



## Paul Ricoeur e a lógica do perdão

Paul Ricoeur and the logic of forgiveness

Walter Ferreira Salles \*

### Resumo

Meu objetivo é refletir sobre a lógica do perdão como manifestação da justiça a partir da contribuição filosófica de Paul Ricoeur. Pretendo igualmente refletir sobre o papel da tradição cristã nas leis e na política a partir da perspectiva da justiça. Para tanto, esse debate será articulado em torno de três pressupostos fundamentais: primeiro, a lógica do perdão está para além do esquecimento e da vingança; segundo, o perdão se insere na perspectiva do dom e da gratuidade; enfim, a ideia de reabilitação do ser humano capaz de ser bom e justo que está presente nas lógicas do perdão e da justiça judiciária. Em minha opinião, esta é uma maneira de dar sentido ao discurso religioso em nossa cultura secular.

**Palavras-chave:** justiça; perdão; religião; Ricoeur.

### Abstract

My aim is to think about the logic of forgiveness as a manifestation of justice based on a philosophical contribution from Paul Ricoeur. I also intend to think the role of christian tradition in laws and politics from the perspective of justice. This debate will be articulated from three fundamental assumptions: first, the logic of forgiveness is beyond forgetfulness and revenge; second, forgiveness belongs to the logic of gift and gratuity; finally, the idea of rehabilitation present in the logic of forgiveness and in the judicially justice. It is about to rebuild the capacity to be good and fair. In my opinion, it is a way to give sense for religious discourse in our secular culture.

**Keywords:** justice; forgiveness; religion; Ricoeur.

---

Artigo submetido em 10 de agosto de 2017 e aprovado em 20 de abril de 2019.

\* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor da PUC-Campinas. País de origem: Brasil. E-mail: waltersalles04@gmail.com

## Introdução

O caminho escolhido para refletir sobre a lógica do perdão no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) situa-se, de maneira específica, no entrecruzamento entre hermenêutica, justiça e religião. Tomo por hipótese principal o fato de a maneira como Ricoeur apresenta a reflexão em torno do perdão oferece ainda hoje um espaço de sentido para o discurso religioso em nossa cultura secular. Esta hipótese fundamenta-se na possível interação entre as esferas da justiça e a lógica do perdão, e na aproximação sem confusão entre amor e justiça. O que proponho, portanto, é considerar tanto os elementos referentes à lei quanto os elementos associados às dimensões humanas do amor e do perdão, a fim de vislumbrar igualmente a contribuição do discurso religioso para as esferas da justiça.

### 1 As esferas da justiça

Um lugar comum das pesquisas em torno do tema da justiça no pensamento de Paul Ricoeur é a área do Direito como mostra François Dosse (2008, p. 610) em sua obra *Paul Ricoeur: le sens d'une vie*. Neste contexto jurídico, a antropologia do ser humano capaz de ser bom e justo ocupa um lugar de destaque. A preocupação de Ricoeur com o tema da justiça remonta pelo menos ao final da década de 50, como testemunham suas intervenções nas esferas jurídicas, as quais continuariam a acontecer nas décadas seguintes (DOSSE, 2008, p. 605-624). Outro exemplo desta inserção de Ricoeur é o seu texto intitulado *Le paradoxe politique* (RICOEUR, 1964, p. 260-285). Um dos traços marcantes dessa abordagem está na estrutura dialética que contrapõe o legal ao bom (RICOEUR, 1999, p. 178), como demonstra a conferência de Ricoeur pronunciada na sessão inaugural do *Institut des Hautes Études sur la Justice* (IHJE), em 21 de março de 1991, a convite do jurista francês Antoine Garapon. Essa intervenção, intitulada *Le juste entre le legal et le bon*, situa a reflexão sobre a justiça na intersecção entre uma concepção teleológica, enraizada no pensamento grego aristotélico, a partir do desejo da vida

boa, e uma concepção deontológica, sob o impulso do pensamento kantiano, que coloca a justiça sob a ótica da lei e da legalidade.

Ricoeur enfatiza que o sentido de justiça, que possui uma dimensão imemorial, como testemunham as tragédias gregas, não se restringe à construção de sistemas jurídicos.

Tendo em vista a relação entre justiça e perdão, cabe destacar que a estrutura dialética caracterizada pela tensão entre o legal e o bom, possui duas antropologias distintas. Na primeira visão antropológica, marcada pelo predicado bom, de caráter teleológico, a justiça é tida como uma virtude (para os gregos antigos *aretê* e para os latinos *virtus*) que orienta a ação humana para a sua realização plena ou para a *eudaimonia*. Todavia, este fim jamais se conquista uma vez por todas, pois a justiça permanece no horizonte como ponto de referência e como fim jamais plenamente alcançado. Esse fim (*telos*) designa uma vida inteira em busca de uma vida feliz, realizada com e para os outros em instituições justas (RICOEUR, 1995, p. 16).

Entretanto, para além dessa concepção sedutora – a justiça como horizonte de sentido para a existência humana – existe uma dimensão perturbadora na medida em que o predicado justo é atingido pela incerteza, tendo em vista a ausência de consenso em torno do que vem a ser a justiça. A segunda visão antropológica, a deontológica, aponta para a necessidade de se evitar o mal, seja pelo interdito seja pela obrigatoriedade. A justiça é vista, pois, mais como meio do que como fim, e é pensada a partir da noção de contrato como em Rousseau (171-1778) e Kant (1724-1804), e mais tarde em John Rawls (1921-2002).

A maneira como Ricoeur aborda a prática jurídica, o que nos permite adentrar na reflexão sobre as esferas da justiça, passa pelo debate anglo-saxão. No contexto dessa discussão, a objeção de Ricoeur ao sedutor modelo kantiano consiste no fato de haver um sentido de justiça subjacente à ideia de contrato que é pressuposto na compreensão do injusto e do justo. Assim, a regra, a norma, escolhida no procedimento contratual, não é independente de uma determinada

concepção de justiça que precede tal procedimento. Isto porque há no ser humano um sentido e um desejo de justiça que fundamenta o estabelecimento de um procedimento contratual. Sem esse binômio sentido-desejo, essa é a tese de Ricoeur, com a qual compartilho, a dimensão do legal provavelmente cairia no legalismo, ou seja, no momento em que a lei enfraquecesse, perdesse o seu poder coercitivo ou de interdição, o cidadão – desprovido do desejo e do sentido de justiça – cairia na barbárie, manifesta nas mais variadas formas de violência.

O binômio *sentido-desejo* nas esferas da justiça é melhor compreendido, como dito acima, à luz da antropologia do *humano capaz* de ser bom e justo. Esta condição se situa, contudo, na tênue fronteira entre capacidade e falibilidade. Aquele que é capaz de ser bom e justo é igualmente capaz de errar e fazer o mal.

A importância da postura de Ricoeur para o debate contemporâneo sobre a justiça consiste na ideia de que existe um sentido de justiça que precede a codificação da justiça em forma de leis. A regra de ouro, “não faças a outrem o que não gostarias que te fizessem”, está pressuposta na normatização da justiça (RICOEUR, 1995, p. 73).

Em Ricoeur, encontramos o esforço contínuo para jamais separar o aspecto teleológico da justiça (a perspectiva de uma vida em busca de um bem comum) de seu aspecto deontológico (a afirmação de regras e obrigações). Trata-se, na verdade, de construir pontes entre duas polaridades e não destruir um dos polos da tensão que caracteriza a busca pela justiça naquilo que ela tem de frágil, devido à pluralidade que marca a existência humana desde seus primórdios. Isto faz surgir um conflito de interpretações nas esferas da justiça, ou seja, a ação justa qualifica uma decisão singular tomada em um clima de conflito e incerteza (RICOEUR, 1995, p. 24-27). Assim, a busca pela justiça se caracteriza por três traços principais: o querer viver bem com e para os outros, a aplicação das normas a partir de instituições justas e a sabedoria prática, ou seja, a boa deliberação exercida no trágico da ação humana. Esta tríplice caracterização, como veremos adiante, é o que possibilita a reflexão sobre a interação entre a lógica do perdão e o desejo de justiça.

Situar a reflexão sobre a justiça na confluência do teleológico aristotélico e do deontológico kantiano permite visualizar a possibilidade de uma intervenção prática fundamentada na ideia de *justa distância*, que Ricoeur toma emprestado do jurista francês Antoine Garapon (RICOEUR, 1999, p. 192-193). A justiça é concebida como a via mediana que se abre entre o muito distante (universalismo) e o não suficientemente distante, que impossibilita a atitude hermenêutica. A justa distância rege tanto a posição do terceiro, atribuída aos juízes entre as partes em conflito de um processo, quanto ao distanciamento espaço-temporal daquilo que há de se julgar com o intuito de subtraí-lo às emoções demasiado imediatas – provocadas pelo sofrimento visível e pelo apelo à vingança por parte da vítima. Trata-se aqui da justa distância entre a vítima e o agressor (RICOEUR, 2001, p. 104).

Assim, a instância jurídica faz da justiça a justa distância entre a pouca distância, própria da fusão emocional, e o excesso de distância, alimentado pela arrogância, pelo desprezo, pelo ódio ao estranho, ao desconhecido. Ricoeur vê na virtude da hospitalidade a expressão emblemática da justa distância (RICOEUR, 2001, p. 72), uma vez que um hóspede é alguém que está próximo, devido à acolhida que lhe é feita, mas ao mesmo tempo é distante porque não pertence ao lugar que o acolheu. Algo semelhante acontece com a tradução quando entendida como acolhida de uma língua na outra ou como aquilo que Ricoeur costumava chamar de equivalência sem identidade, uma equivalência presumida, não fundamentada em uma identidade de sentido demonstrável. Uma língua traduzida em outra, ao mesmo tempo se aproxima e permanece distante (RICOEUR, 2004, p. 39-40). O paradigma da tradução, em consonância com a virtude da hospitalidade, implica igualmente em uma justa distância.

Uma noção que passa a ser fundamental é a de um desacordo razoável que acontece entre pessoas que dialogam a partir de duas faculdades fundamentais: um senso de justiça e uma concepção de bem que lhes permite ser cidadãos livres e iguais em uma democracia, cidadãos desejosos de participar ativamente da sociedade (DOSSE, 2008, p. 614). Uma comunidade de cidadãos fundamentada no

sentimento de uma humanidade comum que funda uma identidade coletiva e uma ordem que esta humanidade comum estabelece. Esta ideia de uma comum humanidade estará presente em toda reflexão ricoeuriana e de modo especial na reflexão sobre a justiça a partir da diversidade de maneiras de especificar o bem comum. Este princípio coloca a reflexão sobre a justiça a meio caminho de uma introspecção intimista e uma objetivação mecânica do senso de justiça. A justiça exige o diálogo e igualmente requer o ato de interpretação nas situações concretas em que ela se aplica, ou seja, no trágico da ação.

Neste sentido, a justiça pode ser entendida como um conjunto de alternativas que uma sociedade opõe à violência em todas as suas formas, seja na linguagem (mentira) seja no corpo (sofrimento físico). A violência imposta a outra pessoa é capaz de suscitar o desejo de vingança como forma tenaz de violência, ou seja, fazer justiça com as próprias mãos. Todavia, tendo a concordar com aqueles para os quais a palavra vingança não deveria jamais figurar em uma definição de justiça como, por exemplo, a associação feita acima entre vingança e fazer justiça com as próprias mãos. Em todo caso, é próprio do processo jurídico estabelecer uma ruptura com o processo de vingança ao instaurar a justa distância entre o crime cometido, que desencadeia a cólera privada e pública, e a punição aplicada pela instituição judiciária, que busca estabelecer uma proporção justa entre crime e castigo.

Cabe, pois, ao Estado, por meio das instituições legitimamente constituídas, estabelecer a justa distância entre o delito e a punição infligida pela instituição judiciária. E ao fazê-lo, o Estado não só priva os indivíduos de realizar a justiça com as próprias mãos como confere a si mesmo uma espécie de violência legítima ao punir o agressor. O que torna legítima tal violência é justamente a distinção que se estabelece entre vingança e justiça por meio das instituições que foram constituídas pela sociedade com autoridade para fazê-lo, mas paradoxalmente a punição ou o castigo imposto permanece ainda como uma forma de violência.

## 2 Um projeto de dimensões antropológicas

O projeto filosófico de Ricoeur pode ser concebido fundamentalmente como sendo de natureza antropológica como observa Jean Greish em sua obra *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Trata-se, como dito anteriormente, da antropologia do *ser humano capaz* que encontra na questão da responsabilidade um prolongamento jurídico (DOSSE, 2008, p. 619). Ricoeur advogava em favor de uma antropologia filosófica que fizesse da ideia de capacidade um de seus conceitos diretivos em consonância com uma espécie de fenomenologia das capacidades, desenvolvida em sua obra *Soi-même comme un autre*, que prepara o caminho para aquilo que se pode chamar de capacidade propriamente ética, ou seja, a imputabilidade: capacidade de reconhecer-se como verdadeiro autor de seus próprios atos (RICOEUR, 2001, p. 63). Esse processo de reconhecimento será fundamental para o desenvolvimento da reflexão em torno da lógica do perdão, na medida em que o perdão somente pode ser concedido a quem o pede. Para tanto, é necessário que o infrator se reconheça como autor de uma falta e de um mal por ele praticados. Alguém que se reconhece como responsável por uma injustiça e, portanto, portador de uma dívida a ser paga (RICOEUR, 1995, p. 29-33).

Essa mediação do outro será fundamental para a compreensão do gesto do perdão como um dom que nos vem de outra pessoa, à semelhança do que ocorre com a justiça, cuja referência é sempre outrem, conforme afirma Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*. Entre todas as virtudes, a justiça é aquela que pode ser considerada como um bem alheio porque necessariamente tem uma relação com outrem, ela não é uma virtude entre outras, embora compartilhe com as demais (coragem, temperança, generosidade, amizade, prudência) o estatuto racional do equilíbrio entre excesso e carência. Mas como se dá a distinção entre justiça e vingança, uma vez que ambas estão orientadas para outrem? Uma possível resposta estaria na ideia da violência legítima permitida ao Estado que expropria dos agentes sociais o direito de exercer a justiça com as próprias mãos. O Estado reivindica para si mesmo o monopólio da violência legítima, enquanto cada cidadão abdica de parte de sua liberdade, ou seja, seu destino é transferido da

esfera da violência privada para a esfera da linguagem e do discurso: interpretação e argumentação e proclamação da sentença.

Nas esferas da justiça, a justa distância se opõe à repetição indiferente da lei e abre espaço para a prática da responsabilidade para com o outro na tensão da imparcialidade que fundamenta o exercício da justiça, como bem demonstra a imagem da mulher com os olhos vendados. Uma consequência dessa análise sobre a justiça é o fato de o perdão constituir-se como uma constante lembrança de que a justiça judiciária é apenas justiça humana, não podendo arvorar-se em juízo final (RICOEUR, 1995, p. 207). Como fica evidente na reflexão de Ricoeur, a sabedoria prática age sobre decisões que devem ser tomadas em situações de incerteza e de conflito entre normas ou entre o respeito às normas e o respeito às pessoas. Escolha não entre branco e preto, mas entre cinzento e cinzento (RICOEUR, 2001, p. 74). Neste sentido, a sabedoria prática comporta um excesso com relação à lei, uma superabundância que talvez possa permitir uma correlação com o ato do perdão, uma vez que esse ato também comporta uma extravagância ou superabundância com relação à ideia de justiça.

Essa extravagância é explicitada pela tradição cristã na narrativa bíblica da *Parábola do Bom samaritano* (Lc 10, 29-37). O contexto dessa narrativa é a pergunta pelo maior ou primeiro mandamento da Lei (de Deus) para que se possa herdar a vida eterna, como plena realização da vida humana. A resposta é contundente: *“Amar a Deus de todo coração, com toda alma, com toda força e com todo pensamento, e o teu próximo como a ti mesmo”*. Esta resposta é que dá ensejo a outra questão: quem é o meu próximo? A parábola que segue a esta indagação, como sabemos, narra que um homem, sem nome, anônimo, sem identificação de pátria e ofício, que descia de Jerusalém a Jericó, cai nas mãos de assaltantes que, após o terem coberto de pancadas, o deixam semimorto. Pelo mesmo caminho passa um samaritano que é tomado por compaixão por aquele homem que estava quase morto. O samaritano cuida dele e o leva para uma hospedaria para ficar sob os cuidados do hospedeiro, que recebe dinheiro em troca.



O encontro entre o samaritano e o semimorto é um evento que ocorre sem a mediação da instituição. Todavia, esta categoria do próximo, da caridade associada ao mandamento da Lei, do amor, não exclui a dimensão institucional, pois caso não houvesse uma hospedaria e o samaritano não tivesse dinheiro para pagar ao hospedeiro, o homem quase morto provavelmente teria sucumbido à violência dos assaltantes e encontrado a morte. Assim, a maneira como o texto bíblico aproxima a dimensão pessoal do amor da dimensão social manifesta a necessidade da articulação entre a via curta do encontro eu-tu e a via longa da instituição para o exercício da justiça no plano da caridade ou do amor ao próximo. No contexto da parábola, o bom samaritano não estava socialmente obrigado a ajudar o moribundo. Outro aspecto relevante é o fato de que sem a dimensão social da hospedaria e sem o dinheiro que ele possuía, a caridade do bom samaritano estaria, provavelmente, comprometida. O nível pessoal da caridade e o nível das instituições são fundamentais para o exercício da justiça na perspectiva do viver-junto, com e para o outro, em instituições justas, para usar uma expressão tão importante para Ricoeur na compreensão da ética.

Com o intuito de realizar a passagem da lógica da justiça para a lógica do perdão e apontar uma possível aproximação entre ambas, retomo o trecho bem conhecido do Livro V da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles designa a justiça como a mais importante das virtudes: “[...] a justiça é por muitas vezes considerada a maior das virtudes [...], somente a justiça, entre todas as virtudes, se relaciona com o nosso próximo fazendo o que é vantajoso a um outro [...] e isso é uma obra difícil”. Não ter em conta a observação final de Aristóteles de que o exercício da virtude da justiça é uma obra difícil seria transformar a busca pela justiça em uma ingenuidade, ainda que nobre e mais admirável que as estrelas, como recorda o próprio Aristóteles. A nobreza da virtude da justiça não pode ser pensada sem a sua vulnerabilidade, provocada pela constante ameaça da presença do mal na história que, uma vez assumida na forma de violência para com o outro, transforma o agente da ação em um criminoso aos olhos da prática judiciária ou em um pecador para a linguagem religiosa. Como horizonte de sentido, a justiça suscita o desejo de decidir e escolher, desejo que é precedido pelo poder da imaginação que nos

permite ser habitados por novas possibilidades de existir, bem como põe em marcha nossas ações ao ser a virtude que comanda as demais virtudes. Mas, se considerarmos a metáfora do horizonte, a justiça também pode ser apreendida como algo fugidio, jamais plenamente alcançado.

Assumir a justiça como uma tarefa difícil me remete inevitavelmente ao epílogo da obra *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000) que Ricoeur intitula *O perdão difícil*. E, aqui, à semelhança do que diz Aristóteles na *Ética à Nicômaco*, se trata do perdão como algo que não é fácil, nem de dar nem de receber, mas que também não é uma tarefa impossível: o perdão é difícil. E isto dá a pensar na possível relação que pode ser estabelecida entre justiça e perdão, ou mais precisamente entre os efeitos, ainda que indiretos, da lógica do perdão sobre a prática da justiça.

### **3 A lógica do perdão e a tradição cristã**

A noção de reabilitação é um dos aspectos que assumo como fundamental para pensar os efeitos indiretos que a lógica do perdão pode exercer sobre as esferas da justiça a partir da lógica do dom. Efeitos que, mais adiante, ajudarão a pensar a contribuição da tradição cristã em nosso mundo secular. Trata-se, mais especificamente, de ver a noção de cuidado para com o outro a partir da ótica da reabilitação da capacidade de ser e agir outorgada a alguém por outra pessoa ou por uma instituição (MICHEL, 2006, p. 455). Na prática jurídica isto significa restituir ao condenado a capacidade de voltar a ser cidadão, em duplo sentido: readquirir os direitos e deveres após a purgação da pena e a possibilidade de viver em comunidade sob a ótica da virtude da justiça. O código penal brasileiro no seu artigo 59, por exemplo, fala que o juiz deve impor a pena levando em consideração o que for “*necessário e suficiente para a reprovação e prevenção do crime*”, o que é interpretado por muitos juristas como uma maneira de punir e reabilitar o condenado, tendo em vista a sua ressocialização.

Na linguagem de Ricoeur, essa reabilitação é comparável à restauração do *ser humano capaz* que somos todos nós e, a meu ver, nessa lógica da reabilitação se entrecruzam a lógica da justiça e a lógica do perdão, de modo particular sob a dinâmica do amor, como é explicitado por Ricoeur em *Amour et Justice* (1990) e retomado em *Penser la Bible* (1998). Há de se ressaltar, contudo, que se trata de uma aproximação sem confusão. O amor não deve substituir a justiça e nem se opor a ela. O amor deve ajudar a justiça a se elevar ao nível do reconhecimento no qual cada um se sente em dívida para com o outro (RICOEUR, 1998, p. 181) e o perdão é visto a partir da lógica do dom. E ao se dirigir ao imperdoável, como ressalta Derrida em *Le siècle et le pardon* (1999), por exemplo, o perdão não só nos insere na economia do dom como manifesta a desproporção entre o ato de perdoar e a falta cometida, entre a grandeza ou altura do perdão e a profundidade da falta (RICOEUR, 2000, p. 603-608). Mas essa grandeza do perdão não se identifica com o ato de apagar a memória – como querem alguns através do processo da anistia, por exemplo – mas sim com uma suspensão da dívida. A virtude do perdão permite recordar o passado sem o desejo de vingança que por vezes o acompanha, o que faz dessa virtude uma espécie de cura da memória ao libertá-la do peso da dívida e ao lhe conceder um futuro (RICOEUR, 1995, p. 207).

O debate em torno do perdão é amplo e vem de longa data, como demonstra Olivier Abel ao traçar um quadro com questões que gravitam em torno da reflexão sobre o perdão no posfácio da obra *Le pardon: briser la dette et l'oubli*: o que queremos expressar quando nos dirigimos a alguém para dizer: perdão!? Em que condições o perdão é possível? É admissível perdoar alguém que não confessa sua falta? Somente a pessoa ofendida, a vítima, pode pronunciar, dar o perdão? É viável perdoar no lugar de outra pessoa? É cabível perdoar a si mesmo? É possível perdoar tudo a qualquer preço? O perdão se opõe à justiça ou é, na verdade, uma de suas manifestações? Estas questões nos dão ainda hoje muito o que pensar, como deram a tantas pessoas cujos nomes perfilam por trás das indagações sintetizadas por Olivier Abel e nos servem como referência: Immanuel Kant, Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Lévinas, Dietrich Bonheffer, Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, Jacques Derrida.

Caso façamos mais uma vez uso da metáfora do horizonte, o perdão permanece como uma espécie de segundo plano que delimita o cenário da reflexão e ao mesmo tempo como aquilo que foge toda vez que dele nos aproximamos. O perdão como horizonte imprime o selo do inacabamento e permite vislumbrar uma dupla perspectiva: a do enigma de uma falta que paralisaria a ação humana e a eventual suspensão da incapacidade existencial de tender ao bem por se estar enredado nas consequências de uma falta ou de um mal cometido (RICOEUR, 2000, p. 59).

Situar a reflexão sobre o perdão na experiência da falta é deslocar nossa atenção para o contexto de situações limites, nas quais é possível acusar alguém, presumi-lo ou declará-lo culpado. Trata-se da estrutura da imputabilidade presente na antropologia do ser humano capaz em seu duplo sentido de acusação e de reconhecimento. Acusação feita a alguém por um mal cometido e reconhecimento da responsabilidade por este ato. Uma antropologia explorada por Ricoeur em sua obra *Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité*. Nela, a anterioridade de uma má constituição, um passado pré-empírico, com relação à cronologia da ação, é apresentada na linha do pensamento de Kant (O mal radical) e de Jean Nabert. Essa anterioridade do mal cometido faz da falta, como situação limite ou o trágico da ação, uma dupla experiência: a de estar com os outros, uma espécie de solidariedade na prática do mal, e a da solidão na medida em que a falta é minha e de mais ninguém. A experiência negativa da falta se reveste da dimensão do mal, de modo especial naquilo que ele tem de injustificável, como demonstra Jean Nabert no primeiro capítulo – *L'expérience de la faute* – de sua obra *Essai sur le mal* (1955). E ao ser injustificável, a falta não merece perdão, é imperdoável. Apoiando-se em Nabert, Ricoeur nos ajuda a compreender que o perdão se dirige ao imperdoável, o que o aproxima da postura de Derrida, e, a meu ver, faz com que o perdão se insira na ordem da superabundância. Além disso, como nota Ricoeur, para Derrida o perdão não deveria ser normal e nem normativo, mas sim excepcional e extraordinário (RICOEUR, 2000, p. 607 e 619).

O perdão, ao se inserir na relação bilateral entre pedido e oferta (dom), leva em conta duas formas de discurso: o do culpado que confessa a falta cometida e o daquele que é supostamente capaz de pronunciar a palavra libertadora do perdão. Pedir perdão é confiar na capacidade do outro de perdoar e aceitar a possibilidade de uma resposta negativa. Nesse movimento marcado por confiança e aceitação, deparamos, como recorda Olivier Abel no prefácio da obra por ele dirigida, *Le pardon: briser la dette et l'oubli*, com uma série de dilemas (anistia, graça, esquecimento, vingança, indiferença, rancor, etc.) que nos atingem de distintas maneiras. E nisto consiste uma das dificuldades de lidar com o perdão, pois cada pessoa se depara com essa questão a partir de sua experiência pessoal (ABEL, 1992, p. 209-236).

A etimologia da palavra perdão aponta para uma aproximação entre o ato de perdoar e o dom (*gift-forgive, dono-perdono, don-pardon, doar-perdoar*). Trata-se de um dom sem retorno, no qual se acentua a ausência de reciprocidade. Do ponto de vista cristão, a radicalização deste dom está no mandamento de amar os inimigos (Lc 6,32-35) que rompe a regra da reciprocidade e instaura a radicalidade do não esperar nada em troca. A isso acrescenta-se a ideia de que perdoar significa tornar o culpado capaz de recomeçar apesar do mal cometido. A partir da tradição kantiana, expressa em *A religião nos limites da simples razão*, de modo especial a seção *Ensaio sobre o mal radical*, é possível afirmar com Ricoeur que por mais radical que seja o mal, ele não é originário. Radical é a propensão para o mal e originária é a disposição para o bem, ou seja, a disposição primitiva do ser humano é boa. É sobre este pressuposto que reside a possibilidade da reabilitação da disposição para a prática do bem na medida em que o mal não é a simetria do bem e a maldade não é o substituto da bondade do ser humano (RICOEUR, 2000, p. 639-640). O mal é a ignomínia, o obscurecimento de uma luz que, apesar de seu ofuscamento, ainda permanece à espera de libertação. Por mais radical que seja o mal, a bondade é o mais original no ser humano (RICOEUR, 2009, p. 366).

A restauração do fundo de bondade no ser humano, possibilitada pelo ato do perdão, é o que Hannah Arendt chama de redenção da vicissitude da

irreversibilidade ou da incapacidade de se desfazer o mal que se fez, redenção que permite a vida continuar seu caminho em direção ao bem (ARENDDT, 2011, p. 295). Como aponta H. Arendt, o perdão nos liberta das consequências daquilo que fizemos, pois, do contrário, estaríamos enredados em um ato do qual jamais nos recuperaríamos. Trata-se de pôr fim a um movimento que, sem a interferência externa, prosseguiria indefinidamente, acrescentando violência à violência, o que coloca o perdão em uma posição diametralmente oposta à vingança que atua como reação a uma ofensa inicial e que não põe fim às consequências da primeira falta, dando livre curso a uma reação em cadeia. Isto faz da vingança algo previsível, esperado e até calculado. Já o perdão é da ordem do inesperado, é uma ação que possui um caráter original, comporta algo de novo, não é condicionado pelo ato que o provocou e de cujas consequências liberta tanto aquele que perdoa quanto aquele que é perdoado da violência cometida (ARENDDT, 2011, p. 300).

Esta reflexão de Hannah Arendt vem ao encontro do que, com Ricoeur, chamo de libertação do fundo de bondade que existe no ser humano, projeto do qual pode participar a tradição cristã. E participar desse processo é um dos caminhos possíveis para preservar um espaço para o discurso religioso em nossa cultura contemporânea secular, sobretudo quando se assume o otimismo antropológico que perpassa a ideia do perdão, ou seja, o culpado é capaz de outra coisa que seus delitos e faltas, ele vale mais do que seus atos (RICOEUR, 2000, p. 642). Esta possibilidade para o discurso religioso está em consonância com uma das teses desenvolvidas por George Taylor em seu artigo *Ricoeur and the limits of Law?* Se o discurso religioso tem ainda algum sentido hoje, ele passa pela reflexão em torno do resgate desse fundo de bondade, mesmo lá onde ele esteja sepultado sob os escombros dos eventos trágicos da vida. É nesse sentido que o ser humano pode ser o destinatário da religião como afirma Ricoeur em uma conferência proferida em Roma por ocasião do Colóquio Castelli, em 1966, sob o título *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, e que foi retomada em uma coletânea organizada e apresentada por Johann Michel e Jérôme Porée (RICOEUR, 2013, p. 415-443).

A relação entre a religião, mais especificamente a tradição cristã, e a existência do mal tem, a meu ver, uma ligação estreita com a possibilidade da ruptura da relação entre o ser humano e o sagrado, como procurei mostrar em meu ensaio intitulado *O mal como ameaça de dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado* (2014). Ameaça provocada por situações desumanas, por tragédias pessoais e coletivas, por tantas formas de injustiça, que colocam em questão a crença em um Deus todo-poderoso, onipotente, que é amor, própria da tradição cristã. E essa ameaça de dissolução da relação com o Sagrado não se restringe à esfera especulativa, o que exige o entrecruzamento entre sentir, pensar e agir (RICOEUR, 2004, p. 56-65). No tocante ao pensar, qualquer forma de discurso que tente encontrar uma solução definitiva para a existência do mal no mundo irá fracassar. É preciso pensar mais e de maneira diferente, de tal modo que outras linguagens (metáforas, símbolos) possam ser incorporadas à linguagem humana. Este é o caso da narrativa do mito adâmico. No que diz respeito ao agir, faz-se necessário o deslocamento da questão *de onde vem o mal?* para a questão *o que fazer contra o mal?* E este pensar e agir exigem a transformação dos sentimentos a fim de tornar o ser humano livre para novos investimentos afetivos. E é nessa libertação, em particular, que o ato do perdão pode ter um papel fundamental, ou seja, de nos tornar – seres frágeis, finitos, falíveis – *capazes apesar de*, apesar do mal cometido (KEARNEY, 2006, p. 40).

E o ponto de interseção do mal na realidade pode ser pensado a partir do entrecruzamento de uma ontologia da liberdade, o ser humano bom que faz o mal, a partir da desproporção de si a si mesmo que o habita, e uma pedagogia da esperança, o ser humano capaz de... apesar de (RICOEUR, 2009, p. 198-199). É a perspectiva da liberdade que permite a alguém se confessar responsável pelo mal cometido, como o demonstra a narrativa bíblica do mito adâmico. Mas é preciso se precaver de uma visão somente negativa do ser humano, pois aquele que é capaz de tender para o mal igualmente é capaz de realizar o bem, o ser humano capaz de amar e perdoar, capaz de ser justo. Um ser humano definido basicamente por sua disposição para o bem mais que sua inclinação para o mal (RICOEUR, 1995, p. 24), definição que se distancia de um discurso religioso cioso de simplesmente



salvaguardar a bondade e a onipotência divinas, bem como de enclausurar o ser humano na experiência muda da resignação diante do mal e da injustiça.

A maneira como Ricoeur aborda a questão do mal permite estender sua reflexão ao ideal da justiça a partir de uma perspectiva que se distancia da simples equivalência normativa entre crime e castigo, uma vez que nem sempre a indenização da vítima e o castigo do culpado suprimem ou compensam o mal, cometido e padecido. A experiência do injustificável, a experiência do mal em sua desmedida exige uma ação que não se esgota na justiça das normas, dos processos e dos julgamentos. O engajamento na luta contra o mal se insere no contexto da busca pela justiça que, além de ser prescrita por normas, deve ser objeto do desejo humano. A interseção entre o ser humano falível, capaz de manifestar o mal, e o ser humano capaz de ser bom e justo, faz brotar a ideia do perdão que, por sua vez, como foi dito anteriormente, pressupõe a imputação de uma ação a um agente, passível de ser responsabilizado por suas ações. E igualmente pressupõe um juízo moral sobre a ação de um sujeito colocado na condição de culpado pelo mal cometido. Se o mal efetivo é uma falta que paralisa o poder de agir, o perdão é a possibilidade da retomada deste poder. O passado não é apenas o que passou, sem volta, sem retorno, impossibilitado de ser alterado, o passado vive em nossa memória e há um futuro incompleto do passado que pode ser realizado no presente.

É justamente essa esperança que habita o ato do perdão: o ser humano não esgota seu ser na ação má e isto significa que ele possui a capacidade de ir além do mal cometido. Este ato de transcendência por meio do perdão remete o culpado à liberdade e à generosidade do outro. Pedir perdão não significa exigir, o perdão pedido não é algo a que se tenha direito, o que manifesta a grandeza do ato de perdoar que se insere na lógica do dom, do amor. Grandeza que não permite, contudo, confundir perdão e esquecimento, pois não se pode perdoar o que foi esquecido, o que deve ser destruído é a dívida e não a memória (RICOEUR, 2005, p. 39).



A necessidade da conservação da memória e da responsabilidade por um ato cometido (mal ou pecaminoso) é dita de maneira sutil pela narrativa bíblica neotestamentária do perdão e da cura de um paralisado (Mt 9,1-9; Mc 2, 1-12; Lc 5,17-26). O contexto das três narrativas é sem dúvida o da afirmação da divindade de Jesus Cristo, pois para a mentalidade da época somente Deus poderia perdoar os pecados de alguém. Mas para além dessa discussão teológica, sem querer menosprezá-la, há um aspecto que por vezes passa despercebido aos leitores e ouvintes da narrativa: àquele que é perdoado e curado, é dito para pegar sua maca e ir para casa. O que chama atenção é o fato de que mesmo perdoado e curado, andando, indo para casa, aquele que estivera paralisado tem que mesmo assim carregar a maca. Por que? A meu ver, essa imagem retrata o fato de que o perdão não apaga as consequências de uma falta realizada, ou em uma linguagem religiosa, do pecado cometido. O culpado, embora liberto do peso da culpa ou da dívida, não tem a memória de seus atos apagada. Ele pode voltar a caminhar, mas carregando a maca, responsabilizando-se pelos atos cometidos.

O resgate do fundo de bondade que habita todo ser humano, e do qual as religiões são chamadas a participar, supõe, portanto, a lógica da superabundância do amor capaz de perdoar em sintonia com o ideal da justiça, sem, contudo, querer substituir a justiça pelo amor, seja pela exaltação ingênua do amor, seja por sua banalização, que o reduz a mero sentimentalismo (RICOEUR, 2008, p. 14-42). E ao amor deve ser conferido um nível mais profundo que o da obediência ao dever, o que implica em compreender que o mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo” diz respeito a uma concepção antropológica que é revestida por uma linguagem religiosa. Do contrário, o mandamento do amor poderia ficar circunscrito a determinada prática religiosa em particular, não dizendo mais respeito a todo ser humano. O amor é aquilo que humaniza a todos nós: *ama o próximo, isto é ti mesmo*.

Apresentado dessa maneira, perdão corre o risco de ser tomado por uma piedosa banalidade face ao desejo de vingança, ou, ainda, visto com desconfiança diante de certos casos que envolvem a anistia. E talvez também como uma imensa

hipocrisia para designar os subterrâneos da existência humana, como recorda Olivier Abel no prefácio da obra *Le pardon: briser la dette et l'oubli*. A aposta, se posso assim dizer, é que o perdão tem a capacidade de nos libertar do peso do passado, daquilo que não é mais e que sobrevive na memória, como da angústia do futuro, daquilo que ainda não é e que se faz presente pela imaginação. Assim, qualquer ação ética ou política que busca diminuir a violência, se constitui em um combate incessante em nome da justiça que busca inaugurar uma nova ordem, na perspectiva da “*vida boa com e para os outros e em instituições justas*”, movido pelo desejo de justiça e não de vingança. E para tanto, há de se acrescentar à virtude da justiça, a tendência de ser bom, o predicado obrigatório, seja sob a forma de interdito, *Não matarás!*, seja sob a forma de mandamento, *Ama o teu próximo!* O que está interdito de maneira absoluta é o uso da violência pública para fins pessoais, ou seja, a vingança, ou ainda matar por hostilidade, fraude e ódio. Do ponto de vista religioso, não matar supõe o “*na condição de...*”, de ser fiel à Aliança com Deus. Não matar é ao mesmo tempo interdito e capacidade, ambos vividos na esperança.

A lógica do perdão, entendida à luz da economia do dom, do amor, se insere na lógica da superabundância. Mas de que maneira essa lógica pode ajudar a pensar a lógica da justiça que se orienta a partir da lógica da equivalência e da reciprocidade? É preciso ressaltar, antes de tudo, que não pretendo justificar ou apresentar como plausível a substituição da lógica da equivalência, inerente à prática judiciária, pela lógica do dom, da superabundância, própria do ato do perdão. O que se apresenta como plausível é o fato de a lógica do perdão iluminar a prática jurídica na medida em que ambas as lógicas se associam ao esforço para erradicar no plano simbólico e, portanto afetivo, o desejo de vingança. E por ser uma ação indireta, não se trata pura e simplesmente de substituir a espada e a balança pela economia do dom, do amor. A não confusão entre essas duas lógicas – a do perdão e a da justiça – não deve significar tampouco uma total separação. O perdão deve permanecer em uma altura suprajurídica à qual devemos nos elevar para repensar a prática jurídica (MICHEL, 2006, p. 461). A lógica da superabundância, ao penetrar a esfera da justiça para com ela interagir, pretende

dar ao viver junto uma grandeza que possa enaltecer a vida em sociedade. Esta pretensão esbarra inicialmente em uma dificuldade expressa na crítica e no ceticismo daqueles que, na cultura contemporânea, veem o excesso de desculpas e o perdão como uma sombra a pairar sobre qualquer tentativa de mostrar o valor e a atualidade da lógica do perdão, sobretudo na interação dessa lógica com a esfera da justiça.

## **Conclusão**

O horizonte a partir do qual busquei apreender a aproximação entre o mal radical (imputável, punível, perdoável) e a tradição cristã, à luz do pensamento de Ricoeur, possui três perspectivas fundamentais: a possibilidade de ruptura da relação entre Deus e o ser humano; a tarefa por parte da religião de fazer brotar o fundo de bondade que constitui o ser humano; o sentido de uma tradição religiosa, hoje, repousa na contribuição eficaz para libertar esse fundo de bondade. A linguagem religiosa contribui com esta regeneração da capacidade humana ao despertar capacidades morais fundamentais a partir de três mediações simbólicas: a linguagem da confissão, a crença como dimensão efetiva da libertação, ou seja, ser liberto da escravidão para viver conforme a justiça e por fim instituições que sejam capazes de possibilitar os dois aspectos anteriores.

Esse parece ser o caminho que Paul Ricoeur dá a pensar na possível aproximação entre as esferas da justiça e a lógica do perdão. Para tanto, há de se levar em conta o amor que é capaz de fomentar o compromisso com os outros e manter à distância forças de aversão como a inveja, o ódio e o desejo de vingança. O ódio frequentemente inclui o desejo de que o infrator sofra alguma consequência ruim, o que transforma o ódio em algo normativamente problemático. Isto porque a esse desejo subjaz a ideia, errônea, de que o sofrimento do agressor restauraria aquilo que foi danificado. Além disso, as ideias que normalmente gravitam em torno do ódio e do desejo de vingança são profundamente falhas, mesmo que a princípio o ódio seja um sentimento legítimo na medida em que diz que algo de errado aconteceu ao mesmo tempo em que serve de motivação para enfrentá-lo. O

melhor caminho para este enfrentamento passa, portanto, pelo imperativo de interromper um ciclo de ódio, no qual a violência frequentemente gera mais violência, um ciclo interminável de retaliação no qual as vítimas respondem à violência sofrida com a vingança.

A questão que aqui surge é de que maneira as respostas legais a esse ciclo de violência poderiam conduzir os envolvidos a assumir a responsabilidade por seus atos e assim evitar a vingança crescente. Quebrar esse ciclo de ódio e vingança representa, a meu ver, uma grande oportunidade para a participação da tradição cristã no resgate da interação da lógica do perdão com as esferas da justiça. Isto implica em pensar os limites do perdão, bem como o papel da memória para além da ideia de mantenedora do ódio e da vingança, apreendendo a memória em sua positividade de conservadora da integridade pessoal, da capacidade humana para fazer o bem. A prática jurídica não pode desconsiderar as emoções que as pessoas carregam e que influenciam as relações em sociedade: ódio, rancor, desejo de vingança, compaixão, solidariedade, amor, etc. É nesse horizonte que se pode pensar a interação entre a lógica da justiça e a lógica do perdão a partir da justa distância entre esquecimento e vingança. A essa tese é possível associar a importância de se pensar a justiça sob a ótica do amor, compreendido não no sentido amoroso ou banal do termo, mas no sentido que lhe é conferido a partir da lógica do dom, como é explicitado por Paul Ricoeur.

E estou convencido de que o substrato religioso que perpassa a lógica do perdão – hoje menos que outrora – pode ainda se configurar como uma ponte para o diálogo entre a tradição cristã e a nossa contemporânea sociedade secular. Apesar das fraquezas que são atribuídas ao perdão de matriz judaico-cristã, essa lógica religiosa pode interagir, mesmo que indiretamente, com as esferas da justiça naquilo que elas conservam do dom de si mesmo e da possibilidade de resgatar a capacidade de fazer o bem, o fundo de bondade presente no ser humano, em conformidade com a lógica da teologia da criação que, a partir da leitura do primeiro capítulo do livro do Gênesis, sustenta a ideia de que tudo o Deus fez foi bom.

## REFERÊNCIAS

- ABEL, Olivier (Éd.). **Le pardon**: briser la dette et l’oubli. Paris: Éditions Autrement, 1992.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2011.
- DERRIDA, Jacques. Le siècle et le pardon. **Le Monde des Débats**, déc. 1999.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: le sens d’une vie. Paris: Les Éditions La Découverte, 2008.
- GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur**: l’itinérance du sens. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- KEARNEY, Richard. L’homme capable, Dieu capable. In: CLÉMENT, Bruno. **L’homme capable**: autour de Paul Ricoeur. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2006. p. 39-46.
- LACOCQUE, André ; RICOEUR, Paul. **Penser la Bible**. Paris: Éditions du Seuil, 1998. (Collection Points-Essais, 506).
- MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur** : une philosophie de l’agir humain. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- NABERT, Jean. **Éléments pour une éthique**. Paris: Presses Universitaire de France (PUF), 1943.
- NABERT, Jean. **Essai sur le mal**. Paris: Presses Universitaire de France (PUF), 1955.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RICOEUR, Paul. **Amour et justice**. Paris: Éditions Points, 2008. (Coll. Points-Essais, 609).
- RICOEUR, Paul. **Anthropologie philosophique**. Écrits et conférences, t. 3. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- RICOEUR, Paul. **Histoire et vérité**. 2. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- RICOEUR, Paul. **Le juste 1**. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- RICOEUR, Paul. **Le juste 2**. Paris: Éditions Esprit, 2001.
- RICOEUR, Paul. **Lectures 1**: autour du politique. Paris: Éditions du Seuil, 1999. (Coll. Points-Essais, 382).
- RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**: finitude et culpabilité. Paris: Éditions Montagne, 1960.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**: finitude et culpabilité. Paris: Éditions Points, 2009. (Collection Points-Essais, 623).

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990. (Collection Points-Essais, 330).

SALLES, Walter Ferreira. O mal como ameaça de dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 2, p. 167-185, 2014.

WALZER, Michael. **Spheres of justice**. A defense of pluralism and equality. Berkeley: Perseus II, 1984.