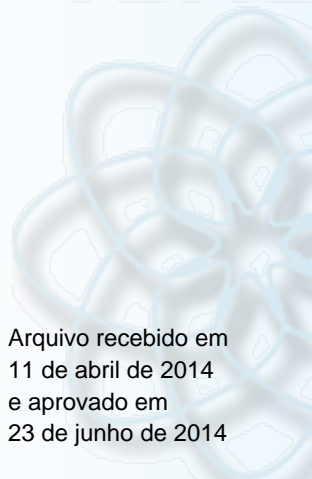


Teo
Lite
rária



Arquivo recebido em
11 de abril de 2014
e aprovado em
23 de junho de 2014

V. 4 - N. 7 - 2014

Professor universitário e
Psicanalista. Doutorando
em Teologia pela Faculdade
Jesuíta de Filosofia e
Teologia (FAJE), Belo
Horizonte, Brasil. E-mail:
dentz@hotmail.com

DOI - 10.19143/2236-9937.2014v4n7p38-45

PERDÃO, HISTORICIDADE E

NARRATIVA:

DISCUSSÕES A PARTIR

DE PAUL RICOEUR

FORGIVENESS, HISTORICITY AND

NARRATIVE:

DISCUSSIONS FROM PAUL RICOEUR

*René Dentz**

Resumo

Ricoeur defende que a inclusão do perdão em um regime de troca implica a tomada de consciência acerca da relação bilateral entre a demanda e a oferta do perdão, sendo que, entretanto, permanece não reconhecida a diferença entre os níveis da condicionalidade e da incondicionalidade. Disso decorrem dilemas emergentes da confrontação dos discursos do culpado que declara sua falta e o da vítima que poderá perdoar. Tais dilemas surgem como interrogações: pode-se perdoar àquele que não confessa sua falta? É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido o ofendido? Pode-se perdoar a si mesmo?

Palavras-Chave: Narrativa - Bíblia -
Historicidade - Perdão – Culpa

Abstract

Ricoeur argues that the inclusion of forgiveness in a trading scheme involves the awareness about the bilateral relationship between the demand and the offer of forgiveness, and, however, remains unrecognized the difference between the levels of conditionality and

unconditional. That emerging dilemmas arising from a comparison of speeches guilty declaring its lack and the victim can forgive. Such dilemmas arise as questions: can forgive him who does not confess his fault? We need forgiveness states who has been the victim? You can forgive yourself?

Keywords: Narrative - Bible - Historicity - Forgiveness - Guilt

Introdução

Quando se suspendem as modalidades passionais do querer, isso faz aparecer o querer e a existência humana como aquilo que dá sentido. Ricoeur estabelece que, para separar o “mundo subjetivo da motivação” do “universo objetivo da causalidade”, para resgatar essa necessidade que “eu sinto” pelo fato de que somos vivos, torna-se necessário organizar a ideia tríplice de motivação, espontaneidade, necessidade vivida em torno de um *eu quero* constituinte (transcendental).

Portanto, é necessário “manter em suspenso a escravidão que oprime o querer, para penetrar até essa possibilidade fundamental do eu que é sua responsabilidade” (RICOEUR, 1997, p. 85). A omissão da culpa é necessária para compreender a reciprocidade do voluntário e do involuntário, reciprocidade essa que os torna inteligíveis um pelo outro em sua unidade. A liberdade é constituinte de todo o involuntário, inclusive da necessidade, não sendo suprimida pela culpabilidade. “A dialética do voluntário e do involuntário é a estrutura indiferenciada da inocência e da culpabilidade [...] O homem não é metade homem e metade culpado; ele é sempre poder de decidir, de mover e de consentir [...]” (RICOEUR, 1997, p. 85).

A reflexão transcendental cria a ilusão de que a filosofia poderia ser uma reflexão sem purificar seu próprio olhar, omitindo o fato decisivo de que a liberdade que constitui o involuntário é *uma liberdade que deve se libertar*, sendo necessário

[...] atravessar vários planos de consciência para ir do seu não ser ao seu ser [...] Se o ego se perde facilmente

em seu mundo e se compreende de bom grado pelas coisas que o cercam, uma ilusão mais persistente ainda o mantém encerrado no próprio circuito de sua subjetividade (p. 86).

Ricoeur defende que a inclusão do perdão nesse regime de troca implica a tomada de consciência acerca da relação bilateral entre a demanda e a oferta do perdão, sendo que, entretanto, permanece não reconhecida a diferença entre os níveis da condicionalidade e da incondicionalidade. Disso decorrem dilemas emergentes da confrontação dos discursos do culpado que declara sua falta e o da vítima que poderá perdoar. Tais dilemas surgem como interrogações: “Pode-se perdoar àquele que não confessa sua falta? É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido o ofendido? Pode-se perdoar a si mesmo?” (RICOEUR, 1997, p. 485).

Sobre o primeiro dilema colocado, o autor entende que a espera da confissão do culpado corresponde a respeitar seu orgulho, sua dignidade de pessoa. O segundo dilema traz desdobramentos que envolvem a legitimidade da questão. Por um lado, o conjunto das vítimas sempre aumenta, devido a vínculos familiares, comunitários ou culturais; assim sendo, há que se questionar se caberia apenas ao ofendido primeiro a possibilidade de perdoar. Por outro lado, o pedido de perdão não precisaria necessariamente proceder primeiro do ofensor, mas também de outros a ele ligados, por exemplo, pelo vínculo de uma instituição. Cabe neste caso questionar, se instituições teriam suficiente representatividade para pedir perdão.

Quanto ao terceiro dilema, o entendimento preliminar do autor destaca dois pontos: que, havendo a dualidade de papéis, agressor e ofendido, somente este pode perdoar; adicionalmente, que a diferença de níveis entre o perdão e a confissão não é reconhecida se projetada numa perspectiva horizontal, que seria o caso do autoperdão. Ele considera que tal desconhecimento “onera a identificação apressada do perdão com uma troca definida apenas pela reciprocidade” (RICOEUR, 1997, p. 486).

Referindo-se ao trabalho de Jankélévitch (1974), o autor coloca a

oposição entre o irrevogável e o irreversível, este último significa a impossibilidade de alguém voltar ao seu passado, como também de este voltar como tal. Já o irrevogável traduz a condição de aquilo que foi feito não poder ser desfeito.

Ricoeur também afirma a posição de Hannah Arendt (1993) quanto à procedência do perdão: “o remédio não provém de outra faculdade eventualmente superior, mas é uma das virtualidades da ação humana...” Ninguém pode perdoar a si mesmo, e as duas faculdades, do perdão e da promessa, dependem da pluralidade. A solidão não oferece condições para que tais experiências ocorram, já que têm seu fundamento na presença de outrem. Arendt considera a exegese de textos evangélicos, que dizem poder os homens esperar o perdão de Deus apenas se trocarem o perdão entre si; assim, fica caracterizada a humanidade do perdão.

Outro aspecto considerado por Ricoeur refere-se à relação do perdão com o amor, em contraposição à sua caracterização política, cujo exemplo é dado na figura do *grande inquisidor*, no romance *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, que oferece a remissão dos pecados em troca da submissão. O perdão, ao contrário, promove a dissociação da dívida de sua culpabilidade; ele busca desligar o agente do seu ato.

O perdão, em um viés teológico, é uma forma de antídoto contra o sacrifício e sua conseqüente mimese. Assim explica Hugo Assmann inspirado no pensamento de René Girard (1991, p. 164):

Perdoar a dívida é perdoar os cumprimentos da lei e é a superação de sacrifícios humanos. Não é, automaticamente, uma sociedade sem lei, mas um discernimento da lei a partir de uma justiça, que antecede a lei e é expressa pelo amor ao próximo. Essa justiça é simplesmente a atitude que busca viver sobre a base da possibilidade de vida de todos os demais. A justiça por cumprimento da lei não pode realizar isso, ao contrário, destrói-se essa justiça. Por isso, para que haja essa justiça, as dívidas que estabelece a lei devem ser perdoadas.

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

Segundo Bárbara Andrade (2007, p. 159):

Apenas a experiência do perdão nos capacita para ver a realidade com novos olhos. A gratuidade da graça é experimentada como “ausência da violência que esperávamos e, por isso, com o dom de algo que não esperávamos”. Enquanto tradicionalmente o pecado original foi explicado como ausência da graça, temos aqui o contrário: a graça é a ausência de violência provocada pelo pecado original.

O apóstolo Paulo dá testemunho do poder da graça que é nova criação, diante da qual não é possível mais sustentar a violência da humanidade, pelo único motivo de que a graça é superabundante, como nos mostra a teóloga mexicana Bárbara Andrade (2007, p. 116):

Então, também para Paulo, vale que o pecado possa ser conhecido somente na fé. A experiência de fé do justificado consiste em que exclusivamente o dom da graça superabundante revela a ele que desde sempre esteve sob o poder do pecado. A palavra “perdão” não aparece em Rm 5, 12-21, porém, em seu lugar estão as palavras “dom-oferta” (dórema) “gratuitamente, como oferta” (doreán) e, vez por outra, “graça” (cháris).

O que podemos afirmar como essencial dentro da lógica da kénosis do Logos divino é: Deus nos dirige sua Palavra por meio da voz das vítimas da História. Na recepção da manifestação de Deus e seu impulso salvífico, a fé dos pequenos busca sem cessar acolher o dom por excelência: o Outro que chega como saldo de uma dívida, esquecimento, perdão. Essa experiência torna capaz a subjetividade pós-moderna para aperceber a Deus como Ser de superessência: além e aquém de

toda representação.

Nas palavras de MENDOZA (2011, p.30):

Na experiência do perdão, com efeito, instaura-se um mútuo reconhecimento que nada tem que ver com a rivalidade, na qual todos nós nos encontramos presos, até às vezes o outro, que é tão frágil e vulnerável como nós mesmos. Talvez seja essa experiência fundacional do desconhecimento-reconhecimento de si com relação ao outro o que é apenas insinuado no relato de Abel e sua história com seu irmão Caim. Uma pergunta dirigida tanto a Deus como a nós, os seres humanos: “Onde está teu irmão?”. Talvez também esse processo existencial, que radica na passagem do desconhecimento ao reconhecimento do outro, seja aquilo vivido por dois discípulos de Jesus de Nazaré, Maria Madalena e Pedro, os primeiros, quando se encontraram com seu rabi no resplendor da manhã de Páscoa.

O cristianismo contribuiu para um tipo de síntese inédita. O termo *pistis* foi retomado por São Paulo com uma genialidade sem precedente, para afirmar a dupla dimensão da religião, ao mesmo tempo grega e hebraica, cumprida no acontecimento da fé em Jesus como o Cristo de Deus:

Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo; vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa (Gálatas 3, 23-29)

Foi preciso chegar à constituição da idade hermenêutica da razão para dar-se conta da necessidade de não expulsar o núcleo central da experiência íntima do sagrado, mas, pelo contrário, voltar a situar os dinamismos do conhecimento e do desejo em seu horizonte de abertura à transcendência onde aparece Deus, “presente e ausente ao mesmo

tempo”, como princípio e termo de toda realidade, e como interlocutor na busca de sentido e de salvação para os que vivem as experiências-limite de contraste no coração de sua condição histórica.

Segundo Cleide Oliveira (2013, p. 157):

O sagrado se localiza além do humano, além da lógica econômica (não excessiva) que preserva o indivíduo e a complexa arquitetura de nosso mundo social; negativo ou reverso do humano, o sagrado é um aquém dos imperativos que regulam a vida coletiva e as práticas sociais, estando intrinsecamente relacionado à transgressão desses mesmos imperativos. Não obstante, o contato com o sagrado será buscado como forma de escapar de uma economia mesquinha que regula as ações humanas, pois há sempre uma parte maldita que escapa para nos lembrar que, paralelamente à razão e à ética, operam forças festivas e excessivas da transgressão.

Mauss, no Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, apresenta seus resultados sobre o potlatch, que consiste na prática de certas sociedades que presenteavam os chefes das tribos rivais para humilhar ou mesmo desafiar o oponente. Segundo Mauss, as dádivas são reguladas por três obrigações que se relacionam: dar, receber, retribuir, ou seja, doar é uma obrigação sob a pena de provocar uma guerra. Essas prestações primitivas, não tem o sentido utilitarista da noção mercantil de troca, o que eles trocam são, antes de mais nada, amabilidades, banquetes, ritos, mulheres, crianças, festas, etc. Por outro lado, o potlatch não se limita a presentes ostensivos e podem do mesmo modo ocorrer destruições suntuosas da própria riqueza. A partir dessas análises, Georges Bataille constata que a despeito do utilitarismo visar à manutenção, à reprodução e aquisição dos bens, subsiste no homem um domínio que tende à dilapidação dos mesmos, que tende ao **excesso**. A perda material também adquire outra dimensão e denota um ganho imaterial de honra, glória e poder, conforme afirma BATAILLE (1975, p.36):

(...) a riqueza aparece como aquisição enquanto um poder é adquirido pelo homem rico, mas ela é inteiramente dirigida para a perda, no sentido em que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas.

O tempo sagrado, caracterizado pelos atos transgressores, é o momento de dilapidação da energia excedente e não do sistema como um todo. No entanto, toda violação das regras que protegem a boa ordem natural das coisas, não deixam de ser sacrilégios, mas conforme afirma Roger Caillois (1942, p. 123), na verdade é um sacrilégio maior atacar as regras, que no dia seguinte ao fim do período sacro, serão novamente as mais sacras e infringíveis.

Referências

- ANDRADE, Bárbara. Pecado original... ou graça do perdão? São Paulo: Paulus, 2007.
- ARENDETT, Hannah. A condição humana. São Paulo: Forense, 1993.
- ASSMANN, Hugo (Ed.). René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BATAILLE, Georges. A parte maldita. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BLANCHOT, Maurice. L'amicizia. Genova-Milano: Marietti, 2010.
- CAILLOIS, Roger. El hombre y lo sagrado. Mexico: Foro de Cultura Económica, 1942.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. L'irréversible et la nostalgie. Paris: Champs Essais, 2011.
- MENDOZA, Carlos-Alvarez. O Deus Escondido da Pós-Modernidade. São Paulo: É Realizações, 2011.
- RICOEUR, Paul. Memória, História e o Esquecimento. Campinas: Editora Unicamp, 2007.