



## O PERDÃO NO HORIZONTE DO SUJEITO ÉTICO EM PAUL RICOEUR

JOSÉ VANDERLEI CARNEIRO<sup>1</sup> E  
ANTONIA DE SOUSA VIEIRA SOARES<sup>2</sup>

**RESUMO:** O propósito deste artigo é apresentar a relação entre o perdão e o processo do agir ético, fundamentado nas seguintes obras de Paul Ricoeur: *O si-mesmo como um outro*, *A memória, a história e o esquecimento* e *Percurso do reconhecimento*. A reflexão que elaboramos está de acordo com a defesa que Ricoeur faz sobre a ideia de que para além das capacidades constitutivas do ser humano, ainda é necessário desenvolver as faculdades do dom e do perdão como gesto concreto de manifestação do amor. A configuração textual do nosso estudo está explicitada em quatro proposições filosóficas: as capacidades do sujeito e suas práticas sociais, a vulnerabilidade humana como interpelação para o reconhecimento, a anistia como uma ação ético-política de vinculação institucional do perdão e o perdão como reflexo do dom.

**PALAVRAS-CHAVE:** Perdão. Sujeito ético. Vulnerabilidade. Dom.

**RÉSUMÉ:** L'objet de cet article est de présenter la relation entre le pardon et le processus d'action éthique, à partir des travaux suivants de Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* et *Parcours de la reconnaissance*. La réflexion que nous avons élaborée s'inscrit dans la défense de Ricoeur de l'idée qu'en plus des capacités constitutives de l'être humain, il faut encore développer les facultés de don et de pardon comme geste concret de manifestation d'amour. La configuration textuelle de notre étude s'explique en quatre propositions philosophiques: les capacités et les pratiques sociales du sujet, la vulnérabilité humaine comme interpellation pour la reconnaissance, l'amnistie comme action éthico-politique d'attachement institutionnel du pardon et le pardon comme reflet du don.

**KEYWORDS:** Pardon. Sujet éthique. Vulnérabilité. Don.

Segundo o pensamento ricoeuriano, o dom é uma dádiva que quebra a lógica da reciprocidade e se estabelece como a lógica da superabundância de não querer retribuição, porque o perdão aproxima-se do dom sobretudo quando o gesto do perdão é livre sem imposição política. (GUBERT, 2018; PRADA, 2020). O ato de perdoar o inimigo é, segundo o filósofo francês, um gesto de liberdade que apazigua as feridas deixadas na memória e que possibilita o

<sup>1</sup> Professor associado pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).. E-mail: vanderleicarneiro66@gmail.com.

<sup>2</sup> Professora da Empresa educacional Teresina Ltda. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: antoniamarianosoares@gmail.com.

sujeito a seguir em frente. Neste artigo iremos verificar os constituintes hermenêuticos no conceito de reconhecimento na assimetria da vida prática do sujeito ético. Sujeito, segundo o filósofo francês, que se revela nas pluralidades sem deixar sua singularidade de ser, nos quais se manifestam na memória pessoal e coletiva o desejo de uma vida boa nas instituições justas.

Duas obras são fundamentais nesta investigação: *Percurso do Reconhecimento* e *A memória, a história, o esquecimento*. A primeira sustentando teoricamente os estudos sobre as “capacidades e práticas sociais” e a segunda, fundamentando as “manifestam na memória pessoal e coletiva” do sujeito ético. A memória é o lugar das lembranças e o cumprimento de uma promessa e é a manutenção da fidelidade à “palavra dada”. Ela é o fio condutor dos constitutivos do sujeito, pois, através dela, é que se torna possível qualquer forma de reconhecimento seja pessoal como o reconhecimento das próprias capacidades, seja coletivo como pertencente a uma comunidade, através desta se aprende as regras ético-morais. Em vista do reconhecimento do sujeito, esta implicação nos leva às práticas sociais que nos chamam à ação, o que revela o sujeito ético em Paul Ricoeur.

## 1 As capacidades e as práticas sociais

Na esfera das práticas sociais, Ricoeur busca inspiração na historiografia francesa, com base no pensamento de Bernard Lepetit que se refere “às práticas sociais, enquanto componentes do agir<sup>3</sup> em comum, na esfera das representações que os homens fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade” (RICOEUR, 2006, p. 148). Sendo este o local de desenvolvimento das potencialidades humanas, onde se pode desenvolver as capacidades de falar, fazer, narrar e imputar-se. Para Ricoeur, “a ação continua a ser iniciativa, capacidade de começar algo novo no mundo” (MARCELO, 2016, p. 91).

---

<sup>3</sup> Esse agir visa facilitar o diálogo entre as diferenças e encontrar a justa distância na relação entre o mesmo e o outro, o próximo e o longínquo, contribuindo assim para a partilha de um fundo comum do ser dividido em múltiplas culturas. Ricoeur não prega a este respeito nem a fusão emocional, nem a postura de superioridade que ambicionaria englobar tudo. A conscientização sobre a verdadeira distância em relação ao outro constitui a condição que permite avançar na direção de uma real proximidade. Contudo, em Ricoeur, esse princípio de limitação das perspectivas, fonte de um sentido da relatividade, não se transforma em um ceticismo ou relativismo, muito menos em qualquer lamento sobre a era do vazio. Pelo contrário, representa a base de uma visão de mundo concebida como “absoluto relativo”. A dialética do próprio, do próximo e do longínquo, leva Ricoeur a fazer sua a perspectiva aristotélica da vida boa, do viver bem como fundamento das regras da comunidade civil. Desse modo, consolida a aspiração da vida boa como aquilo que deveria constituir a fonte da inspiração do viver-junto [*vivre-ensemble*], ao deslocar o desejo privado da felicidade para uma capacidade de realização coletiva na troca de um dar-receber. Todas as intervenções de Ricoeur na Cidade têm por finalidade revivificar, rejuvenescer, encontrar o sopro inicial do desejo de ser guiado para a ação, para o presente. É assim que a cada vez recarrega de energia, dinamismo, a deontologia da vontade, graças a uma “teleologia do desejo”. É nessa ação, sempre situada adiante do ser, que se revela a verdade atestativa [*attestative*], ou seja, uma concepção que não parte de uma verdade pré-estabelecida, mas que remete ao valor do testemunho provocado por um discurso ou uma ação (DOSSE, 2017, p. 534).

De acordo com Ricoeur (2006), na modernidade a partir do cogito cartesiano houve um desenvolvimento das teorias sobre o si. “As filosofias transcendentais de Kant e Fichte tiveram como efeito fazer do eu e de sua reflexividade própria a pedra angular da filosofia teórica” (RICOEUR, 2006, p. 106). O propósito de Ricoeur é pensar a partir dessas teorias a “problemática reflexiva no campo prático”.

Seguiremos o percurso indicado pelo filósofo na busca de saber se é possível passar filosoficamente da teoria à prática e se for possível como é feita essa transição. Ancorado no pensamento aristotélico da ação e na noção de desejo racional, Ricoeur sustenta seu argumento do “homem capaz” assumindo a estratégia de Jean Nabert de conduzir a análise reflexiva “pelo lado objetal das experiências consideradas do ponto de vista das capacidades colocadas em ação” (RICOEUR, 2006, p. 108). O desvio consiste em passar primeiro pelo “quê” e o “como” para chegar no “quem”.

Através da hermenêutica do si, o filósofo desenvolve as capacidades do “eu posso”, sendo essa a forma do sujeito se autodesignar, uma autodesignação “na forma modal do verbo eu posso”. O reconhecimento reflexivo do si é mediado pela dialética da alteridade, sendo esse um conceito fundamental e que perpassa todo trajeto do reconhecimento ricoeuriano (RICOEUR, 2006, p. 109).

Segundo Ricoeur, o poder de fazer está implicado no uso da palavra e no sentido de agir. Ricoeur o compara aos heróis gregos que ao recontar seus atos se reconhecem em suas capacidades. Entretanto, para Ricoeur (2006, p. 110) a classificação do discurso como ação é dada pela pragmática moderna do discurso (RICOEUR, 2006, p. 110). Assim, “o quê” se refere a uma ação, dizemos que a ação me pertence, pertence a você, a ele, que depende de “cada um, que está em seu poder” (RICOEUR, 2019, p. 88). Logo, o termo adscrição, próprio da pragmática do discurso, designa o vínculo entre a ação e seu agente, ligando o quê e o como ao quem (RICOEUR, 2006, p. 133).

Para o filósofo, a capacidade de “poder fazer” está relacionada com a capacidade de poder dizer. Esta é a forma do sujeito de autodesignar e desenvolver sua “capacidade de realização no mundo físico e social”. Confirmamos isto no discurso do filósofo:

O caso de poder-fazer, [...] chama o mesmo gênero de complemento que a autodesignação na dimensão do poder dizer. Os exercícios dessa capacidade de fazer os acontecimentos ocorrerem no mundo físico e social se desenvolve em um regime de interação no qual o outro pode desempenhar o papel de obstáculo, de auxiliar ou cooperador, como nas ações conjuntas, nas quais às vezes é impossível isolar a contribuição de cada um (RICOEUR, 2006, p. 264).

Por pensar que o homem é suscetível ao erro onde o outro pode ser um obstáculo, Ricoeur evoca o perdão apoiado pelo pensamento de Hannah Arendt que se refere à capacidade humana de pedir perdão como uma capacidade de “ligar desligar” o sujeito da ação, sendo esta capacidade relacionada com a dialética do perdão e da promessa (RICOEUR, 2007, p. 492). Ainda segundo Ricoeur, a ação para Arendt é a forma como o sujeito interage no mundo formando sua teia de relações no ato de agir e falar. A capacidade de perdoar e de se desligar do passado é precisamente o que favorece a continuação da “ação humana” e mantém a pessoa na esperança de se conectar à promessa, desligando-se da “falta que paralisa o poder de agir deste homem capaz”.

De acordo com Dosse (2017, p. 141), ao considerar o homem “frágil e falível” Ricoeur considera o respeito como o fio condutor das relações; ele não defende uma coexistência angelical, visto que é no conflito que o homem pode deliberar. Neste sentido, Wolf (2021, p. 214) diz que “na urgência da miséria do mundo”, há necessidade de um trabalho de compreensão teórico e prático, sendo Ricoeur o filósofo que nos leva a pensar o lado trágico e prático da ação no mundo contemporâneo. Wolf nos diz que:

Por mais urgente e legítima que seja a consciência do sofrimento e da injustiça, Ricoeur é, no entanto, o nome de uma recusa do moralismo deontológico. É um pensamento que procura esclarecer ao máximo as tensões sócio-políticas que se opõem aos meios e fins de ação em cada contexto específico. Os dilemas associados às coordenações ou compromissos entre os meios e fins de ação convidam a uma hermenêutica do homem capaz (WOLF, 2021, p. 214).<sup>4</sup>

Para Ricoeur, é no meio social que o homem se constitui e amplia suas capacidades e é o lugar onde o sujeito se manifesta através de narrativas históricas. Ricoeur evoca “outras vozes que não a da filosofia”, aquelas vozes dos historiadores e as das narrativas trágicas gregas para efetuar esta passagem da teoria para a prática da ação (RICOEUR, 2019, p. 277). De acordo com Dosse (2017), a travessia feita por Ricoeur “da razão prática pressupõe a passagem de ‘eu penso’ para ‘eu quero’” (DOSSE, 2017, p. 141).

Assim, a ideia de capacidade de poder agir no plano social, em última instância cabe somente à pessoa. Segundo Ricoeur (2006), “o exercício efetivo da liberdade de escolher” é da

---

<sup>4</sup> Aussi urgente et légitime que soit la prise de conscience de la souffrance et de l’injustice, Ricoeur n’en est pas moins le nom d’un refus du moralisme déontologique. C’est une pensée qui cherche à éclaircir au maximum les tensions sociopolitiques qui opposent les moyens et les fins de l’action dans chaque contexte spécifique. Les dilemmes associés aux coordinations ou compromis entre les moyens et les fins de l’action invitent à une herméneutique de l’homme capable (WOLF, 2021, p. 214).

coletividade, entretanto essa por sua vez, deve garantir a liberdade individual (RICOEUR, 2006, p. 156).

Para elucidar a passagem do plano conceitual ao plano prático da ação, o filósofo francês, descreve a aplicação efetiva da ação do economista Amartya Sen, realizada em “Bangladesh no continente indiano”. O economista após uma análise conclui que a fome dos vulneráveis não é por falta de alimentos, mas por má distribuição. Assim ele elenca algumas medidas que vão de fato contribuir para que os cidadãos possam fazer valer seus direitos. Um exemplo dado pelo filósofo é uma política que complemente a renda das pessoas, bem como, oferecer empregos nas instituições públicas para os mais desfavorecidos (RICOEUR, 2006, p. 156).

Segundo Dosse, na filosofia ricoeuriana “é impossível separar o filósofo do cidadão, porque é sempre como cidadão que se apoderará dos problemas filosóficos, restituindo-os à Cidade após um intenso trabalho de elucidação. Seu horizonte é sempre aquele das práxis, próprio já a Aristóteles” (DOSSE, 2017, p. 533).

Ao dar prioridade à pluralidade e renunciar a qualquer forma de univocidade, Ricoeur aponta para a possibilidade de mutualidade não como uma coexistência pacificadora, mas sim mediada por outras entidades e instituições que respeitam múltiplas diferenças. Neste sentido, o pensamento de Prada esclarece que Ricoeur não suprime o poder institucional, visto que:

As instituições não são entendidas como simples sistemas jurídicos ou organização política caracterizados por relações de dominação, cuja origem - como em Hobbes - é apenas o medo de uma morte violenta ou o cálculo de possibilidades para defender interesses egoístas, mas sim “a estrutura de convivência em uma comunidade histórica [...], uma estrutura irreduzível às relações interpessoais [que] é caracterizada por costumes comuns e não por regras coercivas”<sup>5</sup> (PRADA, 2015, p. 44).

As instituições justas são responsáveis por reconhecer os direitos, dos indivíduos e devem primar em garantir a liberdade de expressão, de lutas, de bens, pois segundo o autor: “os trabalhos de Sen sobre a fome, confirmaram isso: quando a capacidade de agir, sob sua forma mínima da capacidade de sobrevivência, não é garantida, o fenômeno da fome é desencadeado” (RICOEUR, 2006, p. 157). Para Ricoeur a situação refletida por Sen, são características dos

---

<sup>5</sup> Las instituciones no son entendidas como meros sistemas jurídicos o de organización política caracterizados por relaciones de dominación, cuyo origen –como en Hobbes– es solamente el miedo a la muerte violenta o el cálculo de posibilidades de resguardar intereses egoístas, sino «la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [...], estructura irreductible a las relaciones interpersonales [que] se caracteriza por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes» (PRADA, 2015, p. 44).

países colonizados, pois conforme seu pensamento o “empreendimento colonial é viciado desde a origem pela trapaça e pela violência” (RICOEUR, 2020, p. 25).

## 2 A vulnerabilidade humana como interpelação para o reconhecimento

De acordo com Meirelles (2020), no artigo de Paul Ricoeur “A Questão Colonial”, o filósofo considera os cidadãos comuns responsáveis por pertencer a uma nação colonizadora. O fato de os civis negligenciarem o sofrimento causado pelos colonizadores os tornam culpados e responsáveis por esse sofrimento (MEIRELES, 2020, p. 32).

Segundo a autora, citando Ricoeur, afirma que quando o sujeito reconhece a culpa, não pode permanecer estagnado, mas agir. A aceitação do outro é o primeiro passo a ser estabelecido, embora não seja suficiente, já que a cultura dos colonizadores “estabeleceu” vários danos, tais como racismo, preconceito e violência (MEIRELES, 2020, p. 33).

Assim, podemos pensar em dois conceitos de Ricoeur, o de vulnerabilidade e falibilidade, sendo a vulnerabilidade a condição daqueles que sofrem o mal e a falibilidade, neste caso, é a pré-disposição que o homem tem de praticar o mal. Nesse contexto, este mal é uma desproporção própria da ação humana que nos leva a pensar em pessoas que sofrem e lutam para serem reconhecidas na esfera social com o “desejo de viver bem em instituições justas”. Baseado no pensamento do filósofo francês, este desejo é a disposição do espírito humano no desenvolvimento de suas capacidades. Na interpretação de Duffy (2009, p. 136):

O foco de Ricoeur no “homem capaz” destaca a capacidade humana de agir para o bem ou para o mal. A narrativa apresenta um relato enriquecido de nossas possibilidades morais, assim como os limites da ação humana. Em outras palavras, o paradigma narrativo é um espaço para investigar: a forma como os ideais culturais ajudam ou dificultam a autêntica individualidade; as tarefas da cidadania em relação aos contextos comunitários e globais e as capacidades humanas de significado em suas várias dimensões morais.<sup>6</sup>

De acordo com Dosse (2017, p. 140), na obra “*Finitude et Culpabilité*”, o objetivo de Ricoeur é pensar a tensão própria à condição humana presa entre a vontade finita, ‘implícita à dialética do agir e do sofrer’” que manifesta a vulnerabilidade humana. Segundo o filósofo

---

<sup>6</sup> Ricoeur’s focus on the ‘capable man’ highlights the human capacity to act for good or evil. Narrative presents an enriched account of our moral possibilities as well as the limits of human action. Put differently, the narrative paradigm is a space in which to investigate: the manner in which cultural ideals help or hinder authentic self-hood; the tasks of citizenship in relation to communal and global contexts and human capacities for meaning in its various moral dimensions (DUFFY, 2009, p. 139).

<sup>7</sup> Ricoeur elabora essa ontologia da desproporção, da assimetria, durante seus anos em Estrasburgo, entre 1948-1957. Ela fornece o material para dois volumes complementares de sua tese sobre a Filosofia da vontade: *L’Homme faillible* [O Homem falível] e *A Simbólica do mal* publicadas em 1960, que na realidade constituem o volume 2 de sua Filosofia da vontade, sob o título comum de *Finitude et Culpabilité* [Finitude e Culpabilidade] (DOSSE, 2017, p. 140).

francês, o homem se encontra sujeito a uma infinidade de imperfeições, e assim ‘o homem se encontra sujeito a errar.’ No entanto, conforme Ricoeur (2007, p. 85) citado por Dentz (2019, p. 362), “O homem não é metade homem e metade culpado; ele é sempre poder de decidir, de mover e de consentir”. Desta maneira, as ações estão ligadas diretamente ao seu agente e o que faz com que essas ações sejam dignas de louvor ou de censura é justamente a escolha (RICOEUR, 2009, p. 81-84).

O ato de poder escolher torna a pessoa responsável por suas ações, conforme Ricoeur, (2019), “os homens deliberam sobre as coisas que eles mesmos podem realizar, levando em conta que existem coisas que o sujeito não pode deliberar”; os exemplos dado pelo filósofo são: “as entidades eternas, as intempéries, o governo de outros povos etc., nenhuma poderia ser produzida por nós. Mas nós deliberamos sobre as coisas que dependem de nós” (RICOEUR, 2009, p. 85).

Para Ricoeur, a escolha é um desejo deliberativo, assim diz o filósofo: “de fato somos em certa medida, parcialmente causas [...] de nossas próprias disposições, e por outro lado, a natureza de nosso caráter nos faz propor este ou aquele fim” (RICOEUR, 2009, p. 86-87). No entanto, conforme Dosse (2017), “Ricoeur considera [...] a finitude do caráter como abertura limitada no campo de motivações. O caráter não é um destino que governa a pessoa”.

Dito isto, o reconhecimento, para Ricoeur (2019), se relaciona necessariamente com o “visar uma vida boa em instituições justas”; para tanto, esse desejo é mediado pelas instituições representadas por um terceiro que se reveste de poder institucional que estabelece a “justa medida” e assim delimita o que pertence ao si e ao outrem.

A relação mediada pela instituição se diferencia do diálogo do “eu / tu”, vai além do “outro próximo, mas se estende aos outros, cada qual, ou seja, o distante”. Sendo assim, “a estima de si só ganha sentido completo” com as três delimitações feitas pelo filósofo como “visada ética, a vida boa com e para o outro em instituições justas” (RICOEUR, 2009, p. 187). Nesta perspectiva, faz-se necessário que as organizações sociais institucionais que mediam esse reconhecimento nas mais diversas instâncias cultivem o respeito e a alteridade.

De acordo com Prada (2015, p. 32), lidar com instituições é entrar na problemática da lei e, “no contexto da lei, a noção central é a pessoa”. Neste sentido, ocorre a expansão dos relacionamentos, o outro é o mesmo que eu perante a lei. Conforme Prada (2015, p. 32), “[...] não importa quem possui algo ou quem quer comprá-lo ou trocá-lo por outra coisa; não importa quem é mais forte, quem é mais rico; a lei deve garantir que todos, sem exceção, gozem das mesmas condições que todos os outros”. Neste caso, de acordo com Duffy (2009, p. 38),

Para Ricoeur, a noção de justiça tornou-se um problema ético difícil porque nenhuma sociedade ainda conseguiu, ou mesmo propôs, uma distribuição igualitária, não apenas de bens e receitas, mas também de deveres e responsabilidades. É este problema de justiça em meio a ações desiguais que motivou o ensino social e a filosofia moral de muitos teólogos e filósofos além de Ricoeur. As relações sociais formais com outros, que Ricoeur descreve como sem rosto, “todas” são mediadas por instituições que atuam como estruturas de distribuição que buscam a distribuição justa de bens ao maior número possível de pessoas em uma sociedade, com especial preocupação pelos menos favorecidos do sistema. As instituições éticas devem procurar maximizar a parcela de bens para os mais vulneráveis e incapacitados na sociedade. A política trata da distribuição de poder e bens em uma determinada sociedade. Por implicação, há uma nítida distinção entre a esfera interpessoal e a das relações institucionais que Ricoeur procura reduzir através da intervenção da misericórdia ou da caridade na esfera da vida institucional, particularmente no que diz respeito ao princípio da distribuição.<sup>8</sup>

Desta forma, o sujeito ético pode desenvolver suas capacidades na vida social reconhecendo que outros têm os mesmos direitos e estabelecendo uma relação que atravessa o abismo do desconhecimento para alcançar o reconhecimento mútuo. Este reconhecimento passa necessariamente pela ação, a capacidade de agir (RICOEUR, 2006, p. 148). É na escala social que os outros são reconhecidos em sua identidade. Acompanhando o pensamento de Duffy (2009), que nos esclarece que os conflitos ocorrem quando não reconhecemos o outro como uma pessoa, "o sem rosto" que não é visto pelas instituições porque elas só usam “cálculo”. Há, portanto uma "clara distância entre a esfera interpessoal e as relações institucionais" (DUFFY, 2009, p. 38). Assim, o sofrimento do outro é um desafio para uma atitude concreta porque o fato de omitir, ignorar e não tentar saber, tornamo-nos parcialmente culpados e, portanto, participando mesmo que indiretamente por má vontade (RICOEUR, 2007, p. 482), porque não podemos permanecer em silêncio diante da dor do outro.

### **3 Anistia uma vinculação institucional do perdão**

Ricoeur introduz o tema da anistia referente ao esquecimento comandado, um esquecimento imposto com o objetivo de anular a memória e privilegiar os vitoriosos. O filósofo francês questiona este tipo de esquecimento imposto por instituições na pessoa do

---

<sup>8</sup> For Ricoeur, the notion of justice has become a difficult ethical problem because no society has yet achieved, or has even proposed, an equal distribution, not only of goods and revenue, but also of duties and responsibilities. It is this problem of justice amid unequal shares that has motivated the social teaching and moral philosophy of many theologians and philosophers besides Ricoeur. Formal societal relations with others, whom Ricoeur describes as the faceless, ‘everyone’ are mediated by institutions which act as structures of distribution that seek the fair allotment of goods to as many as possible in a society, with particular concern for the least favoured in the system. Ethical institutions must seek to maximize the share of goods for the most vulnerable and incapacitated in society. Politics deals with the distribution of power and goods in a given society. By implication, there is a sharp distinction between the interpersonal sphere and that of institutional relation which Ricoeur seeks to reduce through the intervention of mercy or charity in the sphere of institutional life, particularly with regard to the principle of distribution (DUFFY, 2009, p. 38).



“chefe de Estado”, que seguindo as leis que regem a anistia, as coloca como uma forma de “perdão que vem da graça” (RICOEUR, 2007, p. 459). Ricoeur refere-se aos “chefes de estados” que levam em consideração que o poder provém de Deus, e que tal poder concede-lhes autoridade para deliberar o perdão.

O Prejuízo causado pelo perdão anistiado é o esquecimento imposto, Ricoeur aponta os efeitos causados pelo esquecimento imposto pela anistia quando declara a proibição de falar sobre o passado. Como exemplo prático, Ricoeur recorda o modelo de anistia adotado na França com o Édito de Nantes promulgado por Henri IV. Com a promulgação do Édito, foi determinado o esquecimento total da tragédia ocorrida, qualquer cidadão que o mencionasse era severamente punido, a determinação era considerar “o caso como não ocorrido” (RICOEUR, 2007, p. 461). O risco apontado por Ricoeur é o seguinte:

[...] o defeito dessa unidade imaginária não seria o de apagar da memória oficial os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, de condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã? (RICOEUR, 2007, p. 462).

Para Ricoeur, as pessoas têm o direito de conhecer e se expressar sobre as narrativas históricas e os traços deixados por elas para que, desta forma, as pessoas que usam sua imaginação possam vislumbrar novas possibilidades. De acordo com Ricoeur, esconder o passado é deixar o caminho aberto para uma possível reincidência, uma vez que a sociedade desconhece seu passado, inclusive aqueles que deixaram sua marca na memória coletiva. Ricoeur alude que o reconhecimento das faltas cometidas, ou finalmente sofridas, deve ser exposto a fim de educar. O filósofo diz: “Se uma forma de esquecimento pode então ser legitimamente evocada, não será um dever silenciar o mal, mas dizê-lo de uma forma apaziguadora, sem raiva” (RICOEUR, 2007, p. 462). Em corroboração, Saldanha (2016, p. 202-203) afirma:

Mas é especialmente da amnistia que Ricoeur põe especial empenho em distinguir o perdão, considerando que aquela, verdadeira “caricatura do perdão”, até pela proximidade não só fonética, mas sobretudo semântica que mantém com *amnésia*, se situa nos antípodas deste que, ao contrário dela, supõe e valoriza a memória. De facto a amnistia, ato que depende da instância política, em princípio do Parlamento, é uma espécie de esquecimento imposto que, em nome da necessidade de reconciliação nacional, consiste no apagamento não só das penas como dos próprios delitos. O perdão, por sua vez, gesto pessoal e não institucional que só a vítima, sem que seja um direito de quem o pede, pode conceder, mas também e com toda a legitimidade pode recusar, é o contrário do esquecimento.

Na definição de Saldanha, a dificuldade está em definir o perdão, pois para ele o perdão é um ato de liberdade, de reconhecimento, que difere dos modelos de perdão utilizados pelas anistias que decretam o esquecimento. Para mostrar um modelo de anistia que pode ser considerado um perdão, Ricoeur (2007, p. 489-490) recorre à comissão realizada na África do Sul em 1996-1998, chamada “Verdade e Reconciliação”, que “visava a reconciliação entre cidadãos inimigos, e a paz cívica”. Isto, por sua vez, não tinha o propósito de punição, mas de reparação, para fazer um trabalho de memória, reconhecendo as vítimas e reparando os possíveis danos.

“Compreender e não vingar”, segundo o texto este era o propósito da comissão acima mencionada, distanciando-se assim da lógica punitiva, já que seu propósito era “recolher testemunhos, consolar os ofendidos, indenizar as vítimas e amnistiar aqueles que confessaram ter cometido crimes políticos” (RICOEUR, 2007, p. 490). O objetivo também não era perdoar, mas promover a reconciliação, uma vez que o perdão cabe à vítima dá-lo ou não. Desta forma, Lythgoe (2017), nos apoia dizendo que para as vítimas “o benefício é inegável em termos totalmente terapêuticos, morais e políticos”. Neste sentido, o filósofo aponta os benefícios que vêm com a anistia, quando ela visa libertar para reparar os danos causados, a saber: interromper a retaliação, “pôr um fim às desordens graves que afetam a paz civil - guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas nos regimes políticos” (RICOEUR, 2007, p. 460). Sobretudo quando contribui com as famílias que lutaram no decorrer dos anos para saber, e assim, conseguiram expressar sua dor, e liberar seu ódio por seus agressores e diante de testemunhas (LYTHGOE, 2017, p. 159-160).<sup>9</sup> Este acordo conciliável, segundo o pensamento ricoeuriano, é definido por K. Jaspers como culpabilidade política, que a partir de agora vamos averiguar, ainda que brevemente, a questão da culpabilidade. Ricoeur lança mão do conceito de culpabilidade baseado no pensamento de Karl Jaspers, apropriando-se das definições de: 1) culpabilidade criminal. 2) culpabilidade política, 3) culpabilidade moral, 4) culpabilidade metafísica (RICOEUR, 2017, p. 476).

A culpabilidade criminal é considerada pelo filósofo francês como “imprescritível, irreparável”; nesta categoria, estão incluídos os crimes contra a humanidade. Ricoeur aponta como exemplo os julgamentos que foram realizados no século XX em Nuremberg, Tóquio, Buenos Aires, Paris e Lyon. Nesses julgamentos, “definiram os crimes contra a humanidade distintos dos crimes de guerra”. O crime de genocídio não está prescrito; para esses tipos de

---

<sup>9</sup> El beneficio es innegable en términos indivisamente terapéuticos, morales y políticos. Familias que habían luchado durante años por saber, pudieron expresar su dolor, dar libre curso a su odio ante sus ofensores y delante de los testigos (LYTHGOE, 2017, p. 159-160).

crimes os tribunais são responsáveis por decidir a pena, “deve ser feita justiça”, diz Ricoeur, e ele acrescenta: “não se pode substituir a justiça pela graça”. “O perdão significaria ratificar a impunidade, o que seria uma grande injustiça cometida às custas da lei e, ainda mais, das vítimas”. Ainda de acordo com o filósofo, “este tipo de crime é imperdoável é irremediável” (RICOEUR, 2007, p. 479). O termo imperdoável é o que chama a atenção de Ricoeur para a questão do perdão. Embora Ricoeur seja a favor da aplicação da lei, ele é enfático quanto à separação do sujeito de sua má ação, pois segundo Ricoeur, “são os crimes que são considerados imprescritíveis, mas são os indivíduos que são punidos”. De acordo com Prada (2017), o filósofo francês assinala que ao tratar de direitos, é preciso ter cuidado para que o poder de deliberar sobre o outro não seja um ato de violência (PRADA, 2017, p. 114-115). A lei deve ser cumprida, porque, segundo Ricoeur (2007), se houver violação das regras sociais, a punição deve ser feita porque “se o perdão fosse possível neste nível, consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e deve punir” (RICOEUR, 2007, p. 476).

A culpabilidade política está relacionada “aos cidadãos que pertencem a um órgão político, tornando-se coniventes com os governos que praticam o mal” (RICOEUR, 2007, p. 481). Ricoeur considera que nesta modalidade criminosa quem realizou a ação deve reparar o dano sendo moralmente responsável “perante as autoridades que representam os direitos das vítimas e perante as novas autoridades estatais democráticas”. Quanto às sanções, o filósofo argumenta que deve haver uma reparação, que é mais importante do que a punição. Assim, os infratores respondem publicamente por seus atos como forma de reparação às vítimas, e a justiça estabelece o lugar da vítima e do agressor, mantendo uma distância justa (RICOEUR, 2007, p. 481). Em corroboração, Migliori (2007, p. 36) acrescenta.

Nos grandes processos a que os desastres do século deram lugar o *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, seguindo Aristóteles, pelo espetáculo trágico (grifos da autora).

A culpabilidade moral é a vontade má relacionada com as “massas de atos individuais” que ignoram o sofrimento do outro; no individualismo da consciência moral não é possível se envolver nessa grande irmandade de homens. Segundo Meireles (2020, p. 37), este tipo de culpa não é uma “transgressão da lei, mas valores desprezados, ignorados”. Para Ricoeur, este tipo de crime está na esfera pessoal, sendo sua autoridade julgadora a própria consciência. No pensamento de Ricoeur, “a coletividade não tem consciência moral”. Portanto, por não se

sentirem culpados, “caem na repetição dos velhos ódios”, crimes de racismo e etnia. Estes crimes, segundo o filósofo, ocorrem na esfera pessoal, mas sua motivação deriva da memória coletiva, que “partilham com [...] os grandes processos criminais do século XX a mesma estrutura de imbricação entre o privado e o público”. Conforme Ricoeur, esse tipo de culpa recai também na população pertencente a um Estado que promove “as guerras de libertação, as guerras coloniais e pós-coloniais” (RICOEUR, 2007, p. 483). Desta forma, os sujeitos que já trazem em sua memória o resíduo do ódio “geram agressividade contra seus compatriotas” e, como forma de mitigar a culpa, culpam os outros e absolvem-se da responsabilidade, o que dificulta o perdão (RICOEUR, 2017, p. 482).

A culpabilidade metafísica, de acordo com Meireles (2020, p. 37), não é individual, mas coletiva, e sua instância julgadora é Deus, dependendo do conjunto de crenças de cada um. Essa culpabilidade difere da culpa moral por pertencer ao que o filósofo chama de comunidade de seres humanos, levando em conta o pertencimento à “tradição transhistórica do mal” que considera que ao nascer somos todos devedores. Para Ricoeur, a tradição tem marcado esta mancha que acompanha o pensamento ocidental. O perdão, nestes termos, ganha o propósito de purificação, para retornar ao lugar de pertencimento. Este tipo de culpa, segundo Dosse (2017, p. 135), diz respeito à reconciliação com Deus.

Ricoeur nos leva a pensar na desproporção que existe entre a falta e o ato de perdoar; esta desproporção nos faz tomar um conceito já desenvolvido pelo filósofo, o conceito de falibilidade, que torna o homem suscetível ao erro. Ricoeur diz: “A ideia de que o homem é por natureza frágil e sujeito a erro é [...] uma ideia totalmente acessível à pura reflexão; ela designa uma característica do ser humano” (RICOEUR, 1986, p. 1). Esta fragilidade é o que torna o ato de perdoar uma ação nobre, em oposição ao hino sapiencial que eleva o significado diante da baixaza da ação. Dessa forma, uma institucionalização do perdão é impossível. Migliori (2017) lembra que as práticas de perdão utilizadas na instituição exercida pela anistia são uma forma de suavizar a dívida e a reparação com a memória coletiva, pois “o perdão é uma espécie de cura da memória”, na anistia a maior agressão está precisamente na memória que nega aos sujeitos a realização de seu luto; para proceder é necessário libertar-se do peso da dívida, assim a memória fica livre para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória (SALDANHA, 2016, p. 203).

Para Ricoeur, o perdão não pode ser imposto, é uma posição de liberdade que vem do senso de responsabilidade, mas não é um “dever de memória”, o que implica dizer que a dívida cai sobre alguém que para ser perdoado deve mostrar arrependimento e é decisão do ofendido

a questão de aceitar ou não perdoar. A partir disso e com base no pensamento ricoeuriano, no plano da instituição jurídica há um pagamento da dívida, mas essa não é uma característica do perdão, pois o ato de perdoar é um “deixar ir”. O perdão paga a dívida, mas não apaga a memória. Então, perdoar não significa esquecer, perdoar é libertar-se da culpa. De acordo com Duffy, Ricoeur chama a atenção para:

O dever de lembrar (dever de memória). Ele chama nossa atenção para a realidade de que a história é geralmente uma história escrita por seus vencedores, muitas vezes às custas das vítimas. Em virtude da “solidariedade ontológica” que existe dentro da família humana e à luz da empatia do coração humano com o sofrimento dos outros, a humanidade tem “um dever ético de lembrar”. Lembramo-nos de não ser melancólicos ou sentimentais, mas para não repetir as mesmas injustiças, sofrimentos e faltas no futuro. Como tal, a memória funciona para impedir futuras transgressões (DUFFY, 2009, p. 11).<sup>10</sup>

Dito isto, Ricoeur nos esclarece que na escala coletiva da memória “O amor e o ódio funcionam de forma diferente” (RICOEUR, 2007, p. 483). Para memórias insalubres, o filósofo francês toma a tese de Kodalle que propõe a correção nas relações de troca e uma “cultura de consideração” como uma espécie de remédio para a civilidade para que desta forma os “ódios hereditários” não possam ressurgir (RICOEUR, 2007, p. 483). Segundo Dentz, com o perdão “o amor se torna real diante dos elementos trágicos que surgem da culpa, da ação que feriu” (DENTZ, 2020, p. 14). A libertação ocorre quando a pessoa é capaz de se libertar do passado exercendo a ação de dar ou receber perdão para conectar-se com o futuro, participando de novas narrativas de vida.

Também, segundo Dentz (2019, p. 377), para que haja libertação, o infrator deve confessar e o ato de confessar é “tomar sobre si a sua culpa”, esta ação faz parte do discurso do perdão. Ao reconhecer a transgressão das normas sociais, as instituições devem punir, já que “perante a lei, o crime se torna imperdoável e por isso é punido” (RICOEUR, 2007). Nesse caso, a função da instituição é mediar os conflitos para que a justiça não seja feita pelas próprias mãos. Entretanto, a punição só pode ser considerada positiva se mantiver a dignidade humana e perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação.

Ricoeur considera que, no momento de julgar, deve haver um desprendimento do agente de sua ação para que o tribunal não se torne um lugar de vingança, além de devolver à pessoa

---

<sup>10</sup> Of the duty to remember (devoir de memoire). He draws our attention to the reality that history is usually a story written by its victors, often at the expense of victims. By virtue of the ‘ontological solidarity’ that exists within the human family and in light of the empathy of the human heart with the suffering of others, humanity has ‘an ethical duty to remember.’ We remember not to be melancholic or sentimental but in order not to repeat the same injustices, sufferings and failings in the future. As such, memory functions to deter future wrongdoing (DUFFY, 2009, p.11).

o direito à reabilitação. Lythgoe (2017, p. 157) esclarece: “O perdão é a capacidade de desprender o agente de seu ato. Dessa forma, a dívida do agente ainda está presente, mas sem o peso da culpabilidade. A falha não é esquecida, mas uma vez desvinculada do fardo, ‘o culpado [é] capaz de recomeçar’”.<sup>11</sup> Nesse sentido, reconhecer a própria culpa é o caminho em busca do perdão, é estar consciente de que o ato é irremediável. Assim sendo, pedir perdão é saber que o perdão pode não ser merecido e o sujeito ferido pode dizer: “não te perdô”, exercitando sua liberdade, visto que perdão é sinônimo de liberdade, é deixar o apego à dor, é poder ceder, resignar-se ao que aconteceu.

Ricoeur (2007, p. 494) segue a mesma linha de pensamento de Arendt quando considera que o poder de perdoar é próprio da pluralidade<sup>12</sup>, sendo uma ação humana que mitiga a discórdia nas relações e, assim, permite que os homens avancem com seus projetos porque “o oposto é a vingança, que levaria a uma sequência interminável de danos”. Ricoeur também ressalta que Arendt usa a exegese dos textos evangélicos e fala que:

Esses textos dizem que apenas trocando o perdão entre si, os homens poderão esperar ser perdoados também por Deus: o poder de perdoar é um poder humano [...] desligando-se assim mutuamente do que fizeram, os homens podem continuar a ser agentes livres [...]. Isso é confirmado, por um lado, pela oposição entre perdão e vingança, essas duas maneiras humanas de reagir à ofensa; por outro, pelo paralelismo entre perdão e castigo, ambos interrompendo uma sequência sem fim de danos (RICOEUR, 2007, p. 494).

Podemos dizer com Ricoeur que o perdão pode ser uma clareira no meio das situações trágicas vividas pelo homem já não pretenda ter soluções definitivas, ele pode mediar as frágeis relações humanas. Dessa forma, o filósofo considera que tanto o perdão quanto o dom são atos livres de gratuidade.

#### **4 O perdão como reflexo do dom**

Como já mencionado, Ricoeur (2007) faz uma analogia com dom e perdão: para o filósofo, o perdão e o dom devem ser dados sem querer retribuição. O significado do perdão é

---

<sup>11</sup> El perdón es la capacidad de desligar al agente de su acto. De esta manera, queda presente la deuda del agente, pero sin la carga de culpabilidad. La falta no se olvida, pero una vez desvinculado de la carga, “el culpable [está] capacitado para comenzar de nuevo” (LYTHGOE, 2017, p. 157).

<sup>12</sup> A pluralidade humana basta ao vis-à-vis requerido de uma parte e de outra. A faculdade de perdão e a de promessa repousam em experiências que ninguém pode fazer na solidão e que se fundamentam inteiramente na presença de outrem. Se a origem dessas duas faculdades é inerente à pluralidade, sua esfera de exercício é eminentemente política. Sobre esse ponto, Arendt usa a seu favor a exegese dos textos evangélicos mais favoráveis à sua interpretação. Esses textos dizem que apenas trocando o perdão entre si, os homens poderão esperar ser perdoados também por Deus: o poder de perdoar é um poder humano. [...]. Isso é confirmado, por um lado pela oposição entre perdão e vingança, essas duas maneiras humanas de reagir à ofensa; por outro, pelo paralelismo entre perdão e castigo, ambos interrompendo uma sequência sem fim de danos. (RICOEUR, 2007, p. 494).

confrontado com o mandamento de amar os inimigos sem recompensa. (RICOEUR, 2007, p. 488). Assim, o mandamento já quebra o princípio da retribuição porque “a medida absoluta do dom é o amor aos inimigos”, o que torna o ato de perdão quase impossível, diz Ricoeur (2007, p. 488). O perdão é enigmático e paradoxal, por um lado, o mandamento ensina a amar, por outro lado, para que haja perdão, alguém deve assumir sua culpa.

Para Ricoeur (2007, p. 465), o perdão é um dos constituintes antropológicos do “homem capaz”, cujo horizonte é uma memória feliz. Para isso, é necessário ser capaz de transmutar a experiência do negativo e de se manter na dimensão do hino sapiencial. Isto, por sua vez, se encontra na verticalidade do louvor, da transcendência, em contraste com a culpa que se encontra na horizontalidade das relações, no mundo dos atos, na vergonha moral, na ofensa ao outro, do “injustificável”. O filósofo concebe o perdão como difícil, não é impossível, apenas difícil “dar, pedir e conceituar”.

Ricoeur recorre à tradição judaico-cristã para explicar a questão do mal, assim como à tradição filosófica, mantendo um diálogo com vários filósofos, entre eles estão Jean Nabert, Karl Jaspers, Kant e Hannah Arendt.

O filósofo francês considera o perdão difícil, porque segundo ele para perdoar é necessário encontrar um culpado enquanto o mandamento ordena amar os inimigos; contudo, o filósofo traça o caminho do perdão relacionado ao movimento “da memória lembrança e da memória refletida, o primeiro mantém a dispersão das memórias e o segundo se refere ao foco da própria memória como o lugar do efeito constitutivo do sentimento de falta” (RICOEUR, 2017, p. 469). Assim, ao lembrar suas ações e refletir sobre a perda de dignidade e a baixeza da ação, o sujeito reconhece a culpa e assume a responsabilidade por suas ações para que ele possa formular o perdido de perdão. Segundo Prada (2020, p. 141): “A altura do perdão não se refere a um heroísmo moral daquele que perdoa e submete ao outro a uma causalidade de humilhação velada pela benevolência, mas sim ao caráter supraético da superabundância”.<sup>13</sup> A consciência reflexiva leva à capacidade de transformação do indivíduo, já que ao receber o perdão, ele pode se reabilitar para viver um tempo de graça. Declara Ricoeur (2007, p. 465):

Essa polaridade é constitutiva da equação do perdão: embaixo a confissão da falta, no alto o hino ao perdão. [...] o primeiro leva à linguagem uma experiência da mesma ordem que a solidão, o fracasso, o combate [...]. O lugar da acusação moral é assim, posto a descoberto – a imputabilidade, esse lugar em que o agente se liga à sua ação e admite sua responsabilidade por ela. O segundo é da alçada da grande poesia sapiencial que num mesmo alento, celebra o amor e alegria.

---

<sup>13</sup> La altura del perdón remite no a un heroísmo moral de quien perdona y somete al otro a una suerte de humillación velada por la benevolencia, sino al carácter supra ético, de sobreabundancia (PRADA, 2020, p. 141).

A falta, no pensamento ricoeuriano, traz a mancha “trans-histórica do mito Adâmico”, o qual imprimiu marcas e atravessou a cultura ocidental como um “mal”. O filósofo, citando Nabert, diz que os males são lacerações do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível. Os males são, portanto, infortúnios para aqueles que os sofrem (RICOEUR, 2007, p. 471), referindo-se às vítimas do Holocausto que foram duramente massacradas por serem membros de uma raça, um “crime desproporcional, sem precedentes, que o torna inaceitável”.

Para Ricoeur (2007, p. 467-468), “a falta é o pressuposto existencial do perdão” que passa pela experiência pessoal e coletiva que trazem marcas do passado presas na memória que provocam a culpa. A experiência da falta está intrinsecamente ligada aos sentimentos, o que para o filósofo é difícil de conceituar porque “a filosofia não se deteve nos sentimentos como afecções específicas, distintas das emoções e paixões”. Para Nabert a culpabilidade é um “dado da reflexão”, para Jaspers é uma “situação limite”, de “experiências que sempre encontramos já dadas”, tais como a morte, o sofrimento, o fracasso”, a solidão, etc. Ricoeur não considera tais linhas de análise, mas concebe como uma “condição histórica no plano de hermenêutica ontológica”.

O perdão, assim como o amor, é constitutivo da capacidade humana em sua finitude no curso da existência. Ricoeur analisa o perdão a partir da polaridade do erro cometido, a falta, e argumenta que o perdão é a experiência que perpassa as regras das relações humanas, permitindo uma nova experiência de um novo começo. Portanto, é necessário que o infrator reconheça sua culpa e assuma a responsabilidade por suas ações. Em corroboração, nos diz Salles:

A capacidade de reconhecer-se como verdadeiro autor de seus próprios atos. 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 (SALLES, 2019, p. 420).

Segundo Prada (2020), quando o sujeito reconhece que cometeu um ato abominável e gerou danos incalculáveis ao outro, o sujeito sente que há uma perda do vínculo humano. Para isso, é necessário reconhecer a falha e arrepende-se para poder confessar, visto que, para perdoar, deve haver um culpado que reconheça sua culpa e seja assim moralmente imputado a fim de experimentar o dom do perdão. Para isso é necessário reconhecer que ele violou a dignidade do outro. A respeito do assunto, Migliori (2007, p. 36) reflete que:



O reconhecimento é categoria chave no percurso filosófico de Ricoeur, de grande importância na equação do perdão, e é considerado por ele uma ideia 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 autoestima. Pode-se dizer aqui que algo é reparado, sob nomes tão diversos como a honra, a boa reputação, o respeito de si e a autoestima; quer dizer, a dignidade ligada à qualidade moral da pessoa humana.

O reconhecimento da culpa favorece a imersão na “graça” do perdão, o primeiro passo para a reparação do ofendido, e a imputação moral do agressor também é favorecida pela restauração da dignidade humana. Desta forma, o agressor corrige o mal moral e através do ato de perdoar regenera a condição de ser. O reconhecimento é a memória refletida, a consciência de que poderia ter sido de outra forma. A experiência do perdão é elevada à conversão, a não repetição do erro.

Segundo Ricoeur (2007), por ser uma singularidade do espírito que vai além da dimensão racional e lógica, o perdão é uma “desproporção” e se põe à altura do hino de louvor, tal como o amor. De acordo com Salles (2019, p. 431), “A lógica do perdão, é entendida à luz da economia da doação, do amor, e está inserida na lógica da superabundância”. Ricoeur apropriando-se do texto sagrado declara:

“Se amais os que vos amam, que reconhecimento terei? Pois os pecadores também amam os que os amam; [...] mas amais vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em troca” (Lucas 6, 32-37). [...] a medida absoluta do dom é o amor aos inimigos. E é a ele que está associada a ideia de um empréstimo sem esperança de retorno (RICOEUR, 2007, p. 488).

Ricoeur (2007, p.488) apoiado no mandamento leva em conta o dom sem retorno, o de amar o inimigo mesmo quando ele não pede perdão. Somente através da dimensão do amor é possível compreender o perdão, pois sua grandeza está na ordem de interromper a ofensa, romper com a força do mal cometido e assim abrir espaço para a “libertação a fim de proceder sem o peso da culpa”. Assim, o perdão beneficia tanto aquele que pede como aquele que perdoa. Para Ricoeur, este mandamento impossível parece ser o único até o espírito de perdão e faz parte da capacidade humana; a faculdade de reconhecer a culpa, de retrabalhar o ato e de ressignificar a fim de não devolver o mal causado: a categoria de “atitudes injustificáveis são irreparáveis”, que os movimentos sociais deixaram como traços profundos na memória histórica da humanidade. Para este tipo de mancha, Ricoeur diz que não há perdão para os algozes, mas para a vítima o perdão se torna necessário para retornar à vida, o ato de perdoar é

aceitar “o imperdoável”. É um movimento de reconhecimento e reconciliação consigo mesmo.

Salles esclarece isso:

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 (SALLES, 2019, p. 426).

A confissão consiste em reconhecer a causa que levou à realização da ação, assumindo a condição falível de estar no mundo, “o sujeito pode agir de forma ineficaz, o que leva ao fracasso da ação moral”. O que leva à condição de imperdoável é a seriedade do crime cometido, o que faz dela uma grandeza de negação (RICOEUR, 2007, p. 468-469). Ao infligir as regras, os objetos se tornavam indiferentes, de modo que eles têm implicações diferentes na ação de cada um; “a amizade é a humildade e generosidade divididas, elas fundam a reciprocidade dos gestos e das palavras, na coragem e gratidão, expressão mútua de reconhecimento do outro livre”. (DENTZ, 2019, p. 384).

Ricoeur (2007) assinala que, apesar da crítica em torno do mandamento de amar os inimigos, ao ser colocado sob a lógica da equivalência monetária da reciprocidade, este mandamento de amar os inimigos começa a destruir a regra da reciprocidade. Embora a concepção do perdão seja importante, ela ainda é vista como um processo, dado que a pluralidade humana é primitiva e que, devido à fraqueza intrínseca das pluralidades, torna-se necessário passar pelo poder de perdoar (RICOEUR, 2007, p. 493). É precisamente esta pluralidade que causa incerteza sobre a ação, e é também por causa dela que não pode haver poder absoluto. Assim, de acordo com o filósofo, “a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação” permite ao homem recorrer ao perdão pelo resultado de uma ação má. Neste sentido, tanto o dar como o perdoar ainda estão em uma escala para alcançar a alteridade, pois é difícil a relação de superar a dor e perdoar o inimigo mesmo que seja o mais desperto na profundidade da ipseidade no que é mais secreto (RICOEUR, 2017, p. 498).

Segundo o pensamento ricoeuriano, a identidade *ipse* é levada em conta na parte mais profunda do ser para que haja continuidade de ação e confiabilidade na promessa que sustenta as relações humanas. De acordo Dentz (2019), “o perdão está para a lógica da superabundância, que se opõe à lógica da equivalência da lei, acrescenta elementos que compõem a economia da dádiva que interrompem o esquema dívida-pagamento”. E Saldanha (2016, p. 200) diz:

O perdão, gesto excepcional de magnanimidade e grandeza, é, enquanto disposição pessoal e resposta de quem é ofendido ao seu agressor, uma vivência extraordinariamente complexa, que envolve aspectos de ordem afetiva, dado que quem perdoa põe de lado sentimentos como o ressentimento e o ódio em relação a quem o agrediu; de ordem cognitiva, uma vez que a pessoa que perdoa afasta as ideias de condenação e de vingança; e comportamental, porque aquele que perdoa não pratica atos de retaliação ou vingança mas, pelo contrário, manifesta comportamentos de benevolência e de amor.

Perdoar é interromper a ofensa, dá por encerrado uma situação difícil, assim como elevar o espírito ao cume do hino na dimensão do amor, por isso é um ato que não é compreendido. De acordo com Prada (2020, p. 149), “[...] o perdão requer, por um lado, uma aceitação especial; por outro, uma aceitação cujo sinal distintivo é a consideração”<sup>14</sup>, inserindo, assim, o perdão no horizonte do sujeito ético.

### **Considerações finais**

A reflexão que elaboramos foi a partir do percurso filosófico de Paul Ricoeur sobre a ideia de que existe uma relação entre as capacidades constitutivas do ser humano e as faculdades do dom e do perdão como gesto concreto do amor.

Verificamos que Ricoeur ancora sua investigação sobre esta temática no pensamento de Bernard Lepetit, que define as práticas sociais como a capacidade dos humanos agirem em comum e representar na esfera social. Entende ele que as relações sociais são conflituosas e ampliam as capacidades do “homem” com os constitutivos antropológicos do amor e do perdão, sobretudo porque a esfera social é o lugar de manifestação do sujeito que, através das narrativas históricas, desvela-se. Como amparo para salvaguardar os direitos à luta e à liberdade de expressão, o filósofo recorre às instituições como mediação nas lutas por reconhecimento; desse modo, Ricoeur não invalida o poder institucional. No entanto, o filósofo sugere que as lutas sejam justas e que assegurem a vida boa nas comunidades com o objetivo de desenvolver suas potencialidades.

Assim, a luta por reconhecimento, na perspectiva positiva, tem como horizonte os constitutivos da ágape, alteridade, dom e do perdão, os quais favorecem a dialética das relações do sujeito falível e vulnerável enquanto “age e sofre” na busca de ser reconhecido.

---

<sup>14</sup> [...] el perdón requiere, de una parte, una especial acogida al otro, acogida cuyo signo distintivo es la consideración (PRADA, 2020, p. 149).

Desenvolvemos de forma sucinta os conceitos de culpabilidade, nos quais o filósofo trata da culpabilidade criminal, política, moral e metafísica; estes conceitos são assimilados dos estudos que Ricoeur faz da obra do filósofo alemão Karl Jaspers.

Portanto, para Ricoeur, o ato de perdoar, embora difícil, é uma decisão livre e a vítima pode não querer perdoar. Essa analogia feita, pelo filósofo, do dom e do perdão, considera que ambos são ações livres sem retribuição e que mantém o perdão na concepção supramoral e na verticalidade do hino sapiencial. Perdoar é interromper a ofensa, encerrar uma situação difícil, para que, desta forma, a memória possa prosseguir livremente em direção a novos projetos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DENTZ, René Armand. Por uma teopoética do perdão a partir de Paul Ricoeur *Teoliterária*, v. 9 - n. 18, 2019.

DENTZ, René Armand. *Versões do perdão*. Cabo Frio. RJ: Helvetia, 2020.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur: os sentidos de uma vida (1913 – 2005)*. São Paulo: Liberars, 2017.

DUFFY, Maria. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A narrative theory of memory and forgetting*. New York: Continuum, 2009.

GUBERT, Paulo Gilberto. *Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento*. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 266-283, 2013.

GUBERT, Paulo Gilberto. O perdão difícil: Ricoeur sobre a relação entre vingança, justiça e reconhecimento. Dossiê Ricoeur, *Dissertatio* - Volume Suplementar 8, UFPel, 2018.

LYTHGOE, Esteban. Los limites del perdón ricœuriano desde la perspectiva Argentina. In: MARCELO, Gonçalo; ARIAS, César Correa; LAVELLE, Patrícia; MORATALLA, Tomás Domingo (Coords). A atualidade de Paul Ricoeur numa perspectiva Ibero-Americana. Imprensa da Universidade de Coimbra et al. *Ricœuriana*. Coimbra University Press, 2017.

MARCELO, Gonçalo. A Filosofia Social de Paul Ricoeur. In PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José (Orgs.). *Ricoeur em Coimbra: Recepção Filosófica da sua Obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

MEIRELES, Cristina, A. Viana. Paul Ricoeur e a questão colonial: a recepção do outro entre a culpabilidade e a civilização universal. In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. (Orgs.). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. 1. ed. Teresina: EDUFPI, 2020.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. (Tese apresentada a banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica São Paulo sob a orientação da professora doutora Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo, 2007.

PRADA LONDOÑO, Manuel Alejandro. La idea de reconocimiento en Hegel de Jena: Una lectura con Paul Ricoeur. *Franciscanum*, Bogotá, n. LVII, p. 21-49, 1 jan. 2015.

PRADA LONDOÑO, Manuel Alejandro. Pensar el Perdón con Paul Ricoeur. In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. (Orgs.). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. 1. ed. Teresina: EDUFPI, 2020.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. 1. ed. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. 1. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.

RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 1986.

RICOEUR, Paul. A Questão Colonial. Traduzido por Cristina A. Viana Meireles. In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. (Orgs.). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. 1. ed. Teresina: EDUFPI, 2020.

SALDANHA, Fernando Acílio Maia. Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável. In PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José (orgs.). *Ricoeur em Coimbra: Recepção Filosófica da sua Obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a lógica do perdão. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 414-435, 2019.

WOLFF, Ernst. *Lire Ricoeur depuis la périphérie*. Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.