados que eu. Este avanço do testemunho sobre a reflexão é o presente que o religioso faz ao filosófico, emprestando-lhe, de qualquer forma, sem

¹¹³ CC, p. 219.

¹¹⁴ CC, pp. 219-220.

¹¹⁵ CC, p. 240.

penhor. Haveria lá uma *dívida* do filosófico em relação ao religioso, que lhe empresta, para bom uso, a categoria do testemunho.”¹¹⁶

Sobre a tarefa do filósofo e do teólogo, Ricoeur fala principalmente sobre qual discurso, a respeito da liberdade, pode a filosofia articular, depois do discurso psicológico e do discurso político que mereça, ainda, o nome de discurso sobre a liberdade religiosa. Este discurso homólogo, ele responde, *é o da religião nos limites da simples razão*, reafirmando a sua filiação a Kant.¹¹⁷

Mostra os benefícios da aproximação (o colocar em proximidade) entre o discurso filosófico e o pensamento querigmático. Diz então que esta vizinhança de um pensamento querigmático provoca “efeitos de sentido” ao nível do próprio discurso filosófico, que tomam, muitas vezes, o aspecto de deslocamento e refundição dos sistemas.

“Com efeito, a tarefa do filósofo parece-me distinguir-se aqui da do teólogo da seguinte maneira: a teologia bíblica tem por função desenvolver, segundo a sua conceptualidade própria, o querigma; ela tem o cuidado de fazer a crítica da pregação, ao mesmo tempo para a confrontar com a sua origem, e, para a reunir num encadeamento significativo, num discurso dum gênero próprio, segundo a coerência interna do próprio querigma. O filósofo, mesmo cristão, tem uma tarefa distinta ; não sou de opinião que se diga que ele põe entre parênteses aquilo que ouviu, e aquilo que crê, pois, como filosofar num tal estado de abstração incidindo sobre o essencial ? Também não sou de opinião que ele deva subordinar a filosofia à teologia, numa relação ancilar. Entre a abstenção e a capitulação, há a via autônoma que situei sob o título de abordagem filosófica. Considero “abordagem” no seu sentido forte de aproximação. Entendo por isso, o trabalho incessante do discurso filosófico, para se colocar em relação de proximidade com o discurso querigmático e teológico. Esse trabalho de pensamento é um trabalho a partir *da escuta* e, contudo, na autonomia do pensamento responsável. É uma reforma incessante do pensar, mas nos limites da simples razão; a “conversão” do filósofo é uma conversão na filosofia e filosofia segundo as suas exigências internas. Se há apenas um *logos*, o *logos* de Cristo apenas me pede, enquanto filósofo, uma mais completa e mais perfeita realização da razão; nada mais do que a razão, mas a razão inteira. Repitamos esta palavra: a razão inteira, visto que é este problema da integralidade do pensar que se reconhecerá ser o nó de toda a problemática.”¹¹⁸

Na comparação do catolicismo com o protestantismo, considera serem as divergências entre ambos uma questão do fim da Idade Média: saber se o indivíduo estava “condenado” ou salvo (que era a indagação essencial de Lutero). Nosso problema hoje, explica Ricoeur, é mais o de “sentido” e do “não-sentido”. É uma questão pós-

¹¹⁶ CC, p. 242.

¹¹⁷ RICOEUR, P. A liberdade segundo a esperança. In CI, pp 392-393 .

¹¹⁸ CI, p. 392.

nitzscheniana, que não se deixa mais exprimir unicamente em termos de culpabilidade, de pecado ou de redenção.¹¹⁹

Dá razão a H. Arendt, quando ela diz que o inferno é uma categoria política, uma noção forjada para governar os homens e infundir medo. Ricoeur confessa:

“Estou contente que a pregação do inferno tenha quase desaparecido, talvez porque nós tenhamos instaurado o inferno entre nós. As narrativas sobre o inferno que se podem ler parecem agora derrisórias, comparadas aos horrores de Auschwitz. Se pode dizer, sem paradoxo, que o inferno foi historicamente superado.”¹²⁰

¹¹⁹ CC, p.251.

¹²⁰ CC, p. 234.

Capítulo Terceiro

Segunda Parte

Hannah Arendt e o poder de perdoar

Ricoeur, na entrevista de *La critique et la conviction*, ao mesmo tempo em que destaca a contribuição de Hannah Arendt na discussão do conceito de liberdade e possibilidade de começar algo novo, revela a sua perplexidade diante de um trecho do pensamento da autora:

“quando releio Nabert, que emprega, lado a lado, as expressões “desejo de ser” e “esforço para existir”, observo que a palavra “esforço” não é absorvida pela palavra “desejo”, porque, no esforço há sempre um preço a pagar. *Mas é em benefício da vida e de seus múltiplos começos e recomeços*. Isto me lembra o que eu escrevia, há cinquenta anos, em “O voluntário e o involuntário”, em que pedia que se refletisse sobre o *nascimento* mais que sobre a morte. Depois encontrei, com estupefação Hannah Arendt citando os Evangelhos, citando Isaías, 8, 23-9,5 “Uma criança nasceu, um filho nos foi dado”. Para ela também, o nascimento significa mais que a morte. É isto, desejar permanecer vivo até a morte.¹²¹

Comentando os artigos da fase americana de Hannah Arendt, Ricoeur nota que todos eles têm, como último recurso, não por acaso, a aliança entre a liberdade no sentido político, vale dizer, a adesão consentida a um corpo de instituições, e a liberdade na tradição judaica ou cristã, ou seja, a *possibilidade de começar algo novo*, que interessa sobremaneira ao tema do perdão, no qual a pensadora tanto avançou. Sobre esta “infinita possibilidade” – como ela diz no ensaio “O que é liberdade” – isto é, sobre a capacidade de interromper a fatalidade, repousa, segundo Ricoeur, a aposta antitotalitária que encerra todos esses artigos. Cita então a conclusão do ensaio “O que é liberdade”: “São os homens que fazem milagres, esses homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria”.¹²²

A possibilidade de começar algo novo no mundo está profundamente relacionada com a concepção de perdão e com o resgate de sua importância nos negócios humanos e na esfera política, promovido por Hannah Arendt. A problemática

¹²¹ CC, p.237.

¹²² L1, pp. 19-20.

do perdão é atravessada pela dialética do *ligar e do desligar*, como ensina Ricoeur¹²³. No pensamento político de Arendt, as faculdades humanas do *par perdão e promessa* encontram-se na esfera pública, a esfera em que ocorre a ação. Assim, desligando-se pelo *perdão* e ligando-se por novas *promessas*, ambas faculdades humanas inerentes à própria ação, pode-se começar ou fundar algo novo. Ser livre e começar estão, pois, intimamente relacionados.

Colocar em proximidade as reflexões de Arendt com este trabalho, ainda que de forma tão rápida, é, além de indispensável, um privilégio profundamente enriquecedor, pela clareza e consistência com que ela ilumina as regiões do perdão, bem como por terem sido Ricoeur e Derrida seus leitores, como se verifica no decorrer desta exposição.

O trabalho de H. Arendt é elaborado a partir das suas experiências com o totalitarismo, e vem a público no pós-Segunda Guerra, quando se sobressai a necessidade de repensar o político e o moral.

Nesse quadro, a autora analisou a *promessa* e o *perdão* como princípios morais intrínsecos à ação política, sendo a primeira reconhecida como conceito central pelos pensadores em geral e o segundo tido como “irrelevante e inadmissível na esfera política”. A contribuição de Arendt nessa discussão consiste em mostrar não só o aspecto moral e religioso do *perdão*, mas sua dimensão política.

Arendt considera que o *perdão* é a solução para o problema da irreversibilidade da ação humana, referindo-se ao passado e permitindo a recuperação, ao passo que a *promessa* é a solução para o problema da imprevisibilidade da mesma ação, referindo-se ao futuro e criando ilhas de segurança. Ambas as faculdades dependem da pluralidade humana, se baseiam na presença dos outros.

Arendt parte dos ensinamentos de Jesus de Nazaré sobre o perdão, reconhecendo a importância do cristianismo na análise da questão, não só na esfera individual como na política. Destaca os seguintes aspectos dos Evangelhos: o Homem também tem o poder de perdoar, e não só Deus; do perdão humano deriva a maior frequência do perdão de Deus; é dever perdoar porque as pessoas não sabem o que fazem; é preciso perdoar muitas vezes; o ofensor precisa “mudar de idéia” para ser perdoado; só o amor tem o poder de perdoar; o poder de perdoar é originário da fé.

¹²³ Ricoeur P. MHO. p. 595.

Analisando a questão do perdão, H. Arendt destaca que: o Homem tem o dom da liberdade e da ação. Agir é liberdade. Liberdade é interromper a fatalidade. Perdão implica em iniciar algo novo. Perdoar insere-se no poder de fazer milagres. Fazer milagres é a interrupção de um processo automático, é o inesperado, é fugir do automatismo em que se insere a vingança, criando uma improbabilidade infinita. Afinal, toda nossa existência e a cadeia de eventos no planeta são uma seqüência de improbabilidades infinitas.

Podemos ainda indicar as seguintes características do perdão: ao se perdoar se mostra respeito pela pessoa do ofensor e se neutralizam os riscos da ação; perdoar é um preceito moral decorrente do desejo de conviver com os outros; trata-se de um mecanismo de controle; tem a faculdade de iniciar novos processos; o perdão nos livra dos automatismos, do fatalismo, do determinismo; livra-nos da lei da mortalidade através da faculdade de agir e de interromper um processo; é uma faculdade milagrosa; significa nascimento; é diferente de compreensão, não é nem sua condição nem sua conseqüência, porque a compreensão é uma atividade interminável e não pode produzir resultados finais; o perdão culmina num ato único; desfaz o que foi feito e tem êxito em instaurar um novo começo; perdoar significa liberar para que a vida possa continuar.

Arendt ensina que perdoar e agir estão, pois, intimamente ligados, assim como destruir e fazer. No ensaio *O que é liberdade?*¹²⁴, citado por Ricoeur, a pensadora fornece a fundamentação das potencialidades da ação, retomando conceitos da Antiguidade, de Jesus de Nazaré e Agostinho na análise e no desenvolvimento do *tema do começo*. Lembra que, tanto no grego como no latim, há duas palavras para o que nós, modernos, chamamos de “agir”. As duas palavras gregas são *árkein*, começar, conduzir, governar; e *prátein*, executar, levar acabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*, pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, cuja tradução, ela assinala, é muito difícil, e de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos. A palavra grega *árkein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, é o testemunho de uma experiência na qual ser livre e começar algo novo coincidem.¹²⁵

¹²⁴ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992, pp. 214-220.

¹²⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 214.

Em latim, *ser livre e iniciar* também guardam conexão entre si, embora de maneira diversa. Explica Arendt que a liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao *início* que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham de gerir, com cujas conseqüências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria engrandecer.

Em *O conceito de amor em Santo Agostinho*¹²⁶ ela retoma a fundamentação do homem como início, pois, ao contrário do que se pensa em geral, o filósofo não só introduziu o livre arbítrio de Paulo, mas também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, que surge, não por acaso, em seu único tratado político, *De Civitate Dei*.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho concebe a liberdade não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo. Arendt explica que não se trata tanto de possuir a liberdade como de equacioná-la, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, no universo; o homem é livre porque é um começo, e assim foi criado depois que o universo passou a existir: (*Initium*) *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. No nascimento de cada homem, esse começo inicial é reafirmado, pois vem a um mundo já existente, alguma coisa nova, que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade.

“Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade e qualquer “ação” não passaria de comportamento ou preservação em comum. Nenhuma outra faculdade senão a linguagem, nem mesmo a razão ou a consciência, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais. Agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados. Nenhuma das propriedades da criatividade é adequadamente expressa por metáforas retiradas do processo vital.”¹²⁷

O poder de perdoar insere-se no poder mais geral de operar milagres. Arendt, na análise do conceito de liberdade, mostra as implicações filosóficas das palavras de Jesus de Nazaré, subestimadas no pensamento político, nas quais se encontra uma extraordinária compreensão da liberdade humana. Introduce a fé, que, nas palavras dos Evangelhos, é capaz de remover montanhas, mencionando que a capacidade humana

¹²⁶ ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget (Col. Pensamento e Filosofia), 1997.

¹²⁷ ARENDT, H. *Crises da República*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.152.

que corresponde a essa potência não é a vontade, e sim, a fé. A obra de fé, o seu produto, é o que os Evangelhos chamaram de *milagres*, uma palavra com muitas acepções no Novo Testamento e de difícil compreensão.

“Podemos negligenciar, aqui, as dificuldades e nos referir apenas às passagens em que os milagres não são, claramente, eventos sobrenaturais, mas somente o que todos os milagres, tanto os executados por homens como os efetuados por agentes divinos, devem ser sempre: *interrupções de uma série qualquer de acontecimentos*, de algum *processo automático*, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado.”¹²⁸

Arendt parte da afirmação de que a vida humana situada sobre a Terra é permeada por processos automáticos, pelos processos terrestres naturais que, por seu turno, são envolvidos por processos cósmicos, sendo nós mesmos impelidos por forças similares, na medida em que também fazemos parte de uma natureza orgânica. Além disso, nossa vida política, a despeito de ser o reino da ação, faz parte desses processos que denominamos históricos e que tendem a se tornar tão automáticos quanto os processos cósmicos ou naturais, embora tenham sido acionados pelo homem.

A verdade é que o automatismo (como ocorre no curto-circuito da vingança) é inerente a todos os processos, não importa qual possa ser sua origem: é por isso que nenhum ato, nenhum evento isolado, jamais pode libertar e salvar um homem, uma nação, a humanidade, de uma vez por todas.

É da natureza dos processos automáticos (aos quais o homem está sujeito, apesar de, no interior deles e contra eles, poder se afirmar através da ação), que só possam significar ruína para a vida humana.

O que permanece intacto, nas épocas de petrificação e de ruína inevitável, é a faculdade da própria liberdade, *a pura capacidade de começar*, que anima e inspira todas as atividades humanas e constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas.

Todo ato, considerado não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “*milagre*”, isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que a capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas. Isso soa mais estranho do que é realmente. É da própria natureza de todo início irromper no mundo como uma “*improbabilidade infinita*”, e é, contudo, justamente esse *infinitamente improvável* que constitui, de fato, a verdadeira trama de tudo que denominamos real. O perdão pode ser este improvável.

¹²⁸ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992 p. 217.

Toda a nossa existência se assenta, afinal, em uma cadeia de milagres, para fazer uso desta expressão: o aparecimento da Terra, o desenvolvimento da vida orgânica, a evolução do gênero humano a partir das espécies animais. Arendt escolheu o exemplo dos processos naturais, que são interrompidos pelo advento de uma “infinita improbabilidade”, para mostrar que a maior parte daquilo que chamamos real na experiência ordinária veio a existir mediante coincidências que são *mais extraordinárias que a ficção*.

A história, em contraposição à natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que, parece estranho, até mesmo, falar em milagres. Mas o motivo dessa frequência está, simplesmente, no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem como ser que age.

O perdão, que recebeu pouca atenção dos teóricos políticos, fascinou Arendt e integra o seu conceito de ação política. A concepção arendtiana do perdão vem articulada de forma mais completa na conclusão da Parte V da *Condição Humana*, entre as modalidades da *vita activa* nas duas últimas seções¹²⁹ do Capítulo V (Ação), embora esta temática esteja presente em outras obras suas, como *Homens em Tempos Sombrios*, *Eichmann em Jerusalém*.

A promessa e o perdão são os princípios morais intrínsecos fundamentais à ação política. A promessa foi longamente reconhecida como um conceito central do pensamento político ocidental. O perdão, por outro lado, foi “sempre tido por irrealista e inadmissível na esfera política”, segundo Arendt¹³⁰. A autora procura mostrar que o perdão não tem apenas uma dimensão moral e religiosa, e pode estar na esfera política. O seu projeto teórico é voltado a explicar por que os indivíduos precisam atuar no mundo público e precisam agir (“da ação”) para serem inteiramente humanos. Nós não somos meramente determinados pela história, mas capazes de agir livremente.

A ação humana é revestida de complexidades devido às suas características, entre as quais se destaca a imprevisibilidade de suas conseqüências. Mas, também, é revestida de fragilidade, pelo fato de se desenrolar na esfera pública, onde já existe uma rede de relacionamentos humanos com seus inumeráveis conflitos e pretensões.

¹²⁹ ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp. 248/259.

¹³⁰ ARENDT, H. op. cit. p. 255.

No que se refere a essa fragilidade, o perdão redime a ação, na medida em que nos permite desfazer, reiniciar, de modo a não permanecermos vítimas das conseqüências das nossas ações para sempre. O perdão nos autoriza a agir de novo. Não um passo errado na esfera pública, mas, um degrau.

O recurso contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que a ação desencadeia provém das potencialidades da própria ação. O recurso provém de duas faculdades humanas aparentadas, perdoar e prometer. A autora explica que a faculdade de perdoar é a única solução possível para o problema da irreversibilidade, isto é, a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia. A solução para a imprevisibilidade, a caótica incerteza do futuro é a faculdade de prometer e cumprir promessas. A faculdade de perdoar se refere ao passado e serve para desfazer atos pretéritos, cujos pecados pesam sobre cada nova geração. A faculdade de prometer, de obrigar-se mediante (ou “por meio de”) promessas, serve para criar, num futuro cercado de incertezas, ilhas de segurança, de maneira a conferir continuidade e durabilidade nas relações entre os homens. Sem perdão, a capacidade de agir ficaria limitada a um único ato, do qual nunca nos recuperaríamos, permanecendo aprisionados como vítimas de suas conseqüências. Sem nos obrigarmos a cumprir promessas, não seríamos capazes de conservar nossa identidade. Os outros, na esfera pública, confirmam a identidade entre aquele que promete e aquele que cumpre.¹³¹

As duas faculdades, a de perdoar e prometer, dependem, segundo Arendt, da pluralidade humana. No isolamento e solidão, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade. Isso porque o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer, explica Arendt, baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que se fundamentam integralmente na presença dos outros.

Ela comenta que é muito perigoso utilizar esta faculdade e solução contra a enorme força e resiliência dos processos de ação, em outra esfera que não seja a dos negócios humanos. A tecnologia e a ciência natural introduziram a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito.

¹³¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 249.

Jesus de Nazaré foi o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos. Embora a descoberta tenha sido feita num contexto religioso, e ele a tenha enunciado em linguagem religiosa, Arendt assevera que não é para se levar menos a sério o seu ensinamento.

O que Jesus sustenta contra a opinião dos escribas e fariseus? Primeiramente, que não é verdade que apenas Deus tenha o poder de perdoar. É o que afirma Lucas 5:21-42 (e também Mateus 9: 4 -6 ou Marcos 12:7 -10), quando Jesus opera um milagre para provar que “o Filho do homem tem sobre a Terra o poder de perdoar pecados”, com ênfase em “sobre a Terra”. O povo fica muito mais escandalizado com sua insistência no “poder de perdoar” que com os milagres que ele faz, de modo que “os que comiam ali começaram a dizer entre si: quem é este que até perdoa pecados? (Lucas 7 : 49)”.

Em segundo lugar, sustenta que este poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos - mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus.

A formulação de Jesus é radical, dado que o Evangelho não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto, deve fazer o mesmo, mas sim, “se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar”, Deus fará “o mesmo”. Cita Mateus 18:35; cf. Marcos 11:25: “Mas, quando vos puserdes em oração... perdoai... para que também o vosso Pai que está nos céus vos perdoe vossos pecados”. Ou: “Porque se vós perdoardes aos homens as ofensas que tendes deles, também vosso Pai celestial vos perdoará os vossos pecados” (Mateus 6 : 14-15). Em todos estes casos, o poder de perdoar é fundamentalmente humano: Deus perdoa “nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores”, diz a oração que Jesus nos ensinou (Lucas 11, 1-13).

Arendt assinala que o motivo da insistência sobre o dever de perdoar é que “eles não sabem o que fazem” e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal intencionais, pois, do contrário, não teria sido necessário ensinar, “se ele pecar sete vezes no dia contra ti, e sete vezes no dia te vier buscar, dizendo: Pesa-me, perdoa-lhe” (Lucas 17: 3-4). Mostra que as três palavras chaves do texto do Evangelho são *aphienai*, despedir, libertar, e não perdoar; *metanoein*, mudar de idéia e *shuv* retornar, voltar sobre os próprios passos (como serve também para traduzir o hebraico *shuv*), e não arrepende-se, com suas conotações emocionais e psicológicas. O que se exige do homem é: *mudar de idéia* e não pecar mais, o que é quase o oposto de fazer penitência.

Hamartanein pode realmente ser traduzido por transgredir, na medida que significa errar, enganar-se e extraviar-se, e não pecar.¹³² O versículo citado (Lucas 17: 3-4) pode também ser traduzido: “E se ele transgredir contra ti... e... procurar-te dizendo: Mudei de idéia, deves desobrigá-lo”.

O crime e o mal intencional são raros, mais raros que as boas ações. No Juízo Final, segundo Jesus, Deus se encarregará deles. Na vida terrena também haverá a justa retribuição (Mateus, 16:27).

O pecado é evento cotidiano, decorrência natural do fato de que a ação estabelece novas relações numa teia de relações e precisa do perdão, da *liberação*, desobrigando constantemente novas relações, numa teia de relações, e os homens, daquilo que fizeram sem o saber, para que a vida possa continuar. Esta interpretação parece ser justificada pelo contexto (Lucas 17: 1-5): Jesus introduz o tema, assinalando a inevitabilidade das ofensas (*skandala*) que são imperdoáveis, pelo menos na Terra: “mas ai daquele por quem elas vêm. Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar”; e passa a ensinar o perdão às “transgressões”. (*hamartanein*).

A diferença entre o perdão e a vingança decorre do seu próprio conceito e do contexto do perdão. Este último não pode ser previsto, enquanto a vingança é prevista. Arendt mostra que o perdão é oposto à vingança. A vingança atua como re-ação a uma ofensa inicial. Não põe fim às conseqüências da primeira transgressão. Todos os participantes permanecem enredados no processo. Isto permite que a reação em cadeia, contida em cada ação, prossiga livremente. Ela é reação natural e automática à transgressão. Diante da irreversibilidade do processo da ação, ela pode ser esperada e até calculada. O ato de perdoar não pode ser previsto. É a única reação que atua de modo inesperado, e, embora reação, conserva algo do caráter original da ação. O perdão é mais que uma reação, extrapola os limites dela, pois liberta os envolvidos, a vítima e o ofensor, da cadeia sem fim das reações automáticas.¹³³

A punição é a alternativa ao perdão, não seu oposto: “ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, significativo, – elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir

¹³² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 252.

¹³³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp. 252-253.

o que é imperdoável. Realmente, é isto que caracteriza aquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de “mal radical”, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que sofremos uma de suas raras irrupções na esfera pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, as quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: “Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar”.¹³⁴

Perdoar e agir são intimamente ligados, como destruir e fazer. Isso porque o perdão, desfazendo o que foi feito, parece ter o mesmo *caráter revelador* que o próprio feito. Relação pessoal (embora não necessariamente individual e privada), na qual o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez. Isto foi reconhecido por Jesus: “Perdoados lhe serão os seus muitos pecados, porque amou muito; mas ao que menos se perdoa, menos ama”.

Por sua natureza, o amor é extra-mundano, e é por esta razão – e não por ser tão raro – que ele é não apenas apolítico, mas a mais poderosa das forças humanas anti-políticas, a que se contrapõe à posição da cristandade de que “só o amor pode perdoar”. Ora, se fosse assim, o amor teria de ser excluído das reflexões (o amor é sempre receptivo a alguém, a ponto de estar sempre disposto a perdoá-lo).

O respeito – a *philia politike* aristotélica – é uma espécie de amizade sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância, que o mundo coloca entre nós. Consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta (*what*). Respeito não só a quem admiramos e prezamos, como na vida moderna, marcada pela despersonalização da vida pública e social. O respeito se dirige exclusivamente à pessoa (*who*), ele é o bastante para que se a perdoe pelo que fez, em consideração a ela.

No que tange ao perdão a si próprio, Arendt sustenta que o fato de a mesma pessoa revelada na ação e no discurso ser o sujeito do perdão, constitui a razão mais profunda, pela qual ninguém pode perdoar-se a si próprio. No perdão, tal como na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos de uma forma distinta, que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos

¹³⁴ ARENDT, Hannah . op. cit. p. 253.

capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar.

A imprevisibilidade decorre das trevas do coração humano, que estabelece a inconfiabilidade fundamental dos homens, e a impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. É precisamente essa imprevisibilidade que se pretende eliminar pela promessa. No entanto, se a promessa abusa desta faculdade, para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas direções, acaba perdendo seu caráter de obrigatoriedade, torna-se contraproducente.

A moralidade é mais que a soma total dos mores, costumes e padrões de comportamentos consolidados pela tradição e validados à base de acordos, e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo. Ela própria não tem outro apoio, ao menos no plano político, senão a boa intenção de neutralizar *os enormes riscos da ação por meio da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las*.

Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Ao contrário, decorrem diretamente do desejo de conviver com outros, na modalidade da ação e do discurso e, são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis.

“Parece-me claro o risco da vida pública. A gente se expõe à luz da vida pública e isto acontece como pessoa [...] O segundo risco é o seguinte: nós começamos alguma coisa, jogamos nossas redes em uma trama de relações, e nunca sabemos qual será o resultado. Estamos reduzidos a dizer: “Senhor, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem”! Isso vale para qualquer ação, e é simplesmente por isso que a ação se concretiza – ela escapa às previsões. É um risco. E agora, acrescentaria que esse risco só é possível se confiarmos nos homens, isto é, se lhes dermos nossa confiança – isso é o mais difícil de entender – no que há de mais humano no homem; de outro modo seria impossível.”¹³⁵

É justamente a faculdade de desfazer o que fizemos e de exercer algum controle sobre os processos por nós desencadeados que nos livra do automatismo e do fatalismo, que nos liberta do determinismo biológico.

Os negócios humanos entregues a si próprios só podem seguir a lei da mortalidade, única lei segura de uma vida limitada entre nascimento e morte. A faculdade de agir atua como um milagre, interferindo na lei da mortalidade. Ela se

¹³⁵ ARENDT, H. *Crises da República*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva 2004, p. 143.

afigura como faculdade inerente à ação, como advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar algo novo.¹³⁶

Arendt distingue o *perdão* da *compreensão*, após acentuar que a compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos,

“uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”¹³⁷

Distingue a compreensão e perdão, explicando que o fato de que a reconciliação é inerente à compreensão deu origem à idéia distorcida e popular de que *tout comprendre c'est tout pardonner*. Perdoar, no entanto,

“tem tão pouco a ver com compreender, que não é sua condição nem sua consequência. Perdoar (sem dúvida uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina num ato único. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte¹³⁸.”

¹³⁶ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992 p. 218

¹³⁷ ARENDT, H. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.39.

¹³⁸ ARENDT, H. op. cit. pp. 125-126.

Capítulo Quarto

Primeira Parte

O Perdão Difícil em Ricoeur

Le pardon, s'il a un sens e s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire, de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile: ni facile, ni impossible. Il met le sceau de l'inachèvement sur l'entreprise entière. S'il est difficile à donner et à recevoir, il l'est tout autant à concevoir.¹³⁹

O objetivo deste Capítulo é acompanhar o pensamento de Ricoeur no texto denominado *Perdão Difícil* e identificar as conexões principais analisadas, seguindo o roteiro seguro do autor, no que concerne à formulação da equação do perdão, seus elementos constitutivos e passagens da odisséia do espírito do perdão, procurando agregar, de forma paralela, a perspectiva ética do pensamento de Ricoeur, notadamente, quanto à sua concepção de sujeito e sua dimensão ético-política .

No livro *La memoire, l'histoire, l'oubli*, publicado em Paris em 2000, Ricoeur se propõe a continuar um diálogo com historiadores e a insistir na política da justa memória, contraposta aos abusos da memória e do esquecimento. A problemática comum que permeia a obra é a da representação do passado.

Apenas no *Epílogo* da citada obra, sob o título de *Le pardon difficile*, é que Ricoeur enfrenta o que ele denomina o enigma do perdão (talvez pela conotação religiosa que o assunto tem, como observa Peter Kemp¹⁴⁰), distinto daquele outro enigma também tratado na obra, ou seja, a representação do passado no plano da memória e da história e do risco do esquecimento.

¹³⁹ MHO, p. 593. “O perdão se ele tem um sentido e se ele existe, constitui o horizonte comum da memória, da história, do esquecimento. Sempre se afastando, o horizonte escapa de apreensão. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível. Ele coloca o selo de inacabamento sobre a empreitada inteira. Se ele é difícil de dar e de receber, ele o é igualmente de conceber”.

¹⁴⁰ KEMP, P. Mémoire et oubli: de Bergson à Ricoeur. In CHR, p. 253.

O perdão, se ele existe e tem um sentido (e esta é uma hipótese de trabalho do autor neste *Epílogo*), constitui o *horizonte comum* dos três temas desenvolvidos na obra.

Ele delimita o assunto, em grandes cortes, sempre precisos e objetivos, orientando o leitor (faz uma introdução esquemática ao *Epílogo*) nos esquemas de seu pensamento e achados de leitura. Ensina que a problemática do esquecimento é a da memória e da fidelidade ao passado. A do perdão é a da *culpabilidade* e da *reconciliação* com este mesmo passado. Embora esquecimento e perdão sejam tratados separadamente na obra citada, como adverte o autor, os seus itinerários respectivos se cruzam constantemente, num lugar que não é um lugar, segundo Ricoeur, e que pode melhor ser designado pelo termo *horizonte*.

Mas, não apenas com o esquecimento (no qual o perdão imprime uma marca particular) se opera este cruzamento, pois os efeitos do perdão se entrelaçam com todas as operações constitutivas da memória e da história. No final de seu livro, o filósofo coloca a pergunta: o que acontece com a memória, a história e o esquecimento quando tocados pelo espírito do perdão?

1 - O enigma do perdão

Como já anunciado, segundo Ricoeur, o *enigma* do perdão é duplo: o da culpa, (que paralisaria a potência de agir deste homem capaz que nós somos) e o da eventual superação desta incapacidade existencial.

Este duplo enigma atravessa o da representação do passado, uma vez que os efeitos da culpa e os do perdão atravessam todas as operações constitutivas da memória e da história, como apontado.

Talvez, não por acaso, o título do texto em foco seja o *Perdão Difícil*, que Ricoeur diz ter tomado da sugestão que lhe ocorreu a partir da obra de Domenico Iervolino, *L'Amore Difficile*. O perdão parece ser tão difícil quanto o amor, talvez porque ambos pertençam à mesma família. A advertência de Ricoeur se faz sentir como humilde confissão, em que pese a densa trajetória filosófica de toda uma vida, pois já contava na ocasião com mais de oitenta anos: “*O perdão é difícil de dar, de receber, mas também de conceber*”. Neste texto, de poucas páginas, só simples na aparência, esconde-se uma solidez de projeto de arquitetura, de estruturas de cálculo e amarrações, que não permite uma aproximação imediata do leitor, mas convoca inúmeras ferramentas de sua obra, as fundações de seu pensamento, de sua vida e experiência.

Enfim, um texto difícil, sobre um tema que Ricoeur considera também difícil, mas que não o paralisa. Ao contrário, provoca-lhe a inteligência e faz surgir a sua palavra.

No seu percurso filosófico, o pensador teve como marca a valorização do inacabado, a recusa à *hybris* da reflexão total, do todo-político, do todo ético, do todo jurídico etc. O que o interessa sobremaneira são as *intersecções*, como já apontado neste trabalho, cruzamentos em que os diversos horizontes excedem uns aos outros, o que favorece, em sua obra, o estudo do perdão, que está justamente na fronteira de diversos domínios, e, portanto, nas intersecções. O que prevalece é a sua postura crítica e hermenêutica, a buscar sentidos, interpretar outras interpretações, responder interrogações, num movimento verdadeiramente dialético em que a resposta a uma questão produz nova interrogação.

O primeiro contato com o texto do *Epílogo* mostra um território esquadrihado de expressões que remetem o leitor a regiões de profundidade, (onde se encontram a culpa, a imputabilidade, a confissão) e de altura (lugar do hino sapiencial). É um domínio riscado por linhas de sentidos opostos, atravessado por tensões do vertical e horizontal, círculos de acusação, circularidade de dádivas, sofisticação de categorias. Um lugar de enigmas e, principalmente, de desproporções e dessimetrias, que constituem o tormento do tema do perdão, confessado por Ricoeur em todo o estudo. Nesta *longa navegação* estão as travessias de um espírito do perdão, na figuração de uma *odisséia*, numa viagem plena de peripécias, de complicações, passagens pelo inferno, até chegar ao *retorno a si*, no coração da *ipseidade* do sujeito, esta Ítaca em que desembarca o ensaio.

2 - A concepção do sujeito

Sobre o sujeito, na filosofia de Ricoeur, que corresponde à pergunta *quem?*, é preciso, num primeiro interlúdio esclarecedor (serão três, neste capítulo, as intervenções da mesma natureza, para oferecer subsídios de sua *pequena ética*), trazer alguns elementos de sua concepção, e o mesmo ocorre com outros aspectos da mesma ética, tão fundamentais na apreciação e compreensão de seu pensamento sobre o perdão. Em especial, agregando aspectos do estudo de *Soi même comme um autre* (que contém sua pequena ética) e o esclarecedor e cuidadoso trabalho intitulado *A questão do sujeito em*

Paul Ricoeur, de Edgard Piva, cujo poder de síntese é excepcional e favorece a compreensão, na medida desejada.¹⁴¹

Ricoeur prefere chamar a problemática da subjetividade de ipseidade (ipse) para marcar a distância em relação às filosofias do *cogito* ou do sujeito. Seu ponto de partida não é o Eu da primeira pessoa (eu penso, eu sou), mas o Si, reflexivo de todas as pessoas. Não emprega o pronome Eu, que tem somente função de sujeito da proposição, mas o reflexivo *si*, que pode ser usado também na terceira pessoa e, portanto, ser aplicado ao sujeito, seja na sua unicidade irrepetível (ipse), seja enquanto é marcado por caracteres objetivos, identificáveis como um “mesmo”.

O sujeito não é um eu, uma espécie de substrato metafísico desvinculado em relação a todas referências espaço-temporais, fora das condições de interlocução, uma identidade pontual, a-histórica, mas um si, uma determinação singular que aparece em relação com o que ele chamará “locutor, agente, personagem de narração, sujeito de imputação moral, jurídica, etc”.¹⁴²

Ricoeur compreende a subjetividade essencialmente como “ato”, “ação”. A constituição do sujeito se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis: lingüística, prática, narrativa e ético-política.

A identificação deste sujeito, introduzida por ele pela questão *quem?*, não se coloca imediatamente a partir de um ponto de vista ontológico, mas se dá concomitantemente com a constituição da ação nos seus diversos níveis : o falar, o agir, o narrar, o imputar.

A abordagem reflexiva da pragmática-lingüística permitiu a Ricoeur pensar o aparecimento da ipseidade da pessoa como *um sujeito capaz* de designar-se a si mesmo, como sujeito falante. É no nível do discurso, do ato de dizer, e não da língua, que se coloca propriamente a questão do sujeito, a questão: *quem fala?*

Relevante para o desenvolvimento da análise do perdão é a responsabilidade do sujeito por seus atos, questão decisiva também para a moral e o Direito, representada pelo *conceito de imputabilidade*, ou seja, “a capacidade de um agente humano designar-se a si mesmo como o autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres”.¹⁴³ A atribuição da ação a um agente é o

¹⁴¹ PIVA, E.A. A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese, Revista de Filosofia*. v. 26, n. 85, 1999, pp. 205-237.

¹⁴² SA, p.18.

¹⁴³ PIVA, E.A. A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 215.

pressuposto da atribuição de responsabilidade no sentido ético-jurídico. Esta causalidade primitiva do agente é definida por Ricoeur como *capacidade de começar a si mesmo*. É devido ao entrelaçamento entre a ação do agente e o curso físico das coisas que agir é produzir mudanças no mundo. Estes conceitos concernentes à capacidade do sujeito são essenciais à compreensão do tema do perdão, porque este último está associado de maneira permanente à questão da culpa e da responsabilidade.

3 - A equação do perdão

O modelo bidimensional adotado por Ricoeur para tratar da equação do perdão revela a *desproporção* que existe entre a culpa e o perdão, uma profunda diferença de altitude, um abismo entre o Alto e o Baixo. No plano baixo, encontram-se a *culpa e sua confissão*; no plano alto, o hino ao perdão. Esta polaridade é constitutiva da equação do perdão. São dois atos de discurso colocados em ação, sobre os quais se dá a reflexão do filósofo.

Esta distância abissal, de alguma maneira, foi cruzada por Ricoeur na Simbólica do Mal por meio dos símbolos primários da mancha, da mácula, do pecado, da culpa, através do exame da confissão dos pecados e, ainda, dos mitos do começo (adâmico) e do fim (escatológicos) do mal, a que corresponde também uma certa simbólica do perdão (direito e avesso do mesmo assunto), como mencionado no Capítulo 2, Quarta Parte deste trabalho. No modelo bidimensional, o plano baixo é indicado, precisamente, como o lugar da acusação moral, ou seja, da imputabilidade, pela qual o agente se liga à sua ação e por ela se reconhece responsável.

No plano alto está a grande poesia sapiencial que, num mesmo sopro, diz Ricoeur, celebra *o amor e a alegria*. O perdão existe, diz a voz. A tensão entre a confissão e o hino é levada por Ricoeur a um ponto de ruptura, em que o impossível do perdão responde ao caráter imperdoável do mal moral.

4 - A profundidade da culpa

O ingresso no *perdão difícil* se dá, pois, na região de profundidade da culpa decorrente do ato injusto, que cria a oportunidade para o perdão. É num *sentimento* que ocorre a experiência da culpa, segundo Ricoeur. Ela também é, como o perdão, um outro *enigma*. Acompanhando Nabert, filósofo racionalista, Ricoeur coloca a

experiência da culpa no mesmo nível daquelas da derrota, da solidão, do fracasso, entre os “*dados da reflexão*”.¹⁴⁴

No mesmo sentido de Karl Jaspers,¹⁴⁵ situa a culpabilidade entre as “situações - limite”, isto é, determinações não-fortuitas da existência, que nós encontramos *já lá*, como pré-existentes, tais como a morte, o sofrimento, o combate, a solidão. É por meio da reflexão sobre a experiência da culpa, como um *dado*, que Ricoeur avança na sua análise, mostrando ser a *imputabilidade de nossos atos* a estrutura fundamental em que se inscreve esta experiência.

Não pode haver perdão onde não se pode acusar uma pessoa, ou declará-la culpada. A *imputabilidade* constitui uma dimensão integrante do que ele chama de *homem capaz*, de falar, de agir, de se expor, de ser responsável pelos seus atos – é esta capacidade, esta atitude em virtude da qual as ações podem ser atribuídas a alguém. Nesta região da imputabilidade é que a culpa deve ser investigada.

Na radicalidade da experiência da culpa a forma específica que toma a *atribuição a si* é a *confissão*. A confissão é um ato de linguagem pelo qual um sujeito reconhece, assume a acusação. Em Direito ela existe quando a parte admite a verdade de um fato contrário ao seu interesse e favorável ao adversário.

Na *Simbólica do Mal* as características da confissão dos pecados (na fonte judaica da linguagem), enfocando o mal na experiência da consciência religiosa (que é a perspectiva de investigação de Ricoeur), surpreendem pela equivocidade, cegueira e escândalo. Ressalte-se que o mal é sempre confessado por expressões indiretas, tomadas de empréstimo da esfera cotidiana da experiência, a qual tem o caráter extraordinário de designar analogicamente outra experiência, aquela que Ricoeur chama a experiência do sagrado, tendo sempre uma expressão simbólica (querer dizer algo diferente do que diz).¹⁴⁶

A linha de nexos causal entre a ação e o agente – este abismo entre este ato e o agente que é fundamental na pesquisa do perdão – é o que faz incidir a condenação moral, política, jurídica de uma ação. Do lado objetivo, a falta consiste na transgressão de uma regra – seja ela qual for, importando, em consequência, uma falta cometida contra o outro.

¹⁴⁴ NABERT, J. *Eléments pour une éthique*. In. MHO p. 598.

¹⁴⁵ JASPERS, K. *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*. In MHO, p.596.

¹⁴⁶ FCSM, pp. 14-15.

Comentando o binômio culpa e mal diante das catástrofes da Segunda Guerra, Ricoeur aponta que a referência ao mal sugere a idéia de um *excesso*, de um demais insuportável:

“Não é um simples contrário, que eu compreenderia ainda, por oposição ao admissível – são males que se inscrevem em uma contradição *mais radical* que aquela do admissível e do não admissível, e suscitam uma *pergunta de justificação*, que o cumprimento do dever não satisfaria nunca. Não se pode sugerir este excesso do não-admissível, senão atravessando o admissível pela passagem ao limite. São males, são rasgos do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível”.¹⁴⁷

É assim, no extremo do mal feito a outrem, na ruptura do vínculo humano, que se coloca o índice deste outro extremo, o da maldade íntima do criminoso. Neste ponto, se anunciam as noções fundamentais do enigma do perdão: o *irreparável* – no que tange aos seus efeitos; o *imprescritível* – no que concerne à justiça penal; o *imperdoável* – sob o ângulo do julgamento moral. Esta é a problemática central do perdão.

No plano da Altura está o que se chama de *imperdoável*, palavra aplicável a crimes em que, em razão da imensidão de infelicidade com que as vítimas são atingidas, caem na denominação do *injustificável* (Nabert). São os crimes contra a humanidade, cuja primeira versão surgiu no Tribunal de Nuremberg, e que, hoje, são caracterizados no conceito de humanidade como vítima, a consciência da humanidade, a comunidade internacional, como se a humanidade fosse um só indivíduo. Injustificáveis em relação aos autores que perpetraram estes crimes; ao vínculo mais íntimo que une o agente à ação, o culpado ao crime. Qualquer que seja a contingência pré-empírica do acontecimento fundador da tradição do mal, *a ação humana é sempre atribuída à experiência da culpa*. Mesmo se a culpabilidade não é originária, como mostra o mito adâmico mencionado no Capítulo 2, Terceira Parte, ela é para sempre radical, na formulação de Kant, apontada no mesmo capítulo. É esta aderência da culpabilidade à condição humana que faz com que a ação se torne imperdoável de fato, mas também imperdoável de direito. Arrancar a culpabilidade à existência do homem seria destituí-la totalmente de consistência. A falta é imperdoável, não só de fato, mas de direito. Afirma Ricoeur: o liame parece indissolúvel – entre a culpa e o si, entre a culpabilidade e a ipseidade.

¹⁴⁷ MHO, p. 601.

Soa então como um autêntico desafio, diante desta necessidade inelutável da punição segundo o Direito, a proclamação resumida na simples palavra: *existe o perdão* (*il y a - é o que Lévinas chama illeité*).¹⁴⁸

5 - O plano da Altura

Neste ponto, de extrema tensão, Ricoeur introduz uma voz, uma voz que vem de cima, que vem do Alto. A introdução desta hipérbole da altura, de um Outro, uma espécie de “mestre de justiça” que instrui, a partir do Alto, como num Sinai. É uma voz totalmente diferente que se deixa ouvir, um discurso da Sabedoria, um discurso poético, que aparece no tempo da permanência, do presente que perdura. Ela proporciona uma *suspensão geral* nas experiências-limite que estão envolvidas em todo o percurso do perdão a partir da culpa, do excesso do mal e da crueldade.

É assim, do Alto, como a confissão da culpa procedia da profundidade insondável da ipseidade, que vem esta *Voz silenciosa, porém não muda*. Silenciosa, porque não é como os clamores dos furiosos. Não muda, porque não privada de palavra, diz Ricoeur.

O discurso que é apropriado a esta voz é o discurso do hino, do elogio e da celebração. O hino não tem necessidade de dizer *quem perdoa e a quem*. Há o perdão, como existem a alegria, a sabedoria, a loucura, o amor. E o perdão parece ser da mesma família deste último.

Ricoeur recorre ao Hino ao amor que São Paulo proclama na Primeira Epístola aos Coríntios, que não corresponde a um movimento qualquer do pensamento, mas a uma *dádiva espiritual*, um carisma dado pelo Espírito Santo.

Assim diz o apóstolo “Pelo que são os dons espirituais, irmãos, eu não quero vos ver na ignorância” (1 Cor., 12, 1). No Intróito: “Aspirai aos dons espirituais. Eu vou lhes mostrar uma via que supera todas” (12.31). Vem então invocada a litania famosa: “Quando eu...” Depois: “Se eu não tiver caridade, eu não sou...” e que diz que a caridade é isto , é aquilo. Ela desculpa tudo, crê tudo, espera tudo, suporta tudo.

! Coríntios,
13, 1-

[...] Ainda que eu tivesse o dom da profecia,
O conhecimento de todos os mistérios

¹⁴⁸ CALIN, R. e SEBBAH, F.D. Le Vocabulaire de Lévinas. Paris: Ellipses 2002, pp.34-37. .

E de toda a ciência;
 Ainda que eu tivesse toda a fé,
 A ponto de transpor montanhas,
 Se não tivesse o amor,
 Eu não seria nada.
 O amor é paciente,
 O amor é prestativo,
 Não é invejoso, não se ostenta,
 Não se incha de orgulho.

Nada faz de inconveniente,
 Não procura seu próprio interesse,
 Não se irrita, não guarda rancor,
 Não se alegra com a injustiça,
 Mas se regozija com a verdade,
 Tudo desculpa, tudo crê,
 Tudo espera, tudo suporta.

O amor jamais passará.
 As profecias desaparecerão,
 As línguas cessarão,
 A ciência também desaparecerá.

[...]
 13 – Agora, portanto, permanecem
 estas três coisas:
 A fé, a esperança e o amor.
 A maior delas, porém, é o amor.¹⁴⁹

Se a caridade não pede contas ao mal, é que ela não desce ao lugar da acusação, da imputabilidade, que pede conta de si mesmo.

“Ela é enunciada no *presente*, por ser o tempo da permanência, da duração mais abrangente. Ela não passa nunca. Ela fica. Ela permanece mais do que as outras grandezas: em resumo, a fé, a esperança, a caridade permanecem todas as três, mas a maior dentre elas é a caridade. Porque ela é a Altura mesmo. Se a caridade desculpa tudo, no todo está compreendido o imperdoável, pois, caso contrário, ela própria seria negada”¹⁵⁰.

Neste ponto, Ricoeur concorda plenamente com Derrida quando este último diz “o perdão se dirige ao imperdoável, ou não é. É incondicional, sem exceção, sem restrição. Não pressupõe um pedido de perdão. Não se pode ou deveria perdoar, não há o perdão senão onde há o imperdoável”¹⁵¹.

¹⁴⁹ BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Coríntios 13, 1.

¹⁵⁰ MHO, p.605. .

¹⁵¹ FS, p.108

O hino ou poesia sapiencial, ao lado das narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, fórmulas litúrgicas e escritos sapienciais, integra a polifonia bíblica, pois as nomações de Deus nas expressões originárias da fé não são simples, mas múltiplas.¹⁵²

A força lógica e prática das expressões-limite da Escritura será não a de recomendar qualquer tipo de conduta, mas a de exercer, no coração da experiência ordinária, tanto ética quanto política, uma *suspensão geral* em benefício do que poderia ser chamado, por simetria, de experiências-limite. As expressões-limite não se traduzem, necessária nem unicamente, em experiências de catástrofes – as situações-limite de Karl Jaspers (a falta, o fracasso, a morte, a luta). As experiências-limite podem ser também experiências culminantes de *criatividade e de alegria* e isto pode ser relevante no tratamento do tema do perdão, pelo seu caráter de libertação.

Parece haver também, no Alto a que recorre o texto, uma estratégia que Ricoeur utiliza com proveito no caso do perdão, tendo em vista a desconfiança que gera, visando “dissuadir o ouvinte de formar um projeto coerente e de fazer de sua própria existência uma totalidade contínua”.¹⁵³

Por outro lado, a linguagem poética, longe de celebrar a linguagem por si mesma, abre um novo mundo, que é a coisa do texto, o mundo do poema. O mundo do texto é o que incita o leitor, o ouvinte, a compreender a si mesmo diante do texto e a habitar este mundo, desdobrando os seus possíveis mais próprios. Nesse sentido, *a linguagem religiosa é uma linguagem poética*. Aqui, a palavra poética não designa um gênero literário que se acrescentaria à narração, à profecia etc., mas o funcionamento global de todos esses gêneros, enquanto sítio da inovação semântica da proposição de um mundo, suscitação de *uma nova compreensão de si* (particularidade excêntrica de nominar Deus). Faz parte da essência da poética, “refazer” o mundo segundo a visada essencial do poema.¹⁵⁴

O discurso poético, segundo Ricoeur, contém uma primeira aproximação do que pode significar a Revelação no sentido bíblico.

“Revelação designa a emergência de um conceito de verdade diverso da verdade-adequação, regrada pelos critérios de verificação e de falsificação: um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é, cada

¹⁵² Ricoeur, P. Entre filosofia e teologia II : nomear Deus , In L3 , p. 180/204.

¹⁵³ Ricoeur, P. Entre filosofia e teologia II : nomear Deus , In L3 , p. 180/204.

¹⁵⁴ Ricoeur, P. L 3, Entre filosofia e teologia II : nomear Deus, p. 180/204.

vez, a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar nele meus possíveis mais próprios.”¹⁵⁵

A disparidade vertical, que constitui para Ricoeur a autêntica singularidade do perdão, é ligada à possibilidade de “desligar o agente do seu ato: “você vale mais que seus atos” diria esta palavra “liberadora” (cf. Mateus, 18,18 : “Todas as coisas que tiverdes ligado sobre a terra (*allegaveritis*) serão ligadas (*ligata*) também no céu, e todas as coisas que tiverdes desligado (*solveritis*) sobre a terra serão desligadas (*soluta*) também no céu”), onde *solvere*, desligar, dissolver, absolver (eximir), traduz o grego *luein*.¹⁵⁶

A concepção de Ricoeur parece ser teológico-política. Há o que perdoa, no alto, que possui a faculdade sublime de originar o novo, de recriar, e aquele que é perdoado, em baixo, porque errou e decaiu (culpa não tem etimologia conhecida; *fallere*, que resultou em erro e falso, é geralmente relacionada ao grego *sphallô*, “cair” ou ao velho alto alemão *fallan*, “cair”; e *peccare* significava, inicialmente, dar um passo falso, tropeçar, enganar-se). O saldo de toda conta é uma remissão graciosa. Apenas a graça pode, com efeito, validar a conta inexata. Inicialmente, a graça eficaz de Deus, qualquer que seja a amplitude (se o estado de inocência se perdeu com Adão, a “graça do batismo” se substitui a ele; e em caso de pecado mortal, a “graça da penitência”). Depois, com base em seu modelo, ou por ela legitimado, a clemência (do latim *clemens*, em inclinação suave) do Príncipe, que nada mais é que uma transposição humana. Esta condescendência da graça, às vezes insuportável, se exerce, em todo caso, na disparidade de uma relação dual.¹⁵⁷

6 - A travessia das instituições

Esta permanente *desproporção* entre a profundidade da culpa e a altura do perdão, constitutiva da equação, é tormentosa.

A noção de crime contra a humanidade está no horizonte de toda geopolítica do perdão. É o desafio maior para o Alto, a prova última do imperdoável. Os crimes contra a humanidade, como ficaram nomeados após a Segunda Guerra, referem-se ao problema dos seres humanos “supérfluos”, que Hannah Arendt trata na sua análise da cidadania, numa esfera que, lógica e praticamente, põe-se acima das nações e dos Estados. Diz

¹⁵⁵ L3, p. 188.

¹⁵⁶ CASSIN, B. (dir.) *Vocabulaire européen des Philosophies*. Paris: Seuil, 2004, pp. 893/895.

¹⁵⁷ CASSIN, B. op. cit. p. 894 .

respeito ao mundo como um todo e, portanto, à humanidade. O genocídio, como crime contra a humanidade, assinala a especificidade da ruptura totalitária, que virou o mundo às avessas. Vem tipificado, dentre outros, no texto internacional da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, de 11 de dezembro de 1948, que entrou em vigor em 12 de janeiro de 1951, a qual prevê o comportamento ilícito no seu artigo 2º, entendendo por genocídio “qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso como: a) assassinio de membros do grupo; b) dano grave à integridade física ou mental do grupo; c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) transferência de menores do grupo para outro grupo”.

Pergunta então Ricoeur, diante desta realidade terrível do mal: se existe o perdão, ao menos no nível do hino abrahâmico, existe o perdão para nós, no sentido partitivo da preposição, diante dos horizontes do mal e da culpa? Esta é a pergunta que fica lançada nesta etapa inicial, anterior ao ingresso do *perdão difícil* na esfera institucional da odisséia.

Iniciando a primeira fase da odisséia do espírito do perdão, Ricoeur analisa a travessia das instituições, destinada a conduzir o perdão gradualmente a regiões mais afastadas da ipseidade - o jurídico, a política, a moralidade - até um lugar de sua impossibilidade presumida - *a imputabilidade*. A odisséia perpassa uma série de instituições requisitadas pela acusação pública. Elas aparecem situadas em vários nichos, segundo o grau da interiorização da culpabilidade pronunciada pela regra social. No nível do Judiciário, se põe a questão da *imprescritibilidade dos crimes*, que pode ser considerada a primeira prova, a maior, da problemática prática do perdão. Os aspectos inerentes à cidadania compartilhada são tratados no ensaio nos planos da culpabilidade criminal, culpabilidade política e culpabilidade moral.

A grade de leitura adotada por Ricoeur é aquela preconizada por Karl Jaspers, quanto às distintas espécies de culpabilidade,¹⁵⁸ após o choque da guerra e Ricoeur dá a ela, no *Perdão Difícil*, toda sua amplitude conceitual.

No contexto em que Jaspers escreve, após o final da Segunda Guerra e tratando da responsabilidade dos alemães, são quatro os tipos de culpabilidade - levando em

¹⁵⁸ Jaspers, K. *La Culpabilité Allemande*. Paris: Ed. De Minuit(Coll. Arguments), 1990, pp. 47-50.

conta atos que são submetidos ao julgamento penal. Estes atos respondem aos seguintes critérios: qual categoria de falta; diante de que instância; com quais efeitos; dando direito a que espécie de justificação, de escusa, de sanção.

Jaspers tem em mente a *culpabilidade criminal* com as seguintes características: atos de violação de leis unívocas; instância competente (tribunal no plano processual); efeito produzido pelo castigo.

Ao lado desta, menciona mais três tipos de culpabilidade: *culpabilidade política*, na qual incorre o cidadão, pelo fato de seu pertencimento ao mesmo corpo político que os criminosos de Estado; *culpabilidade moral* – que se liga a todos os atos individuais suscetíveis de terem contribuído efetivamente de uma maneira ou outra para os crimes de Estado; *culpabilidade dita metafísica* – que é solidária ao fato de ser homem em uma tradição trans-histórica do mal (tratada neste Epílogo).

O problema a ser examinado neste passo é o do lugar do perdão na sede das *instituições* encarregadas da punição. Se a justiça deve ocorrer, sob pena de consagrar a impunidade dos culpados, o perdão não pode se refugiar senão em *gestos incapazes de se transformar em instituições*. Esta é a posição conclusiva adotada por Ricoeur. Estes gestos, que constituiriam o *incognito* do perdão, designam o lugar inelutável da *consideração* devida a todo homem, singularmente ao culpado.

É caso de se questionar, (em cotejo com a importância do perdão, destacada por Hannah Arendt na política) a respeito desta limitação que Ricoeur assinala ao perdão. A referência parece ser às instituições no sentido de organicidade, o que não colide com o pensamento de Arendt, mas, somente mantém as possibilidades do perdão individual na esfera pública, mas não por meio de órgãos destinados a exercê-lo na política. Esta interpretação parece encontrar ressonância nos elementos do pensamento dos dois filósofos colacionados neste trabalho, como se vê adiante.

Ricoeur compreende o perdão em relação à culpabilidade, mas não toda forma de culpabilidade, naquela classificação de Jaspers, antes aludida. Para ele, o perdão não pode ser senão resposta, em primeiro lugar, a uma *culpabilidade moral*, isto é individual, correspondente ao que um indivíduo fez e pelo que pode ser responsabilizado pessoalmente. Assim, ele não pode ser politicamente institucionalizado.

Admite a possibilidade de o perdão constituir uma resposta à denominada culpabilidade *metafísica*, aquela que é solidária ao fato de ser homem em uma tradição

trans-histórica do mal (contada no mito adâmico, Capítulo 2, Segunda Parte), que se entrelaça com a culpabilidade moral, ambas tratadas no *Epílogo do Perdão Difícil*.

Sob o *signo da instituição*, do que poderia ser o perdão nesta esfera estão os institutos jurídicos com ele aparentados, da graça e da anistia, que serão tratados na parte final deste trabalho.

A conexão entre o perdão e a punição é analisada no desenvolver da odisséia do espírito do perdão, na travessia das instituições sob o *signo da instituição*, do *outro distante*: alguém acusa segundo as regras (onde há regra social, há a possibilidade de infração; onde há infração há o punível) e aquele que cometeu a falta torna-se acusado e eventualmente culpado e condenado.

Não se pode perdoar senão onde se pode punir; pode-se punir onde há infração de regras comuns. A punição visa restaurar a lei – simbólica e efetivamente a falta cometida contra o outro – a vítima. Permanece de direito o imperdoável. Neste nível, o perdão não opera para criar a impunidade, o que seria uma injustiça.

Sob o *signo da acusação*, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas, somente de forma marginal, o culpado, e esta dissociação é crucial. É preciso que a justiça atue. De acordo com Ricoeur, não se ousa substituir a graça pela justiça. Perdoar – ratificar a impunidade – é inadmissível e constituiria grande injustiça cometida em prejuízo da lei e, mais ainda, das vítimas.

Embora punição e perdão tenham um objetivo comum – *pôr fim a algo* - os seus movimentos se articulam de maneira singular, como delimita, num juízo lúcido e corajoso, H. Arendt:

“A punição é a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto; ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, significativo – elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens *não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável.*”¹⁵⁹

Realmente, diz a respeito Ricoeur, isto caracteriza aquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de “mal radical”, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que sofremos uma de suas raras irrupções na vida pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem

¹⁵⁹ Arendt, H.. A Condição Humana, p. 253.

sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: “Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar”.¹⁶⁰

Intrigada com a assertiva de Arendt, de que os homens não são capazes de perdoar o que não podem punir, nem punir o imperdoável,¹⁶¹ a prof^a. Cláudia Perrone – Moisés reflete sobre o problema da impossibilidade da punição, ou dos limites do Direito, trazendo a questão de quais são os crimes que não somos capazes de punir¹⁶². O imperdoável, diz ela, se refere aos crimes nazistas, um tipo de crime novo – o massacre administrativo, o que ela chama, com base em Kant, de “mal radical”. A inadequação das penas existentes, dado o ineditismo dos crimes cometidos e sua imensa crueldade, parecem constituir, para ela, o obstáculo para a punição. A escala monstruosa e inacreditável dos crimes nazistas torna inadequada e absurda qualquer punição prevista em lei, diz Arendt.

Em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, a filósofa destaca:

“na época, o próprio horror, na sua monstruosidade, parecia, não apenas para mim, mas para muitos outros, transcender todas as categorias morais e explodir todos os padrões de justiça; era algo que os homens não podiam punir adequadamente, nem perdoar.”¹⁶³

No mesmo texto, afirma Arendt, mais adiante, que nenhuma das razões que justificam a punição, como a necessidade de a sociedade ser protegida contra o crime, a reabilitação do criminoso, a força dissuasiva do exemplo ou a justiça retributiva, seriam válidas para a punição dos criminosos nazistas. Assim, diz ela:

“aqui estamos nós, exigindo e impondo punição de acordo com nosso senso de justiça, enquanto, por outro lado, esse mesmo senso de justiça nos informa que todas nossas noções anteriores sobre a punição e suas justificações nos desapontaram.”¹⁶⁴

7 - O círculo da troca e os dilemas do perdão

Na segunda etapa da odisséia do espírito do perdão em que lança o tópico do problema da *renúncia da troca*, Ricoeur destaca a relação relevante entre a colocação do

¹⁶⁰ ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10^a. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 253.

¹⁶¹ ARENDT, H. op. cit. 253; ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 510.

¹⁶² PERRONE-MOISÉS, C. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida, In CORREIA, A. (org.). *Arendt, Hannah e a condição humana*. Salvador: Ed. Quarteto, 2006, pp.211-224

¹⁶³ ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 85.

¹⁶⁴ ARENDT, H. op. cit. pp. 87-88.

pedido e a outorga do perdão, no plano da *igualdade* e da *reciprocidade*, como se, entre estes dois atos de discurso, existisse uma verdadeira *relação de troca*, baseada apenas, para efeito do pensar, numa crença prática. Explora então esta pista, encorajado pelo parentesco, em várias línguas, entre perdão e dom.

Nesta perspectiva – a correlação entre dom e contra-dom, em certas formas arcaicas de troca - o filósofo tende a reforçar, (com auxílio da obra clássica do sociólogo Marcel Mauss, *Ensaio sobre o Dom*), a hipótese segundo a qual pedido e oferta de perdão se equilibrariam em uma relação horizontal, bilateral da troca. Surgem os problemas e as conseqüências da entrada do perdão no *círculo da troca* e os *dilemas* próprios desta correlação, dos quais apenas se pode oferecer uma geografia, como o faz Olivier Abel, diz Ricoeur.¹⁶⁵ Este aspecto será tratado na Segunda Parte deste Capítulo sob a rubrica do *Dom*.

O pedido e a aceitação do perdão trazem à confrontação dois atos de discurso de extraordinária força: o do *culpado*, que enuncia a falta cometida ao preço de um trabalho terrível de elaboração da culpa, de um doloroso colocar em *enredo* ou *intriga*; o da *vítima* suposta, capaz de pronunciar a palavra liberadora do perdão - “eu te perdô”, se a vítima ainda existir.

No campo da reciprocidade, ainda na correlação horizontal, Ricoeur examina a Regra de Ouro – princípio supremo da moralidade, presente no Sermão da Montanha, (Mateus, 7,12) e no Sermão da Planície, (Lucas, 6,31) que compreende o amar aos próprios inimigos. No plano ético, esta regra está próxima da *economia do dom* e, neste sentido, se pode chamar este mandamento de *supra-ético*, por se manter no ponto de articulação da economia do dom e da atividade legisladora da liberdade, no ponto em que o dom gera a obrigação. Assim, este novo mandamento depende de uma lógica de superabundância que se opõe polarmente à lógica da equivalência que governa a moral cotidiana. (L 3,176). Seja na sua forma negativa: - “Não faça ao outro o que não quiseses que ele te faça” ou na sua forma positiva – “Assim, tudo o que quiseses que os homens façam por ti, faze-o tu por eles” - ela é apta a romper o espírito da retribuição e a lei de talião – olho por olho, dente por dente (embora haja uma interpretação perversa, que, por sua exigência de reciprocidade, ainda fica na dependência da lei de talião - Eu dou com o fim de que dê - *do ut des*) .

¹⁶⁵ ABEL, O. *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Paris: Autrement, (Série “Morales) 1992, pp. 208-233.

Ricoeur vê neste comando quase impossível da Regra de Ouro o único que estaria à altura do espírito do perdão. Ela poderia ser reescrita: “Não faça ao outro o que ele não gostaria que você lhe fizesse”, mas, ainda assim, é a *reciprocidade* que estaria em questão. Antes de corrigida, esta sugestão leva até o fim, ao ponto extremo, a sua análise, onde mesmo o amor dos inimigos pode aparecer como o restabelecimento da troca a um nível de mercado, acenando com a suspeita de hipocrisia e com as palavras de Jesus em Lucas 6,32 – 37: “Se amais os que vos amam, que gratidão mereceis? Pois os pecadores também amam os que os amam. Mas amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em compensação”. Após este ensaio experimental e seus solavancos no círculo da troca, o filósofo retoma o problema de reconquistar, no seio da relação horizontal da troca, a dessimetria de uma relação vertical, inerente à equação inicial do perdão, que merece ser conservada sempre, segundo o entendimento de Ricoeur. Esta troca desigual se vai dar, como foi dito, no coração da *ipseidade*.

8 - Interlúdio sobre a ética de Ricoeur

Um segundo interlúdio ético pode ser feito para aclarar um pouco mais os conceitos de *capacidade do sujeito*, de *sabedoria prática e de despojamento*, e sua localização na ética de Ricoeur, conceitos estes particularmente relevantes para o tema do perdão.

O pensador faz a reflexão ética, apenas após ter examinado a linguagem, a ação e a narração. As três dão à constituição ética um enraizamento antropológico, constituído-a não como algo que vem de fora, mas como *desejo de ser, esforço de existir*. A ética emerge progressivamente do plano da linguagem, da ação e da narração.

A narração ocupa uma função mediadora entre a teoria da ação e a teoria ética. Do lado da teoria da ação, a narração exprime um alargamento do campo prático, e do lado da teoria ética, ela se impõe como um laboratório do julgamento moral, uma propedêutica à ética.

A ética do filósofo “é arquitetada a partir de uma circularidade de uma “dialética inacabada”, constituída de três momentos: a intenção ética, a norma moral e a sabedoria prática. Ricoeur estabelece os seguintes princípios: 1. O primado da ética sobre a moral; 2. A necessidade da intenção ética passar pelo crivo da norma; 3. A legitimidade de um recurso da norma à intenção, quando a norma conduz a conflitos, para os quais a única saída é a *sabedoria prática* (que reenvia aquilo que, na intenção ética, é mais atento à singularidade das situações).

Para ele, a distinção entre moral e ética não se impõe nem pela etimologia nem pela história. Ambas remetem ao *ethos*, costume grego, *mores* latim. Apenas por convenção: reserva o termo “ética” para a intenção de uma vida realizada e o termo “moral”, para a articulação desta intenção nas normas caracterizadas, ao mesmo tempo, pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento.¹⁶⁶

A ética se refere ao que é estimado bom, e a moral ao que se impõe como obrigatório. Tenta articular a exigência ética de uma *vida realizada e feliz e a exigência moral de universalização*. O lugar desta mediação se dá no plano da *sabedoria prática*, sabedoria ligada à escolha numa situação, ao julgamento moral da situação. Ele define a ética, no plano da intenção, como o “desejo da *vida boa* com e para os outros nas instituições justas”.¹⁶⁷ A ética parte da convicção de que existe uma maneira “melhor” de agir e de viver. Ela visa o *bem-pensar, o bem-viver e o bem-agir*.

Esta intenção da *vida boa* funciona como uma espécie de horizonte ou de idéias-limite para a vida ética, e na medida em que esta intenção é o fim último da ação, ela constitui o primeiro momento da ética. Ela designa aquilo que é estimado bom por um indivíduo ou comunidade singular. Por isso, ela está sempre ligada à singularidade das pessoas e das comunidades históricas.

A ética, num primeiro momento, se funda no desejo, no desejo de vida boa, feliz ou realizada e não no dever ou obrigação moral. Desejo de ser, esforço por existir. O ponto de partida da ética, a primeira pulsão ética é a afirmação do desejo de ser, do esforço por existir, do desejo fundamental de ser uma pessoa realizada; é a afirmação ou atestação originária de si como sujeito agente, como “*sujeito capaz*” (segundo o estudo realizado por Piva, no trabalho já citado, de acordo com o qual é feita esta exposição).¹⁶⁸

A intenção ética tem estrutura ternária: a estima de si, a solicitude ou cuidado pelo outro e a preocupação com instituições mais justas. *Estima de si* – ponto de partida, constitui o momento reflexivo do desejo da “vida boa” ou realizada, a aplicação do predicado bom no plano da ação, a compreensão de si do sujeito, pois é “apreciando nossas ações que nós nos apreciamos a nós mesmos como sendo delas o autor, e, portanto, como sendo outra coisa que não a simples força da natureza ou simples instrumento”.¹⁶⁹

¹⁶⁶ SA, p. 200.

¹⁶⁷ SA, p.202.

¹⁶⁸ PIVA, E.A. A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur. Síntese, Revista de Filosofia. Belo Horizonte: v. 26, n. 85, 1999, pp. 226-228.

¹⁶⁹ SA, p. 202.

O objeto da estima de si é um “sujeito capaz”. O que é estimável na pessoa é a capacidade de se designar como locutor, a capacidade de se reconhecer como autor de suas ações, a capacidade de se identificar como personagem de um relato de vida, de se imputar responsabilidade de seus próprios atos. O que é estimável é a afirmação ou atestação originária de si como sujeito agente de seu “poder-fazer”.

Cuidado do outro ou solitudine – A estima de si, devido ao seu caráter reflexivo, implica uma referência ao outro. A estima de si só é possível numa relação de reciprocidade. É correlativa da estima de outrem. Não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem como eu mesmo. Há uma reciprocidade de estimas. O desejo de uma vida realizada implica a noção de outro. Este é o momento ético por excelência na medida que a experiência ética originária é a afirmação do outro;

Desejo de viver em instituições justas - pelo cuidado das instituições, pelo viver em comum, pelo pertencimento a uma comunidade histórica. A preocupação pelas instituições justas, que abre a ética ao político. A realização da *vida boa* implica a justiça das instituições. Este desejo de viver com e para os outros, em instituições justas, deve passar pelo crivo da moral, pela exigência de universalidade, i.e, deve ser articulado em normas, leis e interdições.

No momento de aplicação das normas e princípios universais, da regra do respeito às pessoas e da regra da justiça, às situações singulares, nascem conflitos que exigem, da parte do sujeito individual ou coletivo, uma sabedoria prática (3º momento da ética), “um julgamento moral e político em situação”. Consiste em *inventar* as condutas que mais satisfarão a exceção em favor do outro, traindo o menos possível a regra; consiste em inventar os comportamentos justos, apropriados à singularidade do caso, sem cair no arbítrio do situacionismo moral.

A *sabedoria prática*, que nas situações graves rompe a fronteira entre o permitido e o proibido, busca o “justo meio”, a mediania, situando-se na linha do bom conselho, sem valor de princípio universal, mas que requer um tato moral desenvolvido é, na maioria das vezes, o único guia nos dilemas do perdão.

9 - A Regra de Ouro

Ricoeur analisa o modelo de troca ligado ao conceito de dom ou dádiva, aproveitando a pista do parentesco, a etimologia e a semântica de várias línguas, a respeito da palavra perdão, que encorajam este procedimento, como o dicionário

filosófico alude no Capítulo 2, Primeira Parte deste trabalho: *Don – pardon, Gift-forgiving, Dono-perdono, Geben-Vergeben* (no alemão, a palavra perdão é dádiva e entrega ao mesmo tempo).

Confessa que a tese do dom sem retorno *é de uma grande força* e cita Le Robert – “dar é abandonar para alguém, numa intenção liberal, ou sem nada receber em retorno uma coisa que se possui ou que se desfruta”.¹⁷⁰

Coloca força na *ausência de reciprocidade*, em que existe uma *dessimetria* entre o que se dá e o que se recebe, que aparece então integralmente. Faz uma primeira aproximação que *é dar mais* do que se deve e que constitui figura paralela a dar sem nada receber de volta. Empurra o dom para o restabelecimento da equivalência – é uma outra lógica que aparece, num outro nível que este, com o qual rompe - a lógica da superabundância. Restitui, em seguida, no coração da relação de troca, a diferença de altitude que diferencia o perdão do dom segundo o espírito da troca.

Ricoeur, neste ponto, remete ao outro pólo do dilema, numa guinada, e enuncia aquilo com o que somos confrontados neste exame: o comando de *amar radicalmente*, de amar os inimigos sem nada esperar de volta. *Este comando impossível parece ser o único à altura do espírito do perdão.*

Se o inimigo não pede perdão, é preciso amá-lo tal qual ele se apresenta. Este princípio não contraria apenas *o espírito de retribuição e a lei de talião (olho por olho, dente por dente)*, que ele visa corrigir, mas, também, no limite, a Regra de Ouro considerada para romper o talião: “Não faça ao outro o que não quiser que ele te faça”.

A Regra de Ouro pode ser reescrita: “Não faça ao outro o que ele não gostaria que você lhe fizesse”, mas é ainda *a reciprocidade que está em questão.*

O pensador não deixa de considerar nos tempos que correm a suspeita cada vez maior quanto aos comportamentos privados ou públicos, protestando contra o espírito de generosidade, como os atos de benemerência, coletas públicas, respostas à mendicância, para não dizer dos ataques atuais de que são vítimas as organizações não-governamentais de intervenção humanitária.

Segundo o argumento dos adversários, tornar obrigatório dar em retorno (*do ut des*) vai criando, de forma subterrânea, desigualdades, que colocam os doadores em posição de superioridade condescendente. Doar vincula sempre o beneficiário,

¹⁷⁰ Dictionnaire Le Robert, cit. In MHO, p. 622.

transformado em obrigado, obrigado ao reconhecimento. Doar esmaga o beneficiário sob o peso de uma dívida insolúvel.

Ricoeur lembra então que a medida absoluta do dom é o *amor aos inimigos*, um comando quase impossível, invocando as palavras de Jesus, que profere a Regra de Ouro, (Lucas, 6, 32-37):

“Se vocês amarem os que vos amam, que reconhecimento há nisto? Porque os pecadores amam também os que os amam; [...] mas amai os inimigos, fazei o bem e dê sem nada esperar em retorno.”¹⁷¹

Naquele tempo, disse Jesus a seus discípulos:

“A vós que me escutais, eu digo: Amai os vossos inimigos e fazei o bem aos que vos odeiam, bendizei os que vos amaldiçoam, e rezai por aqueles que vos caluniam. Se alguém te der uma bofetada numa face, oferece também a outra. Se alguém te tomar o manto, deixa-o levar também a túnica. Dá a quem te pedir e, se alguém tirar o que é teu, não peças que o devolva. O que vós desejais que os outros vos façam fazei-o também vós a eles. Se amais somente aqueles que vos amam, que recompensa tereis? Até os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazeis o bem somente aos que vos fazem bem, que recompensa tereis? Até os pecadores fazem assim. E se emprestais somente àqueles de quem esperais receber, que recompensa tereis? Até os pecadores emprestam aos pecadores, para receber de volta a mesma quantia. Ao contrário, amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Então, a vossa recompensa será grande, e sereis filhos do Altíssimo, porque Deus é bondoso também para com os ingratos e os maus. Sede misericordiosos, como também o vosso Pai é misericordioso. Não julgueis e não sereis julgados; não condeneis e não sereis condenados; *perdoai, e sereis perdoados*. Daí e vos será dado. Uma boa medida, calcada, sacudida, transbordante será colocada no vosso colo; porque com a mesma medida com que medirdes os outros, vós também sereis medidos”.

A troca comercial é afastada, cai sob esta crítica, mas também aquela de que uma forma superior de troca é visada a partir do amor aos inimigos. Existiria sempre um interesse escondido atrás da generosidade. Todas as objeções pressupõem este interesse, esta expectativa, na forma de equivalência monetária.

Estas objeções situam-se no plano ou no espaço dos bens comercializáveis, que têm sua legitimidade, mais precisamente, numa ordem em que a espera da reciprocidade toma a forma da equivalência monetária.

O comando de amar seus inimigos quebra a regra de reciprocidade, exigindo o extremo, fiel à retórica evangélica da hipérbole. O comando visaria apenas que seja *justificado o dom* feito ao inimigo, diante do que, em princípio, não se espera nada em retorno.

Ricoeur, examinando esta hipótese, constata que ela pode ser falsa, pois o que se espera precisamente do amor é que ele converta o inimigo em amigo. Como o *potlatch*,

¹⁷¹ BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Lucas 6,27 – 38.

celebrado por Marcel Mauss, o amor rompe a ordem comercial em seu cerne, pela magnanimidade ou generosidade. O Evangelho concede ao dom uma medida *louca*, da qual os atos ordinários de generosidade ficam longe.

O filósofo faz um paralelo entre a hipérbole evangélica e a utopia política de Kant na *Paz Perpétua*.¹⁷² Esta utopia política confere a todo o homem o direito de ser recebido num país estrangeiro “como um hóspede e não como um inimigo”. A hospitalidade universal constituiria a aproximação política do amor evangélico dos inimigos (a hospitalidade aparece, na obra de Derrida, com este mesmo sentido, como explicitado no Capítulo 5 do presente trabalho).

Na forma *não mercantil* do dom, não existe mais a troca entre dar e retribuir, mas entre dar e simplesmente receber. Com relação à dignidade do donatário, que a generosidade potencialmente ofenderia, numa visão ainda vinculada à ordem mercantil, Ricoeur pontua que se dá em honra do beneficiário, em *consideração* a ele no plano da troca.

A reciprocidade entre *o dar e o receber* resolve o problema da dessimetria horizontal do dom sem espírito de retribuição, sob a égide da figura singular que remete à *consideração*.

O reconhecimento *da dimensão recíproca da relação entre pedido e oferecimento do perdão* constitui apenas uma primeira etapa na reconstrução integral desta relação.

O problema da troca entre a confissão e o perdão deve ser tratado através da distância vertical entre os dois pólos do perdão – a confissão da culpa e o perdão, dois atos de discurso que se projetam na questão do perdão condicional ou incondicional, onde estão presentes as dificuldades que impedem o acesso à confissão.

Trata-se de uma dificuldade recorrente, que torna a aparecer no coração do modelo de troca aplicado ao perdão, sob a forma de uma questão: o que torna os parceiros capazes de entrar *na troca entre a confissão e o perdão*?

Aquele que pede perdão deve estar sempre pronto a receber uma palavra negativa do ofendido que diz: – não, eu não posso, eu não posso perdoar. Há um caráter aleatório da transação que é presumida.

¹⁷² KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002, pp. 137-140.

Neste ponto, Ricoeur, analogicamente ao pensamento e pesquisa de Mauss (que fala numa força quase mágica da coisa trocada), indaga qual seria *a força invisível* que une os dois atos de discurso: a confissão e o perdão.

O próprio caráter aleatório da transação presumida resulta da dessimetria vertical, que tende a mascarar a reciprocidade da troca: na verdade, para Ricoeur, o perdão supera um intervalo entre o alto e o baixo, entre o muito alto do espírito do perdão e o abismo da culpabilidade.

Quanto à dessimetria, ela, como se acentuou, é constitutiva da equação do perdão. Nas palavras de Ricoeur, “ela nos acompanha como *um enigma* que não se acaba nunca de sondar”.¹⁷³

10 - Perdão e promessa

Numa última tentativa de clarificação, repousando sobre a correlação horizontal, Ricoeur se ocupa do par: *perdão e promessa*. Para se ligar pela promessa, o sujeito da ação deveria, também, poder se desligar pelo perdão. A estrutura temporal da ação – a saber; a *irreversibilidade* e a *imprevisibilidade* do tempo, pedirá uma resposta de duplo domínio, exercida sobre a conduta da ação. Na tese de Ricoeur existe uma *dessimetria* significativa entre o *poder de perdoar* e o *poder de prometer*, como o testemunha a impossibilidade, segundo sua visão, de autênticas instituições políticas do perdão. Assim, se coloca a nu, no coração da ipseidade e ao nível da imputabilidade, o paradoxo do perdão intensificado pela *dialética do arrependimento*, na grande tradição abrahâmica. Trata-se do poder do espírito de perdão de descarregar, desligar o agente de seu ato.

Na esfera do *retorno a si*, respondendo a qual poder, a qual coragem pode ser feito o apelo para, simplesmente pedir perdão, Ricoeur, já no coração da ipseidade, recorre à tentativa de Hannah Arendt, feita na *Condição Humana*, cujo pensamento sobre o par: *promessa e perdão*, foi tratado de maneira mais ampla no Capítulo 3, Terceira Parte.

Retomando um pouco do que foi dito, a base do perdão, nos ensina Hannah Arendt, é o *respeito* (*philia politike* aristotélica). A sua base não é o amor – não percebe o *what*, mas o *who*. O respeito, como *philia politike* aristotélica, é uma amizade sem intimidade ou proximidade: “é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o

¹⁷³ MHO, p. 626.

espaço do mundo coloca entre nós, ou pelas realizações que possamos ter em alta conta”.

A promessa não se estanca no tempo, pois como os altos e baixos são traços da condição humana, se fazem necessárias *novas promessas*. O Velho Testamento é caracterizado pela crença no poder de promessa recíproca e pela vocação, portanto, para a Aliança.

O *pacta sunt servanda* dos romanos, e a variedade de teorias contratualistas confirmam o *lugar central da promessa* na reflexão política. Característica da promessa é lidar com dois aspectos da imprevisibilidade: a inconfiabilidade fundamental dos homens ou “treva do coração humano”, pela qual não se pode dizer hoje quem serão amanhã; impossibilidade de prever as conseqüências da ação numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma *capacidade de agir*. O desejo de conviver com os outros, na modalidade do discurso e da ação – requer conseqüentemente na *vita activa* a faculdade de *desfazer* o que fizemos, controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos.¹⁷⁴

Explica então Ricoeur que a possibilidade de desligar o agente do seu ato, o desligamento – marcaria a inscrição, no campo da disparidade horizontal, entre a potência e o ato, da disparidade vertical entre o muito alto do perdão e o abismo da culpabilidade. *O culpado capaz de recomeçar* – esta será a figura do desligamento que comanda todas as outras. Este desligamento ou separação é possível, afirma Ricoeur.

Apela ao argumento de Derrida: separar o culpado do seu ato, perdoar ao culpado condenando sua ação, seria perdoar a um outro sujeito do que aquele que cometeu a ação. Derrida, falando a propósito do perdão condicional, explicitamente solicitado diz:

“E quem a partir daí não é mais totalmente o culpado, mas já um outro, e melhor que o culpado. Nesta medida, e nesta condição, não é mais ao culpado enquanto tal que se perdoa”.¹⁷⁵

Ricoeur, neste ponto, ressalva que se trata de potencialmente outro, mas não um outro.

11 - Interlúdio – ética e identidade

¹⁷⁴ LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 220-221.

¹⁷⁵ FS, p. 130.

Num terceiro interlúdio sobre a ética se traz a questão da identidade, esclarecendo o *papel da promessa* (e de sua lembrança) na concepção de Ricoeur em sua pequena ética. O problema aqui é pensar a identidade pessoal na história de uma vida, no curso total de uma vida: O que permanece idêntico no curso de uma vida humana ?”¹⁷⁶

Na identidade narrativa do sujeito, uma das maneiras, segundo o filósofo, pela qual o sujeito se apropria de sua identidade, é confrontar dois modelos de identidade, a mesmidade e a ipseidade, que se fundam em dois modelos de permanência no tempo. A mesmidade funda-se na permanência de uma substância imutável, de um substrato, de uma estrutura que o tempo não afeta. Este é o caso da permanência do código genético de um indivíduo biológico. A ipseidade funda-se na manutenção de si na promessa, na duração da promessa, mediante a qual o si se mantém na permanência da palavra dada.

Aplicando estes modelos à pessoa ele encontra na “permanência do caráter”, isto é, nas disposições, hábitos, identificações adquiridas com as quais reconhecemos uma pessoa, o modelo da permanência no tempo da mesmidade.

“Eu entendo aqui, por caráter, o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. Pelos traços primitivos que vamos mencionar, ele reúne a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É por isso que ele designa, de maneira emblemática, a mesmidade da pessoa.”¹⁷⁷

Ricoeur encontra na manutenção da promessa o modelo de permanência no tempo oposto à do caráter. À estabilidade do caráter se opõe a fidelidade à palavra dada. Enquanto no caráter a ipseidade e a mesmidade coincidem, na fidelidade à promessa a ipseidade não tem o suporte da mesmidade, o si se dissocia do mesmo, é “pura ipseidade”.

A *manutenção do si*, noção essencialmente ética, “é para a pessoa a maneira de se comportar tal que o outro possa contar com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de um outro”.¹⁷⁸ A manutenção de si na promessa é enunciada pela resposta “Eis-me aqui”, à pergunta “Onde estás?”, colocada pelo outro.

Ricoeur recorre constantemente à figura da *promessa* ao longo de sua obra como o “ato de discurso” por excelência. Aqui ela funda a expressão mais alta da identidade como a manutenção de si através do tempo, como oposta à simples permanência de uma

¹⁷⁶ L2, p. 217.

¹⁷⁷ SA, p. 144.

¹⁷⁸ SA, p.195.

coisa, à mesmidade do caráter. Na promessa, a identidade adquire uma marca ética cuja obrigação é responder à *confiança* que o outro põe na minha fidelidade, na minha palavra. A manutenção de si na promessa, figura da identidade ética e da perspectiva da vida verdadeira, está despojada dos traços estáveis e reconhecíveis do caráter. Se na experiência cotidiana a estabilidade do caráter e a manutenção de si na promessa tendem a se recobrir na medida em que “contar com alguém é, ao mesmo tempo, apoiar-se na estabilidade do caráter e prever que o outro mantenha a palavra”.¹⁷⁹

A ipseidade não se caracteriza apenas pela noção de posse, de pertencimento entre a pessoa e seus pensamentos, ações, paixões, experiências etc., mas, também, pela noção de *despojamento*. “Os casos-limites, produzidos pela imaginação narrativa, sugerem uma dialética da posse e do despojamento, da preocupação e da despreocupação, da afirmação de si e do desaparecimento de si”.¹⁸⁰

O pensador relaciona esta dialética de posse e despojamento da ipseidade com o primado do outro no plano ético. “Que este *despojamento* (figura relevante para o perdão e parte de sua constelação) tenha relação com o primado ético do outro em relação ao si, isto é claro. É necessário ainda que a irrupção do outro, que quebra o fechamento do mesmo, encontre a cumplicidade desse movimento de *desaparecimento pelo qual o si se torna disponível ao outro*. Pois não é necessário que a crise da ipseidade tenha como efeito substituir a estima de si pelo ódio de si”.¹⁸¹

12 - Perdão e regeneração de si

Diante do desdobramento do argumento sério e de resposta difícil de Derrida, que já se perdoa, não ao culpado, mas, a um outro (decorrente do primeiro argumento, com o qual está de acordo Ricoeur - separar o culpado do seu ato, perdoar o culpado, condenando sua ação) o último propõe uma resposta que pode ser achada numa separação mais radical do que aquela suposta no argumento da distância entre um primeiro sujeito - aquele do erro cometido - e um segundo sujeito - o que é punido. Uma separação que se dá no coração da *capacidade de agir*, entre a efetivação e a capacidade que esta atualiza.

Esta dissociação íntima significa que a capacidade de engajamento do sujeito moral não está esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Esta

¹⁷⁹ SA, p.176.

¹⁸⁰ SA, p. 198.

¹⁸¹ SA, p. 198.

dissociação exprime um ato de fé, um crédito dirigido às *fontes de regeneração de si*. Ricoeur faz uma espécie de conclamação ou convocação de que é preciso assumir o último paradoxo que propõem as religiões do Livro, e ele encontra inscrita na memória abrahâmica – é preciso endossar um último *ato de confiança*.

Se há perdão, ele habita no hino que celebra a sua grandeza (como é dito a respeito do amor). Se ele é a altura mesmo, ele não permite nem antes, nem depois. A resposta ao arrependimento, esta sim, chega no tempo, quer ela seja repentina (como em certas conversões espetaculares) ou progressiva, à prova de uma vida inteira. Com fundamento em Kant,¹⁸² entende então o filósofo que o mal, por mais radical que seja, não é originário. Radical é a tendência ao mal, original é a “disposição” ao bem.

Diante disso, sob o *signo do perdão*, o culpado seria tido como capaz de uma outra coisa, diferente de seus delitos e faltas. Ele seria trazido à sua *capacidade de agir* e à ação restituída, aquela de continuar, *de começar*. É esta capacidade que seria saudada nos menores *atos de consideração*, nos quais nós reconhecemos a *incognito* do perdão representada na cena pública. É, enfim, desta *capacidade restaurada* que dominaria a *promessa* que projeta a ação em direção do futuro. Ricoeur oferece, por fim, a fórmula desta palavra libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação: *você vale mais que os seus atos*.

Assim, a capacidade do culpado recomeçar, que pode se estender ao ofendido por meio do perdão, descarrega o passado e liberta o presente, converge para a condição da natalidade e liberdade que permeia a vida humana, tão bem expressa por H. Arendt:

“O que torna o homem um ser político é sua faculdade de agir; ela o capacita a se unir a seus pares, atuar de comum acordo e partir para metas e empreendimentos que nunca lhe passariam pela cabeça, sem falar nos seus desejos reais, se não lhe tivesse sido dada a *dádiva de iniciar coisas novas*. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana à *condição da natalidade*. Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento, nem sequer saberíamos o que é a novidade e qualquer “ação” não passaria de comportamento ou preservação em comum.”¹⁸³

13 - Memória feliz e perdão

No final de *La Mémoire, L'Histoire et L'Oubli*, após o texto do Perdão Difícil, Ricoeur faz uma recapitulação muito rica e essencial do seu itinerário na obra, e nos

¹⁸² KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp.50-59

¹⁸³ ARENDT, H. *Crises da República*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva 2004, p. 152.

brinda com importantes achados, em especial para o perdão. Estas considerações, como ele esclarece, são fruto da releitura e de algumas intuições iniciais, que, neste momento de final de percurso, se manifestam mais claramente¹⁸⁴.

Coloca a questão diretiva desta espécie de epílogo do Epílogo da obra, a merecer uma resposta: qual o olhar que as reflexões sobre o ato de perdoar permitem lançar sobre o conjunto do caminho percorrido no livro, ou seja, memória, história, esquecimento tocados pelo espírito do perdão?

Começa por mostrar que a estrela diretora de toda fenomenologia da memória foi a idéia da memória feliz .

Inicialmente, diz ter conduzido a trajetória do perdão ao seu lugar de origem - o si reconhecido na sua capacidade moral fundamental – a imputabilidade. Por sua vez, o reconhecimento de si mesmo culmina num momento reflexivo da memória.

Relembra, em primeiro lugar, o esboço traçado no livro de uma teoria da atribuição, sob a tripla figura da atribuição da memória a si, aos próximos e aos outros distantes.

Retoma este esboço, mas agora sob o ângulo da dialética do ligar e do desligar proposta pela problemática do perdão. Estendendo-se à esfera da memória, esta dialética acaba por se separar da esfera específica da culpabilidade, para adquirir a envergadura de uma dialética de reconciliação.

Recolocada à luz da dialética do desligar-ligar, a atribuição a si do conjunto das lembranças, que fazem a identidade frágil de uma vida singular (pequena ética a identidade), se verifica resultar da mediação incessante entre o momento de distanciamento e um momento de apropriação.

Ele explica:

“é preciso que eu possa considerar à distância a cena onde são convidadas a comparecer as lembranças do passado para que eu me sinta autorizado a considerar a série inteira como minha, como minha possessão.”

Ao mesmo tempo, a tese da tripla atribuição dos fenômenos mnemônicos a si, aos outros próximos e aos outros distantes, convida a abrir, neste momento, a dialética do desligar –ligar ao outro que não eu mesmo.

Isto ocorre na *aprovação* dirigida à maneira de ser e de agir dos que se tem por mais próximos – e a aprovação vale como critério de proximidade. Ela consiste também num ligamento-desligamento.

¹⁸⁴ MHO, pp. 642-646.

De um lado, a consideração endereçada à dignidade do outro – e que Ricoeur apontou como um *incognito* do perdão - nas situações caracterizadas pela acusação pública – constitui o momento de desligamento da aprovação, enquanto a simpatia ou consideração constitui o momento de ligação.

Explica que é assim que se desenvolve a dialética do desligar-ligar ao longo das linhas de atribuição da lembrança aos sujeitos múltiplos de memória: memória feliz, memória apaziguada, memória reconciliada. Estas seriam as figuras de felicidade que nossa memória deseja, promete, faz voto para nós mesmos e para nosso próximo.

Invocando as palavras do Salmo, “Quem nos fará ver a felicidade?” (Salmos, 4, 7), afirma ser a memória feliz uma das respostas a esta questão retórica.

Comentando a idéia da memória feliz, como uma das réplicas à culpabilidade e ao sofrimento, Foessel vislumbra nela uma experiência da alegria, na medida que o passado se torna presente no reconhecimento. A alegria, no que se distingue da esperança, é um afeto do presente no qual coincidem desejo e a percepção de si.

A memória feliz é uma memória que não só exorcizou o esquecimento, mas atravessou o luto, uma vez que ela é a resolução em ato da aporia que constitui “a representação presente de uma coisa ausente marcada do selo da anterioridade e da distância temporal”¹⁸⁵.

Foessel mostra a relação deste sentimento de adequação ao passado e a noção de capacidade. Para Ricoeur, por trás do desejo de se lembrar existe a mesma reivindicação que no desejo de reconhecimento. O momento reflexivo da memória culmina no reconhecimento de si mesmo no sentido no qual a retrospectiva feliz “acaba de se arrancar da esfera específica da culpabilidade para adquirir envergadura de uma dialética da reconciliação”¹⁸⁶.

A memória que é tradicionalmente associada à problemática da identidade pessoal é também uma dimensão antropológica da capacidade, uma vez que torna possível a experiência de uma manutenção de si além de toda culpabilidade.

Ao contrário da melancolia, a memória feliz é uma experiência alegre da capacidade na medida que ela designa a apropriação pelo sujeito de sua própria afirmação originária: “É preciso que eu possa considerar à distância a cena onde são

¹⁸⁵ MHO, p. 643.

¹⁸⁶ MHO, p.645

convidadas a comparecer as lembranças do passado para que eu me sinta autorizado a manter sua suíte inteira por minha, por minha possessão”.¹⁸⁷

Foessel lembra que a *aprovação* é a palavra-chave da memória feliz que o sujeito endereça a ele próprio e a seu passado. Aprovação é a mesma palavra também aplicável ao reconhecimento. A experiência da capacidade se reencontra, com efeito, no que Ricoeur fala na sua análise do perdão, ou seja, a partir de que “o culpado torna-se capaz de recomeçar”.

O filósofo, como demonstrado no decorrer do trabalho, insiste na inscrição do perdão muito mais na economia do dom do que na da transação. Segundo Foessel, isto demonstra sua preocupação em manter a experiência viva, no curso da qual um agente é desligado de seu ato e se redescobre capaz.

Não se perdoa outro senão aquele que cometeu a falta, mas se perdoa ao mesmo como outro que se provou desde quando restaurada sua inocência.

De acordo com Foessel, existe proximidade destas análises com aquelas feitas e evocadas na memória feliz. Nos dois casos, é um fenômeno do reconhecimento com o qual somos confrontados, um reconhecimento que vale a aprovação do que é.

Qual o fim de todo reconhecimento? Em *Parcours*, Ricoeur apresenta esta temática da alegria memorial e do reconhecimento na perspectiva mais diretamente ligada ao homem capaz.¹⁸⁸ Qual o fim de todo reconhecimento, seja do reconhecimento de si na memória feliz ou do oferecimento do perdão? Nada mais que a *ágape*, enquanto ela se distingue do *eros* pela ausência de privação e torna-se uma figura da capacidade reencontrada (este conceito de *ágape* Ricoeur toma emprestado da sociologia da justificação de Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990).

A *ágape* está além da luta, isto é, o fim último de todo reconhecimento. Ela designa uma experiência que exorciza a melancolia privada (a memória sobrecarregada) ao mesmo tempo que a perpetuação do conflito (o reconhecimento impossível).

Destacando ser rara a ocorrência do tema do amor na obra de Ricoeur, Foessel arrisca a hipótese que se pode concluir qual o motivo secretamente teológico de todo seu trabalho: o de encontrar as bases de uma reconciliação. O autor destaca que a *ágape*

¹⁸⁷ MHO, p.644.

¹⁸⁸ RICOEUR, P. *Parcours de la Reconnaissance, Trois Études*,. Paris: Les Essais Stock, 2005, p. 322.

é “um amor sem réplica às questões porque a justificação lhe é estranha”.¹⁸⁹ Como a alegria, ela é o sentimento de uma inocência injustificável, porque excede o reino do cálculo e da equivalência. Esta capacidade injustificada porque oferecida se reaproxima da alegria, uma vez que ela se separa da esperança: “A ágape se mantém na permanência, no que fica, seu presente ignorando o arrependimento e a espera”.¹⁹⁰ Nem espera nem arrependimento, e nestas duas hipóteses existe justificativa. A esperança é voltada para o futuro e o arrependimento para o passado. A capacidade não é mais imaginada como um vestígio de inocência passada ou como um horizonte de libertação. Ela é a experiência imanente de uma aprovação mútua.

14 - Esquecimento feliz?

Uma das questões que Ricoeur coloca neste epílogo é se poderia falar simetricamente à memória feliz também de um esquecimento feliz. Para o encaminhamento da resposta é preciso retomar os caminhos do esquecimento, sua problemática e aquela do perdão e os seus cruzamentos.

Não é demais repetir, com Ricoeur, na *Nota de Orientação* ao leitor¹⁹¹ que o esquecimento e o perdão designam separadamente e conjuntamente o horizonte de toda pesquisa da obra. Separadamente, porque pertencem, cada um, a uma problemática distinta: para o esquecimento, a da memória e da fidelidade ao passado. Para o perdão, a da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Conjuntamente, na medida que seus itinerários respectivos se cruzam ou recruzam num lugar que não é um lugar, e que designa melhor o termo horizonte. Horizonte de uma memória apaziguada.

A problemática do esquecimento é mais vasta, ao passo que o apaziguamento da memória, em que consiste o perdão, parece constituir a última etapa de uma trajetória do perdão, culminando nesta *ars oblivionis*, em paralelo à arte da memória (*ars memoriae*).

O problema da memória é mais vasto que a eventual *ars oblivionis*, que se projeta como um duplo da *ars memoriae*, uma figura da memória feliz.

Este é o jogo de horizontes no qual ele faz suas investigações, ressaltando sempre a fuga de horizontes, o inacabamento inerente a esta pesquisa.

¹⁸⁹ RICOEUR, P. op.cit. p. 322.

¹⁹⁰ RICOEUR, P. op.cit. p. 323.

¹⁹¹ MHO, pp. 536-543.

A memória se define em primeira instância como uma luta contra o esquecimento – o esquecimento como um atentado à fiabilidade da memória, uma fraqueza, uma lacuna.

Ao mesmo tempo, nos defrontamos com o espectro de uma memória que não esqueceria nada e que se tem por monstruosa. O exemplo é dado num conto de Jorge Luis Borges, intitulado *Funes, o memorioso*, o homem que não esquecia nada. Há uma medida no uso da memória humana, que deve levar em conta o princípio do *nada em excesso*, segundo a fórmula da antiga sabedoria, ensina Ricoeur.

O esquecimento não seria então um inimigo da memória, em todas as suas formas. Pergunta Ricoeur: a memória não deveria negociar com o esquecimento para encontrar, tateando, a *justa medida* de seu equilíbrio com ele? E esta memória teria algo em comum com a renúncia à reflexão total?

A grade de leitura de Ricoeur repousa sobre a idéia de grau de profundidade do esquecimento, pois, segundo ele, o esquecimento propõe uma coisa como um “se colocar no abismo”, que tenta exprimir a metáfora da profundidade vertical.

Duas são as grandes figuras do esquecimento profundo – *esquecimento pelo apagamento dos traços* e o *esquecimento de reserva*, este uma figura positiva do esquecimento, pois eu posso me valer dele quando me vem o prazer de me lembrar do que eu vi, ouvi, provei, adquiri. O reconhecimento é uma experiência chave que Ricoeur, como foi dito, assume como um pequeno milagre. Nele saudamos a volta de um fragmento do passado, arrancado como se diz, do esquecimento.

Após ter traçado o contexto do esquecimento, retoma-se, neste ponto, a questão que Ricoeur coloca neste epílogo: se poderia falar simetricamente à memória feliz também de um esquecimento feliz? A sua resposta é negativa, por duas razões.

Em primeiro lugar, porque nossa relação com o esquecimento não é marcada por acontecimentos de pensamento comparáveis àquele do reconhecimento – o pequeno milagre da memória – uma lembrança é evocada, sobrevém, volta, num instante reconhecemos a coisa, a pessoa. É ela, a vinda de uma lembrança é um acontecimento.

O esquecimento não é um acontecimento. O que reconhecemos é o estado de esquecimento no qual estamos. Este estado pode ser chamado uma “força”, como declara Nietzsche no fim da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*: “é bem mais uma faculdade de inibição ativa, uma faculdade positiva em toda força dos termos”.¹⁹²

¹⁹² NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 48

Deste poder somos advertidos pela memória, esta faculdade contrária “com a ajuda da qual, nestes casos determinados, o esquecimento é suspenso – ou seja, no caso em que se trata de *prometer*”.¹⁹³

Nestes casos se trata não apenas de faculdade, mas de vontade de não esquecer, “vontade que persiste em querer o que ela uma vez quis, a propriamente falar de uma memória de vontade”. É se ligando que se desliga do que era uma força, mas não ainda uma vontade.

Uma segunda razão existe. O esquecimento, sob a ótica do perdão, tem seus próprios dilemas, adverte Ricoeur.

Se a memória tem compromissos com acontecimentos nas trocas ensejando a retribuição, a reparação, a absolvição, o esquecimento desenvolve situações mais duráveis e que se pode dizer neste sentido históricas, máxime que elas são constitutivas do trágico da ação.

No perdão, a ação é impedida pelo esquecimento de continuar, seja pelo entrelaçamento de papéis impossíveis de separar, seja pelos conflitos insuperáveis em que a controvérsia é insolúvel, insuperável, seja ainda por erros irreparáveis que remontam freqüentemente a épocas muito recuadas no tempo.

Se o perdão tem alguma coisa a fazer nestas situações de um trágico crescente, ele não pode agir senão por uma espécie de trabalho não pontual feito sobre a maneira de esperar e de acolher estas situações típicas com as quais se defronta: o inextrincável, o irreconciliável e o irreparável. Esta admissão tácita tem mais relação com o luto, enquanto disposição durável, do que com a memória.

As três figuras - o inextrincável (no passado), o irreconciliável (das diferenças insolúveis), o irreparável (no mal feito aos outros) - evocadas são *figuras da perda*: admitir que não aconteceu a perda seria a máxima de sabedoria digna de ser tida pelo *incognito* do perdão no trágico da ação, lembra Ricoeur.

Indaga o filósofo se é preciso chegar ao ponto de dizer “esquecer a dívida”, esta figura da perda. Ricoeur é categórico em dizer sim, sem dúvida, uma vez que a dívida confina com a culpa e aprisiona na repetição¹⁹⁴.

Ele fala de um sutil trabalho de desligamento e ligamento a ser buscado no próprio coração da dívida. De um lado, o desligamento da culpa, de outro a ligação a um devedor que, segundo ele, nunca é considerado insolúvel. Enfim, a dívida sem a

¹⁹³ NIETZSCHE, F. op.cit. p. 53.

¹⁹⁴ MHO, p. 653.

culpa. Ricoeur fala de uma dívida posta a nu. Neste plano, diz ele, se reencontra a dívida dos mortos e a história como sepultura. Sob este aspecto, a dívida é imensa e o perdão é pessoal. Fica, assim, caracterizada a desproporção de suas possibilidades.

A razão mais irredutível da dessimetria entre o esquecimento e a memória, sob a ótica do perdão, reside para Ricoeur no caráter *indecidível* da polaridade no império subterrâneo do esquecimento: a polaridade entre o esquecimento por apagamento e o esquecimento de reserva.

Algumas considerações feitas por ele numa entrevista intitulada *Uma filosofia reconciliada*¹⁹⁵ podem cooperar para o esclarecimento de sua posição quanto ao dever de memória, aspectos do perdão e as feridas da história.

O entrevistador pergunta: no que consiste o dever de memória?

R. – “O dever é indubitável enquanto obrigação em relação às vítimas. No que consiste este dever? Certamente não consiste em repetirmos, todas as manhãs: “Eu fui um assassino, eu fui um cúmplice”. Na verdade, o dever de memória significa que, em todas as minhas reflexões sobre minhas relações com os outros, eu sempre levarei em conta o que aconteceu. Eu nunca perderei de vista que, na Europa, no meio do século XX, houve o crime monstruoso da *Shoah*, isto independentemente da sua semelhança ou não com o *Gulag*, com os massacres de Ruanda. Mas eu não vou me deplorar toda a vida.

Aqui nós tocamos na questão de saber se há um dever de esquecimento. Minha resposta é negativa. Primeiro, por razões epistêmicas: o esquecimento não é um ato, ele é um estado e não podemos transformar um estado em dever. Segundo, porque o esquecimento já está incorporado à memória através da impossibilidade de contar tudo. Você sabe que a hipernesia, estado no qual nada seria esquecido, é uma doença, como o do personagem Funes, de Borges. Aquele que nada esquece é monstruoso. Logo, temos que fazer uma triagem. A questão é de saber se fazemos algum mal aos outros ao operarmos a triagem. É neste horizonte que coloco a questão do perdão. Se o perdão puder ser uma “*memória reconciliada*”, então haverá algo como a reconciliação com o esquecimento”.

Sobre o irreparável, Ricoeur assevera que a história deixa feridas que não se fecham “Há coisas que não se podem perdoar. R. - Exato, mas este *se* da frase não se

¹⁹⁵ Entrevista com Vladimir Safatle. *Por uma filosofia da memória reconciliada*. 2005. www.geocities.com/vladimir_safatle

refere a mim, refere-se às vítimas, já que só as vítimas podem perdoar. O problema do perdão não consiste em exercer o perdão, mas em poder pedi-lo. Ora, quem pede perdão ao outro já está preparado para receber uma resposta negativa. Mas é assim, o perdão não é exigível”.

Capítulo Quarto

Segunda Parte

O Dom

A revisitação de Ricoeur ao modelo arcaico de Mauss merece ser melhor explicitada, devido à sua importância e à mudança de perspectiva que provoca, pois não é sem razão que as lições de Mauss são invocadas num momento de extrema tensão filosófica, quando, ainda no plano da correlação horizontal, procurando recompor a relação do perdão que preserve aquela vertical, Ricoeur pesquisa se, na relação de troca, não se pode encontrar um nível em que haja a troca, mas não aquela mercantil que conhecemos.

Ricoeur retoma em *Parcours de la Reconnaissance*¹⁹⁶ o modelo de Mauss e o confronta com o reconhecimento, falando do perdão no plano do cerimonial do dom, do festivo, do gesto de perdão a partir das considerações de Marcel Henaff. A experiência do dom, por seu caráter simbólico, indireto, raro, excepcional, é inseparável da carga de conflitos potenciais ligados à tensão criadora entre *generosidade e obrigação*. A investigação do reconhecimento pelo dom é mais que uma suspensão da disputa. É uma *clareira* na floresta de perplexidades do perdão.

Traçado o percurso, um ponto merece uma melhor explicitação, que é a categoria do dom ou dádiva, com a qual trabalha e reflete constantemente Ricoeur, em particular na sua concepção do perdão. O dom, para ele, é uma categoria do sagrado. A lógica da superabundância, exposta no Capítulo 2, Primeira Parte, é um fio condutor que costura toda a concepção de Ricoeur a partir do dom e que ele busca reforçar com outros elementos antropológicos e etnográficos, para que se vislumbre que existiram e existem outras lógicas e economias.

O Dicionário de Teologia Católica explica que a definição geral de dom é doar, é atribuir a alguém, gratuitamente, e de forma benevolente, a propriedade de uma coisa.

Esta definição encerra todas as características do dom: a idéia de um doador de um lado, de um beneficiário e de uma coisa que é a matéria do dom. Não se doa nada a

¹⁹⁶ Ricoeur, Paul. *Parcours de la Reconnaissance*, Trois Études, Les Essais Stock, 2005.

si mesmo, nada. A coisa doada deve ser de propriedade do doador, e tornar-se, por efeito do dom, a propriedade do beneficiário.

O dom é essencialmente *gratuito*, este é seu caráter peculiar. *Donum est datio irredibilis.*¹⁹⁷ Não que o dom não possa dar ensejo à compensação. Diz-se apenas que é da sua natureza nada visar. Por este caráter desinteressado difere das relações a título oneroso, como a venda, o salário, etc. O dom deve ser absolutamente benevolente. Sua gratuidade não se explica senão por amor da benevolência.¹⁹⁸

Em decorrência desta característica, a razão do primeiro dom procede do amor. Todo dom verdadeiramente digno deste nome supõe que se deu antes de tudo de “seu coração”, de sua benevolência ou boa vontade. A relação a um *amor doador* é um elemento essencial e constitutivo do dom. A liberalidade é absolutamente espontânea e não se dá por motivos legais, costume, vontade do outro.

O dom é pura e simplesmente constituído como dom em relação às iniciativas do amor. O corolário desta afirmação é a de que a realização efetiva da doação não é necessária ao dom. *Donum não é datum.* O dom pode ser dito dom *antes de ser dado.* O que o constitui é *a atitude a ser dada* que lhe confere uma vontade determinada, benévola e integralmente liberal.

O dicionário menciona os dons de Deus, explicando que todas as perfeições das criaturas podem ser consideradas como dons de Deus, porque Deus tem sobre elas um soberano domínio e uma plena autoridade: ele pode dá-lo quando ele quer e a quem quer. E como não é por interesse, mas por um puro efeito de sua bondade, que o Criador distribui às criaturas suas perfeições, estas devem ser consideradas como liberalidades gratuitas: todas as coisas criadas são dons de Deus.¹⁹⁹

Ricoeur fala da economia do dom, numa perspectiva de uma doação originária e, de seu enraizamento teológico. Ensina que a religião visa situar toda experiência, inclusive a experiência moral, mas não apenas ela, 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 a sua moralidade, a qual está bem fundada sobre si mesma. Dizer *economia* é dizer que o dom se exprime em

¹⁹⁷ AQUINO, S.T. *Suma. Teológica.* Tradução de Alexandre Correia. 2ª ed.. Porto Alegre: Ed. Sulina, U.C.S, 1990, Ia, II, q. LXVIII, a. 1. obj. 3a.

¹⁹⁸ VACANT, A. & MANGENOT, E. (dir.) *Dictionnaire de Théologie Catholique.* 2ª ed. Tome Sixième, Deuxième partie, Tome Treizième, Deuxième Partie, Quadratus-Rosmini (verbete Redenção). Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1925, pp 1728-1730.

¹⁹⁹ AQUINO, S.T. *Suma. Teológica.* Tradução de Alexandre Correia. 2ª ed.. Porto Alegre: Ed. Sulina, U.C.S, 1990, Ia, q. XXI, a.4.

uma *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”.²⁰⁰ 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.²⁰¹

Num primeiro momento, a desproporção entre a *palavra do perdão* e *aquela da confissão*, apontada por Ricoeur, apresenta-se numa só *questão*: que *força* torna a pessoa capaz de pedir, de dar, de receber a palavra do perdão?

Esta interrogação leva ao exame da relação existente no perdão, por sucessivas aproximações. Inicialmente através do ingresso no círculo ou *regime da troca*, para tentar aí examinar a dinâmica do perdão e os dilemas suscitados a partir de eventual imposição de condições para a sua concessão e a suspeita de que isto contrariaria o seu caráter maior que consistiria precisamente na ausência de condições (a incondicionalidade da altura, no modelo bidimensional desenhado por Ricoeur).

Neste quadro, ele investiga se a tarefa do filósofo envolve sempre o registro destes dilemas ou não. Diante das dificuldades que a extensão da problemática do perdão suscita (e o que Ricoeur considera *equivoco* – o de colocar em relação a estrutura particular dos dilemas do perdão examinados *no regime da troca*), o filósofo passa a testar *um modelo de troca ligado ao conceito de dom e examinar as dificuldades próprias da idéia de dom*, fazendo-o por meio da revisitação do modelo arcaico, no qual procura a preservação da troca, mas de outra troca, aquela não mercantil. Tenta, então, pensar num modelo do dom e sua dialética do contra-dom, com auxílio de elementos antropológicos e etnográficos.

Mantém em suas conclusões a posição de adotar uma reserva *decisiva* – a *diferença* de altura entre o perdão e a confissão da culpa, que não é mais reconhecida numa relação em que a estrutura vertical é reduzida à dimensão apenas horizontal (relação de troca).

²⁰⁰ BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, Gênesis, 1,31.

²⁰¹ L3, p. 177.

Repetindo a questão que Ricoeur coloca na sua exposição: “que força existe numa coisa que damos, que faz o donatário retribuir?”²⁰²

O enigma, segundo ele, parece estar no vínculo entre três obrigações: *de dar, de receber, de retribuir*. É a energia deste liame que subentende a obrigação do dom em retorno, segundo os representantes das populações que Mauss estuda. A obrigação de *retribuir procede da coisa recebida, a qual não é inerte*:

“nas coisas trocadas no *potlatch* há uma virtude que força os dons a circular, a serem doados e serem retribuídos.” “Dê ao mesmo tempo que receba, tudo estará muito bem”, diz um belo provérbio maori.²⁰³

Sobre o que consiste o *potlatch* :

“... dois elementos essenciais do *potlatch* propriamente dito são nitidamente atestados: o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere, e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas, sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade”.²⁰⁴

...“Mas, para bem compreender o jurista maori, basta dizer: “Os tonga e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu tonga”. “... a troca-dádiva é ali a regra”.²⁰⁵

O que interessa a Ricoeur, no desenvolvimento da análise do modelo arcaico, é a questão da persistência do arcaísmo presumido do *potlatch* no plano da prática da *troca não mercantil* na idade da ciência e da técnica.

Para ele, a questão colocada é aquela da relação *entre a lógica das relações triádicas (dar qualquer coisa a alguém) e a obrigação de começar*.

O filósofo discute a persistência de traços deixados nas nossas relações contratuais por este arcaísmo de um regime de troca, anterior à instituição dos mercados, e sua principal invenção – a moeda propriamente dita, tomando como base a pesquisa conduzida por Mauss junto a populações contemporâneas tão diversas, como certas tribos do Norte-Oeste americano (às quais é devida a denominação do *potlatch*), da Melanésia, da Polinésia e da Austrália.

²⁰² MHO, p. 148.

²⁰³ Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, pp. 214 e 265.

²⁰⁴ Mauss, M. op. cit. p.195.

²⁰⁵ Mauss, M. op. cit. pp. 198 e 209.

Segundo Mauss, há um *funcionamento subjacente* à nossa moral e nossa economia, “uma das rochas humanas sobre as quais estão alicerçadas nossas sociedades”. O que esta forma de troca, entre prestação e contra-prestação, valoriza é a *competitividade de generosidade ou liberalidade, o excesso no dom suscitando o contra-dom*. As dádivas são trocadas e há obrigação de retribuí-las, segundo regras de generosidade (Polinésia):

“Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Todos, homens e mulheres, procuram superar-se uns aos outros em generosidade. Havia uma espécie de rivalidade de quem poderia dar o maior número de objetos de mais valor”.²⁰⁶

“Os donatários de um dia são os doadores da vez seguinte”. Esta é a forma arcaica da troca e sua razão.

Para Ricoeur, são especialmente as “conclusões de moral” do ensaio de Mauss que interessam no exame da problemática do perdão, mostrando um novo horizonte, através, também, da crítica ao nosso sistema de vida: “Não temos, senão, uma moral de mercadores”, diz Mauss²⁰⁷. Em páginas belíssimas fala sobre outras maneiras de sentir e agir no mundo.

“Em nossos dias, ajunta ele, os velhos princípios reagem contra os rigores, as abstrações, as inumanidades de nossos códigos [...] e esta reação contra a insensibilidade romana e saxônica de nosso regime é perfeitamente sã e forte”.²⁰⁸

Sob a égide da generosidade, deve ser incluída, além da polidez, da cortesia, da urbanidade, a hospitalidade.

“Assim, pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar; serão redescobertos motivos de vida e de ação que numerosas sociedades e classes ainda conhecem: a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública”.²⁰⁹

O sair de si, o dar é uma das formas de despojamento, lembrada na pequena ética de Ricoeur. Mauss reforça essa idéia:

“Assim, de uma ponta à outra da evolução humana, não há duas sabedorias. Que adotemos então como princípio de nossa vida o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória; não há risco de nos enganarmos”.²¹⁰

²⁰⁶ MAUSS, M. op.cit. p. 209.

²⁰⁷ MAUSS, M. op. cit. p. 259.

²⁰⁸ MAUSS, M. op. cit. p. 260.

²⁰⁹ MAUSS, M. op. cit. p. 299.

²¹⁰ MAUSS, M. op. cit. p. 301.

Por outro lado, no interior desses grupos, os indivíduos, mesmo fortemente marcados, “eram menos tristes, menos sérios, menos avarentos e menos pessoais do que somos; exteriormente, pelo menos, eles eram ou são mais generosos, mais dadivosos que nós”.²¹¹

Concluindo a revisitação ao modelo arcaico, Ricoeur constata que ele fornece apoio suficiente à problemática do perdão, no que tange à primeira parte do argumento, conduzindo à dimensão *bilateral e recíproca* do perdão.

Não descarta, todavia, de objetar quanto ao modelo arcaico que o alinhamento puro e simples do perdão à *circularidade do dom* não permitiria mais distinguir entre o perdão e retribuição, uma vez que neste modelo se igualam inteiramente os parceiros.

Ricoeur retoma, num outro contexto, aquele dos diferentes tipos de reconhecimento em *Parcours de la Reconnaissance*, os ensinamentos de Mauss, em especial, a sua interpretação do *conceito de reciprocidade*, que o primeiro tem como uma alternativa à tese que faz da idéia de *reconhecimento mútuo* a chave dos paradoxos do dom e do contra-dom. Segundo Ricoeur, o que se torna enigma não é a obrigação de dar nem a de receber, mas a de *retribuir*. Como ficou esclarecido neste trabalho, Mauss não só investiga a energia do vínculo que sustenta a obrigação do dom ser retribuído, mas coloca esta força na coisa dada, a qual não é considerada inerte: “Nas coisas trocadas no *potlatch*, há uma virtude que força os dons a circular, a serem dados e serem retribuídos”.²¹²

Ricoeur fala das vantagens da *teoria da reciprocidade*. O seu primeiro mérito é possibilitar o ingresso num vasto território, que inclui *a vingança, o dom e o mercado* – três categorias que constituem as “figuras elementares da reciprocidade”.

Um segundo mérito é associar a reciprocidade a um círculo que pode ser *vicioso ou virtuoso*: na vingança, este círculo corresponde ao mal feito contra mal feito; no círculo virtuoso do dom existe o dom versus contra-dom.

O sacrifício abriria a porta para uma reciprocidade positiva. No círculo da vingança os autores formulam a regra: *matar aquele que matou*. É o que faz do vingador um assassino. O sacrifício subentende a transição do círculo vicioso da vingança ao círculo virtuoso do dom. Ele compreende levar em consideração os *gestos concretos*, como renunciar a retribuir a violência por violência, subtrair-se à empreitada

²¹¹ MAUSS, M. op. cit. 312.

²¹² MAUSS, M. op.cit. p. 214.

do príncipe (matar quem matou) para se reportar finalmente à totalidade das transações sobre um terceiro tido por divino nos sistemas religiosos. O surgimento do “*matar quem não matou*”, na violência do sacrifício, torna-se acontecimento. E, se a fórmula do sacrifício da oferenda é exatamente “dar a quem vai dar”, se estabelece o gesto de apresentar a oferenda, *o gesto de oferecer*, que inaugura a entrada no regime do dom.

O filósofo assinala a importância da diferença entre *o círculo da vingança e o do dom*. O círculo da vingança é sentido na experiência; o do dom não existe senão na teoria, por meio de um estudioso moderno das sociedades arcaicas. Os indígenas, neste sentido, perceberam alguma coisa deste funcionamento colocando num terceiro, o *hau*, o espírito do dom.²¹³

O caráter de antecipação (sair na frente) do dom é inerente à sua natureza, pois o primeiro dom alimenta um fluxo. “Não há dom possível sem sair na frente”.²¹⁴ O primeiro dom está no lugar central, tornando-se modelo do segundo dom; há, com efeito, variantes no “para que” na expressão “dar para que o outro dê”. Mas, se a reciprocidade circula como um *fluxo*, importa aos atores não interromper este fluxo, mas mantê-lo. Está aí a *obra da confiança* garantida pelo *hau*. E Lévi-Strauss notava a necessidade de ter *confiança* para que o círculo se fechasse. É dizer que a entrada no dom, no plano da ação efetiva, não se dá sem *risco*.

No *mercado* reina a *lei da impessoalidade*. Não há obrigação de retorno porque não há exigência. O pagamento põe fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, diz Ricoeur, é a reciprocidade sem mutualidade.

O acento recai sobre a generosidade do primeiro doador, mais do que sobre a exigência de retorno do dom. “Fazer um dom em retorno, reconhecer a generosidade do primeiro donatário por um gesto correspondente de reciprocidade, é reconhecer a relação que o presente precedente não é senão um veículo”.²¹⁵ O verbo “*reconhecer*”, nesta citação, funciona nos dois níveis ao mesmo tempo: no primeiro membro da frase, o reconhecimento evoca a generosidade redobrada do gesto mesmo de doar; no segundo membro, é a relação que vai identificando-a; mas esta segunda espécie de reconhecimento é ainda uma operação efetiva de atores de troca ou apenas uma construção de teóricos.

²¹³ RICOEUR, P. *Parcours de la Reconnaissance, Trois Études*. Paris: Les Essais Stock, 2005, p. 333.

²¹⁴ RICOEUR, P. op. cit. p. 225.

²¹⁵ RICOEUR, P. op. cit. p. 336.

Ricoeur confessa que deve a Marcel Hénaff a resolução do enigma que ele denomina “enigma do dom recíproco cerimonial” pelo recurso à idéia de *reconhecimento mútuo simbólico*,²¹⁶ que se revela muitas vezes nos gestos do perdão.

Hénaff faz um exame prévio da *categoria do sem preço* – relações, na nossa cultura, entre a verdade e o dinheiro. Na primeira parte da sua obra, analisa uma relação de troca que não é do tipo de mercado. Aqui, a *questão do sem preço* recruza com a do dom, vindo de um outro horizonte, aquele de uma etnologia das sociedades arcaicas, explica Ricoeur.

O filósofo destaca o que é revolucionário no pensamento de Hénaff: deslocar o acento da relação entre doador e donatário, e procurar a chave do *enigma na mutualidade mesma da troca entre protagonistas*, chamando de reconhecimento mútuo esta operação partilhada. O enigma inicial da força residir no próprio objeto se dissipa se há a coisa dada e retribuída, pelo compromisso do doador no dom. Seria a qualidade da relação de reconhecimento que conferiria sua significação a tudo o que nomeamos presentes.²¹⁷

Ricoeur acrescenta que é possível ter a relação de mutualidade por um reconhecimento que não se reconheça ele mesmo, *enquanto investido no gesto, mais do que em palavras*, e não o faz senão simbolizando no presente.

O aspecto cerimonial do dom é trazido por Ricoeur,²¹⁸ que coloca o acento principal sobre *o gesto mesmo de dar*, afirmando sua qualidade de antecipação. Por que dar? O compromisso com o dom constitui o gesto que começa o processo inteiro. A generosidade do dom suscita não uma restituição, que, no sentido próprio, anularia o primeiro dom, mas *alguma coisa como a resposta a uma oferta*. No limite, é preciso ter o primeiro dom por modelo do segundo dom, e pensar, se é possível dizer, *o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom*.

A fascinação exercida pelo enigma do retorno conduz a negligenciar traços notáveis da prática do dom, reencontrados no caminho, *tais como oferecer, arriscar, aceitar e finalmente dar alguma coisa de si, dando uma simples coisa*.

No lugar da obrigação de retribuir, é preciso falar, *sob o signo da ágape, da resposta a um chamado saído da generosidade do dom inicial*.

²¹⁶ HÉNAFF, M. *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil (Coll. La couleur des idées), 2002.

²¹⁷ Ricoeur, P. *Parcours de la Reconnaissance, Trois Études*. Paris: Les Essais Stock, 2005 op.cit. p. 342.

²¹⁸ RICOEUR, P. op. cit. pp. 350-351.

O caráter cerimonial do dom mantém uma relação complexa com o caráter simbólico de um *reconhecimento*, de tal forma que Ricoeur se arrisca a dizer *que ele se ignora a si mesmo*, uma vez que se reveste e se significa no gestual da troca, como já ficou acentuado. Indica que o caráter cerimonial – disposição ritual tomada pelos parceiros - pondo a troca de dons à parte das trocas da vida cotidiana, visa destacar e proteger o caráter festivo da troca.²¹⁹

Ele fala, neste ponto, do festivo, daquilo que escapa à moralização, mencionando expressamente o exemplo do perdão e a solenidade do seu gesto ou do pedido de perdão, como o gesto do chanceler Brant se ajoelhando ao pé do monumento de Varsóvia em memória das vítimas da *Shoah*. Anota:

“Estes gestos não podem ser institucionalizados, mas trazem à luz a justiça de equivalência e abrindo um *espaço de esperança* no horizonte da política e do Direito no plano nacional e internacional, estes gestos disparam uma *onda de irradiação* e de irrigação, que, de maneira secreta e desviada, contribui para o avanço da história em direção aos estados de paz. O festivo que pode habitar os rituais da arte de amar, nas suas formas eróticas, amigáveis e sociais, pertencem à mesma família espiritual que os gestos de pedido de perdão evocados agora. O festivo do dom está, no plano do gestual, o que por outro lado é o hino no plano verbal.”²²⁰

A luta pelo reconhecimento fica talvez interminável: ao menos as experiências de reconhecimento efetivo na troca de dons (principalmente na sua fase festiva), conferem a segurança de que a motivação que a distingue do apetite do poder, e a põe ao abrigo da fascinação pela violência, não era nem ilusória, nem vã.²²¹

²¹⁹ RICOEUR, P. op. cit. p. 353.

²²⁰ RICOEUR, P. op. cit. p. 354.

²²¹ RICOEUR, P. op. cit. p. 355.

Capítulo Quarto

Terceira Parte

O Perdão e a cura

Na Primeira Parte deste Capítulo, introduzindo a questão do *Perdão Difícil*, foi mostrado que, em “*La mémoire, l’histoire, l’oubli*”, a preocupação de Ricoeur é insistir na política da justa memória, contraposta aos abusos da memória e do esquecimento. O perdão está no horizonte comum da memória e do esquecimento, este lugar em que se cruzam os seus itinerários. Neste contexto, num texto belíssimo, intitulado *Le pardon peut-il guérir?*, Ricoeur procura o sentido terapêutico da cura pelo perdão, explorando o cruzamento anunciado do perdão com a memória, o esquecimento, seus excessos, faltas²²² e a reconciliação com o passado.

O lugar do perdão estaria num ponto de convergência entre o trabalho de lembrar e o trabalho de luto, por uma espécie de duplo parentesco com um e com o outro. O pensador se propõe então, a falar de cura, a partir das noções de trauma, de ferida e vulnerabilidade, que pertencem à consciência comum, mostrando de que maneira isto pode ser feito, por meio da colocação do perdão no trabalho que começa na região da memória e prossegue na do esquecimento.

Para elucidar a noção de trauma é preciso falar, principalmente, dos crimes monstruosos do século passado, no contexto da Segunda Guerra e, portanto, em catástrofe.

A palavra “catástrofe” como lembra Arthur Nestrovski, significa, literalmente, “virada para baixo” (*Kata + strophé*). Outra tradução possível é “desabamento” ou “desastre”, ou mesmo o hebraico *Shoah*. A “catástrofe” é, por definição, um evento que provoca um trauma, outra palavra grega que quer dizer ferimento. “Trauma” deriva de uma raiz indo-européia, com dois sentidos “friccionar, triturar, perfurar”; mas também “suplantar”, “passar através”. Nesta contradição, uma coisa que tritura, perfura, mas que, ao mesmo tempo, é o que nos faz suplantá-la, já se revela, mais uma vez, o paradoxo da experiência catastrófica.²²³

²²² ER, pp.77-82.

²²³ NESTROVSKI, A & SELIGMAN-SILVA, M. (orgs). *Catástrofe e Representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 8.

O ponto de partida de Ricoeur são as *doenças* da memória diante do fenômeno estarrecedor, que se observa na escala da memória comum, em que tantos povos são submetidos à difícil *prova de integração de suas lembranças traumáticas*, que remontam ao passado de época totalitária.

Fala então de um excesso de memória de certos povos, como se estivessem submersos pelas humilhações sofridas, num passado distante, e, também, pelas glórias distantes. Por outro lado, constata existir uma falta de memória. Muitos povos sofrem de uma *falta ou ausência de memória*, como se fugissem diante do seu próprio passado.

Situa a questão do excesso e da falta de memória numa *dialética mais ampla*, que abarca o passado, o presente e o futuro tanto de pessoas como de comunidades. Numa abordagem fundamental, afirma ser toda a relação passado-presente-futuro que sofre, *inteira*, os ferimentos e traumatismos que demandam cura. Mostra que esta questão é mais legítima e ampla do que a série memória-esquecimento-perdão, tão evocada, que apenas parece se referir ao *passado*, como se estivesse referida unicamente à *retrospecção*.

Para enfrentar o enigma do excesso e da ausência da memória, se socorre do texto de Freud, publicado em 1914, intitulado *Repetição, lembrança, transelaboração*.²²⁴

Segundo Freud, a *compulsão de repetição* apresenta-se como o maior obstáculo ao progresso da cura psicanalítica e do trabalho de interpretação. Freud diz que o paciente repete em vez de se lembrar. Alguma coisa tomou o lugar da lembrança esperada. Esta *resistência à lembrança* ocasiona um trabalho profundo a ser encetado, como sugere a expressão *transelaboração*.

O terapeuta sugere a seu paciente que, cessando de gemer ou de se esconder de si mesmo, num estado mórbido, ele “encontre coragem de fixar sua atenção sobre as manifestações mórbidas, de olhar a doença como um adversário digno de estima, como uma parte dele próprio, como um fundo no qual conviria que ele tomasse preciosos recursos para a vida ulterior”.²²⁵ Senão, acentua Freud, não se produzirá nenhuma reconciliação (*Versöhnung*) com o recalçado.

A proposta de Ricoeur é, então, se fixar nesta noção de *trabalho de lembrar*, oposta à compulsão de repetição, pois esta noção de repetição esclarece o paradoxo

²²⁴ FREUD, S. Luto e Melancolia. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*-ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 14.

²²⁵ FREUD, S. op. cit. p.125

inicial. Analogamente, indica ser a mesma *rememoração* do passado com que se comprazem os povos, as culturas, as comunidades, sofrendo assim de um excesso de memória.

De outra parte, existe a mesma compulsão para fugir do passado, por medo de se perder na angústia da compulsão. Neste passo, Ricoeur lança a indagação: O que, nesta circunstância histórica, corresponderia ao que Freud denominou *trabalho de lembrar*?

Não hesita em responder: *um uso crítico da memória*. Como é possível? Na narrativa a memória é trazida à linguagem. A narrativa: toda a arte de contar que encontra nas mudanças da vida cotidiana, na história dos historiadores e nas ficções narrativas as estruturas de linguagem apropriadas.

É no nível da narrativa que se exerce primeiro o trabalho de lembrança. A crítica a que se referiu – contar de outra maneira as histórias do passado, a contar também do ponto de vista do outro – o outro, meu amigo ou adversário.

Este contar de outra maneira e do ponto de vista do outro (remanejamento do passado) toma uma importância decisiva quando se trata de acontecimentos fundadores da história e da memória comuns. O caso tomado como modelo, o da África do Sul, tratado no Capítulo 6, revela plenamente este caráter da narrativa.

É neste nível que a compulsão de repetição oferece a *resistência maior* – é neste nível também que *o trabalho de lembrar é o mais difícil*.

Adverte Ricoeur que, para entender o trabalho de transelaboração, há de ser afastado um preconceito tenaz: a crença bem enraizada de que só o futuro é indeterminado e aberto e que o passado é determinado e fechado.

É certo, pondera ele, que os fatos passados são inapagáveis. Não se pode desfazer o que foi feito, fazer de conta que o que aconteceu não aconteceu. Em compensação, *o sentido* do que nos acontece, ou do que tenhamos feito ou sofrido, não é fixado de uma vez por todas. Os acontecimentos do passado ficam abertos a *novas interpretações*, se produz um rebote de nossos projetos sobre nossas lembranças.

O que pode ser mudado do passado? A sua carga moral, *seu peso de dívida*, pela qual ele pesa, ao mesmo tempo, sobre o projeto e sobre o presente. Surge então a via do perdão. *O trabalho de lembrar* nos coloca na via do perdão. Como? Na medida que ele abre uma perspectiva de *descarga da dívida*, por *conversão do sentido mesmo do passado*.

Esta ação retroativa da perspectiva do futuro sobre a apreensão do passado encontra, então, um apoio crítico *no esforço para contar de outra maneira e do ponto*

de vista do outro os acontecimentos fundadores da experiência pessoal ou comunitária. O que serve para a memória pessoal vale também para a memória compartilhada e, Ricoeur acrescenta, vale igualmente para a história escrita pelos historiadores.

Ele explica que, para nós, leitores da história, o passado aparece como povoado de projetos, muitos dos quais irrealizados, fazendo assim da história o grande cemitério das *promessas não cumpridas do passado*. Pergunta então: a ressurreição do passado sob a figura da utopia não é *já uma forma de perdão*, o qual tem sua origem nesta ressurreição do presente vivo, dos atores da história passada? Tudo isto faz parte do que ele chama, com Freud, *o trabalho do lembrar*.

Passa então à matéria do *esquecimento*, ou da função seletiva da memória, que não constitui propriamente um domínio, porque se sabe que não há lembrança sem esquecimento. Toda memória é seletiva. Toda narrativa filtra, entre os acontecimentos, aqueles que parecem significativos ou importantes para a história que se conta.

Nietzsche, na *Segunda Consideração Intempestiva*, faz uma crítica severa a uma cultura histórica acachapante. Fala de uma doença histórica. Esta crítica, citada por Ricoeur, será explicitada, após a conclusão desta exposição, sobre a cura proporcionada pelo perdão.

Outro problema do esquecimento: a compulsão de repetição, segundo Freud, para se substituir à lembrança – o *acting out* - fazendo irrupção “no lugar” de se lembrar.

Nesta compulsão de repetição pode-se enxertar o que Ricoeur chama de *esquecimento de fuga*, uma estratégia de evitamento, um procedimento, muitas vezes, de má-fé, que faz do esquecimento passivo-ativo uma empreitada perversa.

O filósofo chama a atenção para o *não-saber* com obstinação, aquela atitude de quem não se informa, não pergunta sobre o mal cometido, finge que não vê, que não existe. Pergunta então: “a Europa Ocidental não concedeu demais à vontade teimosa de não saber?”²²⁶

Fala dos dois tipos de esquecimento: o esquecimento de fuga e o esquecimento liberador. Na antípoda destes dois tipos, se coloca o esquecimento ativo, liberador, que será a contrapartida e o complemento do trabalho da lembrança.

²²⁶ RICOEUR, P. *Le pardon peut-il guérir ?* Esprit, Revue Internationale. Paris: n.3-4, março-abril de 1995, p. 80.

Ele aproxima a noção freudiana de “trabalho de lembrar” da noção mais conhecida, desenvolvida em *Luto e Melancolia*. O trabalho de luto, nos diz Freud, consiste em se desligar por etapas do objeto de amor, o qual é também o objeto de ódio – até o ponto no qual ele poderá ser de novo interiorizado, num *movimento de reconciliação*, semelhante ao que se opera em nós pelo trabalho da lembrança.

O perdão estaria neste ponto de convergência entre o trabalho de lembrar e o trabalho de luto, tendo assim um *duplo parentesco* com um e com o outro.

O perdão é justamente o contrário do esquecimento de fuga. Só se pode perdoar o que não foi esquecido. O que deve ser quebrado é a *dívida*, não a lembrança, como diz Olivier Abel.²²⁷

O perdão e o esquecimento ativo têm uma relação importante. O perdão acompanha o *esquecimento ativo*, que está ligado ao trabalho de luto. É justamente neste sentido que ele cura.

Por que o perdão cura? Ricoeur responde:

“Porque ele traz, não sobre os acontecimentos cujos traços devem ser protegidos, mas sobre a *dívida* cuja carga paralisa a memória, a *capacidade* de se projetar de maneira criativa no futuro. E é toda a *dialética do passado e do futuro* que é posta em movimento, o projeto potente nos recursos imensos das promessas não cumpridas pelo passado. Perdão não se resume à soma trabalho de lembrar/trabalho de luto. Ele está presente em um e outro, ele se acrescenta em um e outro. E, acrescentando, ele traz o que nele não é trabalho, mas *dom*”.²²⁸

O que o perdão agrega ao trabalho de lembrar e ao de luto é sua *generosidade*.

Lembra Ricoeur, uma vez mais, que a primeira relação que temos com o perdão é a *de pedir perdão*, a de dar. E já estamos aí naquela relação do primeiro dom que se antecipa, tratada na Segunda Parte deste Capítulo.

O perdão é inicialmente o que *se pede* a um outro, à vítima.

“Quem se põe no caminho de pedir perdão deve estar pronto para receber uma palavra de recusa. Entrar no domínio do perdão é aceitar se defrontar com a possibilidade sempre aberta do imperdoável. O perdão pedido não é perdão concedido. É no preço destas reservas que a grandeza do perdão se manifesta. Nele se descobre todo o entendimento do que é a *economia do dom*, caracterizada pela *lógica da superabundância* que distingue o amor da lógica de reciprocidade da justiça.”²²⁹

²²⁷ ABEL, O. *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Paris: Autrement, (Série “Morales”) 1992 p. 232.

²²⁸ RICOEUR, P. op.cit. p. 81.

²²⁹ RICOEUR, P. op. cit. p. 82 .

No final do texto referido, Ricoeur lança uma pergunta que parece decisiva, após todo o itinerário da exposição do seu pensamento e que, desde o começo do trabalho do perdão, intriga as pessoas, devido mesmo ao seu caráter de tema de fronteira.

Diz então o filósofo: o perdão tem lugar apenas na dimensão teológica da existência? Inicialmente, é certo que ele decorre da *poética da existência*, da qual o religioso constitui o cume.

De outra maneira, em virtude mesmo de sua própria *generosidade*, esta poética da existência produz seus efeitos na região do *político*. H. Arendt tem razão ao ver no perdão, também, uma *grandeza política*, diz Ricoeur.

Neste ponto, se reencontra o esquecimento ativo e sua necessidade terapêutica revelada, por exemplo, na grandeza de certos homens políticos, como Brandt, Havel, o rei de Espanha, o presidente de Portugal e outros tantos citados no *Anexo* deste trabalho, quando revelam a capacidade de pedir perdão às vítimas pelas exações cometidas por seus predecessores. Na dimensão do político, igualmente, o importante também é *quebrar a dívida*, mas não o esquecimento. É desta forma que o “o perdão se revela ser, em virtude de sua própria *generosidade*, como o cimento entre o trabalho de memória e o trabalho de luto”.²³⁰

Ricoeur mostrou a necessidade de um tipo de esquecimento, aquele que quebra a dívida, mas não apaga os fatos; aplicável a indivíduos, comunidades e história, para que se processe a cura pelo perdão. Neste ponto, não se pode deixar de lembrar a crítica de Nietzsche ao abuso da memória, que trava a perspectiva do futuro e precisa ser contido em benefício da própria vida e da cura dos traumas, no caso do perdão. Assim, uma pequena exposição do seu pensamento é feita, com o auxílio das lições do prof. Peter Pál Pélbart.²³¹

Nietzsche, na “Segunda Consideração Intempestiva ou Extemporânea” intitulada “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” inicia o texto com uma homenagem aos animais: “O animal é aquele para quem cada minuto é ele mesmo”.²³²

²³⁰ RICOEUR, P. op. cit. p. 82 .

²³¹ PELBART, P. P.. *Vida Capital: Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, pp.186-190.

²³² NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. citado por PELBART, P. P.. *Vida Capital: Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.187.

O homem, ao contrário, leva o fardo de tempo e do passado, lembranças, recordações, marcas, todo esse ter sido, essa imperfeição da memória, da qual apenas a morte pode livrá-lo. Mas, com a morte, já não há existência.

Contra o peso excessivo deste passado, existe o esquecimento que lhe é próprio e a felicidade que suscita. O esquecimento é a condição da felicidade. Ele se dá no âmbito do instante.

Nietzsche mostra o esquecimento como uma faculdade importantíssima para a própria vida, ou seja, a faculdade de sentir as coisas fora de qualquer perspectiva histórica. Ele é condição da felicidade, da própria vida e da ação que a acompanha: “Todo agir requer esquecimento”. Portanto, é possível “viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal: mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente viver”.²³³

O que seria a vida se o tempo todo nos lembrássemos, se ruminássemos nosso passado, se estivéssemos a ele atrelados, carregando-o por inteiro, que vida seria essa?

Ele insiste que há um grau de insônia, de sentido histórico, de consciência histórica, de ruminação histórica que faz mal para a vida, o sentido sofre prejuízo, seja indivíduo, povo, civilização. Aponta a hipertrofia do sentido histórico e sua nocividade.

O conto de Jorge Luis Borges, *Funes, o memorioso*,²³⁴ ilustra bem o pensamento de Nietzsche. Funes nada esquecia e, assim, se transformou em coveiro de seu próprio presente. O que o pensamento de Nietzsche destaca é uma força que existe e que permita digerir o passado, transformá-lo, em vez de tornar o indivíduo aplastado por ele.

O diagnóstico de Nietzsche é o excesso de história de que sofre sua época. O homem moderno arrasta quantidade descomunal de indigestas *pedras de saber* que, ainda ocasionalmente, roncam na barriga. Diz ele, “de nós mesmos, não temos nada”. Abarrotamento com tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios, enciclopédias ambulantes, entrave estéril. Mas não é preciso esquecer tudo, fingir que o passado não existe, diz ele, basta atentar para as “vantagens” da história referidas pelo título.²³⁵

A vida, ao privilegiar o presente, opera a seleção, parcialidade e ignorância necessárias. Dá mostras de uma injustiça em relação ao passado que é, precisamente, a justiça do presente, do imediatamente, do querer e do desejo.

²³³ NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.*, citado por PELBART, P. P.. *Vida Capital: Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.187

²³⁴ Borges, J.L. “Funes el memorioso”, in *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1989.

²³⁵ NIETZSCHE, F. op. cit. In PELBART, P.P. *Vida Capital: Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.188.

Aponta a curiosa inversão: não é a memória que faz do homem o homem, mas um certo esquecimento, diferente, no entanto, do esquecimento animal.

O filósofo faz a descrição do instante em que o homem é arrebatado ao círculo da memória e do tempo:

“É o estado o mais injusto da terra, limitado, ingrato com relação ao passado, cego aos perigos, surdo às advertências, um pequeno turbilhão de vida, em meio a um oceano congelado na noite e no esquecimento: e, no entanto, este estado – absolutamente não histórico, anti-histórico – não engendra apenas a ação injusta, mas também, todo ato de justiça, e nenhum artista realizará sua obra, nenhum general alcançará sua vitória, nenhum povo conquistará sua liberdade se não os tiverem antes desejado e perseguido num tal estado de não-historicidade.”²³⁶

O único direito que esse instante reconhece: é “o direito daquilo que deve agora nascer”, ou seja, o direito do futuro, a justiça do futuro.

No modelo terapêutico, que tem afinidade com a pergunta de Ricoeur e seu desafio sobre se o perdão cura, é enriquecedor invocar a interpretação psicanalítica do perdão que faz Julia Kristeva, interpretação esta na qual ela identifica o surgimento de uma *economia de renascimento psíquico, uma lógica de renovação*.²³⁷

Kristeva destaca, inicialmente, na citada entrevista, a importância da leitura dos textos bíblicos fundamentais, em especial do cristianismo, que acredita possam impulsionar a interpretação e desencadear *a potência terapêutica* que exercem sobre os seres com fala. Em síntese, estes textos tentam dizer *uma palavra interpretativa* que poderia dar um novo eixo, uma nova estrutura ao sujeito, considerado sob a ótica da disfunção sexual e simbólica para a qual a análise está voltada.

A autora em questão situa toda imprecisão moderna contra o cristianismo – inclusive a de Nietzsche²³⁸ no sentido de uma *imprecisão contra o perdão*. Todavia, o perdão compreendido como ressentimento, complacência, remoimento, recusa de potência, é apenas a imagem de cristianismo decadente, segundo sustenta.

Mostra a importância da escuta do outro, pois existe uma relação entre a possibilidade do perdão e o tato na escuta analítica. *Não há perdão sem escuta*:

²³⁶ NIETZSCHE, F. op. cit. In PELBART, P. P. *Vida Capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.188.

²³⁷ ABEL, O. *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Entretien avec Julia Kristeva. Le pardon. Paris: Autrement, (Série “Morales”) 1992, pp. 79-80; “Dostoievsky, l'écriture de la souffrance et le pardon”, in *Soleil noir, Dépression et Mélancolie*. Paris: Gallimard 1987, p. 200. (Este artigo trata essencialmente de “Crime e Castigo”)

²³⁸ Na Genealogia da Moral, Nietzsche, num contexto de crítica de valores, considera o perdão como uma fraqueza, conforme uma das passagens da obra citada, p. 38.

“O suporte que representa a escuta do outro – este *enxerto* de sentido que o outro me faz no caos de meu sofrimento e de meu crime – é uma necessidade que me permitirá tornar-me eu mesmo capaz de refazer um caminho análogo: o de encontrar minhas próprias motivações inconscientes que me conduziram a este sofrimento e a este crime, e assim, me separando da minha velha subjetividade, de me refazer. Eu entendo o perdão à luz desta reciprocidade que permite uma transformação do Mesmo ao mesmo tempo que o Outro o acompanha na procura desta *lógica de renovação*.”²³⁹

Kristeva vê a confissão e a absolvição da fé católica com reservas, por implicarem no risco freqüente de libertar o sujeito do esforço que lhe cabe, de encontrar por si próprio, as vias específicas de sua reestruturação, escolhendo a facilidade de se reportar a uma instância superior que tudo apaga, pura e simplesmente.

Um certo percurso que se poderia comparar a uma auto-análise, que aparece no coração da confissão: se o Outro me descarrega de minha abjeção, posso continuar sendo insensato, uma vez que ele pensa no meu lugar, a autoridade superior. O analista, comparado a um padre confessor, não julga nem poupa, ele não atua por veredictos.

Seu perdão se dá como um longo trabalho de identificação e desidentificação com o sofrimento e o horror do outro.

Kristeva afirma que o perdão é co-extensivo à sublimação:

“Ao par Éros/ Thanatos se substitui o par Eros/Perdão que permite à melancolia potencial de se manter em retiro afetivo do mundo, mas de atravessar a representação dos vínculos afetivos e ameaçadores com o outro.”²⁴⁰

Olivier Abel pergunta, na citada entrevista: O perdão é para você uma noção moral, uma conduta “sublime”, ou mais fundamentalmente este *processo vital de sublimação* que apenas pode responder à altura, à melancolia ou ao ódio provocados por esta perda original, mais original que todas nossas trocas?

Kristeva esclarece que, quando diz ser o perdão co-extensivo à sublimação:

“entendo que ele é, aí, uma das condições essenciais, talvez mesmo *a condição*. Alguém *decifra* no meu sofrimento um ódio que volta, na minha humilhação, um crime inconsciente, e no meu sentimento de abjeção mesmo, uma ruptura insuportável, um *trauma* que eu não pude nunca elaborar, ultrapassar. Esta *decifração* que *dá um sentido* ao horror sob estes dois aspectos (passivo ou ativo: sofrimento ou violência) que pedem para ser perdoados, em realidade *reformula um desequilíbrio psíquico*, e assim de linguagem, de paixão e de pulsão, subjacente ao horror. [...]. Esta dinâmica começa no trabalho de elaboração: me apoiando sobre este per-dão (*dom de sentido*, além do insensato, eu refaço o tecido de minha história, eu preparo eventualmente meu *renascimento*).”²⁴¹

²³⁹ KRISTEVA, J. op. cit. p. 79.

²⁴⁰ KRISTEVA, J. *Soleil noir, Dépression et Mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987, p. 194.

²⁴¹ ABEL, O. *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Entretien avec Julia Kristeva. Le pardon. Paris: Autrement, (Série “Morales”) 1992, p. 81-82

A autora, assim como Derrida, fala numa atemporalidade do perdão. Para ela, o perdão caminha paralelamente à *aceitação do sofrimento*, mas tem, ao mesmo tempo, uma espécie de atemporalidade que evoca uma idade de ouro.

“O tempo do perdão é aquele da suspensão do crime, o *tempo da prescrição*. Uma prescrição que *conhece o crime e não o esquece*, mas, sem se cegar sobre seu horror, se coloca em marcha de novo através de uma *renovação da pessoa*”.²⁴²

A ambivalência do perdão estético em Dostoievsky²⁴³ é um potente combate contra a *imprecação hostil do perdão*. A trajetória de seu principal personagem, Raskolnikov, é um exemplo. Ele passa pela melancolia, sua denegação terrorista e, enfim, seu reconhecimento, que verifica ser um renascimento. Sua situação ilustra a *atemporalidade do perdão*. O cenário: um não-lugar (a cadeia) acolhe uma relação excêntrica (um assassino e uma prostituta) na qual Raskolnikov é colocado fora do tempo humano, o do julgamento e da retribuição.

Além desta *cesura e a partir dela*, se inicia a constituição eventual de *uma nova personalidade*. Sem ignorar o desejo incestuoso e sua degenerescência em morte, mas nele abrindo as vias interpretativas, graças a esta cumplicidade que há entre Raskolnikov e Sonia, porque há uma pergunta nele, à qual responde o per-dom de que se verifica capaz esta mulher tornada terapeuta. *Até que ele se torne um outro homem*.²⁴⁴

Uma tal *cesura e atemporalidade* ilustram as páginas finais de Dostoievsky. Kristeva diz, precisamente, que é *o tempo de uma prescrição*: o crime é posto em evidência e rejeitado, mas o essencial da atitude misericordiosa consiste, a partir de lá, a *re-dar* (dar uma outra vez) um sentido e uma vida, aquele que exprime o desejo de partir de novo, de recomeçar. É a capacidade reencontrada, de que fala justamente Ricoeur.

O perdão é anti-histórico, diz Kristeva. Ele rompe o encadeamento de efeitos e causas, de castigos e crime, *suspende o tempo dos atos*.

“Um espaço estranho se abre nesta intemporalidade que não é mais aquele do inconsciente selvagem, desejante e assassino, mas sua contrapartida: sua sublimação em

²⁴² ABEL, O. op. cit., pp. 83-84

²⁴³ Dostoievsky, F.M. *Crime e Castigo*. In Obras Completas e Ilustradas de Dostoievsky. Trad. Rosário Fusco, 2 v. Rio de Janeiro: Editora José Olímpio, 1953.

²⁴⁴ KRISTEVA, J. *Dostoievsky, l'écriture de la souffrance et le pardon*. In *Soleil noir, Dépression et Mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987. V. texto final de *Crime e Castigo*.

conhecimento de causa, uma harmonia amorosa que não ignora suas violências, mas as acolhe, de outra parte.”²⁴⁵

O perdão em Dostoievsky, segundo a interpretação de Kristeva, parece dizer:

“por meu amor, eu o excluo de um tempo da história, eu o *tomo por uma criança*, o que significa que reconheço os motivos inconscientes de seu crime e permito que você se transforme. Para que o inconsciente se inscreva numa nova história, que não seja *o eterno* retorno da pulsão da morte no ciclo crime/castigo, é preciso que ele transite pelo amor do perdão, se transfira ao amor do perdão.”²⁴⁶

Suspendendo a continuação histórica graças ao amor, o perdão descobre as potencialidades regenerantes próprias à gratificação narcísica e à idealização internas ao liame amoroso. Ele tem em conta, simultaneamente, *dois registros da subjetividade*: o registro inconsciente que pára o tempo, pelo desejo e a morte e o registro do amor que suspende o antigo inconsciente e a antiga história, e começa uma reconstrução da personalidade numa nova relação para um outro. Meu inconsciente é reinscrevível, além deste dom, que alguém me faz de não julgar meus atos.²⁴⁷

Qual seria a atualidade do perdão, numa sociedade submetida ao imperativo da troca, à complexidade infinita da troca e das dívidas? Diante desta pergunta de Abel, Kristeva responde que as questões que um tal perdão propõe, numa sociedade com as características de troca, de dívidas, e de *espetáculo generalizado* são aquelas da responsabilidade dos indivíduos.

“não poderíamos sustentá-la (a responsabilidade dos indivíduos), [...] senão criando lugares – para mim são lugares terapêuticos: fora-tempo, fora-espetáculo, fora-troca; lugares em que o tempo do inconsciente criminoso pode se revelar sem medo de represálias, onde pode ser acolhido por qualquer um que saiba entendê-lo. Sem recusar, e apenas após isto, que possa se abrir a possibilidade de uma nova partida ou recomeço.”²⁴⁸

Na mística cristã o pecado falado, nomeado, era o lugar mesmo da *comunicação feliz*, segundo a psicanalista, que cita o exemplo da mulher adúltera diante de Cristo:

“Quem dentre vós não tiver pecado, seja o primeiro a atirar-lhe uma pedra”. E eles, ouvindo o que Jesus falou, foram saindo uma a uma a começar pelos mais velhos; e Jesus ficou sozinho, com a mulher que estava lá, no meio do povo. Então Jesus se levantou e disse “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” Ela respondeu: “Ninguém Senhor”. Então Jesus lhe disse: “Eu também não te condeno. Podes ir, e de agora em diante não peques mais” (João 8, 1-11).

²⁴⁵ ABEL, O. *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Entretien avec Julia Kristeva. Le pardon. Paris: Autrement, (Série “Morales) 1992, p. 85.

²⁴⁶ ABEL, O. op. cit. p. 85.

²⁴⁷ KRISTEVA, J. *Soleil noir, Dépression et Mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987, p. 214/215.

²⁴⁸ ABEL, O. op. cit. p. 86.

“Longe de preconizar unicamente uma doutrina de restrição e de conformidade à palavra divina, a concepção cristã do pecado comporta igualmente um reconhecimento do mal, cuja potência é proporcional à santidade que o designa como tal e na qual ele pode se transformar. Esta reviravolta em alegria e beleza ultrapassa a tonalidade retributiva e legalista do pecado, dívida ou iniquidade”.²⁴⁹

²⁴⁹ ABEL, O. op. cit. p. 87.

Capítulo Quinto

Primeira Parte

Derrida e o imperdoável

Ce sont là des abîmes qui nous attendent et nos guetteront toujours – non comme des accidents à éviter mais comme le fond, le fond sans fond de la chose même nommée don ou pardon.²⁰⁴

Quatro são os textos de Derrida selecionados, basicamente, para pensar a problemática do perdão nas tonalidades do autor, que consagra seu discurso a esta questão teórica no campo do saber e, ao mesmo tempo, dá um testemunho histórico-filosófico, quando procura entender a questão do perdão no teatro da história da África do Sul pós-*apartheid*. O primeiro consiste em uma transcrição, ligeiramente remanejada, de uma sessão de seminário sobre *O Perdão e o Perjúrio*, proferido em Paris, na *École des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS), em 1998-1999, publicado sob o título de *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Cahier L'Herne, Jacques Derrida, dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud Éditions de l'Herne, 2004. A organizadora anota que, às vezes, este texto aparece com o título *Pardon et Parjure*. Ele corresponde, em linhas gerais, às duas primeiras sessões do seminário ministrado na EHESS durante muitos anos, sobre *Le parjure et le pardon*, sob o título geral de *Questions de responsabilité*.

Derrida explica que manteria para sempre o título do seminário como sendo *Le pardon et le parjure*, por refletir os elementos essenciais do domínio ético-jurídico que permeiam o tema do perdão: a promessa e seu rompimento. Toda falta, todo crime, tudo o que se teria a perdoar ou a pedir perdão supõe um perjúrio – uma quebra de promessa, implícita ou explícita, a falta a um compromisso, a uma responsabilidade, diante de uma lei que se jurou respeitar. O perdão, lembra Derrida, refere-se sempre a um perjúrio, uma falta à fé jurada, ao juramento ou palavra empenhada.

O segundo consiste na entrevista concedida a Michel Wieviorka, publicada em *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Essais, Éditions du Seuil, 2000.

²⁰⁴ CHD, p 541. “Estão lá os abismos que nos aguardam e nos acompanham sempre – não como acidentes a evitar mas como o fundo, o fundo sem fundo da coisa mesma chamada dom ou perdão.”

O terceiro texto é também, como o primeiro, uma transcrição do seminário feito por Derrida no Rio de Janeiro, em 2004, intitulado *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?*, publicado no livro *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*.²⁵¹

O artigo denominado *Versöhnung, ubuntu, pardon: Quel Genre?*, publicado no volume que trata integralmente das questões relativas ao processo de recuperação da verdade e da reconciliação da África do Sul pós-apartheid é o quarto texto.²⁵²

A leitura das reflexões de Derrida sobre o tema do perdão faz, logo de início, lembrar as palavras de Habermas por ocasião da morte do filósofo, em 19 de outubro de 2004, no artigo intitulado *Presença de Derrida*:

“Lê os textos contra o veio, até que produzam sentido subversivo. Sob seu olhar inflexível, todo contexto se desfaz em fragmentos; o solo que acreditávamos estável se torna movediço, o que supúnhamos completo revela seu fundo duplo. As hierarquias, os agenciamentos e as oposições habituais nos oferecem um sentido inverso ao que nos é familiar. O mundo em que acreditávamos estar em casa se torna inabitável. Não somos deste mundo: nele somos estrangeiros entre estrangeiros e, finalmente, uma mensagem religiosa que quase não é mais cifrada”.²⁵³

A desconstrução, marca filosófica vinculada a Derrida, que utilizou o termo no final dos anos 60, na sua obra *Gramatologia*²⁵⁴, lida com uma forma de pensamento que não se reduz à reflexão nem à especulação filosófica. Como assinala Evando Nascimento,

“o que chamamos desconstrução ou desconstruções (é sempre mais de uma) procura desenvolver, ou, antes ir ao encontro de um pensamento que lendo as teses filosóficas a contrapelo, exponha um certo não - dito da história como história metafísica.”²⁵⁵

De modo geral, como ficou dito, sua escrita muito pouco tem a ver com o tratado filosófico clássico. Os limites da conceitualidade filosófica tradicional constituem um dos pontos mais importantes da reflexão derridiana. Devido à complexidade de sua escrita, há, muitas vezes, uma rejeição ou resistência causada, na verdade, segundo Evando Nascimento, pela impaciência de leitores que querem compreender e esgotar todo um texto ao primeiro olhar. Cada vez mais as reflexões derridianas se

²⁵¹ PD, pp.45-92.

²⁵² VRR, pp. 111-156.

²⁵³ HABERMAS, J. Presença de Derrida. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 17 out. 2004, Caderno Mais, p.13.

²⁵⁴ Derrida, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

²⁵⁵ PD, pp. 9-41.

encaminharam para temas ligados à contemporaneidade em sentido amplo, tais como as novas tecnologias e a geopolítica internacional. O 11 de setembro, por exemplo, é tema de livro de Derrida e Habermas.²⁵⁶

A partir dos anos 90, o trabalho de Derrida vem sendo lido e discutido nos Estados Unidos, no âmbito dos chamados estudos pós-coloniais, das questões de minorias (étnicas, sexuais) e dos estudos femininos. Este avanço na politização do pensamento lembra que as questões de poder e política são inteiramente afins de uma perspectiva desconstrutora e do pensamento de Derrida. Não há “conceitos” nem “idéias” filosóficas propriamente ditas em Derrida. Há noções e categorias não-fechadas, ou ainda operadores textuais, alguns dos quais ele nomeia como “indecidíveis”, e que estruturam seus textos de maneira dinâmica. No limite da aporia (termo grego que indica a falta de passagem, o embaraço, a incerteza quanto à solução de um problema) em decidir entre caminhos que se bifurcam. Sem cair na utopia, a escrita derridiana lida com o impossível.

O tom dos escritos ora tratados, tanto das sessões dos seminários quanto da entrevista, é bastante coloquial, percebendo-se o fluxo verbal de uma exposição, de uma aula e de seu inapreensível apenas pela escrita, ouvindo-se como que uma espécie de *voz diferida na letra impressa*.

Há mais discussões, perguntas a respeito dos *sentidos* do perdão do que propriamente uma preocupação de sistematização do tema (e é de se perguntar se ele comporta esta sistematização e se o estilo de investigação de Derrida não é, justamente, o avesso desta pretensão). Um laboratório de hipóteses e dialética. O olhar sobre a sua problemática se desloca continuamente, e as questões são vistas sob várias perspectivas que desfilam indagações, buscam fundamentos numa zona movediça como o próprio autor adverte, uma zona de hipérbole, de aporia, de paradoxia. As perguntas dos textos ora enfocados, na peculiaridade e riqueza da leitura de Derrida, aberta às cargas de sentidos possíveis do perdão, apresentam-se numa série que dirige a exposição; aquelas indagações que cercam sempre o tema e a linguagem do perdão, de maneira muitas vezes insolúvel (um certo não saber), pois para o pensador é preciso, antes de mais nada, reconhecer quando um problema é insolúvel. Assim, quem perdoa ou quem pede

²⁵⁶ BORRADORI, G. *Filosofia em Tempo de Terror, Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.

perdão, a quem, em que momento? Quem tem o direito ou o poder de perdoar? Quem perdoa a quem? O que significa o quem? O perdão pode ser recusado?

A proposta então, neste momento, é, diante da natureza destes textos e de seu lugar comunicante no pensamento ou obra derridiana, de grande densidade e complexidade, de categorias e neologismos tão próprios, tentar, através de uma iniciação de leitura, deixar transparecer algumas de suas reflexões nos textos selecionados, procurando desenhar um mapa dos fragmentos principais tratados, e indicar a problemática a que pertencem. Neste fluxo, para auxiliar o expositor e o leitor são introduzidos itens para ordenar os assuntos tratados, embora eles sejam separados em categorias por Derrida, pois ele está longe de seguir o método geométrico cartesiano. Estes são os motivos que nos levam a introduzir itens. O pensamento de Derrida rebela-se a qualquer síntese e é quase uma ousadia tentar decifrá-lo. Em suma, buscar identificar alguns dos eixos principais destas reflexões, a partir das quais ele foi construindo, nos vários anos a que se dedicou ao assunto, um certo *estatuto do perdão*.

Entrar no pensamento derridiano quase impossível do perdão não se faz sem dificuldades e tropeços. Dificuldade de traduzir, de achar o como decodificar e seus operadores, acompanhar suas acrobacias, chamar a sua palavra. É um universo, um mundo povoado e nele estão, de início, algumas figuras da negatividade, do não – perdão, do imperdoável, do inexpiável, do impossível. São noções vizinhas que têm em comum a *noção de negatividade* - de um não, apesar das diferenças. Assim, são os sentidos das palavras irreparável, inapagável, irremediável, irreversível, inesquecível, irrevogável e inexpiável. Todas estas palavras têm em comum, segundo Derrida, a *noção de um impossível*, porque não se pode, porque não se deve, como narrado por ele, a partir de uma correspondência.

1 – O relato

É um singelo relato, que fala sobre o perdão e as palavras, a espera de uma palavra de perdão, numa troca de cartas ocorrida entre 1980 e 1981 entre um jovem alemão, Wiard Raveling e o filósofo Jankélévitch.²⁵⁷ Esta troca foi publicada no nº 333 da *Magazine Littéraire*, consagrada a Jankélévitch em junho de 1995, em seguida à publicação do livro deste último, *L'Imprescriptible*, que trata da questão da

²⁵⁷ CHD, p. 552.

culpabilidade e punição do genocídio dos judeus na Segunda Guerra, que sucedeu à sua obra *Le Pardon*, e na qual sustenta que o “perdão morreu nos campos de morte” e que ninguém pediu perdão pela Shoah²⁵⁸.

Escreve Wiard: “Eu, eu não matei Judeus. Que eu tenha nascido alemão, não é minha culpa, nem meu mérito. Não me pediram permissão. Eu sou completamente inocente dos crimes nazistas; mas isto não me consola tampouco. Eu não tenho a consciência tranqüila e sinto uma mistura de vergonha, de piedade, de resignação, de tristeza, de incredulidade, de revolta. Eu não durmo sempre bem. Frequentemente fico acordado durante a noite, e reflito e imagino. Tenho pesadelos dos quais não posso me livrar. Penso em Anne Frank, e em Auschwitz e em *Todesfuge* e na *Noite e a Névoa*: “*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*”. Este jovem convida Jankélévitch para lhe fazer uma visita, oferecendo-lhe a sua hospitalidade. Jankélévitch responde, sem pronunciar a palavra perdão, mas dizendo que o que esperava finalmente chegou. Fala de uma nova era, fala de esperança.- “Quando vier a Paris, como todo mundo, bata na minha casa [...] . Nós sentaremos ao piano.”

Diz ainda Jankélévitch ao jovem Wiard, num outro trecho da correspondência: “Você não tem esta barreira intransponível a superar.” ...“ eu sou muito velho”.

Assim se coloca a imensa questão, que não nos deixa, a da culpabilidade ou do perdão segundo a herança, a genealogia, a coletividade do *nós* e de qual *nós*, diz Derrida. Há um sutil compartilhamento pela música, um certo além da palavra rogada, talvez pelo perdão. O próprio *discurso*, que torna possível o perdão, pode se revelar uma *condição desastrosa* porque, ao mesmo tempo, muitas vezes o destrói. Um certo além da palavra pedida, talvez, pelo perdão e a música e mesmo o canto sem palavra, há *uma afinidade essencial*, uma correspondência que não é apenas aquela da reconciliação. Se o perdão deve passar pelas palavras ou passar as palavras, é um dos tantos enigmas do perdão.

Dois discursos se cruzam, duas lógicas, duas axiomáticas contraditórias, incompatíveis, irreconciliáveis. Uma da conciliação ou da reconciliação, outra do irreconciliável.

De um lado, Jankélévitch acolhe a idéia de *processus*, a história que continua, da passagem de uma geração a outra, e do outro o trabalho da memória e de luto que faz o que não era possível para ele - *o perdão no futuro*.

²⁵⁸ JANKÉLEVITCH, V. *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Seuil, 1986.

O perdão será bom para a geração que chega, o trabalho será feito, o trabalho de luto e da memória, a história, *o trabalho do negativo* que tornará a reconciliação possível, assim como a expiação e a cura. No entanto, a barreira é, para o filósofo, insuperável, e assim deve ficar.

Sente-se a convicção em Jankelévitch inabalável, inalterada que mesmo quando o perdão do inexpiable acontecer, no futuro, nas gerações que virão, ele não acontecerá, ficará ilusório, inautêntico, ilegítimo, escandaloso, equívoco, permeado pelo esquecimento (mesmo se os sujeitos são e se crêem sinceros e generosos).

A história continuará e com ela a *reconciliação*, mas com o equívoco de um perdão confundido com um trabalho de luto, com o esquecimento, uma assimilação do mal, como se, em suma, se pode-se resumir, um desenvolvimento inacabado em uma fórmula, *o perdão amanhecido*, o perdão deveria não apenas tornar-se *trabalho de luto* (uma terapêutica, com efeito, uma ecologia da memória, maneira de melhor estar com o outro e consigo para poder continuar a trabalhar, a trocar, a comerciar, a viver, e a gozar), mas, mais gravemente, trabalho de luto do perdão mesmo, *o perdão fazendo seu luto do perdão*.

No abismo, ou mais ainda, onde existe um ferimento infinito e que, na cicatrização mesma, ficará, deverá ficar uma ferida aberta e não suturável.²⁵⁹ Um trecho da carta anônima recebida por Tutu, durante os trabalhos da CVR na África do Sul, revela este sentimento de mal-estar, de impotência, de uma espécie de culpa generalizada:

“Je pleure à cause de ce qui s’est passé, même si je ne peux plus rien changer. Je regarde en moi même pour tenter de comprendre comment il a été possible de ne pas savoir, pourquoi si peu d’entre nous ont réagi, pourquoi moi même, si souvent, je suis passé outre... et alors je me demande comment il est possible de vivre avec cette faute et avec cette honte. Je ne sais pas quoi faire, je ne sais pas quoi dire. Je suis desolé pour toute cette douleur. Ce n’est pas facile, mais je le dis avec le coeur brisé et des larmes aux yeux”.²⁶⁰

Muitas são, como se vê, as complicações que estão no coração do perdão, apesar de uma inicial aparente simplicidade. Elas surpreendem passo a passo, pois são tantas as portas que se abrem ao mesmo tempo, e cada uma delas leva a outras portas.

2 – O enigma conceitual e o teatro do perdão

O próprio conceito de perdão aparece, desde logo, como *enigmático* e ligado a uma herança religiosa que Derrida designa de *abrahâmica* (Abrahão, o homem de Ur, que com Deus celebrou a aliança do povo de Israel), para abarcar o judaísmo, o

²⁵⁹ CHD, pp. 554-555.

²⁶⁰ PONS S. *Apartheid L’Aveu et le Pardon*. Paris : Bayard Éditions, 2000, p.159.

cristianismo e o islamismo, embora acentue que esta tradição é complexa, diferenciada e conflituosa. Todavia, é a partir desta fonte que têm se organizado as figuras, os cenários, a linguagem do que ele denomina um certo *teatro do perdão*, fenômeno global, com aspecto universal, que o intriga sobremaneira, pela sua reiteração e características e que excedem todo limite conceitual.

A respeito deste teatro do perdão ele anota que parece existir no cenário internacional, após a Segunda Guerra, uma urgência da memória, de volta ao passado, como se vê nas manifestações públicas de arrependimento, confissão, perdão, desculpas. Assiste-se então, frequentemente, a indivíduos, comunidades inteiras, corporações profissionais, representantes de hierarquias eclesiásticas, soberanos e chefes de Estado se arrependendo, confessando, se auto-acusando, pedindo perdão, além da instância jurídica ou da instância estatal.²⁶¹ A linguagem que permeia estes atos é uma linguagem abrahâmica, embora não seja a religião dominante em muitas culturas, como as do Japão²⁶² e da Coreia, por exemplo, funcionando este discurso como agente e sintoma deste fenômeno de internacionalização e publicização do perdão.

No horizonte do que ele chama de *geopolítica do perdão* está então, em primeiro plano, o conceito de crimes contra a humanidade aludidos no Capítulo 1, que fornece o seu discurso e a sua legitimação. Estes crimes são invocados para pedir desculpas pelas iniquidades ou injustiças, mesmo que cometidos por outras gerações. No modelo tomado neste trabalho - os atos criminosos praticados pelo regime do *apartheid* na África do Sul - são considerados crimes contra a humanidade.

Derrida acentua a importância de lembrar que o que hoje é usualmente denominado de crimes contra a humanidade corresponde a construções jurídicas, que nasceram de eventos extraordinários, que tornaram possível sua caracterização, desde o Tribunal de Nuremberg, após a Segunda Guerra, acontecimento performativo, de uma envergadura ainda difícil de interpretar, produzido e autorizado por uma comunidade internacional, num momento e segundo figuras determinadas de sua história. É nesta estrutura e contexto que se apresentam as cenas de arrependimento. Logo cabe a reserva que faz quanto aos parasitas do simulacro, da hipocrisia, da conveniência, do

²⁶¹ Neste ano de 2007, por exemplo, quando se comemora os 200 anos da proibição do comércio de escravos no Reino Unido, o governo inglês pediu perdão aos afro-americanos pelo tráfico negreiro, de que a Inglaterra foi um expoente máximo; Willy Brant se ajoelha diante do monumento às vítimas de Varsóvia; a VW se ofereceu, após 55 anos, para indenizar as vítimas de trabalhos forçados nas usinas durante a Segunda Guerra.

²⁶² “O Japão lembrou ontem os 60 de sua rendição na 2ª Guerra, pedindo desculpas oficiais, pelo sofrimento que causou a seus vizinhos e fazendo um chamado à concórdia e consolidação da paz na região.” Jornal. O Estado de São Paulo, 16 ago. 2005.

cálculo, muitas vezes presentes no que ele denomina de *cerimônias de culpabilidade*, muitas vezes revestidas de caráter espetacular. Pequena amostra deste fenômeno pode ser conferida na seleção das notícias da imprensa resumidas no Anexo, na qual se percebe o quanto esta temática freqüente e circula na mídia.

3 – O imperdoável

Na procura de um possível conceito do perdão, pois não é certo que exista, ou que seja apenas um, único, Derrida tem como ponto de partida o *imperdoável*. Apresenta então, ancorado na lógica e no bom senso, o paradoxo de que existe o imperdoável. Lança a desafiante pergunta, logo de início, como já ficou assinalado, se não é verdade que este imperdoável seria a única coisa a perdoar, a única que clamaria pelo perdão. Não seriam os pecados veniais, mas os mortais o objeto do perdão e, portanto, o perdão perdoaria apenas o imperdoável. O perdão deveria se anunciar como o *impossível*. Não pode ser possível, segundo ele, senão fazer o impossível. Os crimes monstruosos do século XX e deste século seriam imperdoáveis. No seu excesso, escapariam à medida de toda justiça humana. Daí uma das razões pelas quais hoje o apelo ao perdão apareceria reativado.

Derrida não deixa de apontar a relação entre as grandes revoluções (a Revolução Francesa e a Revolução Americana), que ele chama de canônicas e legítimas, que permitiram a emergência dos conceitos de direitos do homem ou de crime contra a humanidade, e seus contextos em acontecimentos envolvendo mortes massivas, organizadas e cruéis.

Há então uma herança de violência, de culpa que a história mostra. Desta maneira, pondera que, se começássemos a nos acusar pedindo perdão por todos os crimes do passado contra a humanidade, não haveria um inocente sobre a Terra e, portanto, ninguém em posição de juiz ou árbitro, pois todos nós seríamos herdeiros de acontecimentos caracterizados, de maneira essencial, inafiançável, como crimes contra a humanidade.

Segundo Derrida, a sacralidade do homem está na base da justificativa do conceito destes crimes contra a humanidade e encontra seu sentido na memória abrahâmica das religiões do Livro e numa interpretação judaico-cristã, sobretudo do próximo, do semelhante, como apontado nos Capítulos Primeiro e Segundo. O crime contra a humanidade dirige-se então ao mais sagrado do vivente, contra o divino no

homem, no Deus feito homem ou homem feito Deus por Deus, de forma que a morte do homem e a morte de Deus configurariam o mesmo crime.

Chega mesmo a chamar esta tendência de *mondialatinisation* para dar a idéia dos efeitos da cristandade romana que determinaria hoje, segundo ele, toda a linguagem do Direito, da política e mesmo a interpretação chamada do “retorno do religioso”.²⁶³

No teatro da consciência contemporânea, do modo como entende Derrida, a política ocidental ou ocidentalizada procura corrigir a violência exercida muitas vezes em nome de Deus, da nação, dos laços de sangue. Entretanto, não há como não reconhecer, nesse gesto de reparação, de perdão ou de reconciliação, um retorno do *discurso do coração* (sob a forma cristã da consciência moral).

O coração é negado, por um lado, como discurso de origem, e reafirmado, por outro, como modo de reparação. Esse gesto ambivalente – que Derrida reconhece como traço de *mondialatinisation* – funcionaria como estratégia de imposição de um certo idioma latino e cristão, em que está em jogo a própria manutenção do conceito de soberania.

4 – A tradição religiosa e o perdão incondicional

Na linguagem destas cenas de imensa confissão, que ele encara como uma verdadeira *convulsão-conversão-confissão*, estão acumuladas e cruzadas tradições potentes, a cultura abramica ou bíblica e aquela de um humanismo filosófico, de um cosmopolitismo nascido de um enxerto de estoicismo e do cristianismo paulino.²⁶⁴

Esta linguagem estaria hoje a serviço de finalidades determinadas, mesmo que nobres e espirituais, como, por exemplo, a redenção, a reconciliação, a salvação, a normalidade social nacional, política, psicológica, o trabalho de luto. Daí a consequência, na análise que faz, de que o perdão, neste sentido, não se afigura *puro*, nem o seu conceito.

Derrida, no entanto, insurge-se contra esta finalidade normalizante do perdão e sustenta, reiteradamente, o seu *caráter excepcional*, de categoria-limite do pensamento que segue uma lógica de exceção. O perdão, na sua concepção não é, nem deveria ser normal, nem normativo, nem normalizante. Para ele deve permanecer excepcional e

²⁶³ FS, p. 108.

²⁶⁴ FS, p. 107.

extraordinário, à prova do impossível, como se interrompesse mesmo o curso ordinário da temporalidade histórica.²⁶⁵

As grandes tradições religiosas e espirituais do perdão a que se aludiu – a tradição judaica ou cristã – por exemplo, não subtraem nunca o perdão do horizonte da *reconciliação*, da *esperança da redenção e da salvação*, por meio da *confissão*, do *remorso ou do arrependimento*, do *sacrifício e da expiação*. São condições indissociáveis da essência desta herança, como tratado na Quarta Parte do Capítulo 2 do presente.

Assim, quando se fala de perdão não é por acaso que logo se associe este tema à expiação, salvação e a reconciliação. Derrida, a partir deste senso comum da idéia de perdão, opõe-se, pelas razões que expõe, ao perdão condicional desta tradição que inclui os requisitos de ser pedido, a cena de arrependimento, a consciência da culpa, a transformação do culpado e seu compromisso de evitar o mal, ao menos implícito.

Para ele, esta transação econômica, ao mesmo tempo confirma e contradiz a tradição abramica. Dentre as suas objeções, está a que aponta, diante destas condições e exigências, que já não é o culpado, mas é um outro que se perdoa.²⁶⁶ Se digo eu o perdão na condição de que, pedindo perdão você se modifique e não seja mais o mesmo, será que eu estou realmente perdendo você? O que eu perdô e a quem, neste caso? Derrida chega a cogitar até da *primeira culpa* de quem concede tal perdão, na condição de que o outro confesse, se arrependa, comece a transfigurar sua culpa, a se dissociar de si mesmo para me pedir perdão. Neste caso, então, o perdão começaria a se deixar contaminar *por um cálculo* que o corromperia.

Ele insiste sobre a necessidade de manter a referência a um perdão incondicional e antieconômico, além da troca e independentemente do horizonte de uma redenção ou reconciliação. Explica que a *idéia de perdão* se arruína quando se priva de seu pólo de referência absoluta – a *pureza incondicional* – Isto não significa que ela não continue a ficar inseparável do que lhe é heterogêneo, a saber a ordem das condições, o arrependimento, a transformação, várias coisas que lhe permitem se inscrever na História, no Direito, na política, na existência mesma. Este é um ponto-chave de sua dialética ou lógica.

Os dois pólos – *o incondicional e o condicional* – são absolutamente irreduzíveis e heterogêneos e devem ficar irreduzíveis e ao mesmo tempo indissociáveis. Assim, se

²⁶⁵ CHD, p.558.

²⁶⁶ Ricoeur, neste ponto, objeta.MHO, p. 638.

é preciso, e mesmo desejável, que o perdão se torne efetivo, concreto, histórico, se a aspiração é a de que ele aconteça, como o lugar de mudança das coisas, é preciso que sua pureza se engaje numa série de condições de todo tipo (psico-sociológicas, políticas, etc). Entre estes dois pólos irreconciliáveis, mas ao mesmo tempo indissociáveis, são tomadas as decisões e as responsabilidades:

“Apesar de todas as confusões que reduzem o perdão à anistia, à amnésia, à absolvição ou à prescrição, ao trabalho de luto ou a qualquer terapia política de reconciliação, em resumo a qualquer ecologia histórica, não é preciso esquecer nunca que isto tudo se refere a uma *certa idéia de perdão puro e incondicional* sem a qual este discurso não teria o menor sentido.

O que complica a questão é que o perdão puro e incondicional, para ter seu sentido próprio, *deve não ter nenhum sentido*, nenhuma finalidade, nenhuma inteligibilidade mesmo. É a loucura do impossível. Seria preciso seguir sem enfraquecer a consequência deste paradoxo ou desta aporia”.²⁶⁷

O perdão puro ou incondicional tem suas *formas vizinhas*, que são, no entanto, heterogêneas, e que com ele não se confundem como a remissão, a desculpa, o arrependimento, a prescrição, a anistia; outras formas de perdão condicional ou impuro e, às vezes, as fórmulas jurídico-políticas, como apontado no Capítulo 1.

Todavia, é o *perdão absolutamente incondicional* que nos dá a *pensar a essência do perdão*, se é que ele tem uma essência, ressalva Derrida, e que, no limite, ultrapassa o arrependimento e o pedido de perdão.

Este perdão incondicional nem precisa ser pedido para que ocorra e nem mesmo depende da vontade de quem perdoa. Ele se faz como o dom de um acontecimento entre a consciência e a inconsciência. A *ausência de garantia* da efetividade do perdão é sua chance de acontecer, como promessa e ameaça, acontecimento incontrolado e intempestivo.

Ele não se define essencialmente como uma transcendência – não é reconduzido às vias do sagrado. É da *ordem do quase-transcendental*. Para existir de fato, para que tenha existência, consequências e efeitos, o perdão absoluto deve se relacionar com aquilo que o nega – o perdão condicional. Ele só se torna realmente perdão “negociando” de algum modo, dentro de determinadas circunstâncias.

²⁶⁷ CHD, p. 557.

5 – Perdão condicional

Por outro lado, o perdão condicional é o que se inscreve num conjunto de condições de todo tipo, psicológicas, políticas, jurídicas, em especial nestas últimas, pois está vinculado ao judiciário e à ordem penal.

A linguagem do perdão se precipita em direção a uma *economia de reconciliação*, como aquela da África do Sul pós-apartheid, que de maneira geral, ressalvada a experiência da Comissão Verdade e Reconciliação da África do Sul, faz simplesmente esquecer ou anular o mal e, então, a este *imperdoável*, que é o único correlato possível de um perdão digno deste nome, de um perdão absoluto, singular, como acontecimento único, reiterável, como sempre. Para ele o perdão não se inscreve neste esquecimento reconciliador.

6 – Perdão e esquecimento. Poder de perdoar, poder de punir

Derrida enfatiza que não se trata de confundir o perdão com o esquecimento, ao contrário, perdoa-se tendo viva a memória do mal feito, exigindo-se a recordação absoluta do indelével, para além de todo trabalho de reconciliação ou de recuperação, para além de toda “ecologia da memória” ou de toda “psicoterapia do luto”:

“O bom senso nos lembra que o perdão não é o esquecimento, e em todo lugar onde o esquecimento, sob uma ou outra forma, por exemplo, sob a forma da transformação, da reconciliação, do trabalho de luto, pode se infiltrar, *o perdão não é puro*. O perdão deve supor de alguma maneira *uma memória integral*”.²⁶⁸

A mesma lógica que permeia a tradição aludida continua a implicar que o perdão fique correlato a um julgamento e punição possíveis, a uma expiação possível, enfim, ao expiável. Encontramos aqui o problema de que a punição de um crime deve ser proporcional ao ato praticado, e esta é uma das construções racionais do Direito e um de seus maiores ideais. Todavia, tratando-se do fundo da matéria do perdão, que são os crimes contra a humanidade, de que a *Shoah*, - o holocausto dos judeus na Segunda Guerra – é o cume, adentra-se no caminho do inexpiável, do irreparável em termos de equivalência ou retribuição de castigo e, neste ponto, do imperdoável, daquilo para o que não há castigo suficiente. Daí Derrida colocar, de forma aporética e paradoxal, que a única coisa a se perdoar é o *imperdoável*.

²⁶⁸ PD. *Sur la parole: instantanés philosophiques*. p. 135.

Jankélévitch, em seu livro *Le pardon*, nas passagens analisadas por Derrida, tem duas coisas como certas, na mesma linha de Hannah Arendt, sustentada na obra *A Condição Humana*²⁶⁹.

A primeira é que o perdão deve ficar como possibilidade humana. A questão é então antropológica, saber se o perdão é uma possibilidade ou não, com efeito, uma faculdade, um eu posso soberano, e um poder humano ou não, diz Derrida.

A segunda, que esta *possibilidade humana é correlata à possibilidade de punir*, não de se vingar, à qual o perdão é estranho, mas de punir segundo a lei.

Hannah Arendt mostra, na obra citada, que o castigo tem algo em comum com o perdão, quando ele tenta *pôr fim* a uma coisa que, sem sua intervenção, poderia continuar indefinidamente. Este elemento é então significativo e estrutural no domínio dos negócios humanos. A pensadora política enuncia seu pensamento sobre a questão da seguinte forma: “que os homens sejam incapazes de perdoar o que eles não podem punir, e que eles sejam incapazes de punir o que se revela imperdoável”.²⁷⁰

Há, portanto, segundo a autora, uma simetria entre punir e perdoar, uma relação de troca. Assim, segundo esta lógica, o perdão não teria mais sentido, pois lá onde o crime se tornou, como no caso da Shoah, inexpiable, irreparável, fora de toda proporção, de toda medida humana, não há que se falar em perdão. “O perdão morreu nos campos da morte”, diz Jankélévitch.²⁷¹ No entanto, para Derrida pode-se pensar que a própria história do perdão começaria com o imperdoável. Uma explicitação mais detalhada da posição de Arendt sobre este problema crucial será melhor analisada no Capítulo Terceiro.

7 – Perdão e sua relação com o político

Embora, como Derrida afirme, o perdão seja heterogêneo à política, não há como deixar de examinar as suas relações com a ordem do político (e ele o faz reiteradamente), sempre presente no *teatro do perdão* e nas *cerimônias de culpabilidade*, fenômenos mundiais que dão a pensar, de forma permanente, esta intersecção.

²⁶⁹ ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 253.

²⁷⁰ ARENDT, H. op. cit. p. 253 Sobre esta problemática mencione-se o trabalho de Claudia Perrone – Moisés. “O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida” In CORREIA, A. (org.). Arendt, Hannah e a condição humana. Salvador: Ed. Quarteto, 2006, pp. 211/224.

²⁷¹ JANKÉLEVITCH, V. *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris:Seuil, 1986 p. 27.

Na ordem do político, nas cenas geopolíticas se abusa muito freqüentemente da palavra perdão, porque nesta esfera se trata prioritariamente de *negociações*, mais ou menos confessadas, de *transações calculadas*.

Existe aí um cálculo estratégico e político neste gesto generoso de quem oferece a reconciliação ou a anistia e é preciso sempre integrar este cálculo nas análises. A nação deve sobreviver ao dilaceramento, aos traumatismos e ao trabalho de luto para que o Estado-nação não seja tomado pela paralisia. Há, de outra parte, um dever de memória que compreende um saber esquecer e um dever lembrar.

A posição de Derrida na ordem do político é de que o imperativo ecológico da salvação social e política não tem nada a ver com o perdão. O perdão não procede de uma terapia de reconciliação, embora ninguém se recuse a reconhecer a necessidade e os benefícios da reconciliação.

Os institutos da absolvição, da graça, a anistia, não significam o perdão, como se apontou no Capítulo I. Em princípio, sempre para seguir a tradição abráâmica, o perdão deve engajar *duas singularidades*: o culpado e a vítima. No momento em que um *terceiro* intervém, pode-se falar de anistia (que é um instituto jurídico-político), de reparação, de reconciliação, mas não de perdão no sentido estrito. Em resumo, Derrida mantém a distinção segundo a qual a *idéia de perdão*, o seu princípio, deve permanecer heterogênea à ordem das negociações políticas. É uma exigência conceitual e uma condição de responsabilidade manter esta distinção, segundo ele.

Na entrevista citada no início deste capítulo,²⁷² é mencionada a questão central do relacionamento entre política e perdão apontando-se a complexidade da *circulação entre a política e a ética hiperbólica*. O entrevistador introduz a sua pergunta acentuando que poucas nações escapam a este fato, talvez fundador, que é o de que há crimes, violências, uma violência fundadora, e o tema do perdão torna-se cômodo para justificar, em seguida, a história da nação.

Derrida, em sua resposta, diz que realmente todos os Estados-nação nascem e se fundam na violência, verdade que tem como irrecusável. Na esteira de H. Arendt, destaca uma lei de estrutura, esclarecendo que o momento de fundação, o momento instituidor é anterior à lei ou à legitimidade que a instala. Ele é, portanto, fora da lei e violento por isto mesmo. Esta abstrata verdade pode ser atestada pelos acontecimentos da história em todos Estados. Todos os Estados e todas as culturas têm sua origem numa

²⁷² FS, p. 125-128.

agressão do tipo colonial. Esta violência fundadora não é apenas esquecida. A fundação é feita para ocultá-la, ela tende por essência *a organizar a amnésia, às vezes sob a celebração e a sublimação de grandes começos*.

Derrida pondera que, singular e inédito hoje é o projeto de fazer comparecer Estados ou ao menos chefes de Estado enquanto tais (como o caso Pinochet) e mesmo chefes de Estado em exercício (como o caso Milosevic) diante de instâncias universais, por força de uma jurisdição universal (da qual o Tribunal Penal Internacional é um exemplo), pela qual a soberania do Estado, a imunidade de um chefe de Estado não são mais, em princípio, em direito, *intangíveis*.

A visão de Derrida é que chega a ser obscena e odiosa a afirmação de soberania do Estado que se arroga o poder de perdoar, seja este enquanto vítima ou em nome da vítima. Esta idéia lhe possibilita pensar numa espécie de *vitimização absoluta*, a que privaria a vítima da vida ou *do direito à palavra*, ou seja, da liberdade e poder que autorizam dizer “eu perdô”. O *imperdoável* consistiria em privar a vítima deste *direito à palavra*, da possibilidade de toda manifestação, de todo testemunho.

A questão da soberania é reconhecida como imensa dificuldade nesta matéria. Cada vez que o perdão é efetivamente exercido ele parece supor qualquer poder soberano. Pode ser o poder soberano de uma alma nobre e forte, mas também um poder de Estado, dispondo de uma *legitimidade incontestada*, da potência necessária para organizar um processo, um julgamento aplicável ou, eventualmente, uma absolvição, a anistia ou o perdão.

Se, como pretendem Jankélevitch e Arendt (Derrida faz suas reservas nesta matéria), não se perdoa senão onde se poderia julgar e punir, ou seja, *avaliar*, colocar a instituição de uma instância de julgamento *supõe um poder, uma força, uma soberania*. Então, Derrida confessa ser seu sonho, ter a pureza de um perdão digno deste nome, um perdão *sem poder*: incondicional, mas sem soberania. A tarefa, a mais difícil e ao mesmo tempo necessária, segundo ele, e aparentemente impossível, seria deste modo a de dissociar *incondicionalidade e soberania*. O filósofo reconhece que não se sabe se um dia isto acontecerá, tais as dificuldades do domínio político.

Quando a questão é perdão, talvez devamos aceitar que, no coração ou na razão, *alguma coisa acontece* que excede toda instituição, todo poder, toda instância jurídico-política, diz Derrida. Podemos imaginar que alguém vítima do pior, em si mesmo, na casa dos seus, na sua geração ou na precedente, *exija que justiça seja feita*, que os criminosos compareçam, sejam julgados e condenados por um tribunal, e, no entanto,

no seu coração perdoe. Pode se dar o inverso. Podemos imaginar e aceitar que alguém *não perdoe nunca*, mesmo após um processo de absolvição ou de anistia. O *segredo* desta experiência permanece. Ela deve ficar intacta, inacessível ao Direito, à política, à moral mesmo: absoluta. Tais hipóteses e possibilidades transparecem no modelo analisado da CVR (Capítulo 6)

Derrida propõe fazer deste *princípio trans-político* um princípio político, uma regra. É preciso também em política respeitar o segredo, o que excede a política ou o que não concerne mais ao jurídico. É o que ele chama *democracia a vir*.²⁷³ No *mal radical* e, por conseqüência, no enigma do perdão do imperdoável, há uma *espécie de loucura*, da qual o jurídico-político não pode se aproximar, e muito menos se apropriar. Há uma zona de experiência, do “eu perdôo, eu não perdôo”, que deve ficar inacessível e se deve respeitar este *segredo*.

8 – Quem pode pedir perdão e quem pode perdoar

Quando se afirma este caráter heterogêneo do perdão quanto à política, são muitas as conseqüências e implicações que surgem. Inicialmente, na chave que se denomina *a quem*, a quem se dirige o pedido de perdão, que perpassa todo o seu estudo.

Cuidando então da problemática *a quem* (a quem se deve pedir ou conceder o perdão), mostra que se trata de examinar se é consentâneo com o *sentido do perdão*, pedir perdão a mais de uma pessoa, a um grupo, uma coletividade, uma comunidade.

É possível pedir ou conceder o perdão a um outro que não é o outro singular, por um erro ou um crime singular? Ele alerta que esta é uma das primeiras *aporias* com as quais se defronta no estudo do perdão e um dos seus tantos embaraços.

Apona então, esquematicamente, *quatro alternativas* que podem se multiplicar pela chave do objeto do perdão denominada *o quê*. São elas: perdoe-me (você perdoe a mim); perdoem-me (vocês perdoem a mim) ou perdoem-nos (vocês perdoem a nós) ou perdoe-nos (você perdoe a nós). São quatro possibilidades diferentes.

O perdão, em princípio, deve ser pedido e concedido de pessoa a pessoa, *sem mediação* entre aquele que cometeu o mal irreparável ou irreversível e aquele que sofreu este mal, e que é apenas aquele a poder entender o pedido de perdão, decidir pela sua concessão ou sua recusa.

²⁷³ NASCIMENTO, E. *Derrida, Filosofia passo-a-passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2004, pp.60-62.

Este entendimento parece privar de sentido ou autenticidade todo perdão pedido coletivamente em nome da comunidade, de uma igreja, de uma instituição, uma corporação, dirigido a um conjunto de vítimas anônimas, às vezes mortas, ou a seus representantes, descendentes e sobreviventes.

Esta *solidão singular*, quase secreta, em que se daria o perdão, faria dele uma experiência estrangeira ao reino do Direito, do castigo, da pena, da instituição pública.²⁷⁴

Segundo Derrida, não há sentido em pedir perdão coletivamente a uma comunidade, a um grupo étnico ou religioso. Normalmente este pedido transforma-se em pedido de perdão a Deus. Ou melhor, esta é uma das razões pelas quais o perdão é freqüentemente pedido a Deus. A Deus não porque ele seja capaz de um perdão, de um poder-perdoar de outra forma inacessível ao homem, mas porque na ausência da singularidade de uma vítima que por vezes não existe mais para receber o pedido ou para conceder o perdão, ou na ausência ou no desconhecimento do criminoso ou do pecador.

Deus seria então o único nome, o nome do nome de uma singularidade absoluta e nomeável como tal, o substituto absoluto. O perdão é dirigido ao singular. Singular e intransferível, como a culpa, o pecado, o crime, o erro, singular quanto ao autor ou à sua vítima, sendo no seu entendimento personalíssimo.

9 – Direito de graça

Derrida invoca as características deste direito de graça, que também, como o perdão, tem o caráter de excepcionalidade, concedido ao soberano, no entendimento de Kant, para daí extrair as conseqüências da sua convicção de “quem” pode perdoar.

Kant, na doutrina do Direito, na primeira parte da *Metafísica dos Costumes*, quando trata do Direito Público e nele do *direito de punir e do direito de graça*²⁷⁵, mostra que o direito de graça de atenuar ou isentar de pena um criminoso, de todos os direitos do soberano é o mais delicado, o mais equívoco.

Daí decorre a sua grandeza, a altura do soberano, a soberania, mas ao mesmo tempo o risco de ser injusto no mais alto grau. *Nada pode ser mais injusto que a graça*. Existe um limite interno do direito de graça do soberano – ele não deveria ter em

²⁷⁴ Neste mesmo sentido, a posição de Ricoeur em J, p. 183 e em MHO, p. 594.

²⁷⁵ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Martins Claret. São Paulo, 2003, Introdução ao § 50 e segs.

nenhum caso o direito de conceder a graça por um crime que não seja contra ele próprio, não deveria ter o direito de graça por crimes cometidos por sujeitos contra outros sujeitos, terceiros para ele. A impunidade seria muito grande em relação a eles.

O direito de graça ou perdão deveria ser exercido, consoante Kant, apenas no caso de crime contra o soberano propriamente, no crime de lesa-majestade. Mesmo neste caso, só deveria exercê-lo se não causasse perigo aos súditos. Este direito é, pois, severamente limitado.

Como decorrência da configuração kantiana do direito de graça pode-se reforçar os seus argumentos quanto à questão - chave do perdão, aquela de *quem* pode perdoar. O perdão só seria permitido *por parte da vítima*, num face a face entre a vítima e o culpado²⁷⁶. Seguindo o raciocínio de Kant no direito de graça, ninguém parece ter o direito de perdoar uma ofensa, um crime, um erro cometido contra o outro. Não se deveria nunca perdoar em nome de uma vítima e, sobretudo, daquela que está radicalmente ausente da cena do perdão, por exemplo, que está morta. O perdão não pode ser pedido senão a vivos, sobreviventes, nos crimes nos quais as vítimas estão mortas e os autores também, por vezes, diz Derrida.

O filósofo lembra que, na lógica hegeliana,²⁷⁷ o imperdoável é o crime contra o que dá poder de perdoar, o crime contra o perdão – em suma – o espírito segundo Hegel, e o que ele chama o espírito do cristianismo. Mas é justamente este imperdoável que o soberano tem ainda o direito de perdoar, e somente quando o corpo do rei, na sua função soberana, é visado através do outro corpo do rei que é aqui, o corpo da carne singular e empírica – o interesse do Estado, como ocorre no exemplo do caso do perdão pedido por Clinton pelo adultério que cometeu.

10 – Perdão e dom

Embora a palavra perdão contenha a referência ao dom, à dádiva, à doação, o entendimento de Derrida quanto a estas analogias entre perdão e dom é justamente não ceder a elas, nem negligenciar a sua necessidade. É preciso, de acordo com ele, tentar articulá-las juntas, até um ponto em que cessem de ser pertinentes.

Entre perdão e dom ele vê uma afinidade que reside na *incondicionalidade de princípio* presente em ambos conceitos. Tanto o perdão quanto o dom têm uma relação

²⁷⁶ Como no caso do homem que tentou assassinar o Papa João Paulo II, e que foi por ele, pessoalmente, perdoado na prisão.

²⁷⁷ Sobre o discurso hegeliano do perdão v. Capítulo 6, Segunda Parte do presente trabalho.

essencial com o *tempo*. São ligados a um passado que, de uma certa maneira, não passa. No entanto, o perdão constitui uma experiência irreduzível àquela do dom. O dom se concede mais correntemente no presente, ou na presença do presente.²⁷⁸ No tocante à experiência (palavra que ele entende abusiva e precipitada) do perdão e do dom, tanto o perdão quanto o dom têm em comum, talvez, o fato de não *se apresentarem como tais* a isto que nós chamamos uma experiência, uma apresentação à consciência ou à existência, justamente em razão mesmo das *aporias* que se deve ter em conta ao lidar com eles. Por exemplo, a aporia que me torna incapaz de dar muito ou de ser muito hospitaleiro, de ser muito presente no presente que eu dou e na acolhida que ofereço, a pedir perdão de não dar, de nunca dar muito, de não oferecer muito ou acolher.²⁷⁹

Quanto ao dom, diz Derrida, se é sempre culpado, no sentido de que, em relação a ele, sempre temos coisas a perdoar. E a aporia fica mais difícil quando se toma consciência de que, *se temos de pedir perdão por não dar, de nunca dar muito*, podemos nos sentir culpados, e então, ter que pedir perdão ao contrário de dar, perdão para isto que nós damos e que pode tornar-se apelo ao reconhecimento. Para Derrida, o *reconhecimento* é um veneno, uma arma, uma afirmação de soberania, de onipotência. Fala mesmo de *se fazer perdoar o perdão*, se ele se reveste do equívoco irreduzível de uma afirmação de soberania ou de domínio.

Não há dom sem perdão. Não há perdão sem dom. Mas eles não se referem, sobretudo, ao mesmo. Não há perdão, como já foi dito, senão do imperdoável. Então o perdão, se ele existe, não é possível, ele não existe como possível, ele não existe senão excepcionando a lei do possível, senão se impossibilitando e na resistência infinita do im-possível como impossível. É o que ele *tem em comum com o dom*, de acordo com Derrida.²⁸⁰

Derrida adota o termo utilizado por Jankélévitch, *ética hiperbólica* - uma ética além da ética - para destacar a tensão ou a contradição entre esta ética hiperbólica, que tende a empurrar a exigência ao limite *e além do limite do possível* e esta economia corrente do perdão, que domina a sua semântica religiosa, jurídica, política e psicológica, de um perdão mantido nos limites humanos ou *antropo-teológicos* do arrependimento, da confissão da expiação, da reconciliação ou da redenção.

²⁷⁸ CHD, p. 558.

²⁷⁹ CHD, p. 559.

²⁸⁰ CHD, p.558.

Jankélévitch expõe sua trajetória no campo do perdão e alude a esta ética hiperbólica:

“Escrevi duas obras sobre o perdão: uma simples, muito agressiva, panfletária que tem por título: *Pardonner?* e a outra *Le pardon*, que é um livro de filosofia em que estudo o perdão em si mesmo, do ponto de vista da ética cristã e judaica. Eu sustento uma ética que se pode qualificar de *hiperbólica* pela qual *o perdão é um comando supremo*; e de outra parte, o mal aparece sempre lá. O perdão é mais forte que o mal e o mal é mais forte que o perdão. Eu não posso sair de lá. É uma espécie de oscilação, que em filosofia se qualificaria de dialética, e que parece infinita. Creio na imensidão do perdão, no seu caráter sobrenatural, já o disse bastante, talvez perigosamente e, de outra parte, eu acredito na maldade.”²⁸¹

O perdão só encontra seu sentido - se ao menos ele deve ter um sentido, o que não é seguro, ressalva Derrida - *na possibilidade do perdão*, lá, onde ele é chamado a fazer o im-possível e a perdoar o imperdoável, ele repete com vigor.

Nesta mesma tradição, que concede o perdão apenas mediante o arrependimento, a confissão, o pedido de perdão. Derrida vislumbra algo incompatível com ela própria: “É como se esta tradição comportasse no seu coração uma inseqüência, uma potência virtual de implosão ou de auto-desconstrução, uma potência do impossível.”²⁸²

Todavia, Derrida alerta que esta discussão vem permeada de grandes dificuldades, pois a ética hiperbólica que o guia e funciona como *verdadeiro eixo* também é, ao mesmo tempo, exemplo desta tradição e incompatível com ela. A ética hiperbólica exige então uma força de re-pensar o que quer dizer a possibilidade do im-possível ou a im-possibilidade do possível.

Na explicitação do pensamento de Derrida acerca desta lógica hiperbólica, Evando Nascimento²⁸³ pondera que o perdão, atingindo os limites da humanidade – exigindo de nós, simples humanos, mortais, o im-possível. Exige um *suplemento de força humana* a ser retirado de nossas reservas temporais. Paradoxalmente, ele nos define e nos ultrapassa como espécie.

Seríamos, por hipótese, os seres vivos mais aptos a perdoar. No entanto, para que o perdão se exerça de fato, *dever-se-ia atingir as raias do im-possível inumano, nas fronteiras do divino*. Além do humano, o perdão deixa de ser um privilégio para ser quase um “imperativo” no sentido kantiano. Não mais uma possibilidade dentre outras, mas sim uma força além de toda consciência, *como prova da resistência humana*, tal

²⁸¹ CHD, p.546.

²⁸² CHD, p. 546.

²⁸³ NASCIMENTO, E. *O perdão, o adeus e a herança em Derrida*, Atos de Memória. In PD, p. 25.

como consigna a palavra *épreuve*, que não se deveria traduzir para o português com uma única palavra: *prova, provação experiência*.

Para Derrida existe uma “prova do perdão”, como *epréuve*, resistência máxima, como excesso (*outrance*, palavra que se repete no “Adieu à Emmanuel Lévinas”):

“Portanto, o perdão, se há, não é possível, não existe como possível, apenas existe como exceção da lei do possível, apenas se im-possibilitando, se posso dizê-lo, e na resistência (*endurance*) infinita do im-possível como impossível; e nisso está o que ele teria em comum com o dom”.²⁸⁴

Mas, o im-possível mesmo que comanda o perdão, faz com que este seja mais originário em relação ao dom: “O perdão como a impossível verdade do impossível dom. Antes do dom, o perdão”.²⁸⁵ Evando pergunta se esta precedência é de fato irreduzível, uma vez que na etimologia do perdão há o dom. Talvez, desde sempre, o perdão seja o que se dá gratuitamente, indo além do campo restrito da dívida e da cobrança correlata.

O possível se deixa regular pelo “eu posso” (correlato objetivo do cogito cartesiano) fundador de uma filosofia da vontade, como relacionada a um sujeito soberano, absolutamente consciente de seus atos. Um tal conceito de sujeito seria por assim dizer pré-psicanalítico, desconhecedor de tudo que o pensamento de Freud trouxe de inovador por meio da categoria aporética do inconsciente. Diante deste outro pensamento do perdão que Derrida propõe, como pensamento do outro, é preciso que nos apresentemos “sem álibi”, acolhedores da vinda do outro enquanto outro, o chegante absoluto (*l'arrivant absolu*) - o tema do “sem álibi” é enfatizado de ponta a ponta por Derrida em *Les états d'âme de la psychanalyse : adresse aux États Généraux de la Psycanalyse, Paris, Galilée, 2000*, pp. 12-13. Um trecho, dentre vários:

“Mas psicanálise seria o nome do que, sem álibi teológico ou outro, se voltaria para o que a crueldade psíquica teria de mais próprio. A psicanálise, para mim, se me permitem essa confiança, seria o outro nome do “sem álibi”.

11 – A história e o perdão

Lá onde existe o imperdoável como inexpiável, onde Jankélévitch diz que o perdão torna-se impossível e a história do perdão termina, Derrida pergunta, paradoxalmente, se a possibilidade do perdão como tal não tem aí sua origem. Se ele começa onde parece acabar, onde parece im-possível, justamente no fim da história do perdão, *a história como história do perdão*.

²⁸⁴ CHD, p. 558.

²⁸⁵ NASCIMENTO, E. *O perdão, o adeus e a herança em Derrida*, Atos de Memória. In PD, p. 26.

Em *Pardoner?* – é a singularidade da Shoah que atinge as dimensões do inexpiável e que para Jankélévitch não há perdão possível, nem mesmo perdão que tenha um sentido, que faça um sentido. Axioma comum da tradição e que Jankélévitch coloca em questão é o de que se *o perdão deve ainda ter um sentido*, e que este *sentido* deve se determinar sobre o *fundo da salvação, da reconciliação, da redenção, da expiação, ele diz do próprio sacrifício*.

“Não se pode punir o criminoso com uma punição proporcional ao seu crime: porque junto ao infinito todas as grandezas finitas tendem a se igualar; de maneira que o castigo torna-se quase indiferente; o que aconteceu é literalmente inexpiável. Não se sabe mais a quem se ater, nem a quem acusar”.²⁸⁶

Em todos os casos não se pode voltar a um passado. O passado passou, o acontecimento aconteceu, a falta aconteceu, e este passado, a memória deste passado fica irredutível (diferença com o dom – que em princípio não se volta para um passado).

“Para falar do perdão há que se considerar este *ser-passado*, de um *être-passé* que não se deixa nunca reduzir, modificar, modalizar num presente passado ou em um passado presentável ou re-presentável. É um ser passado que não passa, diz Derrida.

É este im-passável, esta impassabilidade também do passado que toma formas diferentes. Sem este privilégio do passado, na constituição da temporalização, não há problemática original do perdão”.²⁸⁷

O pensador fala de uma *événementialité* do ser, este *isto foi assim, aconteceu*. Neste horizonte relê os pensamentos de Hegel e Lévinas. Eles fazem da experiência do perdão, do ser-perdoado, do se perdoar-um-ao-outro, do se-reconciliar, uma estrutura onto-lógica - não apenas ética ou religiosa - da constituição temporal, o movimento mesmo da experiência subjetiva e intersubjetiva, a relação a si como relação a outro enquanto experiência temporal. “O perdão, *la pardonnéité*, é o tempo, o ser do tempo, enquanto ele comporta o irrecusável e o imodificável passado”.²⁸⁸

12 – A fragilidade do perdão

O filósofo faz o exercício da pergunta crítica, que afronta a tradição. Indaga se o perdão pode se liberar de seu correlato de *expiação*. Indica como primeiro procedimento – afirmar *uma certa fragilidade do perdão*, como indispensável para que o pensamento se efetive:

²⁸⁶ JANKÉLEVITCH, V. *L'imprescriptible: Pardoner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris:Seuil, 1986, p. 26.

²⁸⁷ CHD, p. 547.

²⁸⁸ CHD, p. 547.

“A fragilidade do perdão é constitutiva da experiência do perdão.”²⁸⁹

A *fraqueza da força* é um paradoxo explicitado em *Force de loi*, texto que assinala o princípio da “contaminação diferencial” (*contamination différentielle*) dos opostos:

“Contra os riscos substancialistas ou irracionais, a primeira precaução consiste justamente em lembrar o caráter diferencial da força²⁹⁰. Enfatizando justamente a *différence* como valor diferencial anterior a qualquer oposição simples, Derrida aponta “todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza estranhamente se introcam.”²⁹¹

Perdão puro e distante de toda afirmação soberana – o ato de perdoar não exige restituição, correção, resgate, *nem implica redenção*, martírio, glória. O perdão, por estas razões, continua *indecidível* entre o terrestre e o celeste, o humano e o divino, o carnal e o espiritual. Trata-se de um *dom* em relação ao que toda *graça* se faz. *Algo em mim perdoa, não eu mesmo, não um “eu” a alguém.*

13 – Entre a ordem humana e a divina

Pórcia – O judeu deve mostrar-se misericordioso.

Shylock – Em virtude de que obrigação? Dizei-me.

Pórcia – A qualidade da clemência é que não seja forçada; cai como a doce chuva do céu sobre o chão que está por debaixo dela; é duas vezes bendita; bendiz ao que a concede e ao que a recebe. E o que há de mais poderoso no que é todo-poderoso; assenta melhor do que a coroa no monarca assentado no trono. O cetro bem pode mostrar a força do poder temporal, o atributo da majestade e do respeito que faz tremer e temer os reis. Porém, a clemência está acima da autoridade do cetro; tem seu trono nos corações dos reis; é um atributo do próprio Deus e o poder terrestre se aproxima tanto quanto possível do poder de Deus, quanto a clemência tempera a justiça. Portanto, judeu, embora a justiça seja teu ponto de apoio, considera bem isto; nenhum de nós encontrará salvação com estrita justiça; rogamos para solicitar clemência a este mesmo rogo, mediante o qual a solicitamos, a todos ensina que devemos mostrar-nos clementes para nós mesmos. Tudo o que acabo de dizer é para mitigar a justiça de tua causa; se persistes, este rígido Tribunal de Veneza, fiel à lei, nada mais tem a fazer do que pronunciar a sentença contra este mercador.

Shylock – Que meus atos caíam sobre minha cabeça. Exijo a lei, a execução da cláusula penal e o combinado em meu documento.”²⁹²

Pórcia, a mulher disfarçada de advogado em “O Mercador de Veneza” (Ato Quarto, Cena 1), de Shakespeare, representava não só os interesses de seu marido Antonio, mas aqueles do monarca, do doge e do Estado teológico-político-cristão. Ela tencionava, na realidade, a um só tempo, convencer, vencer, enganar e converter o

²⁸⁹ DERRIDA, J. *Justice e pardon*. In PD, p. 142

²⁹⁰ DERRIDA, J. *Derrida. Força de Lei : o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone – Moisés. São Paulo : WMF Martins Fontes, (Coleção Tópicos), 2007, p. 20.

²⁹¹ *Ibid.* p. 21.

²⁹² SHAKESPEARE, W. *O mercador de Veneza*. “Ato Quarto, Cena 1”. São Paulo, Abril Cultural, 1981, pp. 349-350.

judeu, no dizer de Derrida, em “Lógicas do Perdão”, uma de suas últimas conferências, no Rio de Janeiro.²⁹³

O apelo de Pórcia ao judeu Shylock, pedindo clemência para Antonio, mostra, segundo o filósofo, que o perdão não faz parte da lógica do julgamento, pois o tribunal é uma instância humana e o perdão é uma instância divina. Nesta perspectiva, com a clemência ocorre a reconciliação, que abrandando a dureza do veredicto ou do dever e tem uma característica mais cristã, uma vez que Cristo (o homem Deus) desempenha um papel de intermediário junto ao Pai, para que perdoe os que não sabem.

Em seu discurso, Pórcia opõe a ordem humana, da lei, que obriga ao julgamento e à pena, a uma instância transcendente que é a do perdão, um excesso no excesso, no dizer de Derrida.

Pórcia mostra que a clemência é voluntária e abençoa o que perdoa e o que é perdoado. A clemência está acima dos reis, é um atributo de Deus, do qual a justiça terrestre se aproxima só quando é clemente. Entretanto, os homens não têm o direito de subtrair – ou de se subtrair ao julgamento, qualquer que seja o tempo decorrido após a falta. É a imprescritibilidade, que é ultrapassada somente por uma instância transcendente, a do perdão (como demonstra Pórcia em seu apelo ao judeu por misericórdia (pode-se, ao mesmo tempo em que se condena perante a corte de Justiça, perdoar o imperdoável).

A admirável coragem de Derrida começa em sua capacidade de recolocar, a cada vez, tudo em jogo, de acabar para recomeçar. Não no sentido de esquecer o já sabido, de reinventar o mesmo, mas de se colocar a tarefa de redefinir as tonalidades do acontecimento:

“...É preciso ter coragem, cor.agem – frase característica de Derrida, a ser citada entre aspas, onde quer que ela tenha efeito. Para falar de coragem seria preciso necessariamente interrogar-se sobre o medo e o peso de falar. Não existe coragem senão em relação ao peso daquilo de que nos sentimos infinitamente responsáveis.”²⁹⁴

O perdão, como diz Derrida, é uma espécie de loucura. Ele não exige a reparação do mal; a transformação do malfeitor; nada pede em troca. Este perdão incondicional tem algo do excesso da loucura. Na figuração do “Perdoai-os, Pai, porque eles não sabem o que fazem”, há ainda uma finalidade no perdão – a salvação dos homens. A redenção é sem dúvida um dos fins do perdão condicional, perdoa-se a fim de redimir o culpado,

²⁹³ Derrida, J. *Lógicas do Perdão*. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 17 out. 2004, Caderno Mais, p. 15.

²⁹⁴ SISCAR, M. O coração transtornado. In PD, pp. 135, 141.

intentando sua salvação. “Um perdão *finalizado* não é um perdão, é apenas uma estratégia política ou uma economia psicoterapêutica”.²⁹⁵

14 – A incondicionalidade e os indecidíveis

A incondicionalidade foi pensada em relação às diversas questões dos últimos livros de Derrida: o dom, a amizade, a promessa, o messianismo sem messianismo, a hospitalidade, o perdão dentre outras. Pode assim ser traçado um paralelo entre a incondicionalidade do perdão e este mesmo caráter incondicional da hospitalidade, no entendimento de Derrida, para melhor compreensão, a partir das considerações do filósofo trazidas no ensaio *Mal de Hospitalidade*²⁹⁶. Com efeito, o “*oui à l'étranger*” é passível de simultaneamente traçar a cena da necessidade e da impossibilidade, da necessidade da impossibilidade como tal da hospitalidade em Derrida, o qual advoga a existência simultânea de uma heterogeneidade sem oposição e de uma indissociabilidade “entre uma lei incondicional ou um desejo absoluto de hospitalidade, por um lado e, por outro, um direito, uma política, e uma ética condicionais, há distinção, heterogeneidade radical, mas também indissociabilidade”.²⁹⁷

“...hospitalidade pura, infinita, absoluta ou incondicional e hospitalidade condicional – sendo a hospitalidade pura, absoluta ou incondicional, aquela que justamente se confunde com a amplitude e o desígnio da própria desconstrução como pensamento, aquela que consiste em acolher aqui e agora o outro absoluto, todo e qualquer outro sem condições, isto é, *para além do poder, do saber e do querer, sem perguntas nem alibis,* regras ou leis norteadoras. *Para além,* de uma certa maneira, da própria língua. É notemo-lo já, uma hospitalidade pré-filosófica, pré-ética, pré-jurídica e pré-política ; uma hospitalidade poética ou impossível que, traduzindo-se e inscrevendo-se embora de passagem, ou melhor, quase-se-traduzindo ou quase-se-inscrevendo, como está obrigada a fazê-lo (e é a Necessidade) nas condições, isto é, no corpo das leis, regras, deveres, normas ou linguagem da hospitalidade, que suspenderá, interromperá e afetará, transgredindo-as e, no mesmo lance, pervertendo-se a si mesma, adquirirá por isso uma feição irremediável e irreduzivelmente aporética ou paradoxal – hospitalidade – permanecendo embora, justamente em razão da heterogeneidade assimétrica que lhe salvaguarda a diferença e a impossibilidade com tal, transfilosófica, transética e trans-jurídico-política. Permanecendo, numa palavra, o sonho, o poema, o desejo ou a loucura da desconstrução, este movimento de pensamento voltado ao impossível, e que acontece ser também o pensamento como movimento, como a locomoção de um passo “singularmente múltiplo, dele mesmo digressivo”.²⁹⁸

“Tudo se passa como se a hospitalidade fosse impossível: como se a lei da hospitalidade definisse esta mesma impossibilidade, como se não pudéssemos senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, incondicional, hiperbólica, e como se o imperativo categórico da hospitalidade, a saber, as condições, as normas, os direitos e

²⁹⁵ FS, p. 124.

²⁹⁶ BERNARDO, F. *Mal de Hospitalidade*. In, PD, pp.190-191.

²⁹⁷ DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Avec A. Dufourmantelle. Paris: Calmann-Lévy, 1997, p.92.

²⁹⁸ Grifos nossos. DERRIDA, J. Pás. In *Parages*. Paris: Galilée, 1986, p.35.

os deveres que se impõem aos hóspedes/hospedeiros [hôtes] e às hóspedes/hospedeiras [hôtesses], tanto àqueles ou àquelas que dão como àqueles ou àquelas que recebem o acolhimento. Reciprocamente, tudo se passa como se as leis da hospitalidade consistissem, ao marcarem limites, poderes, direitos e deveres, em desafiarem e transgredirem a lei da hospitalidade, aquela que manda oferecer ao recém-chegado [arrivant] um acolhimento sem condição”.²⁹⁹

²⁹⁹ DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Avec A. Dufourmantelle. Paris: Calmann-Lévy, 1997, p.62.

Capítulo Sexto

Primeira Parte

A Comissão Verdade e Reconciliação - CVR

“A voz do sangue de teu irmão grita da terra até mim”
Gênesis, 4, 1

A Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) da África do Sul (*True and Reconciliation Commission – TRC*), instituída em 1995 pelo Presidente Nelson Mandela (antigo prisioneiro político, de 1963/64 a 1990, e Prêmio Nobel da Paz em 1993, juntamente com De Klerk), e presidida pelo Arcebispo anglicano da Cidade do Cabo, Desmond Tutu, (prêmio Nobel da Paz em 1984), foi um acontecimento cujas dimensões excedem as suas justificativas políticas (ruptura com o regime do *apartheid*, respeitando os termos do acordo que não objetivava “caça às bruxas”), técnicas (encerrar o antigo regime e organizar a sucessão), psicológicas (as vítimas pediam para serem publicamente reconhecidas), e que ainda hoje, passados anos do encerramento dos trabalhos e entrega de seu relatório (1998), tem sido objeto de reiteradas e renovadas análises, sob diferentes ângulos, tal a riqueza dos sentidos e das tensões de sua experiência sem precedentes e de seus efeitos.

Além de ser um acontecimento político, representa uma oportunidade de reflexão filosófica, em especial, para um tema eminentemente de fronteira, como é o do perdão, porque nesta experiência estão reunidos, de maneira privilegiada, os componentes já identificados da sua constelação: o político, o teológico, o jurídico, o ético, o antropológico, o psicológico.

Este cruzamento de vertentes, concentradas num só acontecimento, que transcende todas explicações, chegou mesmo a ser chamado de “imbróglio”, tal o entrelaçamento de suas múltiplas dimensões³⁰⁰ (e diante do enigma e “imbróglio” do perdão, talvez possa contribuir para a identificação dos vários planos implicados nas suas relações, pessoais e comunitárias).

³⁰⁰ CASSIN, B. *Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique*. In VRR, pp. 45-46.

Ricoeur, no Epílogo de *La Mémoire, L'histoire L'oubli*, tratado no Capítulo 4 deste trabalho³⁰¹, invoca esta experiência alternativa da CVR, de apuração de um passado violento, na qual o país explorou uma *nova via, aquela do perdão*, para os que reconheceram suas ofensas, embora acentue que é muito cedo para avaliar integralmente seus efeitos. Menciona este acontecimento sob a égide do *modelo de troca*, nas suas tentativas de analisar e conjugar as dimensões do Alto e do Baixo na equação do perdão, que propõe para desenhar o seu enigma, situando a experiência da África do Sul no plano horizontal.

Nesta empreitada de reconciliação da África do Sul, ele vislumbra algo como uma *incógnita* do perdão sob a figura de um *exercício público de reconciliação política*. Segundo ele, as perplexidades da *troca* entre a confissão e o perdão, utilizada a palavra no sentido lato de anistia aos crimes cometidos, convidam a pensar nos limites deste projeto. Quais são os traços a serem identificados? Existiu um perdão *stricto sensu* ou se tratou de experiência apenas política, com afinidades com o perdão, ou propiciatórias da sua ocorrência? É uma empreitada baseada no novo paradigma de justiça e valorização, pela via da justiça restaurativa, da importância do reconhecimento, categoria esta tão cara a Ricoeur. Este acontecimento também constitui, portanto, um momento filosófico importante.

A CVR trabalhou com quatro conceitos de verdade: a *verdade factual* ou *forense* (do tribunal onde se apóia a anistia); a *verdade pessoal e narrativa* ou das audiências e relatos; a *verdade social* ou a verdade do diálogo, ligada ao processo de partilha entre ofensores (chamados de *perpetrators*) e vítimas e a *verdade que cura* (*healing*), ou da justiça restaurativa constitutiva da nova unidade africana, denominada esta última *rainbow nation* (o arco-íris é o símbolo de aliança entre Deus e a Terra; o arco da confiança recíproca entre vítimas e criminosos; o símbolo da promessa).

Estes quatro conceitos constituem etapas ou planos de construção, naturalmente comunicantes, de uma *verdade eficaz*, diferente da simples verdade objetiva (verdade) e verdade subjetiva (mentira).

A verdade aqui é aquela suficiente para construir um *consenso* sobre o passado.

³⁰¹ MHO, p.627.

*“We believe we have provided enough of the truth about our past for there to be a consensus about it”.*³⁰²

Como adverte Cassin, não se trata de uma verdade ontológica, epistemológica ou histórica, mas de uma *verdade ligada à oportunidade*. Cuida-se de uma verdade política, puramente relativa, consensual em um dado momento, de uma comunidade que contribui para construí-la, numa certa ocasião, na oportunidade de um instante de negociação, o que os gregos chamavam de *kairós*, espaço no tempo linear e espacializado.³⁰³

Os quatro conceitos de verdade aludidos, com os quais trabalhou a CVR, podem nortear as direções desse trabalho. Assim, na perspectiva da *verdade dos fatos* (ou forense), apresentam-se as questões da anistia e suas relações com a problemática do perdão; naquela da *verdade pessoal e narrativa* e na da *verdade social* (temas tratados em parte no Capítulo 4, Terceira Parte, O perdão e a cura, no tocante ao trabalho de luto e lembrança); na *verdade que cura (healing)* apresentam-se os princípios da justiça restaurativa (e do reconhecimento, *ubuntu*) constitutiva da nova unidade africana.

Para os objetivos traçados, o contexto das atividades da CVR é importante. Assim, suas premissas básicas são apresentadas sem a menor pretensão de abarcar os múltiplos sentidos deste acontecimento de reconciliação, mas o de enunciar algumas questões que dizem respeito ao posicionado imbricamento do perdão com os modelos teológico, político e jurídico que o acontecimento revela de forma muito candente.

As comissões de verdade que se instalaram no final do século passado e neste pelo mundo, como resposta aos efeitos dos regimes totalitários e seus crimes bárbaros, têm, em geral, algumas características comuns, de maneira feliz resumidas no seguinte texto citado pelo comissário Ilan Lax:

“Tudo o que uma comissão de verdade pode fazer é reduzir o número de mentiras que podem circular impunemente na palavra pública.

Na Argentina, seu trabalho tornou impossível afirmar, por exemplo, que os militares não jogaram de seus helicópteros homens semimortos no mar. No Chile, não é mais permitido afirmar em público que o regime de Pinochet não executou milhares de inocentes.

³⁰² CASSIN, B. *Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique*. In VRR, pp. 45- 46.

³⁰³ CASSIN, B. op.cit. p.46. « Le vrai, c’est du plus vrai, et le plus vrai, c’est du meilleur, [...] à savoir du meilleur pour, du plus utile, [...] . Bref, la ‘vérité’ de la Commission c’est la réconciliation ».

As comissões de verdade podem mudar, e mudam, o quadro da palavra e da memória públicas. Uma comissão de verdade não pode superar as divisões de uma sociedade. Ela pode apenas separar o núcleo duro dos fatos a partir dos quais uma sociedade pode debater com ela própria. Mas ela não pode conduzir este debate a uma conclusão.

Os críticos das comissões de verdade agem como se o passado fosse um texto sagrado, roubado e vandalizado por seres malfeitores e que se poderia recuperar para colocar numa vitrine, em algum grandioso museu.

O passado é um debate e a função de uma comissão de verdade, como a função de historiadores honestos, é simplesmente purificar o debate, limitar a lista de mentiras toleráveis.³⁰⁴

A CVR, a primeira e a única comissão com poder de anistiar os criminosos, foi estabelecida em 1995 pela lei nº 34, sobre a promoção da unidade nacional e a reconciliação (“a Lei”), que resultou de um processo político com longas negociações, da Codesa I e II (*Convention for a Democratic South Africa*), prolongado no *Epilogo* ou “Postamble” da Constituição Provisória de 1993.

O Ato sobre a Promoção da Unidade Nacional e a Reconciliação foi ratificado pelo presidente Nelson Mandela em 19 de julho de 1995, e promulgado em 27 de julho de 1995. Por ocasião do voto do Parlamento, em 17 de maio de 1995, o Congresso Nacional Africano (ANC - fundado por Mandela e no poder desde 1994), o Partido Nacional (NP, no poder antes de 1994) e o Congresso Pan-africano (PAC, extrema direita negra) votaram a favor; o partido zulu *Inkatha Freedom Party* (IFP) se absteve, o *Freedom Front* (FF, ultraconservador) votou contra. O texto remete suas origens à Constituição intermediária de 1993, editada após meses de negociações entre o poder branco e os movimentos de liberação.

Como lembra Sophie Pons³⁰⁵, traçando um quadro geral da ruptura com o regime do *apartheid*, a Constituição de 1993 lança uma ponte histórica entre o passado de uma sociedade profundamente dividida, caracterizada pelo conflito, sofrimentos, os não-ditos, as injustiças e um futuro fundado sobre o reconhecimento dos Direitos do Homem, a democracia e a coexistência pacífica de todos os sul-africanos, qualquer que seja sua cor, sua raça, sua confissão e seu sexo.

Era necessário estabelecer a verdade sobre os acontecimentos passados, a respeito dos motivos e circunstâncias dos atentados aos Direitos do Homem, cometidos no quadro dos conflitos da era do *apartheid* e, daí, tirar as conclusões para evitar que estes atos se repetissem no futuro. A busca de uma unidade nacional, o bem-estar de

³⁰⁴ IGNATIEFF, M. In “ Wounded Nations, Broken Lives “, Index on Censorship, 1996, cit. por Lax, Ilan. In VRR, p. 297.

³⁰⁵ PONS S., *Apartheid L’Aveu et le Pardon*. Paris : Bayard Éditions, 2000. pp. 15-17 .

todos os sul-africanos e a paz requeriam a *reconciliação* de diferentes comunidades do país e a reconstrução da sociedade. Esta tarefa se fundava sobre uma *vontade de compreensão e não de vingança*, de reparação e não de represálias, de auxílio fraterno (*ubuntu*) e não de vitimização.

Para chegar a uma tal reconciliação e reconstrução, uma anistia deve ser concedida aos atos e aos delitos associados a motivos políticos. A Constituição exige que o Parlamento adote uma lei para que mecanismos, critérios, estruturas adequadas, compreendendo tribunais, sejam acionados para o processo de anistia. Em consequência disto, o Parlamento decide estabelecer uma Comissão Verdade e Reconciliação.

A questão da anistia foi o ponto mais longamente debatido nas negociações, e a passagem da Lei no Parlamento foi mais demorada que qualquer outra. Durante a anistia se opuseram os movimentos de liberação, que fizeram pressão em favor das perseguições criminais num processo do tipo Nuremberg e, de outra parte, o regime precedente, que esperava uma anistia geral, sem reexame do passado. A versão sul-africana de uma anistia condicionada apresentou a vantagem de pedir narrativas detalhadas aos criminosos e às instituições. Ao contrário, as outras comissões, em geral, não recolheram senão uma parca cooperação dos responsáveis pelos crimes.

Uma comunicação dos dispositivos do *Epílogo* se faz necessária porque, nele, estão as matrizes e idéias reguladoras do novo regime e da atuação da CVR. O texto do mesmo, constante da Constituição intermediária de 1993, tem especial relevância, é uma chave de explicação. Encontram-se nele, visíveis, traços da negociação política e a aceitação do menor denominador comum que se pode resumir na seguinte fórmula: uma anistia, mas não qualquer anistia, e em quaisquer condições.

O primeiro e o segundo parágrafos do *Epílogo* constituem uma retomada em perspectiva do processo de democrático. O segundo parágrafo evoca, pela primeira vez, a *idéia de reconciliação e reconstrução da sociedade*. As referências a estes objetivos são apenas declaratórias. Nada se diz sobre no que consistem a *reconciliação e reconstrução*.

O terceiro parágrafo é o coração da matéria, explicando o papel assinalado à Constituição neste processo. É a pedra angular para romper com o passado, marcado por divisões e luta. Este parágrafo se refere, de maneira mais direta, a critérios jurídicos precisos: a violação dos direitos do homem e os princípios de direito humanitário. Um

pouco de jurisdicização do discurso político, que permite recentrar a questão do tratamento do passado, não mais unicamente sobre seus fatos e efeitos, mas, igualmente sobre a necessidade de prever e de desenvolver mecanismos jurídicos suscetíveis de responder às questões e interrogações que se colocam. O quarto parágrafo contempla a filosofia do mecanismo que será utilizado. Não se trata, para a nova democracia, de acertar contas com o passado, mas de *compreender*, de fazer conhecer, de *reconhecer*, de reparar, de reumanizar.

A Constituição veio redigida em 9 (nove) línguas, o que dá a idéia das dificuldades da reconciliação, que passa pela palavra, diante da diversidade de tradições.

O constituinte reconhece implicitamente os limites da justiça penal ordinária. Isto pode ser deduzido dos termos empregados, notadamente na rejeição da idéia de vingança e de represálias, mas igualmente na referência direta feita ao *ubuntu*.

Ubuntu é um termo intraduzível, proveniente das tradições costumeiras sul-africanas, e que significa que o ser humano que se põe fora da sociedade, por seus atos, deve ser reumanizado a fim de se reintegrar, e que uma tal chance deve lhe ser dada. O *ubuntu*, expressamente citado na Constituição, é, pois, um conceito tradicional africano que significa, entre outras coisas, que o indivíduo encontra sua expressão e sua identidade por meio de sua comunidade. Esta visão do mundo tradicional permitiu facilitar a reconciliação no seio das comunidades divididas, porque a própria comunidade é capaz *de curar* quando seus membros reconhecem suas diferenças.³⁰⁶

Em síntese, a Constituição tem como programa não transformar o processo de reconciliação e reconstrução numa “caça às bruxas” e numa justiça dos vencedores, bem como evitar que os anos de conflito e de crise que geraram tantos excessos caiam no esquecimento da anistia geral. Por outro lado, reconhece o papel das vítimas através das reparações que lhe são devidas. As palavras não são ditas expressamente, mas se trata de fazer das vítimas os primeiros beneficiários do processo, de fazer de seus sofrimentos e de sua história um ponto de honra da reconciliação e reconstrução. O parágrafo quinto do *Epílogo*, que trata da anistia, reconhece que a promoção da reconciliação e da reconstrução passa por uma concessão da anistia para os atos, ações, abstenções e infrações cometidas com finalidade política durante os anos de conflito.

³⁰⁶ XAVIER, P. *Commission Vérite et Réconciliation et droit constitutionnel*. In VRR, pp. 219-239.

Mas não se trata de anistia pura e simples, como à primeira vista pode parecer. O texto habilita o Parlamento a adotar uma legislação que deverá conter os termos de referência, as condições e mecanismos, assim como os períodos durante os quais tais atos poderão se beneficiar de uma anistia. A ambigüidade deste texto repousa sobre a afirmação do princípio e sobre a indeterminação das condições de sua aplicação confiada ao legislador. Abre mecanismos para a denominada *justiça de transição*.

O parágrafo sexto, por fim, aparece como uma conclusão do conjunto do processo constitucional. Declarando que, com esta Constituição e seus compromissos, um novo capítulo da história da África do Sul se abre, os constituintes o reconhecem como um conjunto.

O texto do Epílogo se fecha com uma referência similar ao seu início : “Senhor Deus abençoi a África”. Pode-se vislumbrar aí o cuidado do constituinte de não excluir uma *dimensão quase religiosa* do processo de reconstrução e de reconciliação.

A seqüência da CVR demonstrará que esta dimensão não era puramente teórica, e que o *perdão, ou mais exatamente “a graça”*, entendida no sentido de ausência de perseguição ou de sanção penal – que será concedida aos autores destas infrações e violações - integrará este aspecto quase religioso. Esta é a questão: a graça dita perdão.

O *Epílogo*, enfim, impõe ao legislador uma obrigação de promover os princípios da reconciliação e de anistia: se trata de uma habilitação-obrigação ou poder-dever que será concretizado na Lei nº 34, de 26 de julho de 1995, sobre a promoção da unidade nacional e a reconciliação.

Nos termos das condições para a obtenção da anistia, apenas a cooperação, com efeito, a *confissão*, permite obter o perdão *lato sensu*. É difícil sondar os corações e avaliar a sinceridade das confissões feitas pelo demandante da anistia, mas ele deve colaborar objetivamente com a manifestação da verdade e com o reconhecimento de sua culpabilidade. A anistia geral não pede, em troca, nenhuma compensação. Ela é outorgada sem condição, a todos os que participaram do conflito. Ela não pode favorecer o enterramento da memória e a incompreensão do que se passou.

A constitucionalização do processo de verdade e de reconciliação na África do Sul visava um duplo objetivo de *conhecimento e de reconhecimento* e não de

esquecimento. Toda veleidade em favor de uma anistia geral deveria ser sancionada como inconstitucional.³⁰⁷

O personagem central da reconciliação, Desmond Tutu, com sessenta e quatro anos, recebe, de seu velho amigo Nelson Mandela, em 1995, a tarefa que consistia numa última missão: reconciliar um país inteiro, realizar, a todo custo, o sonho de uma nação unificada. Aproximadamente 35 milhões de negros, 6 milhões de brancos, 3 milhões de mestiços e indianos não tinham aprendido a viver juntos, após os anos passados a se ignorar, temer, menosprezar ou odiar.

Tutu crê no milagre sul-africano, este processo de diálogo e de negociação que permitiu, no final dos anos 90, uma transição pacífica do regime do *apartheid* para a democracia.

Ele trabalhará com vinte e nove membros da Comissão e com a ajuda de uma equipe de 300 pesquisadores, juristas, secretários, arquivistas e outros assistentes.

Tutu usou de exasperante paciência, em que pesem as dificuldades técnicas, a obstrução dos antigos dirigentes e crispação dos partidos políticos quando se fala de moral. Ele perdeu a saúde e muitos dos seus amigos. Diz que por seu país:

“Nós olhamos a Besta nos olhos, pedimos e recebemos o perdão, nós nos emendamos; agora, é preciso que fechemos a porta do passado – não para esquecer, mas para não nos deixar aprisionar”.³⁰⁸

Durante quatro anos, a Comissão Verdade e Reconciliação (*True and Reconciliation Commission* - a TRC, como a designavam familiarmente os jornais e TV), fez parte da vida cotidiana da África do Sul.

As palavras de um dos comissários dão um testemunho da magnitude deste trabalho:

“Ouvimos as vítimas contarem seus sofrimentos mais íntimos, seus soluços; os rostos dos assassinos quando expunham à luz do dia seus mais terríveis segredos. Os comissários sulcaram o país para recolher narrativas de violência, de loucura e de morte. Eles reuniram 21.300 dossiês de queixa e 7.124 pedidos de anistia. Abriram os arquivos oficiais, classificando milhares de documentos. Tentaram compreender a gênese do racismo ordinário, convocando todos os corpos da sociedade, os funcionários, os militares, os juízes, os jornalistas, os padres, os médicos e os homens de negócios. Tentaram desmontar, um a um, os pilares da repressão. Sua missão era a de desvendar os segredos do passado, dar a todos sul-africanos uma memória comum, fundindo suas histórias paralelas”.³⁰⁹

³⁰⁷ XAVIER, P. *Commission Vérité et Réconciliation et droit constitutionnel*. In VRR, pp. 220-239.

³⁰⁸ *Truth and Reconciliation Commission (TRC) Report*, vol 1, chap. 1, p. 22. In VRR, p.69.

³⁰⁹ LAX, I. Le témoin d'un commissaire. In VRR, pp.281-299.

O mandato legal da CVR era, em resumo, o de coletar os testemunhos, consolar os ofendidos, indenizar as vítimas e anistiar os que confessavam ter cometido crimes políticos. Estes poderes reportam-se aos de um tribunal especial, mas seu objetivo não era punitivo, ao contrário, era o de dar uma imagem “tão exata quanto possível” das atrocidades cometidas entre 1960 e 1994, nos piores anos do regime racista.

Apartada da Justiça ordinária e de seus castigos, a Comissão queria “*compreender e não vingar*”. Ela visava “a reparação e não as represálias, a ajuda fraternal e não a vitimização”.³¹⁰ Os africanos do sul fizeram a escolha de *enunciar* muito mais que *denunciar*, de se voltar sobre o passado em uma tarefa fundadora. Os historiadores afirmam que o primeiro ato fundador de uma nação é a aquisição de uma memória coletiva.

A Comissão presidida por Tutu *concedeu a palavra* a todos, para escrever uma história nacional que reunisse os passados múltiplos de um país fragmentado, os arcanos legais do *apartheid*, as raízes da resistência, os privilégios dos brancos, os sofrimentos dos negros, a humilhação dos mestiços, a cegueira de uns, os esforços de lucidez de outros, os engajamentos, os sacrifícios e os compromissos. Sem exclusividade e sem exclusão.³¹¹

Depois do Holocausto, os defensores dos direitos humanos multiplicaram os tratados, as convenções e os organismos de controle, para se assegurar de que os criminosos seriam punidos, como já foi apontado neste trabalho.

Na origem do milagre sul-africano havia o compromisso político; de acordo com o destacado, os princípios foram duramente negociados pelo poder branco e os movimentos negros de liberação, ponto por ponto, durante horas e horas, no quadro das discussões mais amplas de mudança de regime. Não houve ausência de nenhuma parte: ninguém poderia pretender impor uma justiça dos vencedores, daquelas que geraram os grandes processos da Segunda Grande Guerra Mundial.

A comunidade branca reduzia os acertos de conta sangrentos, a maioria negra temia não poder desmontar o monstruoso edifício construído por décadas de poder racista. Alguns queriam fazer tábula rasa, os outros se recusavam a deixar o crime sem punição. Eterno debate entre o veneno da memória e os estigmas do esquecimento.

³¹⁰ *Promotion of National Unity and Reconciliation Act, Government Gazette* 27 de julho de 1995.

³¹¹ PONS, S., op. cit. p.15 .

Prisioneiros políticos, funcionários, militares e combatentes anti-*apartheid*; era preciso regradar sua sorte. Meses de árduas negociações políticas foram necessários para traçar as grandes linhas da *democracia multirracial* que sucederia ao *apartheid*.

O compromisso, concluído na manhã de 19 de novembro de 1993, em atmosfera de festa, previa para esse *dossiê* uma solução intermediária: não haveria anistia geral, mas não haveria processo de expurgo. O resgate teria um preço – *a confissão*. Anistia individual e condicional.

Em nenhuma parte antes foram concedidas competências tão amplas de decisão sobre o futuro dos antigos criminosos, um direito de acesso tão extenso a todos os departamentos do governo, um orçamento tão grande (165 milhões de randes – equivalentes a francos franceses), uma duração de trabalho tão longa, como os de que se beneficiou a CVR. Mas, entre todos os investigadores, se pode coligir informações e julgar a amplitude dos crimes passados, melhor do que o teriam feito os juizes durante os grandes processos.

Em oposição às anistias outorgadas na América Latina sob pressão dos militares, não se tratava de *apagar, mas de revelar*, não de encobrir os crimes, mas de descobrir.

Os antigos criminosos tiveram que participar da reescritura da história nacional para poderem ser perdoados: a imunidade se merece, implica o reconhecimento público dos crimes e a aceitação das novas regras democráticas.

O Relatório do trabalho da CVR, 3.500 páginas e cinco volumes, um longo ato de acusação, enumera as atrocidades cometidas nos quatro decênios de duração do *apartheid* e nomeia, um a um, os responsáveis. Para descrever, quantificar, *compreender*, denunciar, e enfim, curar os males do passado. É claro que restam numerosos pontos de interrogação. Mas estas pesquisas iniciaram a *reescritura, linha a linha*, preto no branco, da história de um país ferido. A partir de um só axioma: “O *apartheid* é um crime contra a humanidade”.

Os que assistiram às audiências sentiram, num momento ou outro, a sufocação imperceptível que precede as lágrimas, a cólera que nasce da importância de compreender, a admiração, a falta de coragem.³¹²

Construir um futuro comum, depurar as memórias a fim de facilitar a coabitação com os antigos inimigos. Uma espécie de *psicoterapia coletiva* para tratar dos

³¹² PONS,S. op.cit. p. 18.

traumatismos de uma nação inteira. Foi preciso, dia a dia, improvisar esta *cirurgia histórica* sobre os pedidos abertos, com as testemunhas ainda em luto, e isso teve relevante influência no cenário de reconciliação e restauração.

A Comissão acabou seu relatório em 1998 e completou seus trabalhos em 2001.

Para melhor compreensão, podem ser indicadas as palavras representativas da equação da reconciliação e do perdão e seus opostos:

PÓLO POSITIVO	PÓLO NEGATIVO
Compreensão	Vingança
Restauração	Represálias
<i>Ubuntu</i>	Vitimização
Direitos humanos	Erros humanos
<i>Full disclosure</i>	
Anistia/grança	Repressão/punição
Perdão	Revanche
Justiça restaurativa (transição)	Justiça punitiva
Crime contra a humanidade	<i>apartheid</i>
Futuro (promessas)	Passado (crimes)
Bem do respeito e da dignidade humana	Mal do <i>apartheid</i>
Construção da paz	Estado de emergência
Ruptura da cultura de violência	Cultura de violência
Conversão/transformação	Resistência/Permanência
Reconhecimento	Negação
Confiança	Desconfiança
Cura (contar)	Doença (negar)
Mediação teológica	

Os objetivos e o *ethos* da Comissão foram, em síntese, em número de seis:

“1- Produzir um relatório detalhado sobre a natureza e as causas de violações dos direitos do homem, que aconteceram na África do Sul entre 1960 e 1994 e reconstituir o contexto no qual estas violações foram produzidas; 2- Identificar as pessoas, as instituições, as organizações, os partidos políticos, etc. responsáveis pelas violações graves dos direitos do homem; 3- Fornecer às vítimas de violações graves dos direitos do homem uma cena pública na qual possam se exprimir a fim de que reencontrem sua dignidade humana; 4- Fazer recomendações ao governo para impedir, no futuro, violações graves dos direitos do homem; 5- Fazer recomendações ao governo sobre as medidas a adotar quanto às reparações e à reinserção das vítimas de violações graves dos direitos do homem; 6- Facilitar a outorga de anistia aos indivíduos autores de violações dos direitos do homem.”³¹³

O preâmbulo da Lei, citando a Constituição sul-africana, explicita que o objeto desta lei e da CVR é o de atingir os objetivos citados, no contexto de um Estado constitucional, onde a Constituição oferece uma ponte

“entre o passado de uma sociedade tão dividida quanto marcada pelas lutas, o conflito, o silêncio feito sobre os sofrimentos e injustiças, e um futuro fundado sobre o

³¹³ LAX, I. *Le témoin d'un commissaire*, In VRR, pp. 281-282.

reconhecimento dos direitos do homem, a democracia e a coexistência pacífica de todos os sul-africanos, quaisquer que sejam sua cor, raça, classe, crença e sexo.”³¹⁴

O preâmbulo da Lei dispõe que “a procura da unidade nacional, do bem-estar dos cidadãos sul-africanos e da paz requer a reconciliação do povo da África do Sul e a reconstrução da sociedade”; deste fato se manifesta “uma necessidade, não de represálias, uma necessidade de *ubuntu* e não de vitimização”; “em vista de avançar na reconciliação e na reconstrução, a anistia deverá ser concedida” [...]

A unidade nacional é vista como necessitando, ao mesmo tempo, de reconciliação e reconstrução da sociedade, e que a anistia será concedida. Isto significa, do ponto de vista jurídico, que os pedidos são apreciados sobre as seguintes bases: se os requerentes se submetem a todas as exigências e satisfazem todos os critérios estipulados pela lei, então o Comitê de Anistia (CA) deve conceder a anistia.

A comissão, composta de vinte e nove pessoas, originárias de grupos religiosos, políticos e civis, comportava três comitês:

O Comitê de Violação dos Direitos do Homem, cuja missão era estabelecer a natureza, a causa e amplitude dos abusos cometidos entre 1960 e 1994, e que era dotado de poderes amplos de investigação e de intimação para obrigar o comparecimento;

O Comitê de Reparação e de Indenização, cuja missão era identificar as vítimas e estudar suas queixas, tendo em vista indenizações, ajuda material e apoio psicológico;

O Comitê de Anistia, encarregado de examinar os *pedidos de perdão*, sob a *condição de confissões completas comprovando a motivação política* dos atos incriminados.

A maior inovação dos sul-africanos é aquela ligada a um princípio, o da *anistia individual e condicional*, em oposição às anistias gerais concedidas na América Latina sob pressão dos militares.

O objetivo não era o de apagar, encobrir os crimes, mas revelar, descobrir os crimes. Os antigos criminosos tiveram a oportunidade de participar da *re-escritura da história nacional para serem perdoados*: a imunidade se merece, ela implica o *reconhecimento público* dos crimes e a aceitação das novas regras democráticas.

³¹⁴ Preâmbulo da Constituição Provisória de 1993. In. VRR, *Annexes*, p.196.

A reconciliação era múltipla no seguinte sentido: era preciso, é certo, desvelar a “verdade” sobre os crimes cometidos pelas forças militares e da polícia sob a ordem do governo do *apartheid* (*condição sine qua non* para a reconciliação entre Negros e Brancos), mas se tratava também de se debruçar sobre os crimes cometidos entre as diferentes facções e grupos componentes dos movimentos negros de liberação nacional (*a black on black political violence*). A população negra não era, com efeito, uma entidade homogênea. Ela comportava uma pluralidade de grupos étnicos, pertencentes a diversas organizações políticas e militares que se opuseram violentamente, durante um longo período. Nesta perspectiva, um dos méritos da Comissão (e notadamente do Comitê de Anistia) foi se encarregar da reconciliação entre Brancos e Negros, mas também entre os próprios Negros. É por isso que se pode falar de “reconciliação múltipla”.³¹⁵

O *African National Congress* (ANC) e o *Inkatha Freedom Party* eram os dois principais movimentos de liberação negra. O primeiro representava, especialmente, a população de origem etno-lingüística *xhosa*. A segunda era principalmente composta de militantes de origem *zulu*.

As condições da anistia foram definidas pela lei de julho de 1995, que institui a Comissão. Não é o *indivíduo* que é anistiado, mas o *ato* cometido por ele. É a mesma distinção presente no conceito de perdão, para Ricoeur, em que há uma dissociação entre o agente e o ato.³¹⁶

Não se trata de uma anistia individual, mas de uma *anistia do particular concreto*. E é disso que se trata na política: nem singular, nem universal, mas particular e concreto. A lei fala de ato de omissão ou infração.

Existem *duas condições* legais para que a anistia seja concedida: 1- deve se tratar de um ato cometido entre 1960 e 1994. 2- o que confessa deve fazer uma revelação completa (*full disclosure*) de todos os atos pertinentes.

A primeira condição para a concessão da anistia é que o ato esteja associado a um objetivo político (*associated with a political objective*). O ato deve ter sido “aconselhado, planejado, dirigido, comandado, ordenado ou atribuído”. Para ser anistiado, é necessário pertencer a uma *well established political organization*, ou obedecer a seu superior, na hierarquia de Estado que emprega o infrator. A anistia é

³¹⁵ LOLLINI, A. Un cas d `aveu devant le Comité d `amnistie. In VRR, pp. 301- 315.

³¹⁶ RICOEUR, P. MHO, p.639.

então concedida, no âmbito da *execução de uma ordem*. Portanto, a anistia tem todas conotações de uma *questão política*.

A segunda condição é a revelação completa (*full disclosure*). Esta condição é filosoficamente impressionante. Ela se assemelha a uma transposição política da concepção greco-heideggeriana da verdade como *alêtheia*. O *Full disclosure* apresenta duas características principais: dispositivo central do *deal* com o passado. *Dealing with the past means knowing what happened*. Apesar de corpos desaparecidos e arquivos destruídos. Chega-se a essa definição singular de anistia: “*la liberté en échange de la vérité*” / “*Freedom was granted in exchange of truth*”.³¹⁷ A liberdade individual do *perpetrator* é concedida em troca da verdade comunicada, comunizada, posta em comum, apropriada pela(s) comunidade(s).

A pergunta: How to turn human wrongs into human rights?, grafite que Tutu viu num muro, sintetiza bem a dupla “*metabolê*”. Por um lado, passar do mal ao bem, curar o passado e construir o futuro. Por outro lado, passar do singular ao coletivo, ao comum. Por uma simples aplicação de um dispositivo legal, há a *transformação radical do mal moral, individual, em bem político*. A relação do direito positivo com a ética e com a política vem bem explicitada aqui.

É necessário então, falar de *metanóia*, mudança de sentimento, arrependimento. *Metanóia* significando mudança do eu, do espírito, conversão no sentido ético, religioso do termo. Falar do que Protágoras chamava de *metabasis* ou *metabolê*, transformação de um estado pior (*menos bom*) em um estado melhor.

Existe a mesma diferença entre perdão e anistia, ética e política, *metanóia* e *metabolê*. Para explicitar *metabolê*, o texto-chave é a apologia de Protágoras pronunciada por Sócrates. “*L’homme est la mesure de toute chose*”. Trata-se de uma escolha racional e objetiva de um melhor, escolha autenticamente política. É necessário operar a transformação de um estado a outro (*metablêteon d’epi thatera*) porque um dos estados é melhor do que o outro (*ameinôn gar hê hetera hexis*). É assim que, na educação (*en têi paideiai*), por exemplo, nós devemos passar de um estado pior – *menos bom* – a um estado melhor (*epi tèn ameinô*); o que o médico produz por meio de remédios (*pharmakois*), e o sofista pelo discurso (*logois*).³¹⁸

³¹⁷ CASSIN, B. op. cit. p. 43.

³¹⁸ PLATÃO, *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA, 1988, 164 a.

A CVR representa um ato de confiança (*committere*) da nação para com homens que são dignos de confiança, que estão em busca da verdade.

O movimento de confiança é uma ida e volta, uma troca. Os *perpetrators* confiam à Comissão seus relatos e, ao mesmo tempo, confiam que a anistia será acordada pela CVR se a confissão for realizada de acordo com a Lei. Mas o fator em questão não é mais a anistia, mas a cura (*healing*) e a reparação.

« L'exception sud africaine de la réconciliation tient donc à un redoublement de l'échange confiant de parole donnée : contre la parole donnée du récit criminel (account) consiste la parole donnée de l'amnistie, contre le récit victimal (storytelling) consistent la promesse de réparation et le potentiel de guérison (qui affecte aussi les perpetrators). Les uns et les autres (se) font confiance et cela permet, justement, ' d'instaurer réconciliation et reconstruction ' »³¹⁹.

Esta dupla confiança funda a possibilidade da justiça restaurativa, a qual é relacional. A justiça restaurativa é um processo através do qual as partes envolvidas em um delito específico decidem juntas sobre a forma de reagir às conseqüências nefastas do delito e suas implicações para o futuro.

Há três tipos de reconciliação: passagem pacífica de uma não-nação sul-africana a uma nação única; a aceitação da democracia, dando lugar à anistia para os *perpetrators*; o reconhecimento pelas vítimas, capacidade de perdoar e se reconciliar com os criminosos, ou ao menos, viver com eles, dividir, igual por igual o direito de participar do *concilium* democrático.

Já em dezembro de 1984, quando Desmond Tutu recebeu o Nobel da Paz em Oslo, destacou que a paz é uma fórmula de reconciliação. Tutu qualifica de “apocalíptico” (referindo-se ao texto de São João) um fim possível ao *apartheid*, para opô-lo, de maneira construída, sacerdotal, a um outro fim: a paz civil pela reconciliação (*negotiated settlement*).

Tutu assume uma missão performática diante de um juiz que o inquiria a respeito de malversações: « *Je vais résumer en un mot l'oeuvre que Jésus est venu réaliser sur la terre: réconciliation* »³²⁰.

Esta citação de trecho do Relatório sobre o passado revela a *carga* de que Tutu queria aliviar a nação:

³¹⁹ SALAZAR. P.J. “Une conversion politique du religieux”. In VRR, p.61.

³²⁰ SALAZAR P.J. , op. cit. p. 68.

“Após ter olhado nos olhos a Besta de nosso passado, após ter pedido e recebido perdão e nos emendado, fechemos a porta sobre o nosso passado, não para esquecer, mas para que ele não nos aprisione. Avancemos para o futuro glorioso de uma sociedade nova, (...) enquanto pessoas de valor incomensurável, criadas à imagem de Deus.”³²¹

Tutu faz apelo à conversão (*convertere*, mudar de vida). O verbo grego que exprime esse movimento, no Novo Testamento, é *metanoiēn*. Pela *metanóia* todos, vítimas e criminosos, buscam um futuro de reconciliação.

Salazar, trabalhando com *um* glossário religioso para representar a política, analisa diversas articulações retóricas (fórmulas que estão no vocabulário do perdão, filosoficamente pertinentes) que atravessam todo trabalho da CVR, como são: revelação – plasma; *shalom* – *koinônia*; transfiguração – *metanoia*; *kairos* – *karisma* e aliança/acordo – reparação.

A *metanóia* é designada aqui pela “transfiguração”. A transfiguração marca um momento crítico da proclamação, uma espécie de primeiro maciço da reconciliação, o momento em que o inverossímil vai passar para um cenário verossímil.³²²

A força *karisma* da proclamação, permitindo pensar esta re-formação da nação, leva a duas interpretações básicas e naturais, de “verdade”. A verdade divulgação (*disclosure*) e a verdade-correspondência entre a coisa e o espírito, ou “*adaequatio rei et intellectus*” – correspondência dos atos do Relatório, entre o que viveram a vítima ou seus próximos, e a compreensão (*intellectus*) que provoca a divulgação de fatos pelos perpetradores.

É isso que chamamos de *justiça de transição*, que visa à reconciliação. Trata-se de metabolizar o *wrong* em *right*.

O perdão pode ou não operar esta metabolização?³²³ Inicialmente, na abertura da audiência especial, Tutu afirmava “nós nos dirigiremos, diante de todos, às vítimas e aos sobreviventes, nós procuraremos a verdade para curar o país. Não é um tribunal e não é um processo. Nós não concluiremos com um veredicto de culpabilidade ou de inocência”. Mais tarde, foi preciso reconhecer, numa confissão de impotência: “Não saberemos, sem dúvida, nunca, o que se passou”.

A vantagem da anistia, como capacidade de apagar o passado e de anular os crimes de ontem, é pôr fim à espiral infernal da violência, impondo um epílogo, tornando impossíveis as perseguições, notadamente judiciárias. Neste sentido, sua lógica

³²¹ Idem, *Truth and Reconciliation Commission (TRC) Report*, op. cit. p. 69.

³²² SALAZAR P.J., op. cit. p. 75.

³²³ PONS, S. op. cit. p. 104.

é anti-sacrificial: o esquecimento generalizado responde de qualquer maneira ao “*crime generalizado*”.

Se põe fim à violência pelo contrário do sacrifício, a saber, pela *absolvição* e o *esquecimento*; um esquecimento geral, que apaga tudo, sem fazer diferenças entre os *crimes e os atos de resistência*. O risco da anistia seca é a *indiferenciação moral* que se articula com a *indiferenciação violenta*.

A violência, como a anistia, *participa de uma mesma lógica*, se revela incapaz de distinguir os agressores e as vítimas, os invasores e os resistentes. Isto fere: renunciando a exercer seu ofício de justiça, o novo Estado arrisca-se a perder sua jovem alma e naufragar por seu relativismo, com efeito, seu cinismo, para refundar uma comunidade política. A anistia não produz mais a paz, mas o *ressentimento*.

A anistia, que se justifica pela preocupação com a unidade nacional, não deve perder de vista o *sobre o que se funda esta unidade*, isto é, *as referências comuns*. O contexto da justiça, *após violências em massa*, não é apenas punir, ele é, também, dar corpo a uma comunidade política em novas bases. Se os processos se arriscam a relançar a violência, *a anistia pode abalar a refundação da cidade*. *A primeira solução frustra os vencidos e nutre o rancor, a segunda priva os vencedores do reconhecimento de sua superioridade moral*.

Há um aspecto da anistia que inquieta: sua capacidade de anular – no sentido psicanalítico – o real. Que política é tão potente para decidir que o que aconteceu é reputado não ter acontecido? Não manifesta uma onipotência particularmente ultrajante às vítimas? Elas são reenviadas não somente ao seu sofrimento, mas à sua *solidão moral*. Uma vez que a fonte de seu tormento é negada, a expressão de sua queixa não é nunca aberta. *Esta política se serve do Direito para selar para sempre a injustiça*.

A ação da CVR não visava o perdão, mas a reconciliação, na dimensão explicitamente política. A Justiça restaurativa não é primordialmente sobre perdão ou reconciliação. Algumas vítimas e advogados de vítimas reagem negativamente à justiça restaurativa porque imaginam que o objetivo desses programas é encorajar, ou mesmo coagi-los a perdoar e se reconciliar com os ofensores.

Como podemos ver, perdão e reconciliação não são um princípio primário ou o foco da justiça restaurativa. É verdade que a justiça restaurativa provê um contexto em que essas duas coisas podem ocorrer. Na verdade, algum grau de perdão, ou mesmo reconciliação, ocorre muito mais freqüentemente do que num procedimento adversarial

do sistema de justiça criminal. Entretanto, essa é uma escolha que depende inteiramente dos participantes. Não pode haver pressão para escolher o perdão ou buscar a reconciliação.³²⁴

Como pondera Ricoeur, é difícil avaliar o quanto os seus protagonistas avançaram no verdadeiro perdão, o que sempre é um enigma.

Tutu, em artigo recente, avaliando a Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR),³²⁵ inicia com a pergunta: o modelo de CVR da África do Sul poderia ter dado certo em algum outro lugar? A África do Sul, neste momento, vivencia o fim do governo de Thabo Mbeki, segundo presidente da era pós-*apartheid*, diz ele. Este é um momento oportuno para se fazer um balanço sobre a transição democrática, e verificar se este modelo de transição pode ser aplicado em algum outro lugar. Os sul-africanos tendem a não dar valor às próprias conquistas. Tutu cita o “banho de sangue” que marcou a história da África do Sul e afirma que, apesar de tudo, a catástrofe foi evitada e grande vitória alcançada com as primeiras eleições democráticas em 1994. A bem-sucedida transição da África do Sul decorre de um *milagre*: 1º) Nelson Mandela como ícone de perdão, *compaixão*, reconciliação e 2º) a coragem moral do presidente De Klerk. Os sul-africanos devem ter orgulho de sua habilidade para perdoar e evitar mais banhos de sangue. O exemplo da África do Sul pode ser seguido. A verdade (e não a punição) traz a cura. A lição da África do Sul mostra que um país dividido não tem futuro sem a verdade e o perdão. Critica a Rússia, que não consegue lidar com a questão da Tchetchênia. Um crime nunca pode ser enterrado. No caso da África do Sul, a verdade literalmente os libertou para que estivessem em paz. Tutu espera que o Iraque e outros povos perseguidos possam encontrar uma forma de viver em paz.

A perplexidade ronda esta questão do perdão. A primeira seqüência do filme de André Van In, consagrado à CVR,³²⁶ é dedicada ao assassinato de Bheki. A mãe, e depois a viúva de Bheki testemunham o que viram: os pedaços de Bheki por toda a garagem. Num certo momento, a viúva diz: “Como poderei perdoar a este assassino cruel?”. Yasmin Sooka, o comissário que dirige os trabalhos, responde muito

³²⁴ ZEHER, H. *The Little Book of Restorative Justice*, Intercourse, PA: Good Books, 2002, p. .

³²⁵ TUTU D., “*The Truth will Set Us Free*”. *The Guardian*, New York, 04 jan. 2007.

³²⁶ “*La Commission de la verité*”, apresentado em 11 de julho de 2003 na Escola Normal Superior da rua d’Ulm. CASSIN, B. “*Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique*”. In VRR, p. 37.

suavemente alguma coisa como: “É verdade que estas pessoas pediram a anistia, mas vocês não são obrigados a perdoá-los. Nós, todavia, iremos anistiá-los”.

Em suma, a vítima não é obrigada a perdoar, mas, mesmo assim, os *perpetrators* poderão ser anistiados. Esta separação entre o perdão e a anistia é uma das características mais excepcionais da CVR, porque ela nos introduz no coração da problemática da linha divisória entre ética e política, suas vizinhanças e confusões. A ponto da CVR, nas suas causas, seu funcionamento, seus efeitos, aparecer como um *imbróglio jurídico-político-ético-religioso*,³²⁷ a partir mesmo da auto-definição das tarefas da Comissão.

A conclusão do Relatório da Comissão é clara quanto à *separação entre reconciliação e perdão*: «*La réconciliation n’implique pas nécessairement le pardon, cela implique un minimum de volonté de coexister et de travailler à la gestion pacifique des différences persistantes*». ³²⁸ A reconciliação exige que todos os sul-africanos aceitem a responsabilidade moral e política de nutrir uma cultura de direitos humanos.

Embora a CVR seja regrada por lei, o moral não pára de intervir no Relatório da CVR, bem como a religião, ainda que Tutu realce que se trata apenas de legalidade. Mas o círculo mais amplo da moral contém o menor do Direito, e, isto fica patente no desenvolvimento dos trabalhos.

A Lei que cria a CVR não faz distinção moral, como assinala o parágrafo 52 do prefácio de Desmond Tutu:

«Nous ne disons pas que certains actes sont justifiés et d’autres pas. L’article de loi relatif à la violation des Droits de l’Homme ne fait pas de distinction morale. Il ne traite pas de morale, il traite de légalité. Une violation grave est une violation grave, quelle que soit la personne qui la commet et quelle qu’en soit la raison. Tous les criminels (perpetrators) sont égaux aux yeux de la loi». ³²⁹

A lei não trata de moralidade, mas de legalidade, e dispensa o mesmo tratamento para governo e oposição. Ela também tratou dos excessos e violências cometidos pelos movimentos de resistência ao *apartheid*.

Um outro aspecto discutido é a natureza do *apartheid* e a possibilidade de perdão e de anistia. O *apartheid* é um crime contra a humanidade reconhecido internacionalmente. De acordo com o pensamento de Hannah Arendt, esses crimes não podem ser punidos nem perdoados: «*Des crimes qu’on ne peut ni punir ni*

³²⁷ CASSIN, B. op.cit. p. 38.

³²⁸ CASSIN B. idem op.cit. 38

³²⁹ CASSIN idem op.cit. 39

pardonner».³³⁰ Todavia, o argumento favorável à anistia diz que Arendt fala em perdoar, não em anistiar. Embora se distinga do perdão, a anistia mantém uma vizinhança com seu conceito, e a interpretação de que não há menção expressa à anistia, para o fim de excluí-la da conclusão da pensadora, pode não ser a sua intenção, dadas as relações entre o domínio ético do perdão e o político-jurídico da anistia. A questão foi tratada no Capítulo 7.

As idéias centrais do pensamento de Tutu, que presidiu os trabalhos da CVR, podem ser trazidas para melhor compreensão. Ele fala da imoralidade do *apartheid*. Ele admite que a distinção entre moralidade e legalidade não é possível:

«*On ne peut pas me demander d'être neutre (I cannot be asked to be neutral). C'est un système intrinsèquement malfaisant* ».³³¹ A palavra usada é *evil*, e não *wrong* ou *bad*. Falar que o sistema do *apartheid* foi *evil* é entrar no campo da moralidade.

A idéia de *ubuntu*, como já foi dito é uma das idéias de força que permeiam a comunidade e a tradição africana. A opção do novo regime foi por um terceiro caminho, ou seja, assumir um compromisso entre Nuremberg e a amnésia nacional. O recurso à idéia de *ubuntu*, citada na Constituição Provisória de 1993 como princípio, é basilar. Tutu a define desta maneira: “*I am human because I belong. I participate, I share*”.³³² O mesmo conceito de *ubuntu*: dependência do próximo para a própria sobrevivência.

“*Our humanity is caught up in that of all others. We are human because we belong. We are made for community, for togetherness, for family, to exist in a delicate network of interdependence*”.³³³

Tutu destaca que perdoar não é apenas ser altruísta; perdoar é a melhor forma de atender a um interesse próprio. A respeito das críticas que recebia, no tocante à confissão, explica que eram improcedentes e que a anistia não encoraja a impunidade, porque ela só é concedida a quem se reconhece culpado e assume suas responsabilidades. A anistia não é acordada a quem se diz inocente. Sem a reparação

³³⁰ CASSIN, B. op. cit. In.VRR, p. 39, referindo-se à Arendt, Hannah, *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 253

³³¹ PONS S., *Apartheid L'Aveu et le Pardon*. Paris : Bayard Éditions, 2000. p 39.

³³² TUTU D. 1999, *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday, p. 31.

³³³ TUT, D.op. cit. p. 196. Ele cita a Bíblia : Gênesis 2:18: “It is not good for man to be alone”, porque segundo Tutu, nenhum ser humano pode sobreviver na solidão.

das vítimas, a concessão da anistia anula o efeito da reconciliação. Se houver anistia, é necessário que haja reparação das vítimas.³³⁴

A herança do *apartheid*, para as vítimas foi a pobreza, falta de moradia, o analfabetismo, as doenças, a desagregação social, etc. Ele afirma que reconstruir a nação para proporcionar sonhos para as novas gerações é um processo demorado, que vai levar anos. Tutu evita o uso da palavra “compensação”. Ele prefere falar de “reparação”, já que é impossível compensar as vítimas. Não é possível quantificar uma perda. É difícil reparar os danos de todas as vítimas, pois os recursos do Estado são escassos e limitados.

Em relação à nomeação de um líder religioso para a presidência da CVR, para exercer verdadeiras funções judiciais, Tutu reafirma o caráter não apenas jurídico, mas espiritual deste trabalho.³³⁵ Lembra a constante celebração de orações e entoação de hinos na CVR, e quanto foi importante o apoio religioso, destacando que a maioria das pessoas aprovou a abordagem espiritual da CVR.³³⁶

A propósito de seu papel e o da religião na CVR, Tutu, no Posface que escreveu em *L`aveu et le pardon*,³³⁷ reforça a importância da religião:

“A religião representou um papel fundamental em toda história sul-africana, tanto para os que sustentaram o *apartheid*, como para os que o combateram. Foi importante que tenha sido um arcebispo que dirigiu a Comissão. Pelo fato desta presença, seria estranho que a religião não representasse um papel significativo nos trabalhos que dirigimos. A África do Sul se quer um país religioso, um país cristão. Reconciliação e perdão não são termos que os políticos empregam correntemente, são palavras que pertencem largamente ao registro religioso.

E ademais, a fé nos ajudou sobre o plano teológico. Isto nos permitiu dizer e fazer compreender que ninguém torna-se um monstro se comete atos monstruosos. Minha teologia diz que todo homem, por mais abominável que seja o mal que cometeu, permanece um filho de Deus. É um axioma teológico, que alguns consideraram muito difícil de aceitar. É preciso destacar que considerar alguém como um monstro, autoriza eximi-lo de todas suas responsabilidades morais, porque os monstros não as têm. Mais importante, isto equivale a negar o fato de que os piores entre nós podem se tornar melhores. A filosofia mesma do processo que promovemos na África do Sul é de dizer

³³⁴ TUTU, D. op. cit. p. 58. “Without adequate reparation and rehabilitation measures, there can be no healing and reconciliation, either at an individual or a community level... In addition...reparation is essential to counterbalance amnesty. The grant of amnesty denies victims the right to institute civil claims against perpetrators. The Government should thus accept responsibility for reparation”.

³³⁵ TUTU, D. op. cit. pp. 80-81 “It is interesting that the President appointed an Archbishop as chairperson of the commission and not, for instance, a judge, since we were to some extent a quasi-judicial body”.. “The President must have believed that our work would be profoundly spiritual. After all, forgiveness, reconciliation, reparation were not the normal currency in political discourse. (...) they were far more at home in the religious sphere”.

³³⁶ TUTU, D. op. cit. p. 82. “We know from other contacts that we were being sustained by the love and prayers of many around the world”..

³³⁷ PONS, S. *L`aveu et le pardon*. Paris: Bayard Éditions, 2000, pp. 189-194.

que ninguém é prisioneiro de seu passado. Que é possível se desembaraçar do que fomos para nos tornarmos diferentes. De outra maneira, é preciso renunciar à nossa missão, abandonar ao fogo do inferno os que cometeram atos atrozes, seja no seio do governo do *apartheid*, nas instituições ou nos movimentos de liberação, e dizer que não há nenhuma esperança de mudá-los. Mas isso não é tudo. No fim do fim existe um universo moral. [...]. A verdade e as mentiras contam, ninguém pode impunemente transgredir as leis do universo e, no fim dos fins, esperar delas se eximir.”

A respeito das críticas levantadas pela orientação religiosa da Comissão:

“Todo mundo tem o direito de pensar o que quer. Mas a maioria dos que participaram dos trabalhos da Comissão eram pessoas comuns, praticantes que freqüentam a igreja ou a mesquita. Jamais alguém dentre eles, ninguém que eu considere como os atores mais importantes da história recente da África do Sul, a saber as vítimas, se queixou de que nós fomos muito religiosos. As críticas vieram dos que estão sentados nas poltronas, os que estão na toca e estão sempre convencidos de que poderiam mirar melhor a bola do que os que jogam. Não tenho qualquer razão para pensar que devo desculpas. Me escolheram para presidir a Comissão, sabendo que eu era arcebispo, sabendo que eu pertencia à Igreja, e sabendo que a religião é uma parte importante do que sou. Eu não podia, para agradar a estes que se imaginam ateus, pretender que eu fosse algo diferente. Eu me lancei no processo tal como sou. Eu sou o que sou. E a religião é uma parte muito importante do que sou.”

As críticas de Derrida e suas observações sobre o modelo cristão do perdão aplicado na CVR se encontram resumidas na Segunda Parte do presente Capítulo.

Tutu faz uma reflexão teológica interessante sobre o tema do perdão, citando como exemplo Adão e Eva, para mostrar que o ser humano tende sempre a colocar a culpa no próximo. Faz, ao mesmo tempo, relevante distinção entre as noções de “pecado” e “pecador”. A pessoa não pode ser confundida com o ato.³³⁸

Lembra a importância do arrependimento: Jesus diz que há mais festa no céu por um pecador que se arrepende do que por 99 que não precisam de arrependimento. Cita o exemplo do ladrão da cruz, que se arrependeu antes de morrer e, por isso, alcançou o Paraíso. Tudo isso é fruto da graça de Deus, não fruto de merecimento pessoal.³³⁹

Não há quem seja irredimível.³⁴⁰ O bem vence o mal, é a afirmação peremptória de Tutu como cristão:

“For us who are Christians, the death and resurrection of Jesus Christ is proof positive that love is stronger than hate, that life is stronger than death, that light is

³³⁸ TUTU, D. op. cit. p. 83. “Theology reminded me that, however diabolical the act, it did not turn the perpetrator into a demon.”

³³⁹ TUTU, D. op. cit. p. 85. “What we are, what we have, even our salvation, all is gift, all is grace, not to be achieved but to be received as gift freely given”.

³⁴⁰ TUTU, D. op. cit. p. 85. “Ultimately no one is an irredeemable cause devoid of all hope. God does not give up on anyone, for God loved us from all eternity, God loves us now and God will always love us, all of us good and bad, forever and ever”.

stronger than darkness, that laughter and joy, and compassion and gentleness and truth, all these are so much stronger than their ghastly counterparts".³⁴¹

Destaca a profunda religiosidade dos *afrikaners*. Para Tutu, todo ser humano traz um pouco de Deus em si.³⁴²

Também se pronuncia em relação à discriminação racial e à mortificação, desumanização e humilhação e à falta de perspectiva, nestas condições, das outras gerações.³⁴³

A Comissão deveria ser acessível a todos na concepção de Tutu, ter um caráter geral profundamente democrático.³⁴⁴

Muito significativos eram os slogans dos panfletos e pôsteres feitos para divulgar a CVR: "*The Truth Hurts, But Silence Kills*". As audiências aconteceram em diversos lugares e cidades. Tutu descreve com minúcias a primeira audiência: os jornalistas, as orações, as boas vindas dadas em *quatro línguas*.

Tutu alude ao sofrimento de Deus com o comportamento humano. Deus sofre quando vê o que podemos fazer uns com os outros, citando exemplos de casos relatados no Comitê de Anistia: as pessoas eram máquinas de matar sem sentimentos, que executavam um trabalho a sangue frio. Ele faz horríveis descrições de métodos de tortura.

A observação incrível de Tutu é a de que as pessoas que sofreram tinham um desejo enorme de perdoar seus torturadores. Elas apenas queriam uma oportunidade para fazê-lo.³⁴⁵

Dá o exemplo de Jó, que foi exposto a todos os tipos de sofrimento e a grande satisfação de Deus em ver a fidelidade das pessoas e a capacidade que elas têm de perdoar, fazendo a comparação com grandes personalidades.

³⁴¹ TUTU, D. op. cit. p. 86.

³⁴² TUTU, D. op. cit. p. 93. "Each one of us is a God carrier, God's viceroy, God's representative. It is because of this fact that to treat one such person as if he or she were less than this is veritably blasphemous (...) It is like spitting in the face of God".

³⁴³ TUTU, D. op. cit. p. 102. "And you died so many times and were not able to look your child in the eyes because you felt so dehumanized, so humiliated, so diminished".

³⁴⁴ TUTU, D. op. cit. p. 107. "Our aim in fact was to reach out to all South Africans to engage them in the work of their commission and to ensure that none would lose out by default, that all would get to know that they had the opportunity to tell their stories and had the chance to qualify for the reparation that had to be part of any serious and viable proposal for healing and reconciliation".

³⁴⁵ TUTU, D. op. cit. p. 144. "They were to demonstrate a remarkable generosity of spirit, an almost unprecedented magnanimity in their willingness to forgive those who had tormented them so".

*“When God has looked at the exploits of a Francis of Assisi, a Mother Theresa, a Martin Luther King Jr., an Albert Schweitzer, a Nelson Mandela, He has said, ‘No, it was worth taking the risk. They have vindicated my faith in them’. And God has again rubbed His hands in divine self-satisfaction and said of what He has seen that it was not just good, but that it was all really very good”.*³⁴⁶

Ele repete diversas vezes que o Presidente Mandela é o símbolo do perdão e da reconciliação.³⁴⁷ Sem perdão, ele é peremptório, não há perspectiva de futuro.³⁴⁸

É prematuro julgar se a Comissão conseguiu atingir seus objetivos. Reconciliação é um processo longo. A CVR contribuiu para um projeto de unidade nacional.

O *reconhecimento* do erro é de fundamental importância. A reconciliação é cara, e parte dela é a assunção da culpa.³⁴⁹ Perdoar não significa esquecer, mas evitar que a mesma coisa aconteça no futuro.

*“In forgiving, people are not being asked to forget. On the contrary, it is important to remember, so that we should not let such atrocities happen again.”*³⁵⁰

A sua idéia central é a de que o perdão liberta:

*A recent issue of the journal Spirituality and Health had on its front cover a picture of three US ex servicemen standing in front of the Vietnam Memorial in Washington, DC. One asks ‘Have you forgiven those who held you prisoner of war?’ ‘I will never forgive them’ replies the other. His mate says: ‘Then it seems they still have you in prison, don’t they?’*³⁵¹

Jesus pede a Deus que perdoe aqueles que o crucificaram, porque eles não sabem o que fazem. De acordo com Jesus, deveríamos estar prontos para perdoar não só uma vez, nem sete vezes, mas setenta vezes sete, ou seja, *perdoar sem limites*.

³⁴⁶ TUTU, D. op cit. p. 145.

³⁴⁷ TUTU, D. op. cit. p. 164. “We have been blessed to have as President someone who has become an international icon of forgiveness and reconciliation”.

³⁴⁸ TUTU, D. op. cit. p. 165. “It is ultimately in our best interest that we become forgiving, repentant, reconciling, and reconciled people, because without forgiveness, without reconciliation, we have no future”.

³⁴⁹ TUTU, D. op. cit. p. 270. “We do not usually rush to expose our vulnerability and our sinfulness. But if the process of forgiveness and healing is to succeed, ultimately acknowledgement by the culprit is indispensable. (...). Acknowledgment of the truth and of having wronged someone is important in getting to the root of the breach (...). True reconciliation is not cheap. It cost God the death of His only begotten Son”.

³⁵⁰ TUTU, D. op. cit. p. 27.

³⁵¹ TUTU, D. op. cit. p. 272.

Capítulo Sexto

Segunda Parte

Reflexões críticas de Derrida sobre a reconciliação e a CVR

Derrida procurou entender, como foi acentuado, a problemática do perdão no teatro da história da África do Sul pós-*apartheid*, levando em conta os nomes que estavam em cena no final do regime separatista: Bill Clinton, Nelson Mandela, Desmond Tutu. Este acontecimento é evocado por ele em seminário, inclusive “dramatizado”, encenado de modo³⁵² semelhante ao cenário de teatro de um tribunal, em que comparecem sucessivamente, enquanto testemunhas, quatro homens, todos protestantes (Hegel, Mandela, Desmond Tutu, Clinton). O espectro de Hegel é convocado por Derrida por sua visão eurocêntrica em relação ao outro, no caso a África e os africanos.

Em pauta, nestes trabalhos de Derrida citados no texto “O perdão, a verdade, a reconciliação, qual gênero?”³⁵³ está a atuação da CVR, a reflexão e crítica dos pressupostos da anistia e da reconciliação, sua cristianização e vizinhança com o perdão condicional e o borramento de seus limites.

Derrida toma por base o discurso hegeliano sobre o perdão e a reconciliação, para analisar os discursos de Mandela e Tutu, ambos fundamentados, segundo ele, num teleologismo cristão-protestante, que identifica como uma herança do pensamento de Hegel, como se, apenas a partir do *conceito cristão do perdão* como reconciliação, anistia, pagamento ou quitação da dívida, teleologicamente com vistas à *salvação*, é que a história se redimisse enquanto função da negatividade (o crime, o erro, o dolo, a tortura a serem superados).³⁵⁴

³⁵² PD, p. 55.

³⁵³ DERRIDA, J. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* In PD, pp. 45-92.

³⁵⁴ A passagem principal de Hegel sobre o perdão se encontra na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo VI, parte C, c; isso corresponde aos parágrafos 632-671 da *Fenomenologia*, segundo a numeração estabelecida pelo tradutor americano A. Miller (*Fenomenology of Spirit*, Oxford, 1977). Este capítulo refere-se à dissolução da visão moral do mundo. Os parágrafos específicos sobre o “perdão” são os de número 659-671. A esse respeito v. Hyppolite, Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Vol.II. Paris: Aubier, Éditions Moutaigne, 1967 ou a tradução em português, Hyppolite, Jean, *Genese e Estrutura da F. E. de Hegel*, Discurso Editorial, capítulo VI, 2, “O espírito certo de si mesmo ou a liberdade”.

A passagem principal de Hegel sobre o perdão, que se encontra na "Fenomenologia do Espírito", é a primeira reflexão crítica sobre o assunto. A partir das considerações de Ricoeur, Hypolitte e Derrida, a proposta é registrar os contornos principais do perdão em Hegel, apenas, de maneira muito restrita, no recorte que interessa a esta passagem sobre o perdão, para pontuar a análise crítica de Derrida quanto ao processo de reconciliação na África do Sul e nos trabalhos da CVR, e abrir mais uma porta neste percurso labiríntico do estudo do perdão.

Ricoeur, discorrendo sobre o desafio do mal, mostra a importância do pensamento dialético de Hegel e, dentro da dialética, a negatividade que lhe assegura o dinamismo.³⁵⁵

Ensina então, com sua habitual clareza e concisão, que a negatividade é, em todos os níveis,

“o que constringe cada figura do Espírito a se lançar em seu contrário e a gerar uma nova figura que, ao mesmo tempo, suprime e conserva a precedente, segundo o sentido duplo do *Aufhebung* hegeliano. A dialética faz assim coincidir, em todas as coisas, o *trágico* e o *lógico*: é necessário que alguma coisa morra para que alguma coisa maior nasça. “Neste sentido a infelicidade está em todo lugar, mas em todo o lugar superada, na medida em que a reconciliação a conduz sempre a uma dilaceração”³⁵⁶.

Prosseguindo na sua exposição, Ricoeur assinala que Hegel mostra o espírito dividido no interior de si mesmo entre a “convicção” (*Ueberzeugung*), que anima os grandes homens de ação e se encarna nas suas paixões (“sem o que nada se faz de grande na história”) e a “consciência julgadora”, exemplificada pela bela alma, da qual ele anota que, se dirá mais tarde, tem as mãos limpas, mas que não tem mãos.

Ricoeur explica que Hegel, antecipando a *Genealogia da Moral* de Nietzsche, percebe o mal contido na própria acusação de onde nasce a visão moral do mal. Em que consiste então o “perdão”? Na *desistência* paralela de dois momentos do espírito, no *reconhecimento mútuo de sua particularidade* e na *sua reconciliação*. Esta reconciliação não é outra senão o “espírito” (enfim) certo de si mesmo”.

Neste aspecto, Ricoeur aproxima o pensamento de Hegel ao de São Paulo, já abordado no Capítulo 2, Segunda Parte do presente trabalho, apontando que, tal como em São Paulo, a *justificação* nasce da destruição do juízo de condenação. Mas, diferentemente de São Paulo, o espírito é indistintamente humano e divino, pelo menos neste estágio da dialética. As últimas palavras do capítulo são:

³⁵⁵ RICOEUR, P. CI, p.39.

³⁵⁶ RICOEUR, P. CI, p.40.

“O Sim da reconciliação, no qual os dois eus desistem de seu ser-lá oposto, é o ser-lá do eu estendido à dualidade. Eu que permanece igual a si-próprio e que, em sua completa alienação e em seu completo contrário, possui a certeza de si mesmo; ele é o Deus se manifestando no meio deles, que se afirmam como puro saber.”³⁵⁷

Na parte deste Capítulo da Fenomenologia, que trata do “Espírito finito, a consciência do pecado”, Hyppolite ilumina a questão do pecado e da finitude, elementos associados ao estudo do perdão, no aspecto culpabilidade:

“Há um postulado metafísico entre filósofos e teólogos que se encontra em muitos deles e que se pode enunciar assim: “A finitude é necessariamente pecado”. Do fato que o espírito é finito ele é pecador. Esta finitude implica uma limitação, uma escolha existencial que se confunde com a determinação de nós-mesmos. “Existir é cometer o pecado de limitação e ter o sentimento de impotência. É assim que Hegel pode dizer que “apenas a pedra é inocente”, uma vez que o espírito que age deve, necessariamente, se engajar no mundo, ser qualquer coisa de particular, e que ele se sente por outro lado uma superação desta particularidade inevitável. Esta equação, na qual um dos elementos é a limitação, o outro o pecado, coloca bem os problemas. Segundo o sentido no qual ela é lida, se interpretará de uma maneira religiosa ou puramente filosófica a situação mesma do homem.”³⁵⁸

Quanto ao perdão, especificamente, o comentário de Hyppolite aclara o seu sentido em Hegel :

“Vendo-se ela mesma na consciência que a julga como num espelho, a consciência, engajada numa ação, *confessa* o mal que está nela e, se abre à reconciliação. Sua confissão é um reconhecimento da continuidade de seu Eu com o outro Eu; ela espera em retorno, a mesma confissão que dará uma expressão à sua identidade. Mas não é assim, a consciência julgadora persiste no seu julgamento; ela torna-se “o coração duro” que se afirma como o mal, por esta *vontade absoluta de isolamento*, esta ruptura da continuidade com os outros.

Assim, esta consciência do universal, bela alma que não age, consciência que julga no lugar de agir, *coração duro* que se encerra no seu mutismo orgulhoso, torna-se o contrário dela mesma. Ela torna-se, no interior de si, no lugar da continuidade do universal, a descontinuidade do puro singular; isto porque ela se recusou a se abrir ao mundo, a consentir em ser. Se ela persiste ainda na sua atitude altiva, ela se precipita como a bela alma num ser puro, mas sem espírito.

Entretanto, a igualdade sendo agora estabilizada, “quebrar o coração duro e o alçar à universalidade, é o mesmo movimento, já expresso na consciência, que fazia sua própria confissão”.

O “sim” do perdão é a palavra da reconciliação, o reconhecimento do Eu num outro Eu – uma remissão dos pecados, que faz *aparecer*, nesta troca recíproca, o *espírito absoluto*. O espírito absoluto não é nem espírito infinito abstrato que se opõe ao espírito finito, nem espírito finito que persiste na sua finitude e fica sempre aquém de seu Outro:

³⁵⁷ HYPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, vol II. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1967, p. 200.

³⁵⁸ HYPOLITE, J. op. cit. p. 502.

ela é a unidade e a oposição destes dois Eus. Assim a igualdade Eu = Eu toma todo significado concreto, se *se insiste tanto sobre a dualidade como na unidade*.

“O sim da reconciliação, no qual os dois Eus desistem mutuamente de seu ser-lá oposto, é o ser-lá do Eu estendido até a dualidade, Eu que aqui fica igual a si-mesmo, e que, na sua completa alienação e no seu contrário completo, tem a certeza de si mesmo – ele é o Deus se manifestando no meio deles, que se sabem como o puro saber.”³⁵⁹

Sobre as feridas que podem ser curadas na reconciliação, Hyppolite, comentando o texto de Hegel sobre o perdão e a reconciliação, diz que “a idéia que se percebe neste texto é aquela de uma *reconciliação viva*, substituída por uma oposição morta. O fato subsiste ainda, mas como um passado, um passado que espera seu significado do futuro, uma ferida que pode ser curada, como diz Hegel, com um tom um pouco diferente, no texto da *Fenomenologia* que Hyppolite cita:

“As feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes. O fato não é imperecível, mas o espírito o absorve, um si mesmo e o lado da singularidade que, seja como intenção, seja como sua negatividade e seu limite no elemento do ser-lá, está presente no fato, é o que imediatamente desaparece”³⁶⁰.

No citado seminário, Derrida desconstrói o discurso hegeliano sobre o perdão, comentado a expressão *das Wort der Versöhnung*: não a palavra “reconciliação”, mas o gesto pelo qual se oferece ou se propõe a reconciliação, estendendo a mão. “Para isso, seria preciso que eu aprendesse não somente o que o conceito de reconciliação quer dizer, a palavra “reconciliação” (e, portanto, o espírito, o ser-aí do espírito), mas que eu aprendesse a me reconciliar efetivamente, a tomar a iniciativa, eu, a oferecer esse dom, e o dom como *dom de uma palavra ao outro*. *A palavra da reconciliação é dada ao outro*. Esse dom é um perdão? Será que ele implica algum juramento e, portanto, a possibilidade de um perjúrio? Essa palavra de reconciliação enquanto se dá, é também uma palavra dada [*une parole donnée*]?³⁶¹ Hegel dizia a respeito da chaga do passado, que o espírito apagava até sua cicatriz, no trabalho de reconciliação.

Ao formular sua crítica ao modelo cristão de reconciliação na África do Sul, Derrida faz as devidas ressalvas. Assevera que o tema da reconciliação não está ausente de nenhuma tradição abrahâmica, embora se apresente mais como cristão do que judaico ou muçulmano. A mediação de Cristo ou do “homem Deus” desempenha um papel que Derrida lembra, ao evocar Lutero e Calvino, e a influência do calvinismo, que marcou profundamente a comunidade branca da África do Sul. Todavia, cada uma das religiões

³⁵⁹ HYPPOLITE, J. op. cit. p. 505.

³⁶⁰ HYPPOLITE, J. op.cit. p. 197.

³⁶¹ DERRIDA, J. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* In PD, p.70

abrâamicas trata diferentemente a reconciliação, diz ele, a mediação humana na sua relação com Deus, na encarnação, dos profetas, do Messias e do profeta. Jesus, intercessor junto de Deus para que perdoe os que não sabem (conforme Lucas), não é o Messias para todo mundo. Não é o Messias para os judeus e é somente um profeta para os muçulmanos.

Pondera, então, que judeus e muçulmanos formam, na África do Sul, comunidades que não estão, necessariamente, de acordo com a interpretação cristã anglicana do perdão (ricas tradições judaicas e muçulmanas não regram seu pensamento e sua cultura do perdão sobre o momento ou o modelo crístico da Paixão). Uma grande parte da população sul-africana, mais que largamente representada entre as vítimas do *apartheid* e de seus carrascos, não tem nada que ver com nenhuma das três religiões abrâamicas.

Fala de uma “*violência aculturante*, para não dizer colonial, que não se limita a uma questão superficial de retórica, de língua e de semântica”. Como exemplo, cita o emprego e tradução do termo africano *ubuntu* (simpatia, compaixão, reconhecimento da humanidade no outro), quando diz no lugar de *ubuntu* “justiça restaurativa”, e quando Tutu inscreve esta expressão sobre o fundamento cristão necessário a esta determinação da justiça redentora, quando dá o exemplo de Cristo. Isto, segundo Derrida, pode aparecer como uma violência, embora, sem dúvida, a mais bem intencionada do mundo.

Para ele, as diferentes culturas do perdão (religiosas e étnicas), que compõem diferentes éticas, antes mesmo e, tendo em vista regram ou discutir seus diferenciais, teriam de se reconciliar entre elas, com efeito, teriam de se perdoar umas às outras, ao tentar; inevitavelmente, impor seu próprio idioma. Lembra que a própria Constituição Africana veio escrita em nove línguas locais.

Respondendo às críticas, em especial de De Klerk, de que as revelações feitas iriam mais ameaçar que favorecer a reconciliação procurada, Tutu replica que a reconciliação para a qual Cristo convocava, pedindo perdão, produziu novas divisões. E ele próprio se encheu de inimigos. A reconciliação não é fácil, diz sempre Tutu; ela é também uma luta; e é preciso estar pronto para pagar o preço.

Uma outra crítica muito insistente, citada por Derrida, foi a de que, antes de apaziguar e cicatrizar as feridas ou a memória das feridas, os trabalhos da CVR reativariam o mal, o ódio racial, por ocasião dos testemunhos, na ocasião do reencontro das vítimas com seus carrascos (*perpetrators*).

A resposta de Tutu fala por si própria, naquilo que a força do perdão tem de mais misteriosa e surpreendente, a que faz da fraqueza uma força:

“Apesar de todas as revelações feitas, isto não pôs nosso povo num furor vingativo. Eles tiveram que aceitar que foi este o passado do país. Eu ressaltei isso recentemente, em artigo que evocava o caso das mães dos Sete *Gugulethu* (ativistas espancados e mortos pelas autoridades sul africanas). Nossa Comissão se ocupou destas mães, e avisamos que possuíamos provas em vídeo, mais do que terríveis, do que tinha acontecido a seus filhos. Elas todavia, quiseram ver os vídeos. Quando os viram, ficaram tão horrorizadas, que uma delas jogou seu sapato sobre um oficial de polícia que testemunhava. Disseram, em seguida, que tudo isto era horrível, perfeitamente horrível, mas nos agradeceram de haver revelado o que se passou. [...] Uma destas mães, cujo filho foi arrastado na ponta de uma corda, foi indagada sobre o que pensava da polícia, e o que queria fazer com este policial que matou seu filho. Ela respondeu: “Eu não quero que lhe façam nada. Eu não quero que ele vá para a prisão. Eu o perdôo.” Não é um caso único [...] Nós pudemos exumar os corpos, e ajudar as famílias a viver o seu luto. Elas nos foram gratas, porque isto as ajudava a fechar suas feridas. Que me mostrem então, onde as revelações e o trabalho da Comissão estimularam o ressurgimento de ódios raciais, e eu vos mostrarei numerosos exemplos do contrário.”³⁶²

Derrida menciona, em sua crítica, um *devenir-perdão*. A anistia na África do Sul se tornou uma espécie de perdão. Com essa referência equívoca a um perdão que não é nem rigorosamente dissociado do fenômeno jurídico-político da anistia, nem simplesmente gratuito e incondicional, Tutu toma para si a tarefa de cristianizar sua argumentação. Esta cristianização, de acordo com Derrida, não se efetua apenas pelo lapso de uma tradução, como do termo *ubuntu*, mas a anistia se torna perdão, um perdão precedido de um testemunho acompanhado de arrependimento.³⁶³ A *cristianização sub-reptícia* é também, no decorrer do *tornar-se perdão da anistia*, a imposição intentada de um modelo cristão do perdão. Isto visa fazer prevalecer o modelo cristão sobre outros modelos abramícos do perdão (judaicos e muçulmanos) e sobre outras formas de reconciliação ou de compaixão.

Segundo Derrida, Tutu privilegia o que prevalece amplamente nas tradições eclesiais e nas interpretações teológicas, a saber, o *perdão condicional* (em troca do arrependimento, do pedido de perdão, da transformação do pecador, etc.), e *ignora o perdão puro e incondicional*, o que excede gratuitamente toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda economia, toda finalidade (psicológica, terapêutica, política).

A associação do perdão com a verdade é também recebida com a máxima reserva por Derrida, na *comunidade nacional heterogênea e mortificada* da África do

³⁶² DERRIDA, J. Versöhnung, ubuntu, pardon, quel genre? In VRR, pp. 141-142.

³⁶³ No mesmo sentido, Cassin, B., *Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique*, in VRR, pp. 37-58.

Sul, pois essa economia, ou ecologia como ele diz, continua sendo inevitável, a partir do momento em que, num espaço ainda jurídico-político, se *associa o perdão e a verdade* a uma reconciliação destinada a curar (*beal away*) um Estado-nação, tão ameaçado em seu futuro e em sua coesão. Segundo Derrida, que aponta a contradição com a própria tradição cristã esposada por Tutu, o vínculo da reconciliação com o perdão continua tão problemático quanto o do perdão com a verdade, ou com o saber a verdade, quando relaciona o que Tutu chama literalmente de perdão à revelação da verdade (“eles serão perdoados se testemunharem, se mostrarem arrependimento, se reconhecerem, se derem a conhecer e se conhecerem a verdade de suas más ações”), Tutu não estaria obedecendo à palavra do Cristo (“Pai, [perdoai-os], porque não sabem o que fazem”), como foi narrada exclusivamente pelo Evangelho de Lucas 23, 34.

Uma mulher negra, cujo marido foi seqüestrado e morto, é convidada a vir escutar o testemunho de seus assassinos. Pergunta-se a ela se está pronta a perdoar. Ela fala um desses dialetos locais. Tudo se passa com a mediação de intérpretes, que não se sabe como, exerceram esta função. Derrida diz que leu o artigo em inglês (citado por Timothy Garton Ash num artigo da *New York Review of Books*, traduzido no mesmo número de *Esprit*, 1997, nº 12, p.57). Ela responde (o que Derrida leu na tradução francesa da tradução inglesa, e sendo assim, com todas as precauções e reservas): “Nenhum governo pode perdoar. (silêncio). Nenhuma comissão pode perdoar (silêncio). Somente eu posso perdoar. (silêncio). E eu não estou pronta para perdoar.”

O que quer dizer perdoar, como esclarecer o que esta mulher queria dizer na sua língua?, pergunta Derrida. Ninguém pode ter acesso ao seu sofrimento, à sua experiência, a seu corpo e seu lugar (eu sou a única a não poder, o que eu sou a única a poder). Significa alguma coisa que leva além de seu sofrimento, único e indecível. Ela contesta o direito ou o sentido de um “perdão” confiado a um governo ou a uma comissão, a “nenhum governo”, como ela diz, e a “nenhuma comissão”.

Falando assim, ele diz que, em geral, o perdão está fora do alcance de toda instituição: o perdão não tem qualquer comensurabilidade, analogia, afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. Neste mesmo sentido, fala Ricoeur, quando diz que o perdão não pode ser institucionalizado:

“A ordem do perdão transcende todo o Direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ele não se deixa traduzir, transportar, transpor para uma linguagem do Direito ou do poder. Ele se refere à pura singularidade da vítima, a apenas sua solidão infinita. Mas quando esta mulher lembra que ela apenas pode perdoar hoje, mas que

justamente ela não está pronta, isto quer dizer, isto implica em todo caso (porque é difícil traduzir aqui um “querer dizer”), isto comporta e sugere mais de uma coisa”.³⁶⁴

Derrida lembra que o amor e a compaixão, que associamos mais ao perdão que ao rigor do Direito, são naturalmente *mais femininos* do que masculinos, como se o excesso do perdão sobre o Direito, sobre a retribuição calculada, com efeito, sobre a vingança fosse coisa da mulher, mais do que do homem.

As cenas do Evangelho comentadas por Hegel, no seu livro de juventude *Espírito do Cristianismo e seu destino*, e a aparição de Maria Madalena são uma grande cena de perdão. Jesus anuncia nela alguma espécie de *liame essencial entre o amor e o perdão*.

Quanto mais há amor, mais existe o perdão, quanto mais há perdão mais existe amor. Há mais perdão, mais pecados remidos por uma pecadora que ama mais, que manifesta mais de ágape. “O Evangelho de Lucas, nós sempre precisaremos dele para compreender a diferença entre o judeu e o cristão, entre o fariseu e o cristão em matéria de perdão”, assinala Derrida. O fariseu não compreende que se perdoe. Para o judeu, e o judeu não sabe amar, diz Hegel, há entre o crime e o perdão [...] um abismo intransponível [...] O raciocínio de Jesus é muito interessante do ponto de vista, digamos, econômico: ao mesmo tempo não-economista e ainda economista na sua meta-economia. No final do episódio, Jesus se dirige a Simão, falando sobre a “pecadora” que lhe regou os pés com suas lágrimas e enxugou-os com seus cabelos, lhe beijou os pés e os cobriu de perfume, : “Graças a isto, eu vos digo, muitos pecados lhe são perdoados, porque ela amou muito. Mas aquele a quem se perdoa pouco ama pouco. Então ele diz à mulher: “Teus pecados te são perdoados” (Lucas 7, 36-50).³⁶⁵

³⁶⁴ DERRIDA, J. Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre ? In. VRR, pp. 138-141.

³⁶⁵ DERRIDA, J. Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre ? In VRR, pp. 142-143.

Capítulo Sexto

Terceira Parte

Uma experiência de Justiça Restaurativa e o reconhecimento

O reconhecimento ocupa um lugar importante no pensamento de Ricoeur. A noção percorre toda sua obra, em especial a última,³⁶⁶ o que convida a pensar a experiência política, mas também jurídico-filosófica da CVR, a partir deste tema do reconhecimento em Ricoeur (presente no dom). Agora, situando-o, principalmente, na dimensão política, do reconhecimento mútuo. O reconhecimento permite a Ricoeur ter acesso a uma dimensão que excede a justiça formal sem se confundir por outro lado porque profundamente inscrita na esfera política.³⁶⁷

Ricoeur, ao ler Marcel Hénaff,³⁶⁸ descobriu que o reconhecimento mútuo sobre o bem fundamental une os homens numa mesma comunidade, que ele chama, seguindo Aristóteles, “amizade política,” já que, ele mesmo faz parte de uma relação talvez mais fundamental de natureza antropológica.

“A CVR oferece um exemplo raro de superação pacífica da espiral sangrenta entre, de uma parte, uma resistência armada e um terrorismo de Estado, de outro lado. Escapando tanto da armadilha da categoria brutal amigo/inimigo quanto ao déficit simbólico das relações ordinárias dos cidadãos de uma nação em paz, ela inventou uma cenografia original para reinaugurar a democracia, para representar junto, e, diante de todos, um *reconhecimento mútuo* que, na vida ordinária, não se reconhece enquanto tal. Para sair de uma situação sem equivalente e provavelmente sem o desejar, ela ofereceu assim à *restorative justice* seu primeiro teatro de grande porte”.³⁶⁹

A questão central é que a CVR promoveu um novo modelo e *terceiro modelo de justiça, o da justiça restaurativa*, ao lado das já existentes distinções clássicas, a de *justiça distributiva*, que divide os bens, os estatutos, as honras e a de *justiça retributiva*, que dá a cada um o que lhe é devido. A iniciativa da experiência sul-africana inaugura um novo lugar do Direito.

Ricoeur aponta que esta questão não é pacífica. Por exemplo, Gustavo Zagrebelsky diz que esta justiça não é nova, e encontra suas premissas no Direito

³⁶⁶ RICOEUR, P. *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris: Les Essais Stock, 2005.

³⁶⁷ GARAPON, A. Justice et reconnaissance, *Esprit Revue Internationale La pensée Ricoeur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006, pp. 231-248.

³⁶⁸ HÉNAFF, M. *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*: Paris, Le Seuil (Coll. La couleur des idées), 2002.

³⁶⁹ GARAPON, A. La justice comme reconnaissance, In VRR pp. 181-203.

hebraico bíblico, em especial na oposição entre *nispat* e *ryb*, isto é, a justiça concebida como a intervenção de um terceiro e a resultante de um reencontro entre a vítima e o culpado, “no qual a finalidade não é a punição do culpado, mas a composição da controvérsia graças ao reconhecimento do erro infringido, o perdão, e então, a reconciliação e a paz. A sua finalidade é *a inclusão* e a Comissão teria revivido esta tradição da nossa cultura desde suas origens. A novidade, talvez, seria que ela levou-a ao plano coletivo e nacional, em resumo, político”.

Fontes de inspiração da justiça restaurativa são as tradições milenares do Ocidente e Oriente e práticas indígenas localizadas em todos os continentes. Nestas duas fontes, *a noção do sagrado* está presente como valor central, nas dinâmicas de convivência e harmonização dos conflitos.

O Direito, como instrumento de realização da justiça direcionada para as relações sociais, dentro do sistema retributivo, de modo geral vem se desviando de seu alvo. Há, portanto um Direito em crise, na busca de alternativas na resolução de conflitos, de modo a viabilizar uma efetiva harmonização criativa e consciente do conflito, de onde emerge a via restaurativa³⁷⁰.

O Direito tradicional, que deveria ser uma das áreas do conhecimento mais preocupadas com a questão dos valores e da justiça, é quem mais tem procurado fugir da questão. Usando a violência para impor a vontade do Estado, ou da sociedade, ao comportamento alheio, os operadores do Direito têm reforçado e contribuído para a manutenção dos desarranjos sociais e acabam por provocar *novos desequilíbrios*.

A justiça restaurativa, por outro lado, busca um Direito que se oriente pela não-violência. *Um Direito em que a força, o poder, sejam utilizados sem causar dano a outrem*, sem que seja realimentado o ciclo de violência.

Tais questões e assuntos levaram ao desenvolvimento de uma iniciativa destinada a explorar, se era possível, a mobilização de conhecimento e de capacidade local entre as coletividades extremamente pobres da África do Sul, de forma a promover maior auto-desenvolvimento para as pessoas, ao capacitá-las, efetiva e substancialmente, a contribuírem para o controle de sua própria segurança.

³⁷⁰ PENIDO, E., O valor do sagrado e da ação não-violenta nas dinâmicas restaurativas, In Slakmon C. Machado M.R. Bottini P.C. (orgs). *Novas Direções na Governança da Justiça e da Segurança*. Brasília-DF: Ministério da Justiça, 2006.

Nessas reuniões, as pessoas presentes não perguntam quem deve ser responsabilizado pelo conflito, nem apontam uma vítima ou um infrator, com o fundamento de que a vítima de hoje poderia ser o infrator de ontem, e vice-versa. Pelo contrário, perguntam *o que pode e deve ser feito* para reduzir a probabilidade de o conflito continuar, de se repetirem conflitos similares.³⁷¹

O enfoque voltado para *o futuro*, utilizado no processo da África do Sul, dá margem a planos de ação que evitam a culpa em benefício de uma ação preventiva.

O argumento é o de que a *sensação de integridade e igualdade* ocorre quando um *novo futuro* coletivo e mais benéfico começa a tomar forma.

Nessas oportunidades, as pessoas, inclusive a vítima do momento, recebem uma transferência de valores morais – a saber, uma *promessa confiável* de que seus direitos serão respeitados.

Quando combinado com o oferecimento ativo do *perdão*, tal esforço deliberativo para revelar e contar a verdade, estimula a responsabilidade ativa. Onde há uma vítima de um crime, a responsabilidade ativa demanda justiça material para a vítima (por exemplo, a reparação).

Escutar os outros é uma das principais demonstrações de respeito. As vítimas e os infratores são, muitas vezes, pessoas marginalizadas e excluídas da participação ativa no processo. Ao serem convidados a participar, em um processo de diálogo e de escuta, eles são instados a assumir controle do problema que se apresenta, e disso advém uma sensação de respeito por serem os detentores do conhecimento acerca do evento.

Para os infratores, que são geralmente participantes passivos no processo de justiça, *contar a sua história* pode ser o primeiro passo para assumir responsabilidade por suas ações e identificar as formas em que devem se transformar³⁷².

O caráter eminentemente *dialógico* da justiça restaurativa, cujo esteio reside justamente na abertura de uma via de comunicação entre vítima, ofensor e comunidade parece, à primeira vista, consentâneo com uma tal proposta de “responsabilidade pela responsabilização”.³⁷³

³⁷¹ SHEARING, C. e JOHNSTON, L. A justiça em sociedades de risco. In Slakmon C. Machado M.R. Bottini P.C. (orgs). *Novas Direções na Governança da Justiça e da Segurança*. Brasília-DF: Ministério da Justiça, 2006.

³⁷² BRAITHWAITE, J. Entre a proporcionalidade e a impunidade. In Slakmon C. Machado M.R. Bottini P.C. (orgs). *Novas Direções na Governança da Justiça e da Segurança*. Brasília-DF: Ministério da Justiça, 2006.

³⁷³ BENEDETTI, J.C. A justiça restaurativa em face da criminologia da reação social. In Slakmon C. Machado M.R. Bottini P.C. (orgs). *Novas Direções na Governança da Justiça e da Segurança*. Brasília-DF: Ministério da Justiça, 2006.

A justiça restaurativa resulta de uma combinação de Direito e não-Direito, de um misto de Direito e política, de Direito e de antropologia, de Direito e de psicologia. O jurídico se encontra particularmente *próximo* do político, do histórico, do psicológico, com efeito, do teológico, sem, portanto, se confundir com eles.

Garapon examina, a partir do lugar próprio do Direito, se a experiência sul-africana foi não somente uma *hábil transação política* ou uma transição suave para um novo regime, mas também a prefiguração de um novo modelo de justiça.

Retoma a questão da análise da *escolha* da África do Sul e seus dilemas entre promover o processo, sob o risco de colocar em jogo o acordo de paz, ou esquecer, pronunciando uma anistia geral, o que era inaceitável às vítimas da repressão. Nenhuma destas soluções era desejável. Era preciso que a justiça acontecesse sem acrescentar sofrimentos aos que já existiam, desestimulando o espírito de vingança sem injuriar o futuro; em resumo, tirando o melhor de eventuais processos sem sofrer os inconvenientes. É para esse *equilíbrio sutil* que tende a justiça restaurativa.

É bem difícil, com as perseguições judiciais, convencer de uma *real vontade de apaziguamento*. De onde a solução da anistia, mas não uma anistia silenciosa, com os seus riscos e inconvenientes, mas com outros procedimentos que chegam a resultados idênticos, olhando o passado nos olhos mais que o negando, denunciando publicamente os carrascos, renunciando a puni-los como a CVR. Os fatos são conhecidos, mas não são negados.

A *dívida* com o Direito é considerada apagada, mas não à custa do *silêncio sobre os fatos*, como ocorreu no Brasil e é analisado no Capítulo Sétimo.

A legalidade da CVR foi muito contestada, mas a Corte Suprema da África do Sul rejeitou o recurso, depois da argumentação fechada, através da famosa decisão AZAPO. A Corte avaliou os *direitos individuais* e os *direitos coletivos* e estimou que os entorses do processo legal, neste Estado de transição, são justificados pela busca de um bem superior: a refundação de um país em paz, e a luz sobre seu passado.

Não é em nome de uma verdade salvadora ou do reconhecimento das vítimas que a Corte aceita esta *suspensão do Direito*, mas em nome da *esperança de um novo pacto político*. O objetivo da CVR não era a reparação material dos crimes do passado, nem a punição de seus autores, *mas a restauração do viver-junto*, através da difusão de uma cultura democrática. É nisto que *ela merece o nome de reconstrutiva*.

A Corte Suprema reconhece então, simultaneamente, a proeminência do coletivo sobre o individual – *não há garantias de direitos senão numa comunidade que reencontrou a paz e a subordinação da política, com respeito aos direitos fundamentais do indivíduo.*

A CVR fez a aposta de que a frustração do direito de cada um, de ver seu agressor condenado, seria compensada pela segurança para si e para as gerações futuras, de viver em paz em instituições justas.

A justiça restaurativa sai do dilema da anistia, não por um recalque, mas por uma *sublimação da vingança. Por esta superação do Direito Positivo, a justiça renova tudo o que este último recalcou – a vingança, o perdão, a religião no Direito – não para voltar atrás, mas, ao contrário, para superar o passado.*

Existe um duplo reconhecimento. *Truth as acknowledgment, justice as recognition*: é assim que um cientista político sul-africano, André du Toit, resumiu a justificação moral e política da Comissão. No francês e no português, ambos os termos, que o inglês distingue entre *acknowledgement e recognition*, podem ser traduzidos por reconhecimento, que contém as duas idéias expressas por duas diferentes palavras em inglês.

A primeira reenvia a idéia de confissão (*o baixo do sistema de Ricoeur*), de *admissão de um fato*. O reconhecimento exprime o reconhecimento, mais freqüentemente contra suas próprias intuições, ou seu interesse, de que uma proposição é verdadeira. Na segunda, que tem sentido mais positivo, o reconhecimento toma valor performativo: *equivale a um compromisso (por exemplo, no Direito, o reconhecimento da paternidade de uma criança)*. Neste sentido se encontra, às vezes, na fórmula de juramento.

Distingue também as duas dimensões do reconhecimento: *uma vertical*, reconhecimento de qualquer coisa que se impõe a mim; a outra *horizontal*, a *reciprocidade* das pessoas que se reconhecem mutuamente. Na CVR estas duas acepções foram estreitamente relacionadas. *Truth as acknowledgement – a verdade passa por um reconhecimento do que se passou.*

A justiça restaurativa pode ser interpretada, então, como *um procedimento de reconhecimento mútuo*, que dá consistência ao imperativo reconstrutivo, conferindo-lhe sua dimensão, ao mesmo tempo, antropológica e política.

A busca do sofrimento menor é o denominador comum entre os homens. Despertar a piedade é sentimento democrático por excelência, que não se confunde com

a compaixão. Por isso, a cena das vítimas não deve ser analisada como um exibicionismo no limite do *obsceno*, mas, verdadeiramente, como um *espetáculo político*.

Talvez esta triangulação *pelo sofrimento* seja a única maneira de obter um acordo: o *consensus* teria sido mais delicado e mais fácil de obter sobre as versões da história, sobre os *estigmas físicos legíveis sobre o corpo*.

A concentração sobre as vítimas se explica pela finalidade de procurar um consenso mínimo, não pelo projeto político, mas pelos meios admissíveis.

A CVR celebra *um pacto de não-agressão*, uma recusa da guerra entre as partes, a proibição de certas armas, como aqueles que recorreram aos serviços de segurança por exemplo.

A democracia liberal aceita a confrontação pacífica *de muitas versões da história*, provavelmente inconciliáveis.

Truth as acknowledgement – a verdade passa por um reconhecimento do que se passou. Se não é possível se colocar de acordo sobre uma versão da história, por outro lado, *partir de fatos precisos*. Não há nada de mais terapêutico que a realidade, se diz por vezes. A verdade deve ser entendida aqui no seu sentido mais *factual* como o real.

Não somente os fatos não são negados, mas eles são aceitos livremente, exonerados de sua qualificação jurídica: *tudo deve ser feito para admitir a verdade, para olharmos juntos o passado, vermos junto o que fizemos juntos*.

O reconhecimento comum do passado – que precisa da confissão do que foi feito – é a aceitação vigilante do que aconteceu, é assumir o passado.

Neste sentido, o humilde reconhecimento dos fatos diante da Comissão, notadamente os relativos aos serviços de segurança, contém, nele mesmo, um *luto de toda onipotência*.

O significado da anistia é então *totalmente invertido*: condicionada pelo *reconhecimento público* dos excessos dos serviços de segurança do Estado, a anistia não é mais o signo de onipotência do Estado, mas ao contrário, aquele de seu apagamento diante da verdade dos fatos.

É preciso procurar seu sentido fora da divisão dos poderes, no *luto de toda onipotência*, manifestado pela humildade diante dos fatos e pelo reconhecimento do passado. Compreender em que medida o reconhecimento dos fatos (*acknowledgment*) pelos autores, em presença das vítimas, simbolizou na África do Sul um outro reconhecimento (*recognition*), de natureza mais política.

O funcionamento da CVR como um *procedimento de reconhecimento* apresenta muitas similitudes com a *troca cerimonial*, tal como a descreve Marcel Hénaff. Ele a define como um *sistema de prestações suntuárias*, tendo por finalidade desencadear e depois continuar um procedimento de reconhecimento recíproco. Esta relação específica não deve ser reduzida ao ancestral da troca mercantil, mas sempre coexistiu com ela. Após ter retraçado as grandes etapas do *reconhecimento mútuo*, até o período contemporâneo, ele conclui que em nossas sociedades políticas esta função *foi tomada pelo Direito e pelos ritos jurídicos*.

Na África do Sul cada um renunciou ao seu poder: a vítima à sua queixa, o Estado ao seu monopólio da pena. Trocam-se *renúncias*. O bem trocado não é o *sofrimento* como na pena ou vingança, mas a *liberdade*, melhor, *a liberação*. Esta troca positiva torna cada um parceiro *de uma mesma emancipação*.

A energia despendida se concentra ao redor de um *contexto mais simbólico* que real, como se o verdadeiro objetivo fosse criar um *liame*: “*A finalidade do dom não é a coisa dada (que capta a atenção do economista), nem mesmo o gesto do dom (que fascina o moralista), é criar uma aliança, renovar*.”

O dom cerimonial é relação: ato público sem o qual não há comunidade.³⁷⁴

O centro de gravidade destas comissões não é procurar o lado das equações jurídicas, o interesse político ou benefícios individuais, mas *uma relação liberada de todas estas dimensões. O importante não é tanto o bem trocado – confissão contra anistia – como a relação obtida pela mediação deste bem*. Por outro lado, o sucesso de um tal operação não era garantido: as comissões comportavam um risco muito alto, muito mais do que de um processo.

“Eu te ofereço minha confissão, eu peço teu perdão”. Como o dom cerimonial, a confissão oferecida à vítima pode ser recusada. Esta é uma outra diferença entre a anistia do Direito (mesmo se na CVR ela é colocada sob certas condições) e o *perdão* que é de uma outra natureza, e reenvia o sujeito à sua absoluta liberdade.

O *reconhecimento* procede de uma troca particular feita de um dom (a confissão da falta) e de um possível contra-dom (o perdão), o todo garantido por um terceiro, que assegura, em troca, a anistia sob certas condições. A dívida se exprime negativamente por sua remissão. Esta reciprocidade ocorre num momento de vácuo do poder central que não pode mais, precisamente, representar o papel deste que centralizou a *dívida de*

³⁷⁴HÉNAFF, M. *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil (Coll. “La couleur des idées”) 2002, p. 189.

vida, uma vez que ele, ao contrário, distorceu ou desviou-se de seu poder para massacrar seus sujeitos.

Um gesto mais que um sentimento, e a importância deste gesto.

A dimensão catártica do processo e o gênio da CVR – é ter preservado a *força dramática daquele que comparece, sua presença física, arriscando sua pele e reputação*, invertendo e positivando o contexto dos debates: ela colocou, de qualquer maneira, “um preço para a verdade”. Não era só trabalho de investigação, mas comparecimento dos carrascos e de suas vítimas. O criminoso não era forçado diante do povo, mas ia de sua livre vontade, melhor, a CVR solicitava seu comparecimento.

Não são unicamente as vítimas reclamando justiça que mantêm a instituição, mas os culpados que a sacodem, para confessar o que fizeram, *obter uma anistia e, eventualmente, o perdão de suas vítimas*. Esta requisição não é um ato de arrependimento, que será mais suspeito pelo interesse na anistia eventual, mas um signo tangível *de um pertencimento comum*.

Em relação a outras comissões, a africana tem a originalidade de ter sido cenarizada. Há uma roupagem cênica e dramática da anistia, a intuição de uma dimensão essencial do *reconhecimento* que é sempre representado. A CVR revelou, ao contrário senso, a pobreza emocional do Direito. Se ao Direito incumbe o reconhecimento público de cada um, ele o faz, de ordinário, de maneira muito abstrata nas sociedades democráticas, e aqui vai uma crítica e um exemplo. A riqueza emocional e simbólica da CVR pode ser analisada como uma estratégia para atingir *o déficit de reconhecimento específico*, de que sofre a modernidade.

A *institucionalização do reconhecimento* na lei e as instituições jurídicas reclamam complementos mais vivos para significar este *reconhecimento* na ordem cotidiana de nossas democracias.

Se o processo penal, o tempo todo, afasta a emoção para se limitar a um debate estrito da razão, a CVR, acolhendo as emoções, deu a estes crimes uma dimensão que os processos não podem atingir. O seu sentido *excedeu largamente as categorias legais e arrebatou o imaginário coletivo*. Não é simplesmente uma violência policial – esquadrões da morte assassinando jovens - mas uma *violência de Estado que é uma questão presente no exame do perdão, e não só política*. Esta experiência política é, em si, constitutiva de um liame político revivificado.

Esta colocação em cena de *um reconhecimento recíproco* que ordinariamente se esconde sob as formas convencionais do Direito, constitui a mais-valia dos trabalhos da CVR em relação aos processos penais.

Uma relativa neutralidade moral. O reconhecimento pode, assim, ser definido num nível intermediário entre a *vingança* de uma parte e a *reconciliação* de outro lado. Reconhecimento mais forte no caso da CVR, que não se apresenta como tal. Para invocar a expressão de Paul Ricoeur, *é um reconhecimento que não se reconhece a si mesmo*.³⁷⁵ Este reconhecimento não se origina de um sentimento moral, mas antes de um gesto; de um gesto que traz nele mesmo seu significado e que então protege de *um compromisso* muito grande. *O reconhecimento na CVR não tem nada de espontâneo*, mas obedece a um procedimento e responde a interesses bem precisos.

Marcel Hénaff insiste muito sobre o fato de que o reconhecimento, a relação dom /contra-dom *não é de ordem moral*.

“A prática do dom cerimonial não é mais um gesto de ajuda ou de caridade, é uma alternativa à relação de mercado. [...]. O importante não é dar, mas desencadear, ou, continuar um procedimento de reconhecimento recíproco (no sentido de reconhecer), expresso pelos bens preciosos e os serviços. Se a prestação visa um indivíduo, o que conta, não é o indivíduo como tal, mas o que ele representa. Isto não tem nada a ver com um ato de generosidade, supondo da parte do doador uma atitude de renúncia moral.”³⁷⁶

Na *aparência*, as sessões da CVR *se desenvolveram num ambiente impregnado de moral, com efeito, religioso, em razão da personalidade de Tutu*. Isto excluiria o interesse? Um certo número de requerentes, autores de violências, estavam animados não tanto por um arrependimento sincero, mas, prosaicamente, por um benefício, o de obter anistia, pela qual estavam prontos a passar mal por um quarto de hora. O *interesse político*, exclusivamente o interesse político, o que exige o interesse geral.

A CVR foi um oferecimento, mais que um resultado. Sair da violência, empreitada perigosa que se pode não conseguir. A instituição de uma comissão é uma espécie de *aposta*, uma vez que o espaço criado autoriza diferentes setores da sociedade a convergir e a exercer pressões para que ela responda às suas demandas.

Contrariamente ao processo penal, em que a saída é ao menos assegurada pelo *veredicto*, seu sucesso não é garantido antecipadamente: *a reciprocidade* buscada não é adquirida de início. A Comissão pode ser analisada como *uma prestação simbólica*

³⁷⁵ RICOEUR, P. *Parcours de la Reconnaissance, Trois Études*. Paris: Les Essais Stock, 2005, p. 342.

³⁷⁶ HÉNAFF, M. op. cit. p. 155.

arriscada, como um *oferecimento* simbolizado pela mão estendida desenhada atrás da estrada principal.

Este traço parece característico da anistia que *não se assimila a um ato de perdão*, mas mais a um *ato de reconciliação*, ou melhor ainda, a uma proposta oficial de *reintegração na comunidade*:

“Se trata de oferecer ao outro, àquele que foi colocado ou posto fora da comunidade, a ocasião de renovar o fio do diálogo. Recusar a anistia, desejar a manutenção da sanção, o controle do outro, a situação de domínio, é recusar correr o risco de aceitar o outro, aquele que é diferente”.³⁷⁷

O processo penal toma um aspecto de vingança nas sociedades políticas, ele marca o exercício desta na sociedade tradicional em que opõe indivíduos e não mais grupos. A CVR se situa num *duplo nível*: no plano dos indivíduos – *o agressor confrontado aos próximos de sua vítima*, assim como no nível das *relações intercomunitárias, ou de grupos a grupos*. O *reconhecimento* se opera então, não somente entre autores de violências e vítimas, mas também entre os grupos políticos e os diferentes componentes da nação sul-africana. As relações políticas longas subentendem e aclaram as relações curtas, agressor/vítima: por meio de histórias particulares - crimes bem circunscritos no espaço e no tempo - é o liame político, em si mesmo, que é posto em cena.

Estes dois elementos, ingredientes constitutivos da justiça restaurativa – imperativo reconstrutivo e reconhecimento mútuo – devem ser agora reunidos para estabelecer o ensinamento da CVR, e especialmente sua contribuição para uma teoria da justiça e sua articulação política. Este *reconhecimento recíproco* teatralizado pela *restorative justice* levava à esperança de refundar uma comunidade jurídica.

A anistia se reveste necessariamente de uma *dimensão inclusiva*. Na CVR, se tratava não apenas de identificar o outro (nem mesmo de o perceber como semelhante – que a defecção assinala o extremo do crime contra a humanidade), *mas de lhe conceder respeito, de admitir que sua vida é igual à minha*. Tratava-se de um reconhecimento de seu ser, de sua existência, de sua identidade, de seu lugar numa cidade comum. Este nível mais profundo deve ser distinto do exercício dos direitos.

Este reconhecimento mútuo reenvia à *arché* não da humanidade, mas da comunidade jurídica, da cidade que se dá o adjetivo cívico, que se refere à cidade, da

³⁷⁷ GACON, S. *L'Amnistie: De la Commune à la guerre d'Algerie*, Paris: Seuil (Coll. L'univers historique) 2002.

vida em conjunto, mas também, profundamente, da constituição da cidade: “Fazer comunidade é tornar uma sociedade de *com-munia, isto é, de dons (munia) partilhados*”.

Esta relação *não se confunde completamente com a relação política*, é a designação de uma comunidade jurídica além da comunidade política.

O *contexto simbólico* da CVR era, por outro lado, mais importante que a *lógica do apartheid*, estabelecia uma distinção entre os que tinham plena cidadania e os outros.

Através da CVR todos os militantes políticos foram reconhecidos, quaisquer que tenham sido seus crimes, seus sofrimentos, como parceiros políticos. Não foram mais considerados inimigos ou traidores.

Pelo Acórdão AZAPO o *reconhecimento das vítimas* se tornou indissociável de um processo de reconstrução política. A solenidade que cercava os trabalhos da CVR era destinada a *dramatizar a ruptura* no tempo com a ordem antiga.

Distinguimos o sentido específico que toma a justiça neste contexto como a justiça como reconhecimento (*recognition*), implicada na restauração da dignidade humana e cívica das vítimas, distinta ao mesmo tempo da justiça penal e retributiva e da justiça social distributiva.

Ricoeur faz então a distinção entre a *dignidade humana* (relacionada à simples qualidade de homem) e a *dignidade cívica* (relacionada ao pertencimento a uma comunidade). A idéia de *civis*, de origem romana, é associada a uma cidade política, isto é, um conjunto de pessoas ligadas por um pacto político que ultrapassa o pertencimento étnico, lingüístico e demográfico. *O reconhecimento do outro* é, ao inverso, *uma ocasião de ser mais você próprio*.

Capítulo Sétimo

Anistia e Perdão no Brasil

Dentro do amplo horizonte descortinado pelo perdão, há aquele da anistia, instituto jurídico-político e milenar forma de clemência, esquecimento e concórdia, que possui significativo papel de pacificador social.

Historicamente, a anistia tem um passado no Brasil, em especial no contexto da Ditadura Militar (1964-1985). Vale a pena retomar esse período em grandes linhas, para discutir a questão dos crimes cometidos pelos agentes do Estado e como se tentou apagá-los da memória com a Lei de Anistia de 1979,³⁷⁸ o que gerou uma série de desdobramentos na sociedade brasileira nos anos de transição democrática.

1 - A Lei de Anistia de 1979 no Brasil

Em outubro de 1979, o general João Baptista Figueiredo era eleito presidente do Brasil por indicação de seu antecessor, Ernesto Geisel. Apesar do passado vinculado à repressão, Figueiredo assumiu com o propósito de fazer avançar a abertura política.

Todavia, esse objetivo foi dificultado por razões políticas e econômicas. Havia divergências entre as forças governistas, tanto civis quanto militares: um grupo pretendia flexibilizar rapidamente o regime. O outro, apesar de externar o desejo de concluir a abertura, pretendia fazê-lo de modo “lento e gradual”; um terceiro grupo, ainda mais conservador (da antiga linha dura) temia entregar o poder aos civis, com medo de retaliações.

Em relação ao governo Geisel, havia o agravamento da situação econômica, com disparada da inflação e da dívida externa, e o desemprego atingia taxas preocupantes. Os vários segmentos sociais começavam a se organizar ou se reorganizar para combater o autoritarismo e a política econômica.

A Anistia já aparecera como condição indispensável para a redemocratização do país, ainda em 1964. Durante todo o período de exceção, vários projetos a respeito haviam sido apresentados e rejeitados. Em 1975, Therezinha Zerbini, mulher de um general cassado, fundara o Movimento Feminino pela Anistia, que se alastraria pelo país.

³⁷⁸ Lei n. 6.683, de 28 de agosto de 1979.

No final da década de 70, o movimento pela anistia já havia ganhado as ruas e se tornara uma das grandes bandeiras da chamada sociedade civil. Jarbas Passarinho, à época líder no Senado da Arena, defende, todavia, que a anistia não foi fruto exclusivo da "generosidade" do governo ou da pressão das ruas: "As duas coisas se somaram", diz Passarinho,³⁷⁹ figura de proa do regime, que já havia sido ministro do Trabalho em 1968 e da Educação no governo Médici.

Finalmente, em agosto de 1979, o Congresso Nacional aprovou a Lei de Anistia. Sancionada por Figueiredo cinco dias depois, ela excluía os "condenados por crimes de terrorismo, assalto, seqüestro e atentado pessoal, porém, incluía os acusados de tortura, assassinato e desaparecimento durante o regime militar. Era ampla e geral, mas não irrestrita. Perdoava a todos que cometeram "crimes políticos ou com eles conexos" no período de 1961 a 1979. Assim, lideranças políticas, intelectuais, artistas e militantes de esquerda puderam retornar ao Brasil.

Hoje, entretanto, pouco mais de um quarto de século depois, este mesmo processo democrático deflagrado pela Lei da Anistia ainda é, para muitos, uma obra inacabada, ou parcial. Isso porque os dois maiores traumas históricos do período ainda não foram resolvidos: a punição dos torturadores e o esclarecimento do paradeiro daqueles considerados "desaparecidos" pelo regime.

Prevaleceu por muito tempo no país, e para muitos ainda prevalece, o entendimento de que a Lei da Anistia representava um perdão de mão dupla: assim como eram anistiados os que tinham sido punidos por crimes políticos, também estavam perdoados os representantes do Estado que haviam cometido qualquer espécie de violência política. A lei, porém, não menciona em nenhum momento a palavra "tortura" - e nem poderia àquela altura.

Todavia, hoje, o contexto é outro e existe parcela importante da sociedade civil que considera que a Lei de Anistia precisa ser revista, uma vez tendo sido efetuada a redemocratização do país. Tanto mais que, em 1992, o Brasil ratificou a Convenção Americana de Direitos Humanos, de 1969, que torna imprescritíveis os crimes de tortura. Se até hoje torturadores e assassinos estão impunes, é por causa da hesitação geral, inclusive das vítimas.

³⁷⁹ BRASIL ON LINE. Lei da Anistia completa 25 anos esta semana. Disponível em <noticias.bol.com.br/politica/2004/08/22/>

O historiador Luiz Felipe de Alencastro coloca: “A questão toda do debate está focada nas vítimas, quando se deveria também discutir o destino dos torturadores. Sobre eles, nunca houve a formalização de qualquer acusação. Enquanto o debate se restringir ao drama humanitário das vítimas, os torturadores continuarão impunes. E isso é uma tragédia ética para o Brasil”.³⁸⁰

Geraldo Cavagnari, coronel reformado do Exército e membro do Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp, não concorda com essa posição, e, no mesmo artigo citado, avalia que o processo iniciado em 1979 está concluído. “Não existe uma demanda social. Os brasileiros estão preocupados com outras questões hoje”.

Conclui ainda que a experiência brasileira é muito diferente da de países como o Chile e a Argentina, onde os governos acabaram pedindo perdão pela violência e iniciaram-se processos de investigação. “Os passivos argentino e chileno são muito maiores, não há como comparar. E, no caso argentino, o Exército foi derrotado, desacreditado. Já no Brasil, o processo de anistia e abertura foi conduzido pelo próprio regime”.

2 - Tentativas de revisão da Lei de Anistia. A busca da memória e da reparação.

Para os europeus ocidentais, democracia, direitos humanos e Estado de Direito são indissociáveis. No Brasil, ainda que nos proclamemos em pleno Estado de Direito, conservamos um forte viés autoritário e a democracia ainda não está consolidada plenamente, uma vez que acobertamos um passado de violação dos direitos humanos. Isso é especialmente verdade no que tange aos crimes cometidos durante a ditadura militar (1964-1985) pelos agentes do Estado.

Na década de 90, os filhos e parentes dos desaparecidos políticos do período da ditadura militar promoveram encontros, debates e atos públicos que visavam tirar do esquecimento o assassinato de seus entes queridos e devolvê-los à memória da sociedade, da qual foram banidos por força da repressão.

³⁸⁰ BRASIL ON LINE. Lei da Anistia completa 25 anos nesta semana. Disponível em <noticias.bol.com.br/politica/2004/08/22/>

Esses eventos foram essenciais para o amadurecimento político da sociedade civil brasileira e não devem ser confundidos com políticas de ressentimento, mas sim de reparação.

O clamor contra o esquecimento, nosso direito à verdade, à memória e à identidade ganharam nova expressão em 2006, com um fato alentador: a abertura de ação cível movida pela família Teles contra o coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra. Tratava-se de uma ação de natureza declaratória: não objetivava prisão ou indenização, mas o reconhecimento de que o coronel Ustra, diretor do DOI-Codi em São Paulo entre setembro de 1970 e janeiro de 1974 (período durante o qual houve 502 denúncias de tortura e 40 mortes nas dependências do DOI-Codi), seqüestrou e torturou os membros desta família entre 1972 e 1973.

O juiz Gustavo Santini Teodoro aceitou julgar Carlos Alberto Brilhante Ustra, entendendo que a Lei de Anistia de 1979 tinha sido elaborada em relação a crimes cometidos, mas que não impedia ações civis em que se trata de violação de direitos humanos.

Na ocasião, houve críticas da imprensa contra a iniciativa desta família de presos políticos, usando-se como argumento que “estariam cutucando feridas de mais de trinta anos”. Tais críticas demonstraram um grave desconhecimento em relação às dificuldades e à demora nos processos de elaboração dos acontecimentos traumáticos, que exigem um tempo psíquico de “decantação”, na opinião de Primo Levi (ele próprio uma vítima, no caso, do nazismo). Essa duração mais longa permite que se continue sobrevivendo depois do horror sofrido. Tais lembranças continuam atormentando as vítimas e as leva, muitas vezes, ao suicídio, como foi o caso de Frei Tito. Assim, não é possível exigir dos torturados o esquecimento, quando ainda vivem dentro de uma espécie de prolongamento do regime autoritário que quase os destruiu.³⁸¹

A ação ajuizada pela família Teles reabriu também a discussão sobre a Lei de Anistia de 1979, que perdoou a todos que cometeram crimes políticos ou com eles conexos no período de 1961 a 1979.

³⁸¹ GAGNEBIN, J.M. Reconciliação: apagar ou elaborar. Revista Eletrônica Trópico. Disponível em <<http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2817,1.shl>>

Segundo Flávia Piovesan, professora de Direito Constitucional e especialista em Direitos Humanos, em entrevista à Folha de São Paulo,³⁸² com tal medida foi feita a paz sem justiça e se optou pelo esquecimento.

O que se discute, primordialmente, com a ação declaratória impetrada pela família vítima de tortura, é o direito à verdade, o acesso aos arquivos militares e mesmo a revisão da Lei de Anistia.

A partir dessa iniciativa, acolhida pela Justiça, o Brasil pode partir para o caminho já percorrido por Argentina e Uruguai, que anularam suas anistias e passaram a punir seus militares.

A tendência hoje debatida pela comunidade internacional é concluir pela imprescritibilidade dos crimes de lesa-humanidade, como a tortura.

É dever do Estado investigar, processar e punir. Caso contrário, há uma injustiça continuada que alimenta a impunidade. Com o passado acobertado, não se processou a mudança cultural fundamental para a democracia. Tanto que a tortura no Brasil persiste, apesar de lei de 1997 a ter proibido:

”Todo desmando policial que existe atualmente é consequência deste pessoal ((os torturadores durante a Ditadura Militar) estar impune até agora (...) A tortura sustentava a ditadura, era estruturante. E hoje continua na estrutura da polícia (...) Fica parecendo que todo mundo pode fazer isso, e não pode”.³⁸³

A Lei de Anistia foi fruto de um regime ditatorial em decadência. Ao aprovar uma anistia de dupla via, beneficiando algozes e vítimas, equiparando torturadores e torturados, tal lei teve a finalidade de proteger a imagem das Forças Armadas e foi a típica saída conciliatória, já tantas vezes utilizada ao longo de nossa história política.

Tal tradição na nossa história pode ser exemplificada com a chamada Era da Conciliação (1853-1858), iniciada pelo Marquês de Paraná durante o Segundo Reinado, quando os dois partidos, Liberal e Conservador, governaram juntos.

Outro caso, mais relevante, e que gera ainda muita polêmica na sua interpretação entre os historiadores, foi quando Rui Barbosa, então ministro das Finanças do primeiro governo republicano, para evitar problemas financeiros e jurídicos com cobranças de pagamentos de indenização aos senhores de escravos, após a escravidão ser abolida no país (1888), assinou um despacho em 14 de dezembro de 1890, determinando que todos

³⁸² PIOVESAN, F. Lei de Anistia optou pelo esquecimento e pela paz sem justice. Folha de São Paulo, 28 jan.2007, p.A-12.

³⁸³ NOGUEIRA, R. Julgamento deve reabrir debate sobre amplitude da Anistia. Revista virtual “Carta Maior” 10 nov.2006. Disponível em <<http://www.agenciartamaior.com.br>>

os livros e documentos referentes à escravidão existentes no Ministério das Finanças fossem recolhidos e queimados na sala das caldeiras da Alfândega do Rio de Janeiro, e assim, em poucos dias, irremediavelmente, uma importante página de nossa história virou cinzas.

Mais do que uma motivação ética, natural em um abolicionista de primeira hora, o gesto de Rui foi de natureza política e, sobretudo, econômica. Ainda que o objetivo não fosse apagar a lembrança da escravidão e que os historiadores disponham de outras fontes para o estudo do tema, o resultado obtido foi, em parte, a supressão da memória.

Podemos comprovar o caráter conciliatório da Anistia decretada em 1979 por meio das palavras do ex-ministro Jarbas Passarinho, que veio a público para apoiar o coronel Ustra por ocasião da aceitação da ação³⁸⁴ ajuizada pela família Teles: “Não acenávamos com o perdão, que pressupõe arrependimento. Intentávamos cicatrizar feridas e reconciliar a nação por meio de esquecimento recíproco das violências mútuas, as quais haviam despertado emoções intensas e dolorosas. O esquecimento, no entanto, só seria observado pelos vencedores”.

Se houver, no futuro, uma sentença declarando que Ustra foi torturador, se abrirá um precedente para muitas outras ações, já que a tortura é reconhecida pela legislação internacional e brasileira como um crime imprescritível. E, ao mesmo tempo, haverá aqueles que tentarão o mesmo do outro lado, e desejarão responsabilizar a esquerda pelos atentados, mortes e seqüestros cometidos durante a luta armada contra o regime militar.

Mesmo diante da perspectiva de desencadear uma reação militar, não se deve temer vasculhar o passado autoritário, de acordo com a Dra. Piovesan, que ressalta, porém, não ser possível aceitar a equiparação que se tentará estabelecer, pois de um lado estão os delinqüentes, agentes do Estado, que deveriam ser responsáveis pelo processo civilizador, e do outro as vítimas.

Houve alguns avanços, sem dúvida, na tentativa de restaurar a verdade, nos últimos anos. Em 1995, dez anos depois do fim do regime militar, o governo Fernando Henrique Cardoso promulgou a lei 9.140, que previa o reconhecimento da responsabilidade estatal por mortes e desaparecimentos por motivação política entre

³⁸⁴ PASSARINHO, Jarbas. “A tortura e o terrorismo”. Folha de São Paulo, 28 nov.2006 p. A- 3.

setembro de 1961 e agosto de 1979. À época foi instalada a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos.

Uma das decisões mais polêmicas da comissão ocorreu em 11 de setembro de 1996, quando foi aprovado o pagamento de indenização às famílias dos guerrilheiros Carlos Lamarca (capitão do exército que desertou em 1969 e foi morto em 71) e Carlos Marighella (líder guerrilheiro morto em 69). Tal medida foi considerada pelos militares como uma provocação desnecessária.

FHC também instalou a Comissão da Anistia em 2001, e, em novembro de 2002, sancionou a lei que prevê indenizações para perseguidos políticos entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988.

Apesar dessas iniciativas, que não constituem uma política, mas eventos isolados, o tema só ressurge com ênfase quando são ameaçados os interesses militares, como na greve dos controladores de vôos, ocorrida no primeiro semestre de 2007. Não há uma “política de memória”, na qual o direito à justiça e verdade são garantidos.

É certo que já tivemos minisséries de TV como “Anos Rebeldes” (exibida pela Rede Globo em 1992) e programas especiais sobre Vladimir Herzog, Zuzu Angel e Frei Tito (em “Linha Direta”, também da Globo) e filmes como “O Ano em que meus pais saíram de férias”, “Zuzu Angel”, “O que é isso companheiro”, “Lamarca”, “Cabra Cega”. Foram também publicados diversos livros, como “Reparação ou Impunidade” (organização de Janaína Teles),³⁸⁵ mas não houve um “boom” de memória.

Enquanto na Argentina militares e acusados de tortura são condenados pela Justiça (em 2006, 211 acusados estavam sob prisão preventiva) e os testemunhos têm valor de prova nos tribunais, por aqui se mantém o segredo em relação aos documentos dos arquivos da repressão: as vítimas da ditadura estão recebendo indenizações, mas ainda não foram recuperados os restos mortais dos desaparecidos, não se obtiveram informações sobre as circunstâncias dessas mortes ou a responsabilização dos que cometeram crimes de tortura, assassinato e desaparecimento político.

A dificultar ainda mais o resgate do passado relativo à ditadura militar no Brasil, há a lei nº 11.111, que prevê uma categoria de documentos públicos cujo acesso pode ser restringido por tempo indeterminado ou até permanecerem em eterno segredo. É evidente que isso viola os princípios básicos da democracia e impede que se chegue ao perdão. Governos democraticamente eleitos como os de Fernando Henrique Cardoso e

³⁸⁵ TELES, J. (org). *Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade*. São Paulo: Humanitas, FFLCH/USP, 2001.

Lula temeram e temem enfrentar o assunto porque, ao longo da transição democrática, os militares ainda constituem um poder, mesmo que oculto. Esses presidentes, portanto, adotaram e adotam atitudes conciliatórias, evitando atritos com setores considerados importantes para a estabilidade e sustentabilidade política de seus governos, num exercício de pragmatismo e “realpolitik” que ignora a ética.

Ao mesmo tempo em que o Brasil comemora seguidos “31 de março”, ignorando mortos e desaparecidos do regime militar, está em curso na Argentina, no Chile e no Uruguai uma nova onda de valorização da memória histórica sobre as ditaduras militares dos anos 70 e 80. A discussão, nos países vizinhos, ultrapassou os círculos políticos e acadêmicos e alcançou, de modo contundente, o cotidiano e a cultura popular. O contexto que tornou isso possível foi a ascensão às presidências sul-americanas de governos de esquerda, nesta primeira década do século XXI e os debates sobre o aprofundamento da democracia.

Já no Brasil o tema reaparece quando ocorrem denúncias sobre cemitérios clandestinos de dissidentes assassinados durante a ditadura ou sobre torturadores, ou ainda quando surgem notícias sobre documentos secretos da repressão política.

A polêmica mais recente a respeito envolveu o lançamento do livro “Direito à Memória e à Verdade”, uma espécie de relatório final dos trabalhos da Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos do Ministério da Justiça, que atuou durante 1995 a 2006, analisando 339 casos de possíveis vítimas da ditadura militar de 1964 a 1985.

Estão no livro os resumos de todos esses processos, tanto os 221 deferidos quanto os 118 negados. Para completar, a Secretaria Especial de Direitos Humanos incluiu também tópicos relativos aos 136 cidadãos que já haviam sido reconhecidos como mortos ou desaparecidos pela lei 9.140 de 1995.

Enquanto os defensores dos direitos humanos saudaram a edição do livro como a oficialização de algo que todos já sabiam, mas ninguém afirmava com todas as letras, o Alto Comando das Forças Armadas manifestou seu inconformismo com a revelação da verdade histórica (“até porque os fatos históricos têm diferentes interpretações, dependendo da ótica dos seus protagonistas”) e pôs em dúvida o acerto das iniciativas do Estado brasileiro para reparar as atrocidades cometidas durante os anos de chumbo.

Afirmou que colocar em questão a Lei da Anistia de 1979 “importa em retrocesso à paz e à harmonia nacionais, já alcançadas”.³⁸⁶

A professora Cláudia Perrone-Moisés tem posição contrária, em artigo intitulado *Direito à Verdade*, de 22/01/2007³⁸⁷, quando critica editorial da Folha de São Paulo de 16 de dezembro de 2006:

“ Neste editorial cometem-se vários erros: o primeiro é equiparar os crimes cometidos pela repressão aos crimes dos grupos armados de esquerda. Esta teoria é a chamada dos “dois demônios” que colocando todos na mesma categoria desconsidera que os crimes cometidos pela repressão, por terem se apropriado dos meios públicos, isto é, utilizado a máquina estatal para torturar e executar opositores constituem crimes contra a humanidade que não são passíveis de anistia, prescrição ou qualquer outra forma de esquecimento. A “teoria dos dois demônios” não é aceita por ninguém (a não ser por torturadores...) a ONU e a Organização dos Estados Americanos (OEA) vêm se manifestando em vários casos no sentido de que as leis de anistia não são válidas em relação aos crimes contra a humanidade e que não devem impedir o exercício do direito à verdade.”

Outro argumento interessante é colocado pelo advogado Marcello Cerqueira em excelente artigo no jornal O Estado de São Paulo,³⁸⁸ quando diz: “Enganam-se os defensores dos torturadores, delinqüentes do regime de exceção, ao considerá-los supostamente inimputáveis devido à Lei de Anistia de 1979. Os leigos equivocam-se sobre o alcance da expressão “crimes conexos”, que anistiará os agentes da Ditadura, uma vez que “crime conexo” ocorre quando o crime é praticado para assegurar a execução de outro, permanecendo ligado pelo liame de causa e efeito, aplicada, no caso, a regra do concurso material (artigo 69, *caput*, do Código Penal). Assim, do ponto de vista da doutrina e da lei penal, os torturadores *não foram anistiados*.”

Evidentemente, afirma o advogado Cerqueira, quando da promulgação da Lei de Anistia, não se cogitava de buscar interpretação da lei que apenasse os torturadores, pois a questão principal era libertar os presos políticos e promover a volta dos exilados. Este era o contexto em que o texto foi promulgado. Hoje, outras são as circunstâncias e o momento histórico, e o âmbito do legalmente proibido tenta acompanhar essas mudanças.

O que se espera é que o governo abra seus arquivos secretos para esclarecer os crimes praticados sob o manto do Estado e permita a tantas famílias saber de seus

³⁸⁶ MOTA, U. Direito à memória da ditadura. In *Controvérsia*. Disponível em <<http://blog.controversia.com.br/2007/09/09/direito-a-memoria-da-ditadura>>

³⁸⁷ Disponível em <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=3472>

³⁸⁸ CERQUEIRA, M. A Verdade do direito de memória. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18 de set. 2007, p. A-2.

mortos, servindo tudo isso de ato de advertência para que tais fatos não venham novamente a manchar nossa já tão sofrida. A abertura dos arquivos não é um ato de revanche, mas de justiça.

Uma possível “reconciliação nacional” só pode se realizar com a elaboração do passado e não com o apagamento dos rastros e isso só é possível por meio de um apoio decidido e perseverante da opinião pública, como ocorre nos demais países do chamado Cone Sul. Nas palavras da professora Jeanne Marie Gagnebin:

“Apoiar ativamente a ação da família Teles não significa, portanto, nem revanchismo nem incapacidade (!) de superação. Significa muito mais apostar na possibilidade de um país que conseguisse olhar seu passado com sinceridade, e seu presente com uma verdadeira vontade de transformação: um Brasil mais justo e generoso.”³⁸⁹

3 - A importância da memória para o perdão, do ponto de vista psicanalítico

Do ponto de vista psicanalítico, o que acontece quando não ocorre o processo de memorização e reparação, como aconteceu no Brasil, no caso dos crimes da Ditadura Militar? Resta o ressentimento pela ofensa sofrida. E o ressentimento é interpretado como *prejuízo*.

Segundo a psicóloga Maria Rita Khel,³⁹⁰ é insuportável, tanto para as vítimas quanto para seus parentes, que uma violência traumática permaneça ignorada, insignificante para o resto do mundo. São casos em que o esquecimento fere como uma segunda violência, mais duradoura do que a primeira. As Mães da Praça de Maio, por exemplo, através de seu movimento, não permitem que o assassinato de seus filhos e netos pela ditadura militar fique esquecido e sem reparação.

À medida que se transforma a memória traumática em narrativa – ou em história – tornamo-nos, paradoxalmente, menos sensíveis ao que um dia foi um sofrimento quase insuportável. Talvez essa dessensibilização seja a única forma de impedir o ressentimento, o recalque, a fuga psíquica diante das representações associadas à experiência da dor.

O ressentimento não é uma categoria psicanalítica, mas do senso comum que *nomeia a impossibilidade de se esquecer ou superar um agravo*. Ou mesmo uma recusa.

³⁸⁹ GAGNEBIN, J.M. Reconciliação: apagar ou elaborar? *Revista Eletrônica Trópico*. Disponível em <<http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2817,1.shl>>

³⁹⁰ KEHL, M.R. *Ressentimento*, São Paulo: Casa do Psicólogo, (Coleção Clínica Psicanalítica, dirigida por Flavio Carvalho Ferraz), 2004.

Na língua portuguesa, o prefixo *re* indica o retorno da mágoa, a reiteração de um sentimento. Em outros idiomas, também está presente esta partícula (*ressentiment*, *resenfulness*, *resentimiento*), com o mesmo significado. Trata-se de uma repetição mantida ativamente por aquele que foi ofendido.

O ressentido não é alguém incapaz de esquecer ou de perdoar; é alguém que não quer se esquecer, *não perdoar*, não deixar barato o mal que o vitimou.

No Brasil, nosso compromisso com a alegria, a festa, a irresponsabilidade, segundo Maria Rita Kehl (obra citada) nos faz rejeitar a memória e abandonar os projetos de reparação de injustiças passadas. Temos pressa em perdoar os inimigos, com medo de parecer ressentidos – mas o ressentimento esconde-se justamente dentro dessa pressa. É preciso lembrar que a recusa da memória e do desagravo – a negação do ressentimento – não é igual ao perdão.

Nada foi perdoado, porque nada foi levado às últimas conseqüências, nenhum ex-ditador foi julgado, ninguém precisou pedir perdão.

Ao contrário do que fizeram os argentinos, a sociedade brasileira costuma deixar barato o resgate de grandes injustiças da história para não manchar sua reputação de povo cordial e feliz. Mas pagamos um alto preço por essa suposta felicidade!

Não passamos nada a limpo, não elaboramos nossos traumas nem valorizamos nossas conquistas. Por isso mesmo nós, brasileiros, não nos reconhecemos no discurso que produzimos e sim no que o estrangeiro produz sobre nós, no dizer de Maria Rita Kehl.³⁹¹

Nosso avanço na direção da modernidade, atesta a autora, “teria nos custado o preço do apagamento da origem – o desprezo pelas “raças escuras” do negro e do índio, a desvalorização do português bronco (vindo de um país já em decadência); a eleição do modelo francês (na cultura) e inglês (na gestão do capitalismo) como ideais. Com isso os brasileiros representam a si mesmos como órfãos de pai: não prezamos os antepassados portugueses, não reconhecemos grandes heróis entre os fundadores da nação, não levamos muito a sério nossos símbolos pátrios. O que poderia ser condição de grande liberdade, se não nos ressentíssemos com isso e não buscássemos sempre, na política, nas práticas religiosas, na cultura de massas, recuperar figuras do pai autoritário e protetor. Oscilamos entre a espera passiva pelo cumprimento das

³⁹¹ KHEL, M.R. op. cit. p.238

promessas do pai bondoso, a desilusão e a queixa estéril. A origem do ressentimento reside justamente na separação entre os sujeitos e sua capacidade de agir.”³⁹²

Ao contrário da resignação ressentida (o ressentimento é o avesso da política), o reavivamento da memória nasce de uma aposta na possibilidade de modificar as condições estruturais presentes em sua origem.

Max Scheler,³⁹³ em livro em que discute as teorias de Nietzsche a partir de uma ótica cristã – o classifica como um “*auto-envenenamento psicológico o estado emocional do ressentido, um introspectivo ocupado em ruminacões acusadoras e fantasias vingativas*”. Para Scheler, a constelação afetiva do ressentimento compõe-se da soma de *rancor, desejo de vingança, raiva, maldade, ciúmes, inveja, malícia*.

No ressentimento, *o tempo da vingança nunca chega*. Já o perdão propicia uma espécie particular de esquecimento da dívida, mas só é possível se as razões do responsável pela ofensa forem compreendidas ou se o ofendido conseguir superar o agravo até que suas conseqüências se tornem insignificantes. É a volta por cima mencionada na música de Paulo Vanzolini, na qual o sujeito sofre um golpe, se levanta, “sacode a poeira”, ou seja, livra-se das seqüelas do tombo e segue em frente.

Para não alimentar o ressentimento, o trabalho da memória deve ser capaz de escrever a história no sentido de Foucault: a história como lugar de apagamento da memória, capaz de evocar a memória/reconhecimento em detrimento da memória involuntária. O caráter instituinte da linguagem e do imaginário coletivo acaba por converter a memória do passado em narrativas históricas, marcando o presente e projetando o futuro dos grandes males da história da humanidade”³⁹⁴

4 - A anistia na visão de Ricoeur

Ricoeur aponta para a impossibilidade de se controlar o tempo do luto ou de legislar sobre o imperdoável. Até aventa a possibilidade do perdão no âmbito político, desde que não se imponha através da usura pelo tempo, a prescrição, ou pela usura da justiça (restrição do direito de acesso à Justiça em função de leis de anistia). Para ele, o perdão supõe o esquecimento da dívida e não dos fatos. É preciso que haja vestígios dos

³⁹² KHEL, M.R. op. cit, p. 242.

³⁹³ SCHELER, M. *L'homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1958, p.14.

³⁹⁴ TRONCA, I. Foucault, a doença e a linguagem delirante da memória”. In: BRESCIANI,Stella, e NAXARRA, Márcia (org.). *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001, p. 129

fatos para vivenciar uma “terapia da memória”; pois importa curar a capacidade destrutiva das recordações. No Brasil, nas palavras de Santoro e Teles: “história, memória e justiça ainda precisam se encontrar”.³⁹⁵

Quando se refere à memória, o filósofo não está se referindo àquela que chama de “proustiana” (através da qual contamos nossa vida para nós mesmos ou para nossos próximos), mas à memória coletiva, que passou pelo crivo dos processos que compõem a História e que são a escritura, os arquivos, a prova documental. Dependendo da forma como as instituições administram as práticas públicas desta memória, podemos ter ou não uma “memória justa”. É aqui que entramos no problema de disposições institucionais como a prescrição e a anistia.³⁹⁶

Ricoeur denomina a anistia de esquecimento comandado³⁹⁷. Nela, a fronteira com a amnésia (abuso do esquecimento) é facilmente atravessada.

A fronteira entre esquecimento e perdão é insidiosamente atravessada na medida em que estas duas disposições têm relações com perseguição judiciária e com a imposição da pena: *a questão do perdão* se coloca onde há acusação, condenação e punição; assim como as leis que tratam da anistia a designam como uma *espécie de perdão*.

Lembra que Kant falou sobre o direito de graça tudo de bom e de mal que se pode pensar.³⁹⁸

“O direito de conceder a graça ao criminoso, seja atenuando sua pena, seja comutando-a, é de todos os direitos do soberano o mais delicado, porque, se ele dá mais de brilho ou esplendor à sua grandeza, ele é também a ocasião de cometer a maior injustiça”.

A anistia, de forma diversa, decorre de graves desordens políticas afetando a paz civil – guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas de regimes políticos – *violência que a anistia vem interromper*.

Anistia – como *esquecimento institucional* – toca as raízes mesmas do político e, por meio dele, a relação mais profunda e mais dissimulada com um passado tido por proibido.

³⁹⁵ SANTORO, M. e TELES, J. A história perdida nos porões militares. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 29 abr.2007, ALIÁS J5.

³⁹⁶ RICOEUR, P. Teoria da solidão impossível. Entrevista a Vladimir Safatle. Folha de São Paulo, 29 mai. 2005. Caderno Mais. p.14.

³⁹⁷ MHO, pp. 585-589.

³⁹⁸ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Martins Claret. São Paulo, 2003.

Assinala que entre anistia e amnésia existe uma proximidade mais que fonética, semântica, indicando um *pacto secreto* com a *denegação da memória*, que se distingue do perdão, que não é esquecimento, embora as leis de anistia se chamem leis de perdão. A finalidade da anistia confessada é a reconciliação entre cidadãos inimigos – a paz civil.

Ricoeur relembra alguns modelos notáveis – o mais antigo – citado por Aristóteles na Constituição de Atenas, tirado do famoso Decreto promulgado em Atenas em 403 AC, após a vitória da democracia sobre a oligarquia dos trinta. Ele tem um caráter duplo: de um lado o decreto propriamente dito e de outro o *juramento* pronunciado nominal para os cidadãos tomados um a um:

“é proibido lembrar os males (as infelicidades)” – um único termo para lembrar a lembrança-contra

“eu não lembrarei os males (as infelicidades) sob pena de maldições desencadeadas pelo perjúrio”

São fórmulas negativas, surpreendentes de não se lembrar. A guerra acabou, se proclamou solenemente: os combates presentes de que fala a tragédia tornaram-se *passados para não lembrar*. *Refunda-se a política* sob o preço de esquecimento da sedição. Medir-se-á mais tarde o preço que deverá ser pago com a empreitada de não esquecer de esquecer.

Outro modelo lembrado por Ricoeur é o do Édito de Nantes – promulgado por Henrique IV:

“Art. 1 - Primeiramente, que a memória de todas coisas passadas de uma parte e de outra desde o começo do mês de março de 1585 até a nossa coroação, e durante outros problemas precedentes, e na ocasião d `iceux , ficará apagada e assumida como não acontecida.”

A expressão – como *uma coisa não acontecida* é surpreendente – sublinha o lado mágico da operação que consiste *em fazer de conta que nada se passou*. Abundam as negações, como na época dos gregos.

Os riscos são apontados com extrema sensibilidade e argúcia por Ricoeur. Há um dever de esquecimento – uma projeção no futuro de modo imperativo é também incongruente tanto para o esquecimento quanto para a memória, um tal comando equivaleria a uma *amnésia comandada*.

Ricoeur aponta com insistência para a linha tênue entre anistia e amnésia – a memória privada e coletiva seria privada da salutar crise de identidade permitindo uma

reapropriação lúcida do passado e de sua carga traumática. Ao lado desta prova, a instituição da anistia não responde senão que a um desejo de terapia social de urgência, sob o signo da utilidade, não da verdade.

Não é possível tratar os fatos históricos dolorosos como algo que nunca aconteceu. Isso não funciona. As sociedades não esquecem. A denegação (tal como os terapeutas a chamam) em nome da conciliação nacional, tal como ocorreu com a Lei de Anistia no Brasil, pode ter um efeito terapêutico, mas é suspeita do ponto de vista da verdade e da justiça.

Ainda que uma sociedade não possa ficar indefinidamente em cólera, o filósofo afirma que a política repousa sobre o “esquecimento do não-esquecimento”.³⁹⁹ Este é o conceito espiritual da anistia: fazer calar o não-esquecimento da memória.

Diante do mal-estar relativo à justa atitude a manter diante dos usos e abusos das práticas institucionais como a anistia, tanto Ricoeur como Derrida concordam que a tarefa do filósofo será destacar o caráter simplesmente utilitário, terapêutico mesmo, destas práticas.

³⁹⁹ MHO pp.642-643.

Conclusão

Ricoeur se refere a uma certa violência do acabamento, sempre prematuro, dizendo que: “a filosofia existe nos livros, que são sempre uma obra finita do espírito; o livro sempre termina cedo demais; ele intercepta o processo de totalização num fechamento arbitrário”.¹

Se quando o livro termina é cedo, no trabalho sobre o perdão é cedo e é tarde demais, pois é preciso lembrar que a renúncia à totalização, neste terreno, é parte do seu início, está sempre na ordem do dia, sendo o inacabamento a sua marca.

O percurso de um estudo sobre o perdão é pontilhado de reticências e, quando se fala em suas conclusões, elas voltam à tona com maior intensidade. Talvez ele comungue das mesmas características das catástrofes, dos acontecimentos monstruosos, como os do regime do *apartheid*, que ensejam o seu maior debate, e aos quais ele acompanha ou sucede. São elas: a dificuldade ou a impossibilidade de explicar, de representar, de dizer e daí ser enorme neste campo a região dos não-ditos. Por outro lado, estes mesmos acontecimentos referidos, são os que colocam à prova nossa capacidade de compreensão e escuta, de maneira permanente.

O dizer neste trabalho é, assim, mais um apresentar, indicar direções, do que concluir. Tentar colocar lado a lado, em proximidade, fragmentos, num mosaico em que cada um vê figuras diferentes de sentidos, como nas nuvens. No percurso, cada fragmento pode trazer sua própria carga e irradiação, como uma pequena peça que funciona, não num sistema, mas pulsa por si. Um ziguezague de linhas descontínuas, mas que guardam entre si, sentidos e ressonâncias. Pontilhados de um tecido a riscar, bordar e recobrir de pontos e fios.

O percurso é aquele que tantos com esforço, sofrimento e perseverança, já fizeram, de uma forma ou de outra, mas que implica sempre em refazer de modo próprio e tentar chegar a um plano diferente da partida, tentando atravessar desfiladeiros

¹ RICOEUR, P. *Violência e linguagem*. In L1 p. 65.

e passagens estreitas, em que os horizontes desaparecem, até que surjam novamente e possibilitem vislumbrar e tatear o lugar filosófico do perdão. Nesta trajetória labiríntica importa então, muito mais, reunir elementos, indicar caminhos para abrir novas investigações, ampliar perspectivas, possibilitar uma reflexão crítica, após melhor sedimentação.

Este arquipélago de textos dispersos, com o aspecto de uma rapsódia, convida a que nos detenhamos, no momento, sobre algumas passagens. Uma recapitulação não parece ser o melhor. Na tensão contínua do tema, o que prevalece é mais um movimento do que construir um pensamento acabado. O resto é silêncio, escuta, novas promessas - uma outra história, apesar dos obstáculos.

O espírito do perdão parece funcionar como uma espécie de catalisador. O perdão como gerador de uma nova cadeia de compreensão, de tolerância, de outros mundos possíveis que se abrem e que a *imaginação ética* pode vislumbrar, além da engrenagem das dívidas, das reprovações e da economia da vingança. Se não é ele próprio que é consumado, e isto é sempre um segredo, pois não se sabe bem o que acontece e como acontece, senão por uma aproximação tênue, surge algo luminoso que está na sua constelação, que é a do amor. A reflexão sobre o dar mais nos aproxima desta constelação.

Independente da discussão tormentosa da legitimidade de quem perdoa, de quem pede perdão, se ele é condicional ou puro, (o que aproxima o debate do direito das obrigações, dos contratos), a força dos seus efeitos é manifesta, bem como a intuição da circularidade que pode acionar, em que pesem todos os riscos que o ato de perdoar comporta.

O perdão, como no caso das mães africanas narrado, parece aproximar-se da loucura de que nos fala Derrida, do impossível que se possibilita. Sem pedido, sem confissão da falta, sem reparação, sem tempo.

Pensar sobre o perdão é trabalhar num laboratório ético tantas são as experimentações possíveis dos efeitos do seu espírito nos vários planos do individual e do comunitário. As aplicações do espírito do perdão fascinam e atemorizam. Os seus princípios, que cruzam seus territórios limítrofes, confirmam o que viu Hannah Arendt, ou seja, que o perdão tem o poder de revelação sem igual do *quem*, ao mesmo tempo que uma percepção inigualável. De meros negativos, do material de celulósido escuro,

em que pouco ou nada se vê, aparecem ali, como por força de uma varinha de *condão*, enredos possíveis que só a imaginação pode descobrir. Parece existir um certo aprendizado de questões inauditas no seu domínio. Olivier Abel insiste em que o perdão pode ser ensinado.

O próprio tema continua a surpreender o tempo todo, além dos capítulos previstos. Obriga a pensar de outra maneira, desloca perspectivas, revoluciona. É curioso notar que, muito mais se diz sobre porque não se perdoa ou porque não se deve perdoar, muito pouco se diz quando se perdoa. O espírito do perdão se apresenta então como um crisol, um cadinho para apurar pensamentos, sentimentos e ação.

Diante dos enigmas, aporias, paradoxos, figuras de negatividade do mal quais podem ser as considerações finais para as complicações do perdão? O que existe na via do perdão, o que está no seu caminho, no seu espírito? Há figuras de felicidade, de inocência, de reconhecimento, de apaziguamento, de esperança e tantas outras que podem ser descobertas.

Na região da ética, a multiplicidade de aplicações do espírito do perdão são vastas, bastando confrontar os elementos da pequena ética de Ricoeur com os sentidos do perdão e o plano do agir diante do mal. Merece ser destacada a importância da promessa, do cumprimento da palavra empenhada, da imaginação ética e da sabedoria prática diante das situações de dilemas do perdão.

No domínio do direito, que vem sempre associado apenas ao penal, pode-se perceber a sua importância essencial para a reorganização da sociedade e fundação de um novo tempo, como no caso da África do Sul, possibilitando a estruturação de suas bases, dando respostas e soluções criativas, como o paradigma da justiça restaurativa, às necessidades sociais. As aplicações do espírito do perdão podem ser encontradas nos princípios gerais do direito e na distribuição da justiça.

O discurso do perdão, que deixa intangível o círculo da acusação, da condenação do infrator e das reparações devidas, entra mais no debate dos limites do direito e na insuficiência da justiça que se tem e na aspiração a uma outra. A maldade existe, a intenção de fazer o mal, de fazer sofrer, de humilhar. Como punir esta maldade à altura do que foi feito? A punição sempre será incompleta e impotente diante do

crime. Como mostra Ricoeur estudando as aporias da pena, o que nela é o mais racional, que ela vale o crime, é ao mesmo tempo o mais irracional, que ela o apaga.²

Na lógica da retribuição não se pode esquecer ser ela não apenas uma estratégia para fundar a ordem social sobre a reciprocidade e a troca, mas também, uma estratégia para integrar a esta coerência do mundo o que excede sempre a troca: a dor e mais generalizadamente, a morte, a perda sem apelo de tudo o que não será jamais retribuído. A lógica da retribuição abraça e regra o conjunto de trocas: dons e contra-dons de toda espécie. Mas ela deve, entre outras questões, enfrentar o problema de como fundar a troca de bens, parando a troca de males, de violência, como observa Olivier Abel.

No pórtico da dimensão teológica do perdão, levanta-se o mandamento “não matarás”. A sua violação é aquilo com o que o perdão verdadeiramente se defronta, em todas as suas formas insidiosas e violentas, todas maneiras de matar.

Pode haver justiça total para cada um individualmente? A teologia da graça aparece como tentativa para sair da visão penal do mundo, propondo um discurso que talvez possa responder verdadeiramente à altura do escândalo e do absurdo. Só a graça, o perdão total, pode afrontar o absurdo, o infinito excesso de sofrimentos, de violência e maldades. Quanto a restabelecer o justo e castigar o mal, o julgamento final parece não pertencer a ninguém.

Na dimensão do político, a solução de compromissos, a possibilidade da reconciliação através do cumprimento de novas promessas, preservado o binômio justiça e paz, o exemplo da África do Sul deixa patente a importância do espírito do perdão.

Na dimensão terapêutica, como diz Kristeva, um dia a gente acorda e está tudo lavado. Este precioso valor, todavia, não pode esquecer os pontos de vista da verdade e da justiça.

Consultando os livros dos autores sobre a mesa - parafraseando Ricoeur que diz: “todos os livros estão abertos sobre a minha mesa” - é possível lembrar um pouco do que eles nos ensinam.

² CI, p. 352

Com Arendt se aprende que, perdoar, é uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim. É liberdade. É um milagre.³ No mesmo sentido, diz Walter Benjamin, no livro aberto, que vê no perdão “o ato conjunto trágico e mágico que intervêm no passado, que tenta modificá-lo”.

Ricoeur nos apresenta a dissociação do agente do seu ato, para, reprovando e punindo o ato, preservar a sua capacidade, a consideração e o respeito; a economia do dom, da generosidade nas suas várias formas, mostrando que toda troca supõe um “dom primeiro” que a precede e não pertence à ordem da troca.

Com Derrida, de uma maneira paradoxal, se aprende que só admitindo a existência do imperdoável, como hospedeiros do perdão, num movimento que se aproxima da hospitalidade, da amizade, do dom, é que se pode falar em perdão. Esta é a intuição poderosa de Derrida e de sua insistência, quase obsessiva, no perdão puro. Poucos se arriscaram a pensar neste limiar. Limiar da louca confissão, como acontece na CVR, da loucura do perdão que tão bem ele soube, desenvolver e tentar capturar, porém fugindo, se pode dizer, da banalidade do perdão, por simetria à “banalidade do mal” de Arendt. Quanto mais o filósofo diz o que não é o perdão, quanto mais nega ser perdoável, mais sustenta que o imperdoável pode se possibilitar.

Derrida mostra que se pode perdoar independente do julgamento ou da condenação, com esta última, sem ela, antes dela, ou depois dela. O tempo do perdão não é o tempo da acusação e da condenação, não é necessariamente o sem tempo da imprescritibilidade ou da condenação perpétua.

Ricoeur ensina que, não sendo o perdão exigível, quem pede perdão tacitamente aceita não ser atendido. Assim, faltas fora da escala dos acontecimentos monstruosos do século passado e deste, também podem ficar imperdoáveis. O assassinato de um só homem basta, assim, para ficar, para sempre, imperdoável.

³ ARENDT, H. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.39 e pp. 125-126.

A CVR trabalhou com a verdade narrativa (das audiências e dos relatos) e a verdade social (ligada ao processo de partilha de vítimas e ofensores). A narração é convocada a título de réplica do mal e está também na via do perdão. Ricoeur mostra como a forma da narrativa preserva a contingência do mal, conservando a possibilidade de uma *outra história*, na qual novas possibilidades de estar no mundo são abertas.⁴ O que a narrativa preservaria seria a *possibilidade de uma história* que ficará atenta ao que ele chama, falando sobre a CVR, de “irrupções de bondade e de inocência no tempo”.⁵

Na história e nas tradições, como revela o conceito de *ubuntu*, do *hau*, existem promessas ainda não cumpridas, uma reserva de felicidade dividida, de querer e de poder viver junto que é preciso, sem cessar, reabrir. Disto decorre a importância da narração, como o filósofo explica em *Temps et Récit*. Narração é formulação da queixa, da promessa traída, esmagada. É o que a comunidade deve às vítimas passadas ou do presente, próximas ou longínquas, aos mortos : “há crimes que não se pode esquecer, vítimas cujo sofrimento grita menos vingança que narração. Apenas a vontade de não esquecer, pode fazer que estes crimes não ocorram nunca mais”.⁶

Todavia, como adverte Ricoeur, não se deve esperar por uma grande narrativa, que poderia tudo recapitular ou salvar, retribuir e reparar todas as dívidas. É a aproximação de pontos de vista narrativos diferentes, no mesmo enredo, que faz da narração algo diferente de uma crônica resignada, do que uma compilação de identidades já estabelecidas, mas o lugar em que se *imagina* outras relações consigo, com o tempo, com outros, em suma, outros mundos possíveis.

Uma outra réplica à culpabilidade e ao sofrimento e que está na *via do perdão* vem através de duas figuras nas quais Ricoeur mostra que o filósofo pode se apoiar para afirmar a primazia do bem sobre o mal. A esperança é a primeira figura da transição do homem culpado ao homem capaz e a alegria (segunda figura, tratada no item relativo à memória feliz, Capítulo 4, Primeira Parte e na região da Altura do hino sapiencial) - duas modalidades do si.

⁴ RICOEUR, P. *Du texte à l`action*, Paris: Le Seuil, 1986, p. 114.

⁵ RICOEUR, P. MHO, p. 640.

⁶ RICOEUR, P. *Temps et Récit*, tome III, p. 275.

Elas são o reflexo de uma tensão já apontada no trabalho entre a *espessura do mal* e a *potência do si*. A esperança é diametralmente oposta, enquanto paixão pelo possível, ao primado da necessidade. Ela está, em parte, ligada com a imaginação enquanto esta é a potência do possível, e a disposição do ser para o radicalmente novo. A liberdade segundo a esperança, expressa em termos psicológicos é apenas essa *imaginação criadora do possível*.⁷

A esperança é privilegiada como *símbolo da capacidade reencontrada* para Ricoeur, porque para ele o mal, visto pelo ângulo da ação, “é antes de tudo o que não deveria ser, mas deve ser combatido”.⁸

A modalidade do mal é a contingência: o mal não tem ser próprio; ele não é senão o não-dever-ser. Ricoeur, em *Soi-Même* propõe o princípio da reformulação do imperativo kantiano em “Age unicamente segundo a máxima que faz que possas querer, ao mesmo tempo que não seja o que não deveria ser, a saber o mal”.⁹

Como conciliar e compreender que o mal, por mais radical que seja, não é originário?

Se pode dizer que a esperança é uma *réplica* à constatação objetiva de uma liberdade cativa. É preciso o direito à exigência de uma promessa do futuro que levará o título de esperança.

A liberdade segundo a esperança é uma liberdade que pode, isto é uma liberdade que reafirma no seu ato a contingência do mal. “A esperança é diametralmente oposta enquanto paixão pelo possível, ao primado da necessidade”.¹⁰

É a suspensão da necessidade que exprime as categorias paulinas do “a despeito de” “quanto mais” que inscrevem a esperança numa *lógica de superabundância*.

Atribuída ao uso da liberdade, a esperança designa bem a “*imaginação inocente*” de que Ricoeur fala no Voluntário e Involuntário. A esperança é a contrapartida da experiência da culpa, uma vez que ela leva a o fim de um itinerário que vai da maldade à libertação.

Esta promessa encontra uma tradução propriamente filosófica, pois Ricoeur encara a esperança na ótica do pensamento kantiano da religião. Esta é, com efeito, toda inteira referida à questão “*o que me é permitido de esperar?*”. Esta exigência torna-se

⁷ RICOEUR, P. A Liberdade Segundo a Esperança, In CI, pp. 391-414.

⁸ RICOEUR, P. Le mal: um défi à la philosophie et à théologie, p. 229.

⁹ RICOEUR, P. SA, p. 264.

¹⁰ Ibid, p. 399.

indissociável da questão “o que devo fazer”, uma vez que o mal radical ameaça a liberdade de impotência.

O que é a esperança? É uma espécie de paixão racional fundada sobre a crença na possibilidade de um *ser novo* ou o que Kant chama “conversão ao bem”¹¹, que fica não-conhecível, pois refere-se a uma iniciativa da liberdade.

Para Ricoeur, fiel a Kant, a imaginação intervém precisamente no ponto em que cessa toda explicação: da mesma maneira que existe uma “*simbólica do mal*” que exprime analogicamente o momento da culpa, deve haver uma “*imaginação da inocência*” que produz os símbolos da possibilidade de se reencontrar o bem. A capacidade colocada aqui, é então *esperada*, na medida em que *é imaginada*.

Por sua vez, a categoria paulina do “*apesar de...*” é a contrapartida ou o avesso de um impulso de vida, de uma perspectiva de crescimento que se vem a exprimir no famoso *quanto mais* de são Paulo (Capítulo 2, Segunda Parte). Esta categoria mais fundamental do que o “*apesar de...*” exprime aquilo a que se pode chamar a lógica da *superabundância*, que é a *lógica da esperança*. Esta lógica da demasia e do excesso tem que ser decifrada na vida cotidiana, no trabalho e no lazer, na política e na história universal. O “*apesar de...*” que nos mantém prontos para o desmentido, é apenas o avesso, a face sombria desse alegre “*quanto mais*” pelo qual a liberdade se sente, se sabe e se quer pertencer a essa economia da superabundância.¹²

Ricoeur mostra o conflito entre o comando de amar os inimigos e a Regra de Ouro, de não fazer ao próximo o que não desejamos que nos façam, temas desenvolvidos no Perdão Difícil com a seguinte pergunta:

“Como pensar e viver ao mesmo tempo a lógica do dom, da superabundância ou da perda tranqüila e a lógica da exata equivalência? Cada um dos pólos – amor e justiça – abandonados a si mesmos implica em conseqüências inquietantes. O puro amor pode justificar a destruição da reciprocidade e virar imoralidade, e a simples reciprocidade da troca pode conduzir diretamente a instrumentalização utilitarista.”¹³

É a manutenção de sua simultaneidade que proíbe a sua perversão, e abre em cada uma delas significações inéditas, responde ele.

¹¹ KANT, E *A religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp. 53-54

¹² RICOEUR, P. *CI*, p. 427.

¹³ SA, p. 292.

Sem o corretivo do comando do amor, a Regra de ouro seria sem cessar levada a um sentido de uma máxima utilitária : eu te dou para que me dê.

Se a última palavra da justiça cabe à sabedoria, que está à altura do trágico de nossas histórias, a última palavra do amor deve ser procurada no que Ricoeur chama de *poética do amor*.

Amor que, longe de se livrar da preocupação da justiça, quereria uma justiça inteiramente justa para cada um, uma justiça integralmente singular, e uma justiça verdadeiramente universal que reabriria sem cessar as promessas feitas de uma cidade feliz. Esta justiça universal, apenas as palavras e os atos mais carregados de poesia podem nos mostrar, diz Ricoeur.

No calendário das estações, o perdão parece ser a primavera. Naquela montanha onde outrora havia um bosque, hoje não existe mais nada , onde tudo ficou queimado e desapareceu, poucos são os que acreditam que possa surgir algo novo outra vez. Mas a germinação acontece e vem da profundidade da terra. Ali, onde ninguém ousaria supor que ainda existiria algo , depois de um inverno terrível, que tudo secou, surgem pequeninos e frágeis brotos luminosos – um novo começo.

Parece existir um algodão que alivia e limpa as feridas. Pode vir numa palavra tão esperada (eu gostaria de ouvir uma palavra), num gesto, numa reparação, no silêncio respeitoso. Desenrolar o maço deste algodão-perdão, ténue, macio, branco, limpo. O mesmo algodão das feridas. Abrir um outro maço, novo, limpo, macio, de uma vida nova. Desenrolando o próprio texto do tecido-algodão. Não se pode, ao que parece, viver sem algodão, que estanca o sangue, faz a limpeza macia da pele machucada, com água morna, num úmido alento. Algodão bálsamo, cobrindo a pele, na confiança de estar entre o cuidado dos homens ; do texto perseguido, da ferida curada.

Falando sobre a arte do esquecimento e da arte da memória, Ricoeur propõe o inverso do que ele chama de ruínosa competição entre as estratégias da memória e do esquecimento, servindo-se de um rito africano interpretado como caminho por Marc Auge em *Les formes de l'oubli, Paris, Payot, 1998*¹⁴, observador e intérprete sutil dos

¹⁴ RICOUER, P. MHO, p. 65

ritos africanos. Ele desenha três “figuras” do esquecimento que os ritos elevam ao nível de emblemas.

“Para retornar ao passado, é preciso esquecer o presente, como nos estados de possessão. Para reencontrar o presente, é preciso suspender os liames com o passado e o futuro, como nos jogos de inversão de papéis. Para abraçar o futuro, é preciso esquecer o passado num gesto de inauguração, de começo de recomeço. Como nos ritos de iniciação. “é sempre no presente, finalmente que se conjuga o esquecimento”.

Memória do passado, espera do futuro e atenção ao presente. Não estariam estas condições reunidas na via do perdão?

BIBLIOGRAFIA

De Paul Ricoeur:

RICOEUR, P. Avant la justice non violente, la justice violente. In Cassin, B., Cayala, O. e Salazar, P.J. (orgs.) . *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Revue Semestrielle *Le genre humain*. Paris : Editions du Seuil, vol. 43, nov. 2004.

_____. *Amour et Justice* (Conférence).- 1990.- Tübingen, J.C.B. Mohr.

_____. *Cahiers de l'Herne, Paul Ricoeur*. Dir. Myriam Revault d `Allonnes et François Azouvi. Paris: Éditions de l'Herne, 2004 .

- _____. *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- _____. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Le Seuil, 1965.
- _____. *Del texto a la acción: Ensaio de Hermenêutica II*. 2ª. ed. México: Fondo de Cultura Econômica, 2002.
- _____. *Du texte à l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. Équivalence et surabondance. Les deux logiques. *Esprit Revue Internationale, La pensée Ricoeur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006.
- _____. *Finitude et Culpabilité. I, L'homme faillible. II, La symbolique du mal*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, (Coll. Philosophie de l'esprit, Philosophie de la Volonté), 1960.
- _____. *Interpretação e Ideologias*. 4ª ed. São Paulo: Editora Francisco Alves, 1990.
- _____. *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.
- _____. *Le Conflit des interprétations, La liberté selon l'esperance*. Paris: Seuil, 1969.
- _____. *Lectures 3. Le mal: un défi à la philosophie et à théologie*, Paris, Seuil, 1994.
- _____. *Leituras 1. Em torno do Político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- _____. *Leituras, 2. A Região dos Filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolas Nymy Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Leituras 3, Nas Fronteiras da Filosofia*. Trad. Nicolas Nymy Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. "Le pardon peut-il guérir?" *Esprit, Revue Internationale*. Paris: n.3-4, março-abril de 1995.
- _____. Le scandale du mal. *Esprit Revue Internationale*. Paris, n° 7-8, julho-agosto 1988.
- _____. *O conflito das Interpretações - Ensaio de Hermenêutica*. Trad. F. Sá Correia. Lisboa: Rés Editora, 1969.
- _____. *O Justo ou a essência da justiça*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, 1997.

_____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papirus, 1986.

_____. *Parcours de la Reconnaissance, Trois Études*. Paris: Les Essais Stock, 2005.

_____. *Réflexion Faite – Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

_____. Teoria da solidão impossível. Entrevista a Vladmir Safatle. *Folha de São Paulo*, 29 mai. 2005. Caderno Mais. p.14.

De Jacques Derrida:

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fabio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Cahier L'Herne, Derrida*. Dir. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud. Paris : Éditions de l'Herne, 2004.

_____. Donner la mort. In *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990*. Org. Jean Michel Rabaté e Michael Wetzel. Paris : Galilée, 1999.

_____. *Foi et Savoir, suivi de Le siècle et le pardon*. Paris : Editions du Seuil, 2000.

_____. *Força de Lei : o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone – Moisés. São Paulo : WMF Martins Fontes, (Coleção Tópicos), 2007.

_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo : Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. Justice e pardon. In *Jacques Derrida, Pensar a desconstrução*. Org. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Lógicas do perdão. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17 out. 2005. Caderno – Mais. p.15.

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?, In *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Org. Evando Nascimento. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.

DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Avec A. Dufourmantelle. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

De outros autores:

- ABEL, O. Ce que le pardon vient faire dans l'histoire. Paris: *Esprit*. n. 7, 1993.
- _____. *Paul Ricoeur - La promesse et la règle*. Paris: Ed. Michalon (Coll. le bien commun), 1996.
- _____. *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Paris: Autrement, (Série "Morales") 1992.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1980.
- AGUIAR, L.A.A. *Perdão Judicial*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.
- AMNÉSIE Internationale. *La responsabilité des États*. Ouvrage Collectif. Paris: Jeunesse arménienne em partenariat avec L'aircridge, 2006.
- AMERY, J. *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*. Paris: Actes Sud, 1995.
- AQUINO, S.T. *Suma. Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. Sulina, U.C.S, 1990.
- ARBEX JR., J. *Terror e Esperança na Palestina*. São Paulo: Casa Amarela, 2002.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *A vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3ªed. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1995.
- _____. *Crises da República*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget (Col. Pensamento e Fiosofia), 1997.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes, 1971.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1979.

- BADIOU, A. *Ética, um ensaio sobre a consciência do mal*. Trad. Antonio Trânsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- BARBOSA, B. Julgamento deve reabrir debate sobre amplitude da Anistia. *Revista virtual Carta Maior*. São Paulo, 10 nov. 06. Disponível em <<http://www.agenciacartamaior.com.br>>
- BESANÇON, A. *A infelicidade do século, sobre o comunismo, o nazismo e a unicidade da shoah*. Trad. Emir Sader. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- BLANCHOT, M.. *L`Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora Ltda., 2004.
- _____. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra, a cura di Pietro Polit*. Torino: Sonda, 1989.
- _____. *La Dichiarazione Universale dei Diritti Dell'Uomo*. Torino: Einaudi, 1951.
- _____. *O Filósofo e a Política*. Org. José Fernandez Santilán. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003
- _____. *Teoria Geral da Política - a filosofia política e as lições dos clássicos*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- BORGES, J.L. Funes el memorioso. In *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- BORRADORI, G. *Filosofia em Tempo de Terror, Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.
- CALIN, R. e SEBBAH, F.D. *Le Vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses 2002.
- CASSESE A. *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. 8ª ed. Bari-Roma: Editora Laterza, 2003.
- CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 2001.
- CASSIN, B. & CAYLA, O. & SALAZAR, P. J. (org). *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Revue Semestrielle *Le genre humain*. Paris: Editions du Seuil, vol. 43, nov.2004.
- CERQUEIRA, M. A verdade do direito de memória. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 18 set.2007, p. A-2.
- COSTA, M. L. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.
- CORREIA, A. (org.). *Arendt, Hannah e a condição humana*. Salvador: Ed. Quarteto, 2006.

- DAVIS, N. Z. *Histórias de Perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOSTOIEVSKY, F.M. *Crime e Castigo*. 2 volumes. Trad. Rosário Fusco. Rio de Janeiro: Editora José Olímpio, 1953.
- DOUEK, S.S. *Memória e Exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.
- ÉSQUILO. *Oréstia III – Eumênides*. Estudo e trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.
- FOESSEL, M. & MONGIN O. L'obstination philosophique de Paul Ricoeur. *Esprit Revue Internationale La pensée Ricoeur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006.
- FOESSEL, M. Le mal et la vie. Les reconquêtes du soi. *Esprit Revue Internationale La pensée Ricoeur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006.
- FRASER, N. *Justice Interruptus – Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 1997.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. In: Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1995, v.XXI, 23v.
- GACON, S. *L'Amnistie: De la Commune à la guerre d'Algerie*. Paris: Seuil (Coll. “L'univers historique”) 2002.
- _____. L'oubli institutionnel. In *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française ?* Paris: Autrement, 1994.
- GAGNEBIN, J.M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. Reconciliação: apagar ou elaborar. *Revista Eletrônica Trópico*. Disponível em <<http://pphp.uol.com.br/tropico>>
- _____. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. Théologie et Messianisme chez Walter Benjamin. In: *Conferenze Millenarismi nella cultura contemporanea*. Milão: Frangoangeli, v. 1, p. 103-116, 2000.
- Teologia e messianismo em Walter Benjamin. *Revista do Instituto dos Estudos avançados da USP*. São Paulo, n. 37, pp. 191-206, set./dez.1999.

- _____. *Uma filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur*. São Paulo: Estudos Avançados, 11 (30) 1997.
- GARAPON A. Justice et reconnaissance . *Esprit Revue Internationale La pensée Ricoeur* . Paris, n° 323, mars-avril 2006.
- GENTIL, H. S. *Para uma Poética da Modernidade: uma aproximação à arte do romance em “Temps et Récit” de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GIBSON, J. *Overcoming apartheid: can truth reconcile a divided nation?* New York: Russell Sage Foundation, 2004.
- GODOY, L. A. Individualizacao da pena e perdão judicial. *JUSTITIA*. São Paulo, v.102, p.121-46, jul./set., 1978.
- HABERMAS, J. Presença de Derrida. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 17 out. 2004, Caderno Mais, p.13.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Fenomenology of Espirit*. Trad. A. Miller . Oxford, 1977.
- HÉNAFF , M. *Le Prix de la verité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil (Coll. La couleur des idées), 2002.
- HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L `Esprit de Hegel*. Vol. II. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1967.
- HOBBS, T. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo:Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda, 2001.
- HOLLOWAY, R. *Sobre o perdão, Como perdoar o imperdoável*. Trad. Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.
- JANKÉLEVITCH, V. *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l `honneur et la dignité*. Paris:Seuil, 1986.
- _____. *Le Pardon*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1967.
- JASPERS, K. *La culpabilité Allemande*. Trad. Jeanne Hersch. Paris: Les Éditions de Minuit (Coll. Arguments), 1990.
- _____. Philosophie, Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphisique. In *La mémoire, la histoire, l'oubli*. Paris. Éditions du Seuil, 2000.
- JESUS, D. *Código Penal Anotado*. 2ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 1991.
- _____. *Direito Penal*. 1º v. 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 1980.

- KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002
- _____. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Martins Claret. São Paulo, 2003.
- _____. *Lê droit de gracier*. In *Métaphysique des moeurs*. V. I. Doctrine du droit. Trad. de A. Philonenko. Paris: Vrin, 1971.
- KEMP, P. *Mémoire et oubli: de Bergson à Ricoeur*. In *Cahiers de L` Herne, Paul Ricoeur*. Paris: Éditions de l`Herne, 2004.
- KHEL, M.R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo (Coleção Clínica Psicanalítica), 2004.
- KRISTEVA, J. *Dostoievsky, l`écriture de la souffrance et le pardon*. In *Soleil noir, Dépression et Mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *El gênio femenino I. Hannah Arendt*. 1ª. Ed Trad. Jorge Pitagorsky. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- KROG, A. *Country of My Skull*. 2ª ed. Johannesburg: Random House Ltd. ,2002.
- LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- _____. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- LAX, I. *Le témoin d`un commissaire*. In Cassin B. & Cayala, O. & Salazar, P. J. (orgs.). *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Revue Semestrielle *Le genre humain* . Paris: Vol. 43, Editions du Seuil, nov. 2004.
- LE BLANC, G. *Penser la Fragilité* . *Esprit Revue Internationale La pensée Ricoeur*. Paris, n° 323, mars-avril 2006.
- LEI nº 6.683, de 28 de agosto de 1979 (Lei da Anistia).
- LEI da Anistia completa 25 anos esta semana. *Folha de São Paulo*. In Brasil On Line. Disponível em: <noticias.bol.com.br/politica/2004/08/22/>.
- LÉVINAS, E. *De l`existence à l`existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- _____. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- LOLLINI, A. *Un cas d`aveu devant le Comité d`amnistie*. In CASSIN, B. & CAYLA, O. & SALAZAR, P. J. (org). *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Revue Semestrielle *Le genre humain*. Paris: Editions du Seuil, vol. 43, p. 301-315, nov. 2004.

LOPES J. R. L., “Direitos Humanos e tratamento igualitário: questões de impunidade, dignidade e liberdade” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, nº 42, fevereiro de 2000.

MAGALHÃES, T. C. A redenção da ação através das potencialidades da própria ação - redescobrimo Hannah Arendt. *Revista Grifos*. Chapecó, Santa Catarina, Argos Editora Universitária, n.13- nov. 2002.

_____. A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo. *Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 29, nº 93, p. 103-105, 2002.

MANDELA N. *Long Walk to Freedom*. Abridged Edition. London: Little, Brown and Co. Ltd. Gauteng, Nolwazi Educational Publishers (Pty) Ltd. 2005.

_____. *Retrato Autorizado*. São Paulo: Altes Trade Editora Ltda., 2007.

MAUSS, M. & HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, 2005.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaif, São Paulo, 2003.

_____. Essai sur le Don. Forme et Raison de l’Echange dans les Sociétés Archaïques. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1991.

MAZAROBBA, G. *Um acerto de contas com o futuro: a anistia e suas conseqüências; um estudo do caso brasileiro*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP, 2006.

MELO, E.R. *Nietzsche e a Justiça*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MEZAN, R. Esquecer? Não: inquecer. In *À sombra de don Juan e outros ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MONTEIRO, W. B. *Curso de Direito Civil*. Vol. IV, Direitos das Obrigações, Primeira Parte (33ª. Ed.) e V, Direitos das Obrigações, Segunda Parte (35ª. Ed.). São Paulo: Saraiva, 2007.

MOSÈS, S. *L’ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Seuil, 1992.

MOTA, U. Direito à memória da ditadura. In *Controvérsia*. Disponível em <<http://blog.controversia.com.br/2007/09/09/direito-a-memoria-da-ditadura>> .

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

_____. *Derrida, Filosofia passo-a-passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004 .

- NESTROVISKI, A & SELIGMAN-SILVA, M. (orgs). *Catástrofe e Representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PELBART, P. P. *Vida Capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- PASSARINHO, J. Terrorista, torturadores e aproveitadores. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 02 dez.2003. Caderno A, p. 2.
- PERINE, M. *Quatro lições da Ética em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PERRONE-MOISÉS, C. Leis de anistia face ao Direito Internacional: “Desaparecimentos” e “Direito à verdade”. In PIOVESAN, F. (org.) *Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional: desafios do direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- _____. A reconciliação impossível. Agência Carta Maior. São Paulo, 22 jan. 2007. Disponível em <<http://www.nevusp.org>>.
- PIOVESAN, F. Lei de Anistia optou pelo esquecimento e pela paz sem justiça. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28 jan.2007, p. A12.
- PIVA, E.A. A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 205-237, 1999.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. 2a ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.
- _____. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988.
- PONS S. *Apartheid L’Aveu et le Pardon*. Paris: Bayard Éditions, 2000.
- PRANIS, K. & STUART, B. & WEDGE, M. *Peacemaking Circles: from Crime to Community*. St. Paul, Minnesota: Living Justice Press, 2003.
- ROLIM, M. e outros, *Justiça Restaurativa: um caminho para os direitos humanos*. Porto Alegre: Instituto de Acesso à Justiça, 2004.
- SAINT CHERON, M. *Yom Kippour, Um dia para o perdão. Entretien avec Emmanuel Lévinas, 1992-1994*. Paris: Biblio Essais, Le livre de poche, 2006.
- SALAZAR, P.J. Une conversion politique du religieux. In *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Revue Semestrielle *Le genre humain*. Paris, Vol. 43, Éditions du Seuil. p. 61. nov. 2004.

SANTORO, M. e TELES, J. A história perdida nos porões militares. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 29 abr.2007, ALIÁS J5.

SCHELER, M. *L'homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1958.

_____. *História, Memória, Literatura: O testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, S.P.: Editora Unicamp, 2003.

SHAKESPEARE, W. *O mercador de Veneza*. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

SLAKMON C. MACHADO M. R. BOTTINI P. C. (orgs). *Novas Direções na Governança da Justiça e da Segurança*. Brasília-DF: Ministério da Justiça, 2006.

TELES, J. (org). *Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade*. São Paulo: Humanitas, FFLCH/USP, 2001.

TRONCA, I. Foucault, a doença e a linguagem delirante da memória. In: BRESCIANI, S. & NAXARRA, M. (org.). *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TUTU D. *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday, 1999.

_____. The Truth will Set Us Free. *The Guardian*. New York, 04 jan.2007.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WEINER, B. National Apologies: extraordinary politics within ordinary times. In *Repairing the Past: Confronting the Legacies of Slavery, Genocide & Caste*. Proceedings of the Seventh Annual Lehman Center International Conference at Yale University. New Heaven, Connecticut, October 27-29, 2005. Available on line at <www.yale.edu/glc/justice/weiner.pdf>

WORMS F. Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort. *Esprit Revue Internationale La pensée Ricoeur*. Paris: v 3-4, p. 304, mars-avril 2006.

ZEHHER, H. & TOEWS, B. (ed.) *Critical Issues in Restorative Justice*. Monsey, New York: Devon, UK Willan Publishing, 2004.

ZEHR, H. *Changing Lenses : A new focus for Crime and Justice*. Waterloo, Ontario and Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1995

_____. *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse, PA: Good Books, 2002.

WEITEKAMP, E.G. & KERNER, H. (Eds.) *Restorative Justice: Theoretical Foundations*. Devon: Willan Publishing, 2002.

Dicionários

CASSIN, B. (dir.) *Vocabulaire européen des Philosophies*. Paris: Seuil, 2004.

VACANT, A. & MANGENOT, E. (dir.) *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 2^a ed. Tome Sixième, Deuxième Partie, Tome Treizième, Deuxième Partie. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1925.

ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

As citações das obras mais consultadas de Paul Ricoeur, Jacques Derrida e daquelas relativas à Comissão Verdade e Reconciliação – CVR - serão mencionadas através de abreviatura do nome da obra, seguida do número da página da qual a citação foi retirada, obedecendo à seguinte nomenclatura:

De Paul Ricoeur :

CC – *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.* Paris : Calman-Lévy, 1995.

CI – *O conflito das Interpretações - Ensaios de Hermenêutica.* Tradução F. Sá Correia. Lisboa: Rés Editora, 1969.

CHR - *Cahier L'Herne Ricoeur.* Paris :Éditions de l'Herne, 2004 .

EF – *Da interpretação: Ensaio sobre Freud.* Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

ER - *Esprit Revue Internationale: La pensée Ricoeur.* Paris: n° 323, mars-avril 2006.

FCSM – *Finitude et Culpabilité. II La symbolique du mal.* Paris: Aubier, Éditions Montaigne (Coll. Philosophie de l'esprit, Philosophie de la Volonté), 1960.

J – *O Justo ou a Essência da Justiça.* Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, (Col. Pensamento e Filosofia), 1997.

L1- *Leituras 1, Em Torno do Político.* São Paulo: Edições Loyola, 1995.

L2 – *Leituras 2, A Região dos Filósofos.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

L3 – *Leituras 3, Fronteiras da Filosofia.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MHO – *La mémoire, la histoire, l'oubli.* Paris: Éditions du Seuil, 2000.

RF – *Réflexion Faite. Autobiographie Intellectuelle.* Paris: Esprit, 1995.

SA – *Soi-même Comme Un Autre.* Paris: Seuil, 1990.

De Jacques Derrida:

FS - *Foi et Savoir suivi de Le siècle et le pardon. Essais*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

CHD - Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible. In: MALLET, M.L. & MICHAUD, G. (dir.). *Cahier L'Herne, Jacques Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004.

PD - *Pensar a desconstrução*. In Nascimento, E. (org). São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Sobre a Comissão Verdade e Reconciliação (CVR):

VRR - CASSIN B. & CAYLA O. & SALAZAR P. J. (orgs.). *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Revue Semestrielle *Le genre humain*. Paris: Editions du Seuil, vol. 43, novembro 2004.

Anexo

ANEXO

PEQUENO REPERTÓRIO DO PERDÃO NA MÍDIA

- **Anistia**

“Putin propõe anistia parcial a rebeldes chechenos”

O Estado de São Paulo, 16 de maio de 2003

Sob crescente pressão para tomar iniciativas que conduzam à paz na conflitiva república da Chechênia, o presidente da Rússia, Vladimir Putin, propôs ontem uma anistia limitada a separatistas que deponham as armas e se rendam até 1º de agosto. A medida não se aplicaria aos acusados de “sérios” atos de violência, como assassinato, estupro e seqüestro e terrorismo. Militantes estrangeiros lutando ao lado dos rebeldes não serão contemplados. “Anistia é adiada para não irritar americanos”

“Arábia Saudita oferece anistia parcial a radicais”

O Estado de São Paulo, 24 de junho de 2004

A Arábia Saudita ofereceu uma anistia aos envolvidos com o terrorismo no país – no caso, com a rede terrorista Al Qaeda –, desde que se rendam no prazo de um mês. Aqueles que se entregarem voluntariamente serão tratados de acordo com a lei de Deus (referência à lei islâmica, a sharia).

O Estado de São Paulo, 6 de julho de 2004

O Ministro da Justiça, Malik Dohan al-Hassan, cancelou uma entrevista à imprensa na qual anunciaria uma anistia parcial para rebeldes iraquianos que mataram militares norte-americanos.

- **Casos com empresários**

“Ex-chefão da Parmalat pede perdão”

O Estado de São Paulo, 17 de janeiro de 2005

Depois de cinco horas submetido ao interrogatório de procuradores da cidade de Parma, na Itália, no último sábado, o ex-presidente da Parmalat, Calisto Tanzi, não só assumiu a responsabilidade penal pelos prejuízos causados pelo colapso da multinacional, como surpreendeu a imprensa italiana: implorou desculpas. “Peço perdão a todos aqueles que por condutas a mim atribuídas na tentativa de realizar um sonho e um projeto industrial tenham sofrido súbitos danos”.

“O preço do perdão”

Veja, 15 de fevereiro de 2006

Lee Kun Hee, o principal executivo da gigante de eletrônicos Samsung e o homem mais rico da Coréia do Sul, surpreendeu a opinião pública de seu país com um ato raro de generosidade: doou espontaneamente 825 milhões de dólares ao governo. Sua imagem já estava arranhada desde o fim do ano passado, quando gravações flagraram planos da Samsung de subornar candidatos à Presidência da Coréia do Sul com 10 milhões de dólares.

- **Casos individuais**

“Não só perdoei Su, mas continuo a amá-la”

O Estado de São Paulo, 15 de novembro de 2002

Andréas von Richthofen visita a irmã, que ajudou a matar os pais, na prisão e chora abraçado com ela. “Júri de Suzane e Cravinhos é hoje”

“Juiz dá 16 anos de prisão a assassino de Tainá”

O Estado de São Paulo, 31 de julho de 2004

Dezesseis anos de prisão em regime fechado foi a pena fixada pelo ajudante de eletrônica Rodrigo Henrique Farrampa Guilherme, de 23 anos, que matou a menina Tainá Mendonça com um tiro na cabeça, depois de uma briga de trânsito em 2002. A mãe da menina declara: “Eu não tenho ódio no coração. Mas perdoar não é não querer justiça. Ele matou a minha filha”.

O Estado de São Paulo, 17 de julho de 2006

Começa hoje o julgamento de Suzane von Richthofen e dos irmãos Daniel e Christian Cravinhos, acusados do assassinato dos pais dela, Manfred e Marísia, em 2002.

“Amanhã será a vez dos assassinos de Liana e Felipe”

O Estado de São Paulo, 17 de julho de 2006”

Está marcado para às 10h de amanhã, em Embu Guaçu, na grande São Paulo, o julgamento de três dos cinco assassinos do casal de namorados Liana Friedenbach e Felipe Silva Caffé, seqüestrados e executados quando acampavam em um sítio abandonado em Juquitiba, em outubro de 2003.

Em entrevista com Ari Friedenbach, o jornal pergunta: “Já pensou em perdoá-los?” Ele responde: “Não acredito em perdão. Esta palavra não existe no meu dicionário para pessoas como Champinha, Suzane von Richthofen e essa quadrilha”.

Em entrevista com Lenice Silva Caffé, o jornal pergunta: “Faz questão de vê-los (os assassinos do filho dela)?” Ela responde: “Sim, faço questão de olhar nos olhos deles”.

- **Islamismo**

“A mídia na linha de fogo do extremismo”

O Estado de São Paulo, 22 de maio de 2005

“Para isso não tem perdão” – apesar de a Newsweek ter se retratado pela divulgação da matéria na qual militares americanos, em um interrogatório, teriam atirado o Alcorão na privada para humilhar os presos, líderes islâmicos se pronunciaram reiterando a profanação e conclamando à guerra santa. Israel/ judeus

“Jornal da Dinamarca se desculpa”

O Estado de São Paulo, 10 de fevereiro de 2006

O jornal dinamarquês Jyllands Posten, que publicou as charges do profeta Maomé pela primeira vez em setembro, pediu desculpas aos islâmicos. Libaneses xiitas exigem que Europa peça desculpas.

- **Jurisdição universal**

“Juristas lançam guia para processos internacionais”

O Estado de São Paulo, 29 de julho de 2001

Um grupo de especialistas em direito e juristas internacionais convencidos de que provavelmente muitas outras figuras públicas deverão enfrentar, nos próximos anos, processos por abusos como genocídio e crimes contra a humanidade está propondo o primeiro conjunto de orientações para esses casos. As orientações, publicadas por um novo programa jurídico da Escola de Assuntos Públicos e Internacionais Woodrow Wilson, de Princeton, foram elaboradas por mais de 30 peritos em direito dos EUA, Grã Bretanha, Canadá, China, Japão, Índia, Holanda, Turquia e de várias organizações internacionais, incluindo a ONU. As orientações, intituladas “Princípios de Princeton sobre Jurisdição Universal” estão condensadas em 14 disposições que regem todos os aspectos dos processos internacionais, desde a definição dos crimes até as disputas entre governos em relação aos acusados.

“O Tribunal Penal Internacional”

O Estado de São Paulo, 14 de abril de 2002

A idéia de criação do Tribunal Penal Internacional significa um avanço histórico das nações, no caminho da paz, da civilidade e do combate à impunidade. É possível que a existência do TPI leve a sensação de risco de punição futura para eventuais ditadores ou sanguinários tiranos.

- **Memória**

“Massacre mórmon volta à tona 146 anos depois”

O Estado de São Paulo, 1 de junho de 2003

Igreja Mórmon é pressionada por parentes de vítimas da chacina de Monte Meadows a pedir desculpas.

Em 11 de setembro de 1857, em um monte no sudoeste de Utah, uma milícia da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, ou mórmons, atacou um comboio de famílias de Arkansas a caminho da Califórnia. Após um cerco de cinco dias, a milícia convenceu as famílias a se entregarem sob a bandeira da trégua e a promessa de travessia segura. Então, na pior carnificina de pioneiros brancos contra outros pioneiros brancos de toda história da colonização dos EUA, aproximadamente 140 homens, mulheres e crianças foram mortos. A Igreja pôs toda a culpa em John D. Lee, um membro da milícia e mórmon fanático. Passados 146 anos, os descendentes de Lee e os parentes das vítimas vêm pressionando a Igreja Mórmon por um pedido de desculpas.

O Estado de São Paulo, 17 de dezembro de 2003

O presidente da África do Sul, Thabo Mbeki, abriu em Pretória as festividades do Dia da Reconciliação, pedindo aos sul-africanos que continuem lutando contra a pobreza, racismo e a aids. O ponto alto das comemorações ocorreu no Monumento dos Pioneiros, com o comparecimento de milhares de pessoas (foto).

“África do Sul lembra o levante de Soweto”

O Estado de São Paulo, 17 de junho de 2006

Comemoração dos 30 anos da revolta estudantil que deu início à mobilização contra o Apartheid (16 de junho de 1976). Cerimônias homenagearam os estudantes como heróis

que assentaram os alicerces da liberdade. O presidente sul africano Thabo Mbeki, seguido por uma multidão, realizou uma marcha que partiu da escola Morris Isaacson, lugar emblemático da revolta, para terminar no memorial Hector Peterson, um jovem de 12 anos que foi a primeira vítima do levante.

“Curdos lembram ataque com gás de Saddam”

O Estado de São Paulo, 24 de agosto de 2006

Curdos falaram ontem sobre famílias inteiras mortas em ataques com armas químicas contra suas aldeias nos anos 80, dizendo que os sobreviventes mergulhavam os rostos em leite para aliviar a dor do gás cegante ou fugiam para as montanhas em mulas enquanto helicópteros militares atiravam neles.“

• Países - Argentina

“A arte engajada de Solanas”

O Estado de São Paulo, 11 de fevereiro de 2004

Diretor argentino recebe Urso especial em evento de cinema e mostra o documentário *Memoria del Saqueo – A Social Genocide*, que discute o que os governos dos últimos 25 anos fizeram com a Argentina, país que sofreu genocídio político sob a ditadura.

“Cai anistia a militares na Argentina”

O Estado de São Paulo, 15 de junho de 2005

A Corte Suprema de Justiça da Argentina encerrou ontem 19 anos de congelamento dos processos de militares envolvidos em graves violações dos direitos humanos na última ditadura (1976-83). Dos nove juízes do tribunal, sete votaram a favor da declaração de inconstitucionalidade das Leis do Perdão. Esse foi o nome dado às duas leis que nos anos 80 livraram de julgamento milhares de ex-repressores, acusados de assassinatos, torturas, estupros, saques à propriedade privada e seqüestros de crianças.

“Caso Poblete foi pivô da decisão judicial”

O Estado de São Paulo, 15 de junho de 2005

A decisão da Corte Suprema de Justiça, que declarou inconstitucionais as leis do perdão aos militares, teve como pivô o caso Poblete. José Liborio Poblete e a mulher foram torturados e mortos, e a filha de oito meses entregue a família de militar. Duas décadas depois, a menina descobriu que era filha de vítima da ditadura e iniciou uma batalha na justiça para pôr na cadeia os seqüestradores, torturadores e assassinos dos pais.

“Argentinos já preparam processos”

O Estado de São Paulo, 16 de junho de 2005

Um dia após a Corte Suprema de Justiça anunciar a inconstitucionalidade das leis, organizações de defesa dos direitos humanos já se preparam para solicitar o processo dos ex-repressores ou a reabertura de casos que foram suspensos com as anistias de 1986 e 1987. Segundo o cálculo dessas organizações e do próprio governo do presidente Nestor Kirchner entre 500 e 1000 militares poderiam ser processados por seu envolvimento com repressão, tortura, assassinato e desaparecimento de mais de 30 mil pessoas. Além deles, outros 2 mil oficiais, suboficiais e subalternos das Forças Armadas e da polícia poderiam ser convocados a prestar depoimento. Brasil

Corte argentina anula indulto de repressor

Folha de São Paulo, 14 de julho de 2007 –A 12

Decisão abre caminho para que sejam anulados outros perdões concedidos pelo decreto, como os dos ex-ditadores Videla e Massera.. A Corte Suprema Argentina deu mais um passo para permitir que os repressores da última ditadura militar (1976-1983) sejam julgados por supostos crimes cometidos durante o regime ao declarar inconstitucional o indulto concedido pelo presidente [Menem, em 1989, a Omar S. Riveros que comandava os Institutos Militares, órgão que controlou centros de detenção clandestinos. Antes de ser indultado, Rivera cumpria pena por homicídio qualificado, crime pelo qual foi julgado em 1985. A decisão da Corte Suprema se soma a duas outras já por ela tomadas durante o governo Kirchner.

A tese: os crimes contra a humanidade não prescrevem e a anulação das leis da Obediência Devida e do Ponto Final que no governo Afonsin puseram fim ao processo de julgamentos dos acusados por crimes durante a ditadura.

A Corte ao justificar a sua decisão: “os crimes contra a humanidade, por sua gravidade, são não só contrários à Constituição mas a toda comunidade internacional.” “Pesa sobre todos os Estados a obrigação de esclarecer tais crimes e identificar os culpados.”

- **Países - Brasil**

“No Senegal, Lula pede perdão pela escravatura”

UOL Notícias, 14 de abril de 2005

O presidente Luiz Inácio Lula da Silva pediu “perdão pelo que fizemos aos negros” durante uma visita à Ilha de Gorée, na costa do Senegal, de onde escravos africanos eram transportados para as Américas.

“Presidente pede perdão das dívidas de 15 mil brasileiros em situação ilegal”

O Estado de São Paulo, 14 de outubro de 2005

O presidente Luiz Inácio Lula da Silva pediu ontem, ao primeiro ministro português, José Sócrates, perdão para as multas devidas por mais de 18 mil brasileiros que estão vivendo ilegalmente em Portugal e não conseguem regularizar a situação porque teriam que pagar multas que, em alguns casos, chegam a 1000 euros.

- **Países - Chile**

“Pinochet avisa que não vai pedir perdão a ninguém”

O Estado de São Paulo, 26 de novembro de 2003

O ex-ditador chileno disse numa entrevista que nunca se considerou um ditador, mas sim um “anjo patriota”, pois é o responsável pelo Chile não ser hoje um país marxista. Pinochet reiterou que não tem de pedir perdão a ninguém.

“Exército chileno assume autoria de ‘atos puníveis e inaceitáveis’

O Estado de São Paulo, 6 de novembro de 2004

Numa carta aberta publicada ontem pelo jornal *La Tercera*, o comandante do Exército chileno, general Juan Emilio Cheyre, assumiu pela primeira vez a responsabilidade da instituição pelas violações de direitos humanos cometidas durante a ditadura de Augusto Pinochet, de 1973 a 1990. A admissão põe fim à tese defendida até agora pelos militares

chilenos de que as torturas, execuções e seqüestros do regime de fato eram produto de “excessos e responsabilidades individuais”.

“Passo decisivo da nova orientação”

O Estado de São Paulo, 6 de novembro de 2004

Segundo o cientista político Guillermo Holzmann, titular do Departamento de Ciências Políticas do Instituto de Assuntos Públicos da Universidade do Chile, a admissão formal do Exército chileno das responsabilidades pelas violações de direitos humanos é “sem dúvida, um passo decisivo para a nova orientação do Exército, que demonstra institucionalmente a disposição de obediência constitucional e subordinação aos poderes civis”.

“O perdão e os pingüins”

O Estado de São Paulo, 26 de novembro de 2004

Como podemos reparar o dano causado pela tortura? É a pergunta que, por fim, enfrenta a sociedade chilena à luz do Relatório sobre prisão Política e Tortura que uma comissão de investigação chefiada pelo Bispo Valech acaba de entregar ao presidente Ricardo Lagos. Mais de 14 anos depois de o Chile retornar à democracia, um documento reconhece oficialmente, e de uma vez por todas, os detalhes da pavorosa e sistemática crueldade exercida sobre milhares e milhares de corpos indefesos durante a ditadura do general Augusto Pinochet (1973-1990). E chegou a hora de haver perguntas sobre a reparação.

- **Países - Colômbia**

“Ex-chefe paramilitar admite massacres praticados na Colômbia”

UOL Notícias, 16 de janeiro de 2007

O ex-líder dos paramilitares na Colômbia admitiu responsabilidade em massacres que deixaram mais de 300 mortos no país devastado por 50 anos de guerra civil, e revelou que sua organização se infiltrou no exército, na polícia e na justiça. Esta confissão foi registrada num momento em que acaba de ser promulgada, em nome da reconciliação nacional, uma nova lei, que permite limitar a um máximo de oito anos as penas de prisão infligidas aos paramilitares arrependidos, inclusive os autores dos massacres mais sangrentos.

“En Colombie, les aveux du chef des paramilitaires”

Le Monde, 17 de janeiro de 2007

Salvatore Mancuso, dirigente por mais de 10 anos de uma milícia de extrema direita do norte da Colômbia, para beneficiar de uma redução de pena acordada pela “Lei da Justiça Paz”, confessou os crimes cometidos por ele. Para beneficiar da redução da pena, os paramilitares devem confessar “toda a verdade”.

- **Países - Israel/Judeus**

“Berlusconi pede desculpa a judeus por gafe”

O Estado de São Paulo, 18 de setembro de 2003

O primeiro ministro italiano, Silvio Berlusconi, desculpou-se ontem perante a comunidade judaica italiana por ter dito numa entrevista que o ditador Benito Mussolini

“nunca matou ninguém”. A afirmação causou profundo mal estar entre os judeus italianos, perseguidos e deportados durante o regime fascista.

“Sob pressão, Israel adia decisão sobre trecho de cerca”

O Estado de São Paulo, 18 de setembro de 2003

Sob pressão dos EUA, o governo israelense adiou uma decisão sobre o curso de um trecho da polêmica “cerca de segurança” que está construindo para isolar os palestinos, depois que Washington advertiu que pode suspender a concessão a Israel de parte de um pacote de US\$ 9 bilhões em garantias de crédito, informou o ministro israelense da Habitação, Effie Eitam.

“50 mil vão ao Muro contra saída de Gaza”

O Estado de São Paulo, 11 de agosto de 2005

Dezenas de milhares de direitistas israelenses foram ontem ao Muro das Lamentações, em Jerusalém, pedir a Deus que impeça o governo de levar adiante a planejada retirada da Faixa de Gaza. Enquanto a multidão rezava e protestava no lugar mais sagrado do judaísmo, o presidente israelense, Moshe Katsav, fez um raro pronunciamento à nação. Ele pediu perdão pela remoção de 9 mil colonos judeus da Faixa de Gaza e de uma parte da Cisjordânia.

• Países - Japão

“China não pede desculpas”

O Estado de São Paulo, 18 de abril de 2005

A China informou o Japão que não vê nenhuma razão para pedir desculpas pelas violentas manifestações antijaponesas que vêm ocorrendo em todo país, informou a chancelaria chinesa. “O governo chinês jamais fez qualquer coisa que justifique pedir perdão ao povo japonês”, disse o Ministro das Relações Exteriores chinês, Li Zhaoxing, ao fim de uma reunião com o colega japonês, Nobutaka Machimura, que foi à capital chinesa tentar reduzir a tensão entre os dois países. Tóquio suspeita que o governo chinês nada faz para conter os protestos e até os estimula. Os chineses ficaram furiosos com a adoção pelas escolas japonesas de um livro de história que omite atrocidades cometidas pelos militares japoneses em território chinês de 1931 a 1945. Segundo os chineses, além de nunca pedir perdão pela tortura e genocídio de chineses, o Japão lança uma pá de cal nesses dolorosos episódios.

“Koizumi pede desculpas por passado belicista do Japão”

O Estado de São Paulo, 23 de abril de 2005

O primeiro ministro japonês, Junichiro Koizumi, desculpou-se ontem pelo passado belicista do Japão e disse que gostaria de se encontrar hoje com o presidente chinês, Hu Jintao, para reparar as relações entre os dois gigantes asiáticos, após sua pior crise em mais de 30 anos. Este é o nono pedido de desculpas feito por um líder japonês. O governo chinês “saudou o pedido de desculpas feito por Koizumi e confirmou que Hu se reunirá hoje com o primeiro ministro japonês.

“Japão lembra 60 anos de rendição e pede desculpas”

O Estado de São Paulo, 16 de agosto de 2005

O Japão lembrou ontem os 60 anos de sua rendição na 2ª guerra pedindo desculpas oficiais pelo sofrimento que causou a seus vizinhos e fazendo um chamado à concórdia e consolidação da paz na região. China e Coréia do Sul também lembraram ontem os 60 anos do fim da guerra e acusaram os líderes políticos japoneses de não terem pedido desculpas “sinceras” pelas atrocidades cometidas durante a guerra. Pequim e Seul acusam Tóquio de deturpar a história do conflito para ocultar a maior parte dos atos de brutalidade cometidos por seus soldados na Ásia. Papa/ Igreja

- **Países - Ruanda**

“Sei tudo sobre o assassinato. Estava no bando que o matou”.

O Estado de São Paulo, 10 de abril de 2005

Mohamed Mugihira contou em detalhes como ele e um grupo de outros camponeses hutus planejaram matar Peter, um de seus vizinhos tutsis em Ruanda. No sistema de julgamento conhecido como “gacaca”, os acusados, a maior parte dos quais esquecidos durante anos em prisões superlotadas até abril passado, podem ficar livres se os juízes aceitarem que eles confessaram tudo que fizeram. Se eles forem pegos mentindo ou forem acusados de outros crimes, são mandados de volta à prisão para terminar de cumprir pena de 30 anos. O governo utiliza a justiça gacaca para lidar com os quase 800 mil suspeitos de genocídio, mais de 120 mil dos quais estavam detidos até o ano passado em instalações planejadas para 15 mil. Estimou-se que levaria 100 anos para que os tribunais tradicionais resolvam todos os casos.

“Uma temporada no inferno africano”

O Estado de São Paulo, 2 de agosto de 2005

O jornalista Jean Hatzfeld decidiu concentrar-se em suas pesquisas sobre o genocídio de Ruanda. Publicou Dans le Nu de la Vie, no qual relata histórias dos sobreviventes tutsis. Em Uma Temporada de Facões, Hatzfeld conta o outro lado da história, a versão chocante dos carrascos hutus, que retalharam a machadadas 800 mil pessoas no minúsculo país africano.

“Falta força aos cineastas que tratam do tema”

O Estado de São Paulo, 2 de agosto de 2005

Filme de Terry George Hotel Ruanda exibido no Festival de Berlim.

- **Papa/Igreja**

Declaração do Papa João Paulo II, falando a peregrinos em sua audiência semanal no Vaticano

Revista Veja, 5 de maio de 2004

“No mundo, há um mal agressivo, que Satanás guia e inspira. Vivemos dias tenebrosos e somos assaltados pelo mal”.

“Inquisição fez menos vítimas do que se pensa, diz Igreja”

O Estado de São Paulo, 16 de junho de 2004

A tortura, a morte na fogueira e outras punições para condenados como hereges ou bruxos durante a época da Inquisição, do século 13 ao 19, não eram tão freqüentes como

se pensa, de acordo com uma pesquisa divulgada ontem pelo Vaticano. Para se ter uma idéia, entre 1540 e 1700, segundo o especialista em Inquisição Agostino Borromeo, apenas 1,8% das 44.674 pessoas julgadas por tribunais inquisidores na Espanha foram mortas. O papa João Paulo II reiterou o arrependimento da Igreja pelos pecados cometidos por seus membros ao longo dos séculos, entre eles os abusos da Inquisição. Nas celebrações do milênio, em 2000, ele já havia pedido perdão pelas culpas acumuladas em séculos pela Igreja.

“Agora, ele promete contar a verdade”

Revista Veja, 18 de janeiro de 2006

O homem que tentou matar o papa João Paulo II em 1981, o truco Mehmet Ali Agca, foi libertado da prisão em Istambul. Agca declarou que uma de suas primeiras providências em liberdade será terminar o livro que começou a escrever na prisão. Espera-se que a obra, caso se materialize, esclareça os motivos e as circunstâncias que o levaram a tentar matar João Paulo II e que permanecem obscuros. “Até hoje contei 50 histórias diferentes sobre o atentado, todas falsas. Nesse livro, direi a verdade”.

“Papa é comparado a Hitler em dia de protestos no mundo islâmico”

O Estado de São Paulo, 16 de setembro de 2006

As críticas do mundo muçulmano aos comentários sobre o Islã feitos no início da semana passada pelo Papa Bento XVI subiram ontem de tom e ganharam a adesão de políticos da Autoridade Palestina, Líbano e Paquistão. Salih Kapusuz, líder do partido governista da Turquia, comparou o papa a Hitler e acusou Bento XVI de tentar ressuscitar o espírito das Cruzadas.

“Bento XVI deve um pedido de desculpa ao mundo islâmico?”

O Estado de São Paulo, 24 de setembro de 2006

O papa Bento XVI disse que lamentava que trechos de seu discurso na Universidade de Regensburg, no dia 12, tenham sido mal-interpretados e ferido a sensibilidade dos muçulmanos. Mas não pediu desculpas por ter usado a citação de um imperador bizantino que disse que Maomé “só trouxe coisas más e desumanas, como defender com a espada a fé que pratica”. O líder muçulmano do Catar, Yussef Qaradai, fez, em resposta, um chamado por um “dia de cólera” contra as declarações do papa.

“O diálogo é vital para nosso futuro’, diz o papa ao Islã”

O Estado de São Paulo, 26 de setembro de 2006

Apesar de não declarar nenhum pedido formal de desculpas ou perdão, Bento XVI reafirma respeito ao islamismo em reunião com embaixadores e líderes religiosos muçulmanos.

⌘ Pedidos de desculpas por representantes do Estado

“Bush pede desculpas por tortura de presos”

O Estado de São Paulo, 7 de maio de 2004

Depois de vários dias de uma infrutífera ofensiva da Casa Branca para aplacar a revolta mundial com o escândalo das torturas no Iraque, o presidente dos EUA, George W. Bush, finalmente pediu desculpas pela humilhação infligida por “alguns” soldados americanos a prisioneiros.

“Al-Sadr rejeita desculpas e mantém ataques”

O Estado de São Paulo, 8 de maio de 2004

O clérigo xiita Muqtada al-Sadr voltou a desafiar as forças de ocupação americanas. Ele rejeitou o pedido de desculpas do presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, pelas torturas de iraquianos.

“Rumsfeld assume culpa e avisa que há mais fotos”

O Estado de São Paulo, 8 de maio de 2004

Chamado a depor em um Comitê do Senado, o Secretário americano da Defesa, Donald Rumsfeld, assumiu toda a responsabilidade pelo escândalo das torturas no Iraque, pediu desculpas e afirmou que há uma porção de fotos e vídeos de abusos ainda não divulgados.

“Blair se desculpa pelos abusos de tropas britânicas”

O Estado de São Paulo, 10 de maio de 2004

O primeiro ministro britânico Tony Blair se desculpou pela primeira vez pelos abusos cometidos por soldados de seu país no Iraque.

• Perdão (diversos)

“‘Taleban americano’ pode ser condenado à morte”

O Estado de São Paulo, 17 de janeiro de 2002

O governo americano está analisando a consistência de provas que poderão levar à formalização de novas acusações contra o americano John Walker Lindh, que combateu ao lado do Taleban no Afeganistão. Algumas dessas evidências poderão implicar sua condenação à pena de morte.

“Albânia e Israel num abril despedaçado”

O Estado de São Paulo, 14 de abril de 2002

Comparação de personagem de Kadaré, baseado em tradição albanesa, com o filme brasileiro “Abril despedaçado” e com questões como Israel/ Palestina. O artigo trata da “engrenagem da vingança”: “ele (o personagem) matou porque tinha de matar, porque alguém matara alguém que lhe era próximo; alguém que, por sua vez, matara alguém, que também lhe era próximo e tinha matado mais alguém”. Ismail Kadaré deixa um recado para todos aqueles que sofrem o impacto do ódio e da vingança: assim como é preciso ser forte para enfrentar a violência e a morte, é preciso ser mais forte ainda para saber resgatar a humanidade pelo perdão.

“Fiasco na Bósnia derruba governo holandês”

O Estado de São Paulo, 17 de abril de 2002

O primeiro ministro da Holanda, o social democrata Wim Kok, renunciou após ter sido acusado em um relatório oficial de ter falhado na prevenção do massacre de Srebrenica em 1995. De acordo com o relatório, sob pressão dos sérvios e sem mandato internacional claro, os holandeses acabaram deixando suas posições e abandonando os muçulmanos à própria sorte. Os sérvios capturaram 7 mil civis, na maioria jovens em idade militar, e os executaram sumariamente, enterrando os corpos em valas comuns.

“ Família de atirador da Virginia pede desculpas”

O Estado de São Paulo, 21 de abril de 2007.

A família de Cho Seung-hui, autor do massacre de 34 estudantes de Virginia Tech, pronunciou-se por meio de um comunicado divulgado pela irmã, Cho sun-kyung. Segundo a nota, ela e seus pais sentem-se “ desesperançosos, desamparados e perdidos”. “ Minha família pede desculpas pelo comportamento de meu irmão. Estamos vivendo um pesadelo,” disse.

Estado de São Paulo – 18 de agosto de 2007

África do Sul - Tribunal suspende condenação de ministro.

O ex-ministro de Justiça da África do sul Adrian Vlok teve ontem suspensa uma sentença de dez anos de prisão após declarar-se culpado pela tentativa de assassinato, em 1989, do ativista religioso antiapartheid Frank Chikane.

No primeiro julgamento de um ministro da era do apartheid (1948-94), a Suprema Corte de Pretoria determinou que Vlok e o ex-chefe de polícia Johann van der Merwe só sejam presos se cometerem algum crime nos próximos cinco anos.

Sob um acordo com a promotoria, a corte também suspendeu as penas de cinco anos de prisão de outros três funcionários de polícia envolvidos no plano.

Os acusados tentaram matar Chikane – que atualmente trabalha como conselheiro do presidente Thabo Mbeki – colocando, em suas roupas íntimas, uma toxina que agia no sistema nervoso. Chikane ficou muito doente, mas conseguiu sobreviver.

No ano passado Vlok lavou os pés de Chikane em um sinal de arrependimento e foi perdoado pelo ativista.

De acordo com a procuradoria, o acordo que atenuou as condenações obrigará os acusados a darem assistência à Justiça em futuros processos legais.

A manobra pode abrir caminho para julgamentos de crimes da época do regime de segregação racial.

Nenhum deles recebeu anistia concedida pela CVR – que anistiou cerca de 1000 crimes da época do apartheid.

A **política do apartheid** começou a ser oficialmente aplicada na África do sul em 1948, após a posse de um governo liderado pelos africanos (colonizadores de brancos).

Sob o regime, uma série de leis foi aprovada, proibindo casamento e relações sexuais e inter-raciais e determinando áreas de uso exclusivo dos brancos.

Havia segregação dos ônibus, escolas e hospitais. Os negros não podiam votar e, sem documentos corretos, não podiam trabalhar nas cidades.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)