



¹⁰ *Fruto dos esforços conjugados de muitos, o presente trabalho não tem pretensões de ser completo e, muito menos, livre de falhas. Cumpre-nos salientar, sobretudo, o cooperação de Balduino Rambo e Ignácio Schmitz, S. J., que nos animaram a publicar o trabalho e nos ajudaram na medição e descrição dos crânios. Merecedores de agradecimentos especiais tornaram-se o Sr. Dr. Aderbal Ramos da Silva, ex-governador do Estado e proprietário da Firma Hoepke, que nos cedeu gratuitamente, um aparelho fotográfico de alto custo, que nos permitiu a copiosa documentação fotográfica do trabalho; os Srs. Comandantes da Base Aérea, Cel. Nelson Asdrúbal Carpes e Maj. Carlos Jorge Mirândola, que nos deram carta branca para a exploração de jazida, situada em terrenos da Base; o Sr. Dr. Buechele Junior, Diretor do Departamento Estadual de Geografia e cartografia e o Desenhista Moacir Coelho, que elaboraram os croquis topográficos da jazida e da disposição de parte dos esqueletos. Agradecemos, também, aos colegas professores e empregados que nos ajudaram nos escavações. (Rohr, 1959:199).*

Endereço da Autora:

Rua Raul Machado, nº 232, Centro
88.020-610, Florianópolis, SC.

Fone: 222-5248



Esse artigo aborda o legado de Paul Ricoeur, um dos maiores filósofos cristãos do século XX, nascido em 1913 e ainda em atividade. O autor pretende simplesmente partilhar um pouco o "dom de si" do filósofo, fonte de uma sabedoria realmente comunicativa. O percurso de Ricoeur é um convite a não ceder ao ceticismo e ao cinismo, e a reencontrar as vias da Esperança na Memória retrabalhada. Desse "percurso" faz parte a experiência do sentimento de injustiça e de culpa, bem como as provações da Guerra e do pós-Guerra, e os grandes encontros com textos e autores. Diante da injustiça e do mal, o texto é para Ricoeur uma mediação e uma proteção. O autor mostra também quais as fontes de inspiração da "Pequena Ética", a dissociação entre Ética e Moral, o encontro com o Direito e a ontologia do Direito. Concluindo, aprendemos com Ricoeur que, além da Justiça, está a possibilidade do Perdão. Não é fácil, mas não é impossível.

Reencontrar as vias da Esperança na memória

O Legado de Paul Ricoeur

Pe. Márcio Bartel

Doutorando em Filosofia, com tese sobre Paul Ricoeur, no Institut Catholique de Paris, e reitor do Seminário Teológico de Caçador em Florianópolis



Nos últimos anos tem-se percebido que a filosofia está voltando a ocupar seu espaço e ajudando a esclarecer as grandes questões contemporâneas. Este retorno à filosofia se explica pela busca de sentido. Nesta busca de sentido encontramos a figura e o percurso de Paul Ricoeur. Desde os anos 30, ele sempre concebeu sua reflexão como uma forma de engajamento na Cidade. Sua presença constante no século passado e neste não será jamais desmentida. Mestre do pensamento, seus trabalhos se tornaram uma grande fonte de inspiração para os domínios mais diversos.

A obra de Ricoeur situa-se no cruzamento da tradição reflexiva francesa, da filosofia dita continental e da filosofia analítica, e mantém uma constante preocupação em articular bem as respectivas contribuições. Um dos traços marcantes de Ricoeur é a coerência do percurso de seu pensamento e suas múltiplas repercussões respondendo de maneira satisfatória às solicitações da atualidade. Além da obra de Ricoeur, recordando a sucessão dos lugares que estão na memória – os campos da Pomerânia oriental, o Chambon-sur-Lignon, Strasbourg, a Sorbonne, os Murs Blancs, Nanterre, Chicago... e recordando também seus grupos de pertença – o círculo de Gabriel Marcel, Cristianismo social, Esprit, o laboratório de fenomenologia... – observamos uma identidade ao mesmo tempo plural, pelo fato das múltiplas apropriações que ela suscita, e unitária, pela coerência sempre preservada de uma vida de pesquisa.

Pretendo, neste artigo, simplesmente partilhar um pouco o “dom de si” de Paul Ricoeur, fonte de uma sabedoria comunicativa. Este percurso é um convite a não ceder ao ceticismo e ao cinismo, e a reencontrar as vias da esperança numa memória sempre retrabalhada.

A Experiência do sentimento de injustiça e de culpa

Logo após o nascimento de Ricoeur em 1913, sua mãe veio a falecer e, pouco tempo depois, em 1915, seu pai foi morto na primeira guerra mundial, um dos milhares de combatentes mortos. Seu corpo, porém, só seria encontrado em 1932. No final da guerra, em 11 de novembro de 1918, Ricoeur,



com quatro anos de idade, esperava na estação de trem pelo retorno do pai, pois não sabia que o pai havia sido morto. Esse dia foi de luto e de dor.

A imagem do pai herói da pátria foi utilizada, por seus avós paternos e pela tia, que criaram Paul e sua irmã mais velha, como meio de educação; a qualquer coisa eles lhe diziam: “*Si ton père te voyait*” (Ah, se teu pai te visse). Paul sentia-se na obrigação de satisfazer o olhar ausente deste herói. Nesta família austera, o passa-tempo de Paul variava entre leituras e desenhos e, o essencial de sua vida se desenvolvia entre a casa e a escola.

Entre onze e doze anos, Ricoeur descobre que, durante a guerra, a França fora agressiva e que o tratado de Versailles foi uma injustiça para com os alemães, amputando-lhes o território e imputando-lhes uma dívida imensa. Com a descoberta da guerra injusta, a morte de seu pai lhe parecia absurda e inútil. Ricoeur experimenta, então, um forte sentimento de injustiça social e este sentimento era encorajado e justificado por sua educação protestante. Para Ricoeur, a França teve uma responsabilidade considerável para com o avanço do hitlerismo.

De grande figura moral e de herói, seu pai passou a ser vítima dos absurdos da história, e sua morte, no melhor dos casos, foi em vão, ou no pior, foi injusta.

À perda de seus pais se junta a perda de sua única irmã, Alice, que morreu aos 21 anos de tuberculose. Ricoeur carrega com ele um remorso, pois tem a impressão de que ela recebeu bem menos que ele e que a vida dela foi eclipsada pela sua. Ele luta ainda hoje com o sentimento de uma dívida impagável, com o sentimento de que ela sofreu uma injustiça da qual ele foi o beneficiário. O sentimento de culpa é um tema insistente na obra de Paul Ricoeur.

Ricoeur foi também fortemente sensibilizado pela campanha internacional a favor dos dois trabalhadores italianos imigrantes nos Estados Unidos, Sacco et Vanzetti. Trabalhadores estes que foram falsamente acusados, injustamente condenados e executados. Esta execução em 1927 causou em Ricoeur uma indignação extrema. Ele diz que a injustiça dava uma dimensão social e política àquela consciência do mal que ele interiorizou como culpabilidade. Ricoeur acha que sua consciência política nasceu nesse dia.

À consciência do mal, da culpa, da injustiça, vem se juntar a consciência política, ambas alimentadas pelo afã da leitura e por um espírito curioso e inquieto. A curiosidade era alimentada pela leitura, e a inquietude Ricoeur a identificava com uma espécie de concorrência que havia nele entre a educação protestante e sua formação intelectual. A primeira, aceita sem



reticência, o orientava para um “sentimento de dependência absoluta”, isto é, a convicção de que a palavra do homem era precedida pela palavra de Deus. Porém, com a distância no tempo, Ricoeur acha que sempre circulou entre dois pólos: o pólo bíblico e o pólo racional e crítico, dualidade que se manteve durante toda a sua vida. Estas esferas não se confundem, apesar de sua permanente negociação no seio da bipolaridade.

Cursando filosofia, Ricoeur encontrou Roland Dalbiez e este lhe ensinou a enfrentar os obstáculos de frente. Esta espécie de intrepidez filosófica o sustentou durante sua vida. Sua dissertação de estudos superiores foi consagrada ao problema de Deus em Lachelier e Lagneau. Saber que a idéia de Deus e Deus mesmo tem um lugar na filosofia, dava a Ricoeur uma satisfação intelectual.

Em 1934-1935 Ricoeur se beneficia de uma bolsa de agregação e vai estudar na Sorbonne. Nesse período começou a conhecer a obra de Husserl e é apresentado a Gabriel Marcel, que o convida a participar dos encontros das Sextas-feiras em sua casa. Ricoeur participa ativamente dos encontros das sextas que tratavam de temas escolhidos pelo grupo. Foi nesses encontros que interveio sobre o tema da justiça, que o acompanhará por toda a sua vida, tornando-se mais incisivo nos anos 90. Graças a Gabriel Marcel, Ricoeur conheceu a obra de Karl Jaspers. Gabriel Marcel foi o grande amigo de Ricoeur e a amizade entre ambos perdurou até a morte de Marcel em 1973.

Ricoeur, além de seu interesse pela filosofia, sempre foi engajado no movimento da juventude socialista e sustentava a causa socialista. Foi muito influenciado pelas orientações filosóficas e cristãs de Mounier, e aprendeu com ele a conjugar pessoa e comunidade e a articular as convicções espirituais com as tomadas de posição política. A dialética própria do personalismo, este modo de ser do “Ser” construído graças à sua relação com o “Outro”, se tornará a maior inspiração de toda a obra de Ricoeur. Ele aprende de Mounier que é preciso ter uma postura participativa e de engajamento na Cidade.

A indignação de Ricoeur face ao tratado de Versailles, a morte inútil de seu pai e a execução dos dois trabalhadores italianos nos Estados Unidos, foi moralizada e intelectualizada numa doutrina socialista, compatível com uma visão moral do mundo. O trágico passou da esfera privada para uma grande sensibilização por aquilo que se passa no mundo exterior. Esta mudança salutar, da esfera privada para o exterior, permitiu a Paul Ricoeur abrir-se ao problema do outro.

Paul Ricoeur também foi influenciado por André Philip, protestante, socialista e democrata. Para André Philip, o cristianismo é indissociável do



socialismo e o socialismo, da democracia. Ricoeur abraçou profundamente a causa socialista mas, graças a André Philip, não fazia a confusão que outros na época faziam, de achar que o socialismo estava inteiramente contido no cristianismo. Segundo Ricoeur, para fundar racionalmente o engajamento socialista, é necessário uma argumentação econômica e não somente uma argumentação moral deduzida do amor ao próximo.

Para Ricoeur, o homem que crê, regenerado pela graça, testemunha com sua santidade em meio à sociedade e participa da melhoria e da transformação do mundo. Ele retoma a convicção de Karl Barth, afirmando que convém se engajar na transformação do mundo mas sem crer, no entanto, realizar o reino de Deus sobre a terra. Com isto, Ricoeur nos faz lembrar que o homem é falível, perfectível, e que não podemos absolutizar sua ação mas abri-la para a incompletude.

A Experiência da guerra e do pós-guerra e os grandes encontros com textos e autores

A guerra (1939-1945) é o exemplo trágico da falibilidade e perfectibilidade do homem. Durante o cativeiro, Ricoeur partilha com Michel Dufrenne a leitura minuciosa da obra de Karl Jaspers e juntos em 1947 publicam a obra escrita no campo de concentração: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ainda no cativeiro, Ricoeur retoma a leitura de Heidegger e começa a traduzir *Ideen* de Husserl. Esta tradução permitirá ao público francês de aceder às teses da fenomenologia husserliana. Ricoeur diz que foram Jaspers e Husserl que colocaram sua admiração pelo pensamento alemão ao abrigo dos desmentidos pelos acontecimentos e pelo terror da história.

Após a guerra, a grande questão que Ricoeur se coloca é a de saber como fazer dialogar filosofia da existência e fé cristã. Segundo ele, é preciso distinguir estas duas dimensões e reconhecer uma mesma fonte indivizível de motivos existenciais.

Ricoeur vai trabalhar no colégio Cevénol em Chambon-sur-Lignon, colégio de tradição pacifista e que durante a guerra abrigou muitas crianças judias. Nesse contexto, reaparece em Ricoeur o antigo debate interior sobre o homem não violento e sua presença na história, cuja origem remonta à sua infância e às lembranças das injustiças e das mentiras ligadas à primeira guerra mundial. O tema do mal e da culpabilidade coletiva é revisitado por Ricoeur sob a atitude da resistência pacifista. Serão pessoas ligadas a esse colégio que irão introduzir Ricoeur nos Estados Unidos.



No pós-guerra, Ricoeur saúda pessoalmente Karl Jaspers pela coragem e lucidez na elaboração de uma reflexão sobre o problema da culpabilidade alemã. Jaspers discerne várias formas de culpabilidade e portanto de responsabilidades de natureza diferente: a culpabilidade criminal é individual; a culpabilidade política é coletiva; a culpabilidade moral refere-se aos atos de cada um e a culpabilidade metafísica faz eco a Deus. Há portanto, dois tipos de culpabilidade: pessoal e coletiva. Ricoeur faz sua esta interrogação de Jaspers, endereçando-a também aos franceses e às democracias ocidentais.

Com relação a Heidegger, Ricoeur admira sua genialidade, mas questiona o fato de que, em sua obra toda, a herança hebraica (bíblica) é ausente. Ricoeur não vê motivos para excluir da filosofia aquilo que constitui um insondável acontecimento e um elemento essencial de nossa cultura ocidental. Ricoeur procura pensar as duas heranças, grega e judeu-cristã, conjuntamente. Para ele, a memória judeu-cristã nos oferece, entre tantas coisas, as bases de uma possível ética. Talvez esta lacuna no pensamento de Heidegger foi o que facilitou a esse filósofo o apoio a Hitler e ao nazismo.

Ricoeur vê também uma falha essencial no projeto de Sartre, que é a de uma ética impossível, pois o indivíduo só existe mediante uma individualização absoluta. Sartre vira as costas a toda forma dialógica ou de intersubjetividade. Esta via não permite pensar o outro porque, segundo Sartre, “nos perdemos ao nos doar” e “o inferno, são os outros”... Enquanto que, para Ricoeur, o “ser” se constrói na relação.

Diante da injustiça e do mal, o texto é para Ricoeur uma mediação e uma proteção

É com a convicção de que o ser se constrói em relação democrática que, como reitor em Nanterre, Ricoeur deseja formar uma verdadeira comunidade entre professores e alunos. Inclusive incorporou os estudantes nos conselhos universitários. A instituição de ensino deve passar por uma mutação, segundo ele.

Porém, como reitor em Nanterre, Ricoeur experimenta a impossibilidade de unir a instituição e o sonho de liberdade. Experimenta, com seu fracasso como reitor, um sentimento de amargura e de profunda injustiça. Foi uma grande derrota para ele o fracasso do projeto irrealizável de conciliar a autogestão com a estrutura hierárquica inerente a toda instituição. Para ele, este fato revelou que é um sonho impossível combinar o hierárquico e o convivial.

Superada a crise com a instituição, em 1986, Ricoeur sofre uma tragédia na família: o suicídio de seu filho Olivier. Esse fato coloca Ricoeur diante do



irreversível e do irreparável. Porém, mais uma vez, como sempre o fez diante do mal e da injustiça, é no aprofundamento do trabalho filosófico que ele vai colocar sua fonte para sobreviver a mais este drama. O texto institui ao mesmo tempo uma mediação e uma proteção face ao insuportável. A experiência do sofrimento torna Ricoeur mais próximo das coisas concretas. A valorização da parte trágica, incomensurável, da ação humana, vai se direcionar para o julgamento prudente ou seja, a sabedoria prática. Uma vez o horizonte trágico vencido, Ricoeur vai insistir mais sobre aquilo que pode enfrentar o mal, diminuir, ou remediar, para fazer nascer seu antídoto, que é o “homem capaz”.

O livro *Soi-même comme un autre* oferece uma visão panorâmica da reflexão de Ricoeur sobre o sujeito ético, sujeito capaz. É Espinoza quem está mais próximo daquilo que conduz a reflexão de Ricoeur sobre a ação. Ele encontra em Espinoza a potência do agir (o conatus), isto é, este esforço para preservar que existe no ser. Este esforço de preservação ressoa com a idéia ricoeuriana da promessa cumprida, deste agir apesar de..., que faz a unidade do homem: sua identidade. Ricoeur, em sua travessia pessoal do mal absoluto, encontra em Espinoza as fontes de restauração de uma potência do agir e de uma preservação do homem capaz.

Face ao desafio que é o mal e com uma firme vontade de circunscrever seus efeitos funestos, Ricoeur privilegia a busca de uma sabedoria prática nos ensinamentos dos testemunhos da vida, bem como, uma meditação sobre o ponto de interseção que é a cultura européia na encruzilhada do mundo greco-latino de um lado e judeu-cristão de outro.

A preocupação de Ricoeur é de estar no coração da cidade para oferecer uma resposta aos problemas sociais e políticos, não apenas como um pensador, mas como homem de ação.

As fontes de inspiração da Pequena Ética

As fontes de inspiração da “*petite éthique*” estão ligadas à reflexão feita por Ricoeur sobre a desproporção entre duas noções: a noção de justiça e a noção de amor. Ele parte do amor como sentimento que é capaz de exceder os limites, enquanto que a justiça é limitada pela retribuição. Esta desproporção própria ao modo de manifestação do amor transparece de diversas maneiras pela singularidade de seu discurso, pela alegria, pelo uso do imperativo e pela sua capacidade de metaforização. Estas características fazem contraste com a idéia racional de proporcionalidade que guia a prática judiciária com seu modo de discurso formalista. Ricoeur considera um possível ponto entre estes dois pólos, sem querer de maneira alguma uma



indiferenciação de registros mas situando a função do amor como fonte do senso da justiça e um meio de a elevar ao nível de um reconhecimento verdadeiro do outro, que vai além da simples equidade, impondo uma outra lógica, aquela da superabundância no sentimento de sentir-se devedor em relação ao outro.

Ricoeur concebe a ética como o exercício necessário da justa medida e faz eco à noção aristotélica do julgamento prudencial¹. Sua pequena ética está estruturada em três capítulos no livro *Soi-même comme un autre*. O primeiro capítulo é um debate em torno da ética teleológica, néo-aristotélica, sobre a idéia de viver bem uma vida boa, a do desejo de realização, “O ser e o objetivo ético” (sétimo estudo); assim, Ricoeur afirma que a justiça é um componente estrutural. Ele insiste sobre a importância desta primeira caracterização do justo como a figura do bom; é o bom com e para os outros; o segundo capítulo faz uma aproximação deontológica, Kantiana, centrada sobre o dever e a obrigação, “o ser e a norma moral” (oitavo estudo); neste nível, Ricoeur reformula os termos e fala do respeito para consigo, do respeito para com o outro e para com todas as formas normativas da justiça em suas estruturas processuais; o terceiro capítulo é um estudo consagrado à sabedoria prática, a criação de novas decisões face aos casos difíceis do direito, da medicina, ou da vida cotidiana, “o ser e a sabedoria prática: a convicção” (nono estudo); este terceiro nível nasce justamente do enfrentamento das situações trágicas, quando uma palavra de direito dever ser dita numa situação singular².

Dissociação entre ética e moral

Ricoeur dissocia ética e moral e faz com que esta última derive da primeira. Ele coloca em ação a triade *eu, tu, ele*, e parte da liberdade em primeira pessoa que se coloca por si mesma. O *eu quero* ou o *eu posso*, do homem capaz de agir, traça a via de uma ética que é a odisséia da liberdade através do mundo das obras. Por trás desta distinção entre ética e moral percebemos uma intencionalidade originária do estar-no-mundo (ser-no-mundo) que seria primeira e não ainda trabalhada pela moral. Ricoeur se apoia sobre Aristóteles para valorizar o polo ético teleológico.

Portanto, Ricoeur situa a ética antes da norma. Mas a ética deve passar pelo crivo da norma e só existe no interior da sociedade, no funcionamento das instituições plurais e conflitantes. E o conflito é o meio ideal para se exercer a democracia em seu lugar central, o político, único capaz de dar respostas às questões conflitantes, respeitando as diferenças.

Percebemos que Ricoeur situa o justo no interior de uma tensão entre



o legal e o bem³. Ele sugere que a idéia de justo releva ao mesmo tempo de uma concepção teleológica (aristotélica) do desejo de uma vida boa e de uma concepção deontológica (kantiana) que coloca as relações jurídico-políticas sob a proteção da lei, da legalidade. A justiça está no cruzamento de duas antropologias diferentes. O primeiro modelo, o teleológico, tem por objetivo a vida boa, e a justiça finaliza a ação do homem: “*Viver bem é seu telos*”⁴. O segundo modelo, o deontológico, tem por objetivo evitar o mal. A justiça é mais visada como meio que como fim. Ela é princípio de deliberação e elaboração de procedimentos para evitar e enfrentar os problemas surgidos da vida-em-comum. Esta definição valoriza o contrato, como Rousseau, Kant e Rawls valorizaram. A justiça é concebida nestes dois modelos. É o lugar da intervenção prática que permite realizar uma síntese fecunda entre o teleológico aristotélico e o deontológico kantiano.

Ricoeur, percebendo no judiciário francês uma forte tendência contratualista e processualista, começa a colocar em evidência um outro polo até então deixado de lado pela filosofia do direito, o da vida boa, do objetivo teleológico aristotélico. Oferece aos juristas uma nova concepção que pode ser qualificada de comunitarismo-metodológico e não concretista, o que permite ser moderno e assumir a autodeterminação democrática da modernidade sem renegar a tradição da pluralidade. Neste confronto entre o objetivo da vida boa e da regra, ele traça a via do julgamento prudente da sabedoria prática - *phrônesis*.

Encontro com o Direito

Para Ricoeur, o primeiro encontro que os cidadãos fazem com o direito chama-se : direito penal. A justiça encontra seu primeiro contrário na sede de vingança que é uma paixão forte : ora, a justiça consiste em não se vingar. Entre o crime e o castigo existe a justiça e, conseqüentemente, a intervenção de um terceiro elemento. Filosoficamente falando, é interessante perceber que o discurso utilizado nos tribunais é sempre o da argumentação e de sua interpretação. O segundo encontro que o cidadão faz com a justiça é chamado civil. O direito civil é irredutível ao direito penal ; do penal ao civil há um alargamento porque a obrigação de reparar um dano causado não reduz a obrigação de sofrer uma pena. O terceiro encontro é com a justiça distributiva, pois a sociedade é um sistema de distribuição de papéis, de tarefas e de encargos. A distribuição de partes se faz sob a forma de bens negociáveis et não negociáveis. Os bens negociáveis podem ser de remuneração, de patrimônio ou de fontes financeiras. Os bens não negociáveis, podem ser a segurança, a saúde, a educação, a cidadania...⁵. Podemos dizer com John Rawls que o primeiro princípio da justiça é a igualdade diante da lei, mas é preciso dizer também que a maioria dos problemas sociais e políticos consiste na necessidade de distribuições desiguais.



Ontologia do Direito

Para construir uma ontologia do direito, Ricoeur se serve da obra de John Rawls: *A theory of justice*⁶. As teses de Rawls, graças à incorporação dos princípios de justiça na elaboração das regras processuais, vão contra o positivismo que reina no mundo jurídico. Rawls defende uma concepção do direito a partir de um processo contratualista em que o objetivo é a equidade; esta concepção é neo-kantiana, universalista e deontológica. Segundo Rawls, são dois os princípios: o primeiro se refere à distribuição de liberdades equivalentes. O segundo princípio de distribuição de bens, diferencia uma concepção igualitária para os bens ditos primeiros e um princípio de diferença para o qual certas desigualdades são preferíveis às soluções extremas de um igualitarismo ou da aceitação de fortes contrastes desiguais⁷.

Este modelo de entendimento kantiano seduz Ricoeur, mas ele emite uma objeção que atinge o coração do modelo contratualista. Ele mostra que existe um não-dito subjacente no contrato de Rawls que mantém aquilo que é pressuposto na compreensão do injusto e do justo sob o véu da ignorância. Ricoeur diz que existe uma circularidade na demonstração contratualista, que acaba por esconder a dimensão ética sob aparência puramente processual. Ele diz igualmente que há uma lacuna neste método que consiste em transpor automaticamente ao coletivo aquilo que vale para os indivíduos⁸.

Por que Ricoeur escolhe Rawls como interlocutor para uma investigação sobre a idéia de justiça?

Podemos extrair dois motivos fundamentais: o primeiro é que John Rawls é manifestamente mais kantiano que aristotélico. Lembramos que, para Aristóteles, a teoria da justiça é percebida como uma virtude particular – justiça distributiva – que adquire sentido a partir de um quadro teleológico de pensamento que a coloca em relação com o bem. Enquanto que Kant faz o contrário, ele favorece o justo em detrimento do bem e faz com que a justiça tire seu sentido de um quadro deontológico de pensamento. Segundo motivo: para Kant, a idéia de justo se aplica preferencialmente às relações de pessoa a pessoa; para John Rawls, a justiça se aplica preferencialmente às instituições – ela é a virtude por excelência das instituições⁹. O problema central de interesse de Rawls é justamente este encontro entre uma perspectiva deontológica em matéria de moral e a corrente contratualista no plano das instituições. A questão é saber: esta conexão é contingente? a deontologia moral é solidária do processo contratualista? que tipo de ligação existe entre estas duas perspectivas?

Para Ricoeur, a ligação entre as duas perspectivas, deontológica e



contratualista, não é contingente, porque o objetivo e a função do processo contratualista é assegurar a primazia do justo sobre o bem, engendrando o princípio ou os princípios de justiça¹⁰. A dificuldade que aqui intervém é a de saber se uma teoria contratualista pode substituir o processo de fundação da justiça sem a convicção anterior sobre o bem de todos, o bem comum da « politéia » e o bem da república. A tese de Ricoeur é a de que uma concepção processual da justiça nos oferece uma boa racionalização do senso da justiça, que é sempre pressuposto¹¹.

Além da justiça, a possibilidade do perdão

Não esquecer o que se passou, para poder perdoar. É o dever da memória, e ele nos projeta no coração da hermenêutica da condição histórica. Não se pode fazer abstração das condições históricas, nas quais o dever de memória é requerido¹². Podemos dizer que o dever de memória é um imperativo de justiça. Para saber o que dá à idéia de justiça sua força, é preciso interrogar a relação que ela tem com o dever de memória. Num primeiro momento, faz-se necessário lembrar que a virtude da justiça é aquela que, por excelência e por constituição, é orientada para o outro. A justiça constitui o componente de alteridade de todas as virtudes. O dever de memória é o dever de fazer (render) justiça, pelas lembranças, ao outro¹³. Num segundo momento, é importante não confundir idéia de dívida com idéia de culpa. A idéia de dívida é inseparável da de herança. Nós somos devedores, àqueles que nos precederam, de uma parte daquilo que somos. O dever de memória conserva o sentimento de “obrigação”, de dívida para com esses outros que não estão mais aqui, mas que estiveram. Pagar a dívida, mas também submeter a herança a inventário. Um terceiro elemento que não devemos esquecer é que, para todos esses aos quais nós somos devedores, uma prioridade moral recai sobre as vítimas¹⁴.

O perdão não é fácil, mas não é impossível

Segundo Ricoeur, o perdão não é fácil, mas também não é impossível¹⁵. Ele fala do perdão cujo enigma é duplo: de um lado, o enigma da “falta” que paralisa o poder de ação deste “homem capaz” que somos nós, por outro lado o enigma de uma eventual liberação desta incapacidade existencial¹⁶.

Ricoeur fala também do perdão e sua relação com a instituição¹⁷. As situações classificadas sob o sinal da instituição, têm em comum o fato de que a falta é colocada sob a regra social de inculpação. Num quadro institucional que o autoriza, qualquer um pode inculpar qualquer um, fazê-lo culpado. Uma conexão aparece aqui entre perdão e punição. Numa dimensão

social, somente se pode perdoar o que pode ser punido, e podemos punir quando há infração às regras comuns. Onde existem regras sociais, existe também a possibilidade de infração e conseqüentemente a punição, visando restaurar a lei. Se o perdão fosse possível neste nível, ele consistiria em retirar a sanção punitiva e não punir. Isto é impossível diretamente, pois o perdão estaria gerando a impunidade, que é uma grande injustiça. Sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas somente e marginalmente o culpado. O imperdoável de direito permanece¹⁸.

Concluindo

O perdão dissocia a dívida de sua carga de culpabilidade, deixando a descoberto o puro fenômeno da dívida enquanto dependente de uma herança recebida¹⁹. Mas o perdão faz ainda mais, ou ao menos deveria fazer: libera (desvincula, desamarra) o agente do seu ato. Este fato se mantém em conformidade com a linha de uma filosofia da ação em que o acento é colocado sobre o poder do homem capaz. Esta antropologia filosófica se afirma sobre uma ontologia fundamental (aristotélica) que dá preferência ao ser como ato e como potência. Esta ontologia do ato e da potência ressurgue nas fronteiras da filosofia moral no ponto em que uma filosofia da religião se insere sobre uma concepção deontológica da moral, como vemos no *Essai sur le mal radical* de Kant. Por mais radical que seja o mal, diz Kant, ele não é originário.

Radical é a “inclinação” ao mal, originária é a “disposição” ao bem²⁰. Esta declaração marca a absorção explícita de uma ética teleológica numa moral deontológica mas também, em sentido inverso, o reconhecimento implícito do enraizamento da segunda sobre a primeira. É este enraizamento que é afirmado nas fórmulas do *La Religion...* que marca a articulação da inclinação ao mal sobre a disposição ao bem. Todo discurso sobre a disposição é, com efeito, um discurso teleológico, e refere-se à disposição primitiva do homem capaz.

Sob o signo do perdão, o culpado seria tido como capaz de outra coisa, muito além de seus delitos e de suas faltas. Ser-lhe-ia restituída sua capacidade de agir, e a ação lhe daria continuidade. É enfim desta capacidade restaurada que se apossaria a promessa que projeta a ação em direção ao futuro. A fórmula desta palavra libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação, seria: tu vales mais que teus atos²¹.

NOTAS

¹. RICOEUR, Paul, *La Critique et la Conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 142.

². Id., *ibid.*, 145.

³. Cf. RICOEUR, P., *Lectures 1*, “*Le juste entre le légal et le bon*”, Paris, Seuil, 1991, p. 176-195.

⁴. Id., *ibid.*, p. 178.

⁵. RICOEUR, P., *La Critique et la Conviction*, *op.cit.*, p. 182.

⁶. RAWLS, John, *A Theory of justice*, The Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971; trad. francesa: C. AUDARD, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

⁷. RAWLS, J., *Théorie de la justice*, *op.cit.*, p. 91.

⁸. RICOEUR, P., *Lectures 1*, *op. cit.*, p. 212.

⁹. A justiça se aplica aos indivíduos, e aos Estados-Nações como grandes indivíduos de maneira secundária.

¹⁰. Cf. RICOEUR, P., *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 72.

¹¹. Id., *ibid.*, p. 88.

¹². Cf. RICOEUR, P., *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 105.

¹³. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre V. Cit. in Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, p. 108.

¹⁴. Todorov alertava contra a pretensão de se proclamar vítima e reclamar reparação eterna. Cf. Paul Ricoeur, *ibid.*, *l'histoire et l'oubli*, p. 108.

¹⁵. RICOEUR, P., *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶. JASPERS, Karl, *Die Schuldfrage* (1946), Munich, R. Piper, 1979; trad. francesa: HERSCH, Jeanne, *La Culpabilité allemande*, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éd. De Minuit, coll. “Arguments”, 1990.

¹⁷. ABEL, Olivier, “Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographiques”, in *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, série “Morales”, 1992, p. 211-216.

¹⁸. Cf. RICOEUR, P., *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, *op. cit.*, p. 625.

¹⁹. Id., *ibid.*, p. 630.



²⁰ . Fórmula sobre a qual se abre a primeira sessão dos *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

²¹ . Cf. RICOEUR, P., *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, op. cit., p. 642.

Endereço do Autor:

R. João Câncio dos Santos, 280
88040-300 Florianópolis - SC
E-mail: bartel@intergate.com.br

ENCONTROS
Teológicos

**Eusébio de Cesaréia,
HISTÓRIA ECLESIÁSTICA**

Trad. das Monjas Beneditinas do Mosteiro Mãe de Cristo,
Introd. e Notas de Roque Frangiotti
Col. "Patrística", vol. 15, Paulus, SP, 2000, 1 vol. enc. 135x205 mm, 515 p

Durante muito tempo faltava-nos a tradução brasileira da *História Eclesiástica* de Eusébio. De repente, contamos agora com três edições: a da Casa Publicadora das Assembléias de Deus, CPAD, RJ, 1999; a da Editora Novo Século, SP, 1999. E ainda a da editora Paulus, SP, 2000, constituindo o vol. 15 da col. "Patrística".

Tratando-se de obra fundamental de historiografia da Igreja primitiva, vale a pena revisar essas traduções brasileiras, visando melhorá-las nas futuras, prováveis, reedições. Da tradução da CPAD, fiz uma revisão que foi publicada nesta revista (REB, fasc. 238, junho de 2000, pp. 472-479. Não tendo podido compulsar a tradução da editora Novo Século, volto-me agora para a tradução da Paulus.

Encadernação excelente, como a dos demais títulos da Coleção, o volume contém, além do texto de Eusébio, uma "Apresentação" da própria Coleção, que se repete nos vários volumes, e que faz uma distinção, por sinal não muito clara, entre "Patrologia" e "Patrística". Em todo caso, a Coleção se apresenta como "Patrística".

A "Apresentação" começa referindo-se à grande Coleção francesa *Sources Chrétiennes*, iniciada pelos anos 40, e já com 400 títulos. Pelo que vejo nas Notas e pelo que suponho dos outros volumes desta Coleção da Paulus, esta edição brasileira deve ser a tradução do volume correspondente de *Sources Chrétiennes*, no caso, o vol. 71bis (assim nos informa a Bibliografia da p. 27), de Gustav Bardy, mas isto não é dito. Quanto a Bardy, Delgado (DELGADO, A.G., Eusébio de Cesaréia, *História Eclesiástica*, vol. I, BAC, Madrid, 1973, p. 64*) nos esclarece que essa tradução francesa saiu em 4 volumes, respectivamente sob os números 31, 41, 55 e 73 de

