

O PERDÃO DIFÍCIL: RICOEUR SOBRE A RELAÇÃO ENTRE VINGANÇA, JUSTIÇA E RECONHECIMENTO¹

Paulo Gilberto Gubert
Universidade Católica de Pelotas

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar a inter-relação entre os conceitos de vingança, de justiça e de reconhecimento e investigar se é possível oferecer uma resposta à questão da vingança que não se circunscreva meramente ao *justo*; isto é, se o perdão pode contribuir para experiências de reconhecimento positivo, não obstante os inevitáveis conflitos do cotidiano social e político.

Palavras-chave: Vingança; Justiça; Reconhecimento; Perdão.

Abstract: The main of the paper is to present interrelationship among concepts of revenge, justice and recognition and to investigate whether it is possible to provide a response to the question of revenge which does is not limited merely to the *just*; i.e., whether forgiveness can to contribute towards experiences of positive recognition, notwithstanding the unavoidable conflicts of political and social daily.

Keywords: Revenge; Justice; Recognition; Forgiveness.

Introdução

Os conceitos de vingança, de justiça e de reconhecimento, na filosofia de Ricoeur, envolvem uma discussão que transita entre polos opostos – como, por exemplo, a violência e o perdão – e que têm como pano de fundo a alteridade e a reciprocidade. O autor desenvolve estes conceitos principalmente nos livros *Amor e justiça*, *A memória, a história, o esquecimento*, *O justo 1*, *O justo 2*, *Percurso do reconhecimento* e *O si mesmo como outro*.

No que tange aos conceitos supracitados, os principais interlocutores de Ricoeur são tanto autores clássicos – especialmente Aristóteles, Kant, Hobbes e Hegel –, quanto contemporâneos – Axel Honneth, John Rawls, Mark Rogin Anspach e Marcel Hénaff. Tendo em conta o propósito deste artigo, o enfoque principal será – não nos autores em si, mas – na contribuição que estes autores deram ao pensamento de Ricoeur.

¹ O artigo é resultado de parte da pesquisa desenvolvida durante período de Estágio Pós-Doutoral, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), sob supervisão do Prof. Dr. Luiz Rohden.

O texto que segue está subdividido em três partes: 1. *O enraizamento da justiça no espírito de vingança*; 2. *Justiça versus ógape*; 3. *O perdão: um arquétipo de reconhecimento*.

1. O enraizamento da justiça no *espírito* de vingança

O único texto em que Ricoeur se debruça para tratar exclusivamente da questão da vingança é um escrito preparado para uma conferência proferida em 1997, na *Universidade de Ulm*² e intitulado *Justiça e vingança*, posteriormente publicado em *O justo* 2. Neste texto, a intenção do autor é enfrentar um paradoxo, qual seja, o “ressurgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça cujo objetivo é precisamente suplantar a vingança” (2008, p. 251). O filósofo entende que há uma intenção velada pelos partidários de medidas de represália. Qual intenção? A de exercer a vingança em benefício próprio.

A origem do paradoxo se encontra no sentimento de indignação, que pode ser verificado em uma expressão simples, usada no cotidiano, inclusive por crianças: *injusto, que injustiça!* De acordo com Ricoeur, esta indignação, *per se*, não satisfaz a exigência moral de um legítimo senso de justiça. O que lhe falta é estabelecer

uma distância entre os protagonistas do jogo social – distância entre a injustiça alegada e a represália apressada –, distância entre a imposição de um primeiro sofrimento pelo ofensor e a imposição de um sofrimento adicional aplicado pela punição. Mais fundamentalmente, o que falta à indignação é uma clara ruptura do elo inicial entre vingança e justiça (RICOEUR, 2008, p. 252).

Para dar conta desta exigência moral, é preciso ter em mente uma definição simples, por vezes esquecida na complexidade dos meandros da justiça: a regra geral de justiça assevera que ninguém está autorizado a fazer justiça com as próprias mãos. Ao invés de represálias imediatas, é necessário saber resguardar uma distância entre os fatos ocorridos e o exercício da justiça. Por conta disso, aparece a figura do terceiro, aquele que fica entre ofensor e vítima, entre crime e castigo. Trata-se, segundo Ricoeur, de “um terceiro como avalista da justa distância entre duas ações e dois agentes” (2008, p. 252).

Neste contexto, a justiça faz a transição da virtude³ para a instituição; se desloca da esfera privada para a política, trazendo à tona as figuras do juiz e do

² A mesma conferência foi posteriormente pronunciada na *Columbia University* (1999) e na *Peking University* (1999).

³ Para Aristóteles (1984), a justiça é a virtude por excelência. Contudo, ninguém nasce justo. A justiça é uma disposição de caráter que se adquire por meio da prática e que torna as pessoas propensas a agirem de acordo com a justiça e a desejarem o que é justo. Neste sentido, segundo Ricoeur, “que a

Estado. O juiz enquanto *terceiro*, ou ainda, enquanto mediador. O Estado, por sua vez, reivindica “o monopólio do uso da violência legítima” (2008, p. 257). A cada vez que o juiz impõe uma sentença como castigo e o Estado priva determinado indivíduo de sua liberdade, verifica-se uma resposta à violência inicial (praticada pelo agressor) por meio de uma violência *legal*. Isto significa, para Ricoeur, que

a punição como pena reabre o caminho para o espírito de vingança, a despeito de ter ela passado por uma mediação, de ter sido prorrogada e filtrada por todo o procedimento da ação judicial, mas não suprimida, abolida. Somos lembrados do triste fato de que uma sociedade inteira é posta à prova e, ousado dizer, julgada pelo seu modo de tratar o problema apresentado pela privação de liberdade sucessiva ao castigo físico por trás dos muros da prisão. Somos confrontados com a falta de alternativa exequível à perda de liberdade, à prisão (2008, p. 258).

O problema é que a violência não é erradicada, mas simplesmente se desloca da esfera privada para a pública. Por conseguinte, a punição permanece, segundo Ricoeur, “sob o domínio do espírito de vingança que o espírito de justiça tinha como projeto superar” (2008, p. 259). Isto significa que a justiça possui um enraizamento primitivo na violência, na vingança enquanto violência⁴.

Então, como entender a ideia de que a justiça deve manter uma justa distância entre dois agentes? A justiça não é a virtude voltada por excelência para outrem, que deve levar em conta, não apenas a existência, mas também as necessidades e exigências do (s) outro (s)? Ademais, a justiça cumpre de fato seu papel, se ela permanece sob o espírito de vingança, que tinha por objetivo suplantar? Conforme mencionado acima, esta aproximação da justiça com a vingança possivelmente seja mais bem compreendida através de um retorno a alguns arcaísmos do conceito de justiça, mais precisamente, a Lei do Talião⁵ e a Regra de Ouro⁶, que ainda ecoam nos códigos de justiça atuais.

justiça seja virtude não se contesta. De Sócrates, Platão e Aristóteles até Kant e Hegel, a filosofia moral não cessa de ressaltar a conexão entre justiça e igualdade, a famosa *isótes* dos gregos” (2008, p. 253).

⁴ A respeito da relação entre justiça, vingança e violência, Hénaff considera que “la vengeance cérémonielle des sociétés traditionnelles, loin d’être un déchaînement de pure violence, est une manière de la limiter rigoureusement ; elle est bien une forme d’exercice sophistiqué de la justice” (2002, p. 284).

⁵ A Lei do Talião, conhecida como Lei de Talião foi cunhada pelo rei Hamurabi – também chamado de Kamu-Rabi –, da Babilônia, com o intuito de combater a instabilidade social na qual estavam imersos os súditos de seu reino. De acordo com Vieira, “o Código de Hamurabi é um dos mais antigos documentos jurídicos conhecidos. Baseado em leis semitas e sumerianas (Código de Dungi), foi importante para a história dos direitos babilônicos, para o direito asiático e, particularmente, para o direito hebreu” (2011, p. 9). São os artigos 196 e 200 do Código que fazem menção à conhecida máxima *olho por olho, dente por dente*: “Art. 196. Se um homem destruiu um olho de outro homem, destruirão o seu olho. [...] Art. 200. Se um homem arrancou um dente de outro homem livre igual a ele, arrancarão o seu dente” (2011, pp. 31-

Em *A memória, a história e o esquecimento*, Ricoeur não toma como ponto de partida a contraposição entre a Lei do Talião e a Regra de Ouro, mas a ideia de que a segunda deveria oferecer uma resposta à primeira. Importante assinalar que não se verifica precedência de uma sobre a outra – ambas são oriundas das sociedades arcaicas. Enquanto a primeira aparece descrita pela primeira vez no Código de Hamurabi, por volta de 1700 a.C., a segunda é observada desde as origens do zoroastrismo, do taoísmo, do judaísmo e do budismo⁷.

A Lei do Talião estabelece uma inexorável reciprocidade entre o crime e a pena. A ideia principal parece ser a de que o equilíbrio deva ser restituído por meio de uma pena *justa*⁸. Por sua vez, a Regra de Ouro, pensada mormente com o intuito de coibir e evitar o mal antes mesmo que ele aconteça, também é responsável por enunciar uma norma de reciprocidade⁹. Portanto, ambas compartilham de uma mesma lógica de equivalência.

Por conseguinte, o conceito de reciprocidade passa para o centro da discussão. De fato, ele é fundamental para a ética¹⁰ e para os sistemas jurídicos.

32). Segundo Duarte, “o que a expressão “olho por olho, dente por dente” nos revela, antes, é a ideia da necessidade de se obter uma exata medida entre a negação e a restituição da justiça. A própria palavra *Talião*, que vem do latim *talio*, significa “tal” ou “igual” reforça essa tese, ao menos teórica, de equilíbrio” (2009, p. 76).

⁶ As fórmulas mais conhecidas da Regra de Ouro no ocidente são oriundas do Talmud e da Bíblia. A primeira formulação, de Hillel, diz: “Não faças a teu próximo o que detestarias que te fizessem. Essa é a lei inteira; o resto é comentário” (Talmud de Babilônia apud RICOEUR, 2014, p. 247). Na Bíblia, a fórmula é descrita em Levítico 19,18, em Lucas, 6,31 e em Mateus 22,39. No Levítico, a fórmula é assim descrita: “Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. (Lv 19,18).

⁷ De acordo com Hénaff, “that rule is observed in many traditions, and written statements of it date back long before the common era: over 1000 years for Zoroastrism, 600 years for Taoism, 500 years for the Babylonian Talmud and for Buddhism” (2010, p. 1).

⁸ Duarte considera que, “se a célebre *Lei de Talião* nos aparece atualmente como uma fórmula cruel e bárbara que descreve melhor a vingança do que a necessidade de se punir com justiça, é preciso, no entanto, que atentemos ao fato de que essa máxima é também baseada numa relação de equilíbrio entre o crime e a punição [...]. O problema é que nós não encontramos na prática esta mesma clareza da teoria e, por isso, a *Lei de Talião* assumiu posições bem mais próximas de cada extremidade do que da exata medida que se buscava” (2009, p. 76, grifo da autora). A este respeito, muito embora a Lei do Talião esteja relacionada a um código de leis e, portanto, à justiça, Ricoeur assevera que “a palavra justiça não deveria figurar em nenhuma definição de vingança, ressaltando-se um sentido arcaico [...] de uma justiça integralmente vingativa, vingadora” (RICOEUR, 2008b, p. 184).

⁹ Em *O si mesmo como outro*, Ricoeur afirma que “a fórmula de Hillel e seus equivalentes evangélicos expressam melhor a estrutura comum a todas essas expressões, a saber, a enunciação de uma *norma de reciprocidade*” (2014, p. 248, grifo do autor).

¹⁰ Ricoeur entende que a Regra de Ouro “es el punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable” (2001, p. 235).

Neste contexto, a justiça, outrora vingativa – uma espécie de vingança controlada – e agora reparadora – que toma por base um princípio de equivalência justa para interromper disputas, justamente para evitar a vingança, está circunscrita a este mesmo princípio de reciprocidade que separa o “meu” do “teu” e que interrompe um possível ciclo vingativo (RICOEUR, 2008a). Certamente existem méritos implicados nesta interrupção e é louvável o trabalho das pessoas que se dedicam à elaboração e à aplicação da legislação, com a seriedade e a competência necessárias para que as leis estejam a serviço do bem *viver junto (vivre-ensemble)*¹¹.

Todavia, Ricoeur (2007) assinala que a separação que posiciona de um lado a vítima e de outro, o culpado, não contribui para a questão do *reconhecimento*. Sendo assim, de que forma será possível oferecer uma resposta à Lei do Talião e, principalmente, à Regra de Ouro, que seja não apenas justa, mas que possa alcançar um significado para além da simples interrupção das ofensas e da violência, ou ainda, da restituição de um dano material ou moral, contribuindo para um reconhecimento positivo¹² do *outro*, tão digno de respeito quanto o *eu*?

2. Justiça versus *ágape*

Ricoeur publicou, em 1990, o livro *Amor e justiça*, no qual pensa uma dialética que almeja estabelecer mediações práticas entre os conceitos de *ágape* e de justiça. Neste livro, o autor parte de uma desproporção inicial entre a lógica da superabundância e a lógica da equivalência. Esta última, formalizada enquanto regra de justiça e de reciprocidade. Aquela, fundada na generosidade e alheia ao conceito de recíproco (RICOEUR, 2008).

Ademais, Ricoeur entende que ambos os conceitos – *ágape* e justiça – são derivados de reinterpretações da Regra de Ouro. A regra de justiça é uma formalização¹³, enquanto que o *ágape* a interpreta por meio da benevolência. Apesar do contraste entre os dois conceitos, o autor salienta a possibilidade de

¹¹ Para Ricoeur, “cette réciprocité [...] va jusqu’à la mise en commun d’un « vivre-ensemble » bref, jusqu’à l’intimité” (1990, p. 214).

¹² Ricoeur identifica no *Leviatã*, de Hobbes (1997), um primeiro modelo de reconhecimento do outro, baseado no medo da morte violenta. Também na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel (2008) e no texto *Luta por reconhecimento*, de Honneth (2003), é o aspecto conflitual do reconhecimento que fica em evidência, por meio das figuras da luta e do desprezo, isto é, pela negatividade.

¹³ Este trabalho de reformulação e formalização da Regra de Ouro, Ricoeur (1990) atribui especialmente a dois autores: Kant (2007) e Rawls (1997). O primeiro, por meio da segunda formulação do imperativo categórico. De acordo com Ricoeur, “la Règle d’Or et l’impératif du respect dû aux personnes n’ont pas seulement le même terrain d’exercice, ils ont en outre la même visée : établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité” (1990, p. 262). Sobre o segundo, Ricoeur escreve: “cette formalisation n’empêche pas de reconnaître l’esprit de la Règle d’Or sous la forme quasi algébrique du deuxième principe de justice de Rawls : maximizer la part minimale” (2008a, p. 37).

estabelecer um *equilíbrio refletido*¹⁴ entre a lógica da superabundância e a lógica da equivalência.

Por outro lado, à medida que contrasta com a justiça, o *ágape* torna-se, para Ricoeur, figura privilegiada. Neste sentido, enquanto que a justiça se baseia num princípio de justa equivalência para interromper disputas suscitadas geralmente por situações de violência, o *ágape* não se vale de comparações, muito menos de cálculos. Dessa forma, conforme avalia Ricoeur, o *ágape* “torna inútil a referência às equivalências¹⁵” (2004b, p. 344, tradução nossa).

Neste contexto, portanto, a despreocupação e o esquecimento são as características principais do *ágape*, que lhe permitem suspender as disputas – inclusive judiciais – e olvidar as ofensas. Contudo, esquecer não significa afastar ou reprimir as injúrias, mas “deixá-las ir¹⁶” (RICOEUR, 2004b, p. 345, tradução nossa).

Diante disso, Ricoeur (2004b) reflete, com Luc Boltanski¹⁷ a respeito da credibilidade do *ágape*: não seria este apenas um sentimento calcado na ingenuidade, na ilusão ou até mesmo na hipocrisia?

Ora, o *ágape* é unilateral, mas não inativo. Sua unilateralidade o habilitará “a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade que transcende os gestos discretos dos indivíduos na situação de troca de dons¹⁸” (RICOEUR, 2004b, p. 342, tradução nossa).

Em segundo lugar, entende-se, com Ricoeur (2004b), que há uma autojustificação do *ágape* em seu próprio discurso e na forma como este discurso impacta sobre a reciprocidade prática, na relação com “o próximo, não como aquele que se encontra próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa

¹⁴ A respeito deste frágil equilíbrio entre *ágape* e justiça, Ricoeur assevera que “seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable peut être instauré et protégé” (RICOEUR, 2008a, p. 42).

¹⁵ “Rend inutile la référence aux équivalences”.

¹⁶ “Laisser aller”. Ricoeur (2004b) entende o *deixar ir* como uma alegoria do perdão, o qual assume um papel de destaque enquanto uma das formas possíveis de reconhecimento mútuo, especialmente no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publicado em 2000.

¹⁷ O livro *L'Amour et la Justice comme compétences* foi publicado em 1990 por Luc Boltanski. Na segunda parte do texto, intitulado: *Agapè. Une introduction aux états de paix*, Boltanski questiona-se acerca do estatuto da teoria do *ágape*: “S'agit-il d'une construction permettant de décrire des actions accomplies par les personnes dans la réalité, d'un idéal partiellement réalisable, d'une utopie ou d'une tromperie ?” (BOLTANSKI, 1990, p. 199).

¹⁸ “À exercer sa fonction critique à l'égard d'une logique de la réciprocité qui transcende les gestes discrets des individus dans la situation d'échange de dons”.

aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso do *ágape*¹⁹” (2004b, p. 346, tradução nossa, grifo do autor).

O *ágape* fala, de acordo com Ricoeur, muito embora seu discurso se utilize de expressões estranhas que “se oferecem à compreensão comum²⁰” (2004b, p. 346, tradução nossa). A linguagem do *ágape* é a do louvor. Por outro lado, a justiça está a serviço da disputa, ela argumenta. Todavia, é na linguagem que se estabelece uma primeira aproximação do *ágape* com a justiça, da poesia com a prosa²¹, por meio do mandamento do amor, que é anterior a toda lei e a toda coerção moral. O autor salienta que “o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me²²! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousamos falar aqui em um uso poético do imperativo²³” (RICOEUR, 2004b, p. 346, tradução nossa).

Proximidade e distanciamento parecem ser os termos que melhor caracterizam esta relação desproporcional entre *ágape* e justiça. Um exemplo de distanciamento é o julgamento que ocorre no tribunal²⁴, que demonstra bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur, a culminância do embate de argumentos em um processo se dá com a decisão do juiz que estabelece uma

¹⁹ “Le prochain, non comme celui qui se trouve proche, mais celui dont on se rapproche. C’est alors dans la dialectique entre l’amour et la justice, ouverte par ce rapprochement, que consiste l’épreuve de crédibilité du discours de l’*agapè*”.

²⁰ “S’offrent à la compréhension commune”.

²¹ De acordo com Moratalla, Ricoeur, “después de realizar una descripción esencial tanto del amor como de la justicia, y dejando bien marcada la desproporción entre ambos, datará de establecer un puente entre la “poética del amor” (lógica de la sobreabundancia, del don, de la gratuidad) y la “prosa de la justicia” (lógica de la equivalencia). El amor necesita la mediación de la justicia para entrar en la esfera práctica y ética; la justicia necesita de la ‘fuente’ del amor para evitar caer en una simple regla utilitaria” (1993, p. 10, grifos do autor).

²² Ricoeur está fazendo menção ao livro bíblico *Cântico dos cânticos*.

²³ “Le commandement qui précède toute loi est la parole que l’amant adresse à l’aimée : aime-moi ! C’est l’amour lui-même se recommandant par la tendresse de son objurgation ; on oserait parler ici d’un usage poétique de l’impératif”. Em seu texto *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, Ricoeur já havia mencionado em uma breve nota essa dimensão poética implicada em uma *filosofia* do amor. Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizon d’une méditation non plus seulement sur la limite, mais sur la création et le don [...]”. Toutefois l’amour ne saurait, en retour, s’annoncer dans le champ de la réflexion philosophique comme une reprise en sous-œuvre du respect, de même que le respect est une reprise correctrice de la sympathie. Une philosophie de l’amour, si elle était possible, « inventerait » le respect comme « amour pratique” (RICOEUR, 2004a, 359). Nesse sentido, segundo Corá, “Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo – um amor que, longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal” (2011, p. 16).

²⁴ O julgamento não é o único contexto possível de aplicação da justiça. De acordo com Ricoeur, ela também pode ser entendida por meio do conceito aristotélico de justiça distributiva, isto é, “comme vertu des institutions présidant à toutes les opérations de partage. « Rendre à chacun son dû », telle est, dans une situation quelconque de distribution, la formule le plus générale de la justice” (RICOEUR, 2004b, p. 348).

separação: de um lado a vítima, de outro, o culpado. A justiça cumpre assim seu objetivo ao penalizar o culpado e subtrair um possível desejo de vingança da vítima. Conforme mencionado acima, este procedimento é paradoxal, na medida em que não permite que a vítima se vingue, muito embora a vingança ocorra, por meio do Estado, a única instituição autorizada a fazer uso da *violência legítima*. Obviamente que este procedimento em nada se aproxima do discurso do *ágape* (RICOEUR, 2004b).

Ricoeur entende que o vínculo entre a poética da *ágape* e a prosa da justiça é possível e necessário, uma vez que o mundo da ação é o horizonte comum para ambos. Este liame, que envolve simultaneamente confrontação e vinculação, é possibilitado pelo *dom*. O autor salienta que o *ágape*

não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom reveste a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se exprime, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás, dominadas pela economia mercantil onde tudo tem um preço²⁵ (RICOEUR, 2004b, p. 348, tradução nossa).

Neste ponto, Ricoeur demonstra que, na concretude da vida, o indivíduo tem a possibilidade de oscilar entre o *ágape* e a justiça. Contudo, esta oscilação pode gerar um mal-entendido, na medida em que o autor propõe uma “atenuação” de ambos em favor do dom. Isto significa que o *ágape* deve perder “a ‘pureza’ que o exclui do mundo, e a justiça a segurança que lhe confere a submissão à regra de equivalência²⁶” (RICOEUR, 2004b, p. 349, tradução nossa, grifo do autor).

Neste contexto, Ricoeur (2004b), entende que, muito embora pareça ser meramente uma dádiva, isto é, pura generosidade, a lógica da *economia do dom*²⁷ é a de que todo dom demanda um contradom, ou seja, reciprocidade.

²⁵ “Ne comporte qu’un désir, celui de donner; c’est l’expression de sa générosité. Elle surgit alors dans le milieu d’un monde coutumier où le don revêt la forme sociale d’un échange où l’esprit de justice s’exprime, comme dans le reste de son règne, par la règle d’équivalence. Quelles que soient les origines archaïques de l’économie du don [...], le don est encore présent dans nos sociétés par ailleurs dominées par l’économie marchande où tout a un prix”.

²⁶ “La « pureté » qui l’exclut du monde, et la justice la sécurité que lui confère la soumission à la règle d’équivalence”.

²⁷ A respeito da *economia do dom*, Ricoeur toma como texto base o *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, publicado por Marcel Mauss em 1925. Neste texto, Mauss, ao analisar a prática arcaica de trocas de dons entre os indígenas maoris neozelandeses, percebe que há algo diferente nesta prática, que não a circunscreve meramente a uma forma primitiva de economia comercial, mas que também não a vincula ao conceito de *ágape*. Neste sentido, Mauss salienta que o enigma reside em um caráter voluntário, “aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e

Trata-se de um enigma²⁸ que o autor procura entender por meio do auxílio de *especialistas*²⁹, dentre eles, Mark Rogin Anspach. Na esteira de Anspach (2002), Ricoeur apresenta a questão das *figuras elementares*, ou categorias da reciprocidade: a vingança, o dom e o mercado. Estas categorias se integram a partir de um círculo, que tanto pode ser vicioso quanto virtuoso.

A tese apresentada por Anspach – e que Ricoeur toma em consideração – é a de que o sacrifício é o ponto-chave para que se estabeleça uma reciprocidade positiva, isto é, uma “passagem do círculo vicioso da vingança³⁰ (malefício *versus* contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom)” (RICOEUR, 2006, p. 241, grifos do autor).

Neste ponto, o que interessa para Ricoeur (2004b) não é a noção de sacrifício, mas a de reciprocidade positiva. Por este motivo, ele afirma que o círculo vicioso da vingança se mantém enquanto os indivíduos permanecem atrelados à regra – mesmo que não a formulem conscientemente – de matar aquele que matou. Para o autor, esta regra “faz do vingador um assassino, transformando-o em agente anônimo de um sistema que o ultrapassa e que se perpetua³¹” (2004b, p. 354, tradução nossa). Em contrapartida, quando o indivíduo ocasionalmente oferece sua própria vida a seu assassino³², a reciprocidade é mantida, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Neste caso, Ricoeur assinala que, para Anspach (2002) esta oferenda do sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança ao círculo virtuoso do dom³³” (2004b, p. 354, tradução nossa).

Entretanto, para Ricoeur, é somente por meio de uma assimetria, ou seja, de uma “disparidade vertical entre a profundidade da falta e a altura do

interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico” (2003, p. 188).

²⁸ Acerca do *enigma* do dom pode-se destacar a importante contribuição de Maurice Godelier em seu livro intitulado *L'Énigme du Don*.

²⁹ Trata-se, principalmente de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e de Mark Rogin Anspach. Dado o propósito deste artigo, destaca-se aqui a filosofia de Anspach, uma vez que ele enfatiza a questão da vingança e do dom.

³⁰ Em contraste à ideia de reciprocidade positiva, Anspach apresenta não apenas a vingança, mas também a ofensa. Ele procura entender “*pourquoi* le ressentiment provoqué par une offense est si fort, au point qu'il semble souvent disproportionné en regard de l'offense même. La réponse est probablement qu'une offense est toujours perçue à un certain niveau comme une négation de la personne, une négation de son identité, de son être” (ANSPACH, 2008, p. 182, grifo do autor).

³¹ “Fait du vengeur un meurtrier, le transformant en agent anonyme d'un système qui le dépasse et qui ne se perpétue”.

³² Ricoeur cita o exemplo do indivíduo que “s'offre au bourreau en lui donnant sa tête à couper” (2004b, p. 354).

³³ “Censé sous-tendre la transition du cercle vicieux de la vengeance au cercle vertueux du don”.

perdão” (2007, p. 465) que se pode reconstruir uma relação fragmentada pelo círculo da vingança, oriundo do mal sofrido ou infligido ao outro. Neste ponto, é através do recurso à hipérbole³⁴ evangélica do mandamento do amor aos inimigos³⁵, que o autor entende recuperar o sentido, ou ainda, o *espírito* do perdão. A este respeito, o filósofo indaga:

Com o que somos então confrontados? Com o mandamento radical de amar os inimigos sem recompensa. Esse mandamento impossível parece ser o único à altura do espírito do perdão. O inimigo não pediu perdão: é preciso amá-lo tal como ele é. Ora, este mandamento não se volta apenas contra o princípio de retribuição, nem apenas contra a lei de talião que ele pretende corrigir, mas, no limite, contra a Regra de Ouro que deveria romper o talião (RICOEUR, 2007, p. 488).

Diante deste contexto, cabe ressaltar que a sociedade se mostra cada vez mais plural e complexa e que, ao invés do espírito de perdão, parece que a violência faz triunfar o círculo da vingança e da injustiça. Sendo assim, é preciso identificar se o perdão, enquanto modelo de reconhecimento, pode superar a justiça da equivalência – do *meu* e do *teu* – e contribuir efetivamente para restabelecer relações fragmentadas ou se ele retrata tão somente uma utopia ético-política no pensamento de Ricoeur³⁶.

3. O perdão: um arquétipo de reconhecimento

De acordo com o Ricoeur, o perdão “se tem algum sentido e se existe” (2007, p.465), significa uma possibilidade de reconhecimento que, simultaneamente, ultrapassa a justiça sem desmerecê-la. Para tanto, é preciso que haja um equilíbrio refletido na discordância entre “a lógica da superabundância e a lógica da equivalência” (RICOEUR, 2008, p.42). Por um lado, isto significa preservar a imputabilidade moral do indivíduo, isto é, sua responsabilidade por seus atos. Por outro lado, denota a possibilidade de

³⁴ Ricoeur considera que hipérbole não significa meramente “une figure de style, un trope littéraire, mais la pratique systématique de l’excès dans l’argumentation” (RICOEUR, 1990, p. 389, grifo do autor).

³⁵ No Evangelho segundo Mateus (Mt 5, 43-44; 46) o mandamento é assim descrito: “Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem [...]. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes?” (2002, p. 1712).

³⁶ Esta hipótese – que considera o perdão uma utopia – é apresentada por Gonçalo Marcelo, em seu artigo *Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition*. Vereno Brugiatelli desenvolve uma conjectura semelhante à de Marcelo no livro *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur: per un’etica del superamento dei conflitti*.

restabelecer as condições de um efetivo reconhecimento mútuo entre vítima e agressor, por meio do perdão enquanto dom³⁷ cerimonial.

A atitude de pedir perdão reveste-se de uma solenidade que só pode ser verificada na medida em que ambos, a vítima e o agressor, percebam o perdão enquanto um gesto gratuito e solene, uma vez que o perdão necessariamente deve ser bilateral e recíproco, embora não possa ser definido como uma simples troca, na qual o perdão é – por um lado – pedido e – por outro lado – concedido³⁸. A este respeito, Ricoeur assinala que o mandamento do amor aos inimigos parece destruir a regra de reciprocidade,

ao exigir o extremo; fiel à retórica evangélica da hipérbole, o mandamento quereria que fosse justificado apenas o dom oferecido ao inimigo, de quem, por hipótese, nada se espera em troca. Mas, precisamente, a hipótese é falsa: o que se espera do amor é que converta o inimigo em amigo (2007, p.489).

Nesta mesma perspectiva, mas passando do plano da intersubjetividade para o plano da política, Ricoeur tem em mente o gesto – considerado raro – de um chefe de Estado que se desculpa publicamente por ofensas ou crimes cometidos contra outro Estado³⁹. Muito embora este gesto não possa ser institucionalizado, ele possibilita vislumbrar uma esperança no horizonte da política e do direito, que se estende das relações interpessoais até o plano internacional, desencadeando “uma onda de irradiação e de irrigação que, de modo secreto e indireto, contribui para o avanço da história rumo a estados de paz⁴⁰” (RICOEUR, 2006, p.257).

Não obstante mencione um possível progresso da humanidade, Ricoeur não considera a possibilidade de uma *paz perpétua* como pensou

³⁷ De acordo com Ricoeur, “a etimologia e a semântica de numerosas línguas encorajam essa comparação: *don-pardon, gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben...* Ora, a ideia de dom tem suas próprias dificuldades, que podem ser decompostas em dois momentos. Importa primeiro reconquistar a dimensão recíproca do dom, contra sua primeira caracterização como unilateral. Trata-se em seguida de restituir, no cerne da relação de troca, a diferença de altitude que diferencia o perdão do dom segundo o espírito da troca” (2007, p. 486, grifo do autor).

³⁸ A assimetria vertical entre a altura do espírito do perdão e o abismo da culpabilidade “é constitutiva da equação do perdão. Ela nos acompanha como um enigma que nunca se acaba de sondar” (2007, p. 489).

³⁹ Ricoeur menciona o “geste du chancelier Brandt, s’agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah” (2004b, p. 377).

⁴⁰ Ricoeur introduz a questão dos estados de paz a partir de sua leitura e interpretação do texto de Luc Boltanski *L’Amour et la Justice comme compétences*, publicado em 1990. Ele se refere especialmente à segunda parte do texto, intitulada *Agapè. Une introduction aux états de paix*. Além disso, elenca os três modelos de estados de paz apresentados por Boltanski, que prevalecem na cultura ocidental: *philia* aristotélica, *éros* platônico e *ágape* cristão (RICOEUR, 2006). Para Ricoeur (1990), o principal elemento que distingue os estados de paz é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança.

Kant⁴¹. O filósofo francês entende que os conflitos sempre existirão e que tendem a se multiplicar à medida que a sociedade se torna mais plural e complexa. Ele considera que as experiências de reconhecimento por meio do perdão são difíceis e raras. Por isso, elas podem ser entendidas como tréguas ou como melhorias que não permitem que a vingança e a violência tenham a última palavra.

Neste contexto, o autor circunscreve toda a perplexidade, a coragem e as dificuldades que envolveram a Comissão Verdade e Reconciliação (*Truth and Reconciliation Commission*) instaurada na África do Sul e conduzida por Nelson Mandela e por Desmond Tutu, que teve por objetivo, de acordo com Ricoeur (2007, p.490), “compreender e não vingar”⁴². Neste caso, o recurso à compreensão e ao perdão, ao invés da vingança, desbancou a ideia de uma lógica punitiva e possibilitou que a memória fosse preservada e a história, recontada; já não mais em uma perspectiva de continuidade da violência, mas da busca pela paz. Sendo assim, o contraponto para a segregação racial foi a busca pelo reconhecimento mútuo entre negros e brancos, por meio do perdão.

Considerações finais

O perdão – enquanto fenômeno antropológico – vai além das figuras individuais da vítima e do agressor, ele envolve alteridade. Ora, isto não significa incidir em uma *intersubjetividade romântica*, isto é, pensar que outrem é o *paraíso*. Apenas a vítima pode conceder o perdão ao – outro – agressor, quer dizer, o perdão nunca é devido e ele inclusive pode ser negado, uma vez que o dano sofrido pode ter sido irreparável.

Para Ricoeur, isto significa que o perdão tem relação com a memória – e talvez aqui esteja sua primeira grande utilidade, que não é esquecer, apagar a memória, mas “o seu projeto, que é de anular a dívida, é incompatível com o

⁴¹ Kant, no texto *A paz perpétua*, afirma: “e visto que a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre” (2008, p. 18). A este respeito, Ricoeur declara: “arriscar-me-ei a dizer que reencontro algo da hipérbole evangélica [do mandamento do amor aos inimigos] até na utopia política da ‘paz perpétua’, segundo Kant: utopia que confere a todo homem o direito de ser recebido em país estrangeiro ‘como um hóspede e não como um inimigo’, pois a hospitalidade universal constitui, na verdade, o paralelo, na política, do amor evangélico aos inimigos” (2007, p. 489).

⁴² Segundo S. Pons, o objetivo da Comissão Verdade e Reconciliação, foi “collectionner les témoignages, consoler les offensés, indemniser les victimes et amnistier ceux qui avouaient avoir commis des crimes politiques” (2000, p. 13).

de anular o esquecimento. O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória” (RICOEUR 2008b, p. 196).

Enfim, o perdão não designa uma utopia inalcançável, mas também não é impossível: o perdão é difícil. Trata-se da possibilidade de “uma experiência viva de reconhecimento [...]. [Isto é, de] algum tipo de pequena felicidade em reconhecer e em ser reconhecido” (RICOEUR, 2010, p.365), lá mesmo onde a justiça pode ter reparado um dano e impedido a vingança, mas foi incapaz de restabelecer uma relação.

Referências

ANSPACH, M. R. *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Seuil, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: PAULUS, 2002.

BOLTANSKI, L. *L'Amour et la Justice comme compétences*. Paris: Métailié, 1990.

BRUGIATELLI, V. *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur: per un'etica del superamento dei conflitti*. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2012.

CÓDIGO DE HAMURABI. *Código de Hamurabi, Código de Manu, Lei das XII Tábuas*. Supervisão editorial de Jair Lot Vieira. São Paulo: EDIPRO, 2011.

CORÁ, E. J. “Mutualidade e reciprocidade: a perspectiva ricoeuriana frente à luta pelo reconhecimento”. In: *Contemplação*, Marília, n.2, p.1-18, 2011.

Disponível em: <<http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/11/12>>.

Acesso em: 25 set. 2017.

DUARTE, M. “A Lei de Talião e o princípio de igualdade entre crime e punição na filosofia do direito de Hegel”. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 6, n. 10, p. 75-85, 2009. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/Reh10/melina.pdf>>. Acesso em 4 set. 2017.

GODELIER, M. *L'Énigme du don*. Paris: Fayard, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HÉNAFF, M. *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.

_____. “On the norm of reciprocity”. In: *Reciprocità e alterità: la genesi del legame sociale. Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, Catania, n. 4, 2010.

Disponível em:

<<http://mimesisedizioni.it/journals/index.php/tcrs/article/view/37/35>>.

Acesso em: 07 dez. 2017.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*.

Tradução de João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

KANT, I. *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Artur Morão.

Covilhã, LusoSofia, 2008. Disponível em: <

http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf>.

Acesso em: 4 nov. 2017.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela.

Lisboa: Edições 70, 2007.

MARCELO, G. “Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition”. In:

Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, Pittsburgh, v.2, n.1, p.110-133, 2011.

Disponível em: <<http://Ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricoeur/article/view/69/20>>.

Acesso em: 08 jan. 2018.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac

Naify, 2003.

MORATALLA, T. D. “Introducción”. In: RICOEUR, P. *Amor y Justicia*.

Introdução e tradução de Tomás D. Moratalla. Madrid: Caparrós Editores,

1993, p. 9-12.

PONS, S. *Apartheid. L'aveu et le pardon*. Paris: Bayard, 2000.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R.

Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOEUR, P. *A L'école de la Phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 2004a.

_____. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. Tradução de

Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. In: *Ethic@*,

Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p357/18737>>.

Acesso em: 17 out. 2017.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François.

Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. *Amor y Justicia*. Introdução e tradução de Tomás D. Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1993, p. 9-12.

_____. *Amour et justice*. Paris: Éditions Points, 2008a.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Paris: Seuil, 2000.

_____. CHANGEUX, J. P. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2008b.

_____. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2008c.

_____. *O si mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Parcours de la reconnaissance: trois etudes*. Paris: Editions Stock, 2004b.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

VIEIRA, J. L. Nota introdutória. In: *Código de Hamurabi, Código de Manu, Lei das XII Tábuas*. Supervisão editorial de Jair Lot Vieira. São Paulo: EDIPRO, 2011.