

ENTRE RICŒUR E DERRIDA: O PERDÃO DIFÍCIL E O PERDÃO *IM-POSSÍVEL*

Between Ricœur and Derrida: The difficult forgiveness and im-possible forgiveness

Victor Dias Maia Soares
UERJ/Univ. de Coimbra

Resumo: Este trabalho tem como objetivo principal promover o diálogo entre Paul Ricœur e Jacques Derrida no que concerne às abordagens que estes dois pensadores fazem da noção de perdão. A partir disso, discute-se primeiramente a ideia do *perdão difícil* em Ricœur e, num segundo momento, aquela do perdão *im-possível* em Derrida. Ainda que falem a partir de posições de fala diferentes, segundo idiomas filosóficos distintos, sustenta-se que a confrontação de ambas as perspectivas nos *dá a pensar* o perdão de outro modo (*autrement*), segundo a necessidade e a iminência do trato dessa questão em nossos dias.

Palavras-chave: Ricœur. Derrida. Perdão.

Abstract: This work aims to promote dialogue between Paul Ricoeur and Jacques Derrida in relation to approaches that these two philosophers make the notion of forgiveness. From this, it is first discussed the idea of *difficult forgiveness* in Ricœur and, second, that the *im-possible* forgiveness Derrida. Although speak from different speech positions, according to different philosophical language, it is argued that the confrontation of both perspectives *give us think* forgiveness otherwise (*autrement*), according to the necessity and imminence of dealing with this issue today.

Keywords: Ricœur. Derrida. Forgiveness.

Introdução

Não se promove um diálogo entre dois pensadores de idiomas filosóficos diferentes sem alguma injustiça ou traição, de um lado ou de outro, às suas obras, ou antes ao *corpus* filosófico de cada pensador. Ainda que, logo de início, tal dificuldade se imponha, nota-se que a confrontação de duas importantes vozes da dita contemporaneidade pode se mostrar profícua para o entendimento de questões iminentes de nosso século. Uma delas, a que nos propusemos discutir aqui, refere-se à

noção de perdão, que será tratada sobre o fundo das preocupações hermenêuticas de Paul Ricoeur e da desconstrução, frequentemente atribuída a Jacques Derrida. Em suas obras, ao tratar da problemática do perdão, ambos os filósofos fazem referências um ao outro, ainda que seus lugares de fala, ou ainda seus modos de abordagem, tendam a se distanciar. Nesse sentido, o principal objetivo deste trabalho é, tanto quanto possível, expor os pontos de (não) contato entre a ideia de um *perdão difícil*, defendida por Ricoeur, e aquela de um perdão *im-possível* e incondicional, formulada por Derrida.

As cenas de exigência e de determinação do perdão foram percebidas tradicionalmente como a marca de uma representação atual daquilo que passou, isto é, como um passado que não passa. Nesta perspectiva, ainda que a memória seja um operador indissociável de qualquer noção de perdão possível, o esquecimento se revela também como uma força constitutiva do horizonte de apreciação do perdão. Além disso, no interior desta problemática há um enigma incontornável, referente à força capaz de trazer à tona a paralisia existencial do sujeito que comete uma falta. Diante de um mal cometido, o indivíduo reorienta sua representação do passado, visando encontrar uma expressão particular apropriada de seu desvio e, no mais íntimo, imprimir à sua memória uma síntese apaziguadora que o permita manter o modo existencial com o qual se identifica. Se a presente leitura se apresenta, num primeiro momento, bastante próxima da interpretação conduzida por Paul Ricoeur em “O perdão difícil”, logo se fará necessário confrontá-la, a fim de mostrar suas insuficiências e implicações.

Ricoeur e o perdão difícil

Atenhamo-nos primeiramente à distinção feita por Ricoeur no contexto da disparidade hierárquica entre a falta e o perdão, que leva o filósofo a considerar a dinâmica vertical e desproporcional entre esses dois polos, ou ao que denomina a profundidade da falta e a altitude do perdão. Ao que tudo indica, tal distinção pretende reconduzir o perdão à ipseidade a partir de seu afastamento gradativo das instituições jurídico-políticas em direção à imputabilidade do sujeito. Ou seja, trata-se do afastamento do problema do perdão da cena institucional em que este é aparentemente impossível –

ou indesejável –, qual seja, no nível jurídico-político em que o *imprescritível* se faz presente. E, uma vez posto à margem de qualquer consideração advinda das instituições punitivas, resta saber qual lugar o perdão ocupa e o que o faz permanecer como um paradigma de justiça e de reconciliação ética hoje em dia.

Como um pressuposto existencial do perdão, diz Ricoeur, a *experiência* – será preciso retornar incessantemente a esta questão – da falta se dá num sentimento que não é redutível a meras paixões ou emoções, mas que o filósofo aproxima da noção de Karl Jaspers de “situações-limites”, o que implica localizar a experiência da falta ao lado de determinações existenciais como, por exemplo, a morte e o sofrimento. O que está em jogo aqui é a inserção da culpabilidade na estrutura fundamental na qual a experiência da falta está inscrita, ou, de outro modo, a assunção da falta por um culpado genuíno: para que haja o perdão, é necessário que o verdadeiro culpado, em sua imputabilidade, se responsabilize ou seja responsabilizado. A imputabilidade é, assim, um dispositivo que torna todas as minhas ações uma questão de *responsabilidade*.

Se pudermos falar aqui de um momento ulterior à falta, em que a cena do perdão se estabeleceria – em que o perdão é pedido, concedido ou mesmo negado –, será preciso, então, analisar o modo específico da atribuição a si mesmo daquilo que, por ora, chamaremos indiscriminadamente o mal, a falta ou o pecado. Tal modo particular de autoacusação se verifica no ato (de linguagem) da confissão. Trata-se da difícil tentativa de encontrar a expressão reveladora capaz de nomear aquilo que talvez não possa sequer ser perdoado. Neste contexto, torna-se necessário traçar uma escatologia da representação do passado em que, a princípio, nem sempre estarão claras as diferenças entre uma análise objetual das memórias-lembranças e a análise reflexiva da memória de si mesmo.¹ Mas é ainda neste domínio que se deve tematizar a questão de uma culpabilidade fundamental e retesar todas as suas inspirações onto-teológicas.

Neste sentido, Ricoeur nos lembra do contexto de perda da inocência e da imersão na culpabilidade trans-histórica do homem segundo a narrativa da Torá judaica. Algo que acontece num tempo primordial e que, portanto, não participa diretamente do

¹ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 469.

curso temporal ordinário da condição humana, mas que determina de algum modo as ações do sujeito, ora isentando-o de uma falta primordial à qual ele não aderiu voluntariamente, ora irrompendo como um limitador da consumação de um estado de completa felicidade. Em outros termos, como veremos a seguir, no esteio das considerações religiosas, não se verifica a possibilidade de uma memória feliz e apaziguada, uma vez que a falta primordial não escape ao limiar das ações do indivíduo. Temos então a ideia de um mal de constituição primordialmente empírica e, ao mesmo tempo, com um caráter fático, dado que não seja determinado por uma existência necessária, mas por condições temporais históricas. O que Ricoeur chama de “a contingência pré-empírica do acontecimento fundador da tradição do mal”.²

Uma não aderência da condição humana à culpabilidade originária resultaria, segundo Ricoeur, em sua própria destruição. Isso porque a falta primordial é o que estrutura a existência humana e a coloca permanentemente em contato com o *imperdoável*. Deste modo, a aderência à falta, que não é representada apenas por crimes e quebras de promessas, mas por algo mais originário, torna a condição humana, de fato e de direito, para sempre imperdoável. Sem explicitar o que o permitiria dar este salto argumentativo em relação à imputabilidade que nos torna desde sempre responsáveis por uma falta imperdoável, e que faz disso a nossa própria condição existencial – ainda que nos direcione para as considerações empreendidas por Nicolai Hartmann em sua *Ética* –, Ricoeur orienta sua discussão para considerações mais propriamente teológicas em torno do perdão. Acompanhando Hartmann, ele diz, é preciso perceber que os discursos sobre o perdão engendrados no interior da ética filosófica pretendem imunizar-se contra todo tipo de infiltração teológica possível.³

O descredenciamento filosófico da teologia nesta discussão parece, no entanto, não considerar devidamente aquilo contra o que se coloca. O que nos permite supor preliminarmente que a ofensiva filosófica que visa à secularização discursiva do pensamento ético-político, no que se refere ao perdão, *peca* por uma visão defasada do

² RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 472.

³ *Ibid.*, p. 473.

discurso teológico. Ou seja, permanece se posicionando ingenuamente contra a milenar narrativa mítico-teológica – até mesmo contra os mitos racionalizados das diversas gnoses, incluindo a judaico-cristã – sem enxergar, com isso, o esforço “desmitologizador” da teologia contemporânea enquanto um procedimento hermenêutico que visa à interrogação dos enunciados mitológicos.⁴ Com isto, queremos salientar que, *de um lado*, para falar do perdão, é preciso perceber sua herança teológica – abraâmica: judia, cristã, islâmica –, perceber aí uma linguagem religiosa, sobretudo cristã, que põe o perdão numa “cena de confissão em curso”, para usar os termos de Jacques Derrida⁵; e, *de outro lado*, perceber ao mesmo tempo como esta linguagem se impõe na dita contemporaneidade às culturas não abraâmicas – as orientais e africanas, por exemplo – e as consequências deste entrecruzamento, linguístico, sobre o discurso jurídico-político em que se apela ao “perdão”.

Tal cena de cristianização do perdão é, ao que tudo indica, o que permite a Ricoeur expor não apenas a intrínseca relação do perdão com a alteridade – ainda que, mais à frente, isto não seja absolutamente evidente, uma vez que se apresente o dilema do perdão a si mesmo, a saber, a pergunta pela possibilidade do autoperdão –, mas também anunciar a “proximidade do terceiro” de que nos fala Levinas.⁶ Ao evocar a ileidade levinasiana, que expressaria o lugar de onde o perdão é anunciado, Ricoeur pode falar então de um terceiro gênero permitido pelo “Há o perdão”. É o lugar da hipérbole da altura que introduz o Outro na questão.

O “há” da voz do perdão o diz a seu modo. Por isso falarei dessa voz como de uma voz de cima. Ela é de cima, como a confissão da falta procedia da profundidade insondável da ipseidade. É uma voz silenciosa, mas não muda. Silenciosa, pois não é um clamor como o dos furiosos, não muda, pois não privada de palavra. Um discurso apropriado lhe é de fato dedicado, o do hino. Discurso do elogio e da celebração. Ele diz: há, *es gibt, there is...* o perdão – o artigo “o” designando a ileidade. Pois o hino não precisa dizer quem perdoa e a quem. Há o perdão como há a

⁴ Ver nomeadamente Rudolf Bultmann (1999), onde o teólogo alemão afirma que a teologia de uma época deve ser contextualizada com as condições históricas em que está inserida, o que o faz propor a reavaliação e a atualização dos mitos neotestamentários. A tal procedimento hermenêutico Bultmann denomina *desmitologização*, pelo qual ele visa desfazer os conceitos que considera inadequados para este tempo a partir de uma pré-compreensão existencial.

⁵ DERRIDA, J. *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon. Essais*. Paris: Éditions de Seuil, 2000, p. 106.

⁶ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 203-204.

alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor, precisamente. O perdão é da mesma família.⁷

Ricœur introduz então o hino ao amor proclamado por São Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios, que não corresponde a um movimento fortuito do pensamento, mas fala antes de um dom espiritual concedido pelo espírito santo. “Se eu não tiver a caridade, não sou” (I Cor. 13:1). Na relação assimétrica entre a falta e o perdão, o princípio cristão da caridade pertence ao tempo do presente e, portanto, não pede contas ao passado em que o mal foi cometido. A caridade tudo suporta, em tudo crê, tudo espera, tudo *desculpa*. E se ela tudo desculpa, diz Ricœur, esse todo compreende também o imperdoável.

Retesando um pouco mais as considerações de Ricœur, observamos que perdoar corresponderia a uma resposta à culpabilidade metafísica, capaz de redimir o indivíduo, por meio da caridade cristã, até mesmo do imperdoável. Tal perspectiva se mostra, no entanto, visivelmente restrita a uma abordagem relacional privada entre a ipseidade, a falta e sua possibilidade de redenção pelo perdão. Isso porque, para o filósofo, admitir a possibilidade do perdão no interior das instituições é, por consequência, admitir a impunidade diante do mal. O âmbito das instituições – do outro longínquo – seria então atravessado pelo axioma segundo o qual “só se pode perdoar onde se pode punir; e deve-se punir quando há infração a regras comuns”.⁸ A punição, que visa à restauração da ordem social, segundo o filósofo, seria impedida pelo perdão, que consistiria no nível das instituições em retirar a sanção punitiva. Embora perdão e punição compartilhem a mesma meta, a de pôr termo a alguma coisa, se articulam em direções contrárias, como expõe Hannah Arendt numa curta e famosa passagem sobre o perdão em *A condição humana*.

A punição é uma outra possibilidade, nada contraditória: ela tem em comum com o perdão tentar pôr fim a uma coisa que, sem intervenção, poderia continuar indefinidamente. Ela é, portanto, muito significativa, é um elemento estrutural do domínio dos negócios humanos, que os

⁷ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 473.

⁸ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 476.

homens sejam incapazes de perdoar o que eles não podem punir, e que eles sejam incapazes de punir o que se revela imperdoável.⁹

É neste ponto que, por razões diferentes, as considerações de Ricoeur sobre o perdão encontram algum eco no trabalho de Jacques Derrida, para o qual perdão e imperdoável são, de uma só vez, indissociáveis e irreduzíveis. “Ou o perdão dirige-se ao imperdoável, ou não é”.¹⁰ No entanto, na parte do texto de Ricoeur intitulada “A odisseia do espírito de perdão: a travessia das instituições”, o filósofo francês orienta sua análise para a questão da prescrição, que funcionaria como um tipo de perdão institucional com o objetivo de preservação da ordem social. O dispositivo legal da prescrição da culpa visaria, nesse sentido, à desconsideração dos efeitos penais da ação cometida. É neste contexto que entra em cena um tema caro a qualquer consideração sobre o perdão, qual seja, o da imprescritibilidade da culpa, especialmente no que se refere aos crimes contra a humanidade ou aos crimes de genocídio. Trata-se aqui de uma lida com a irreversibilidade da culpa, com a impossibilidade da extinção de uma dívida que não pode ter seus rastros – legais ou ilegais, será preciso voltar a isto – apagados arbitrariamente pelo tempo. Segundo Ricoeur, “não se poderia substituir a justiça pela graça. Perdoar significaria ratificar a impunidade, o que seria uma grande injustiça cometida à custa da lei e, mais ainda, das vítimas”.¹¹

Ricoeur parece associar indiscriminadamente as ideias de expiação, perdão e imprescritibilidade, categorias que, segundo ele, seriam estranhas ao direito criminal. Isso porque a expiação de um crime resultaria em uma consequente extinção do processo criminal, tal como supostamente se verifica no âmbito da prescrição. Para o filósofo, “o espírito do perdão não pode dar nenhum sinal de si mesmo no plano da culpabilidade criminal”.¹²

⁹ ARENDT, H. *La Condition de l'homme moderne*, prefácio de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 271. [Ed. bras. *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008, p. 253]

¹⁰ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 474.

¹¹ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 479.

¹² *Ibid.*, p. 480.

Mantendo ainda o que chama “a estrutura de imbricação entre o privado e o público”, Ricoeur distingue a culpabilidade política, coletiva, da culpabilidade moral, individual, retomando a questão levantada por Klaus M. Kodalle referente à dimensão pública do perdão: “os povos são capazes de perdoar?” Pergunta que Paul Ricoeur, não sem algum pesar – pesar performativo? Será preciso responder essa pergunta posteriormente – antecipa imediatamente ter uma resposta negativa, “infelizmente”. A coletividade, ele prossegue, “não tem consciência moral; assim confrontados com a culpabilidade ‘de fora’, os povos recaem no repisamento dos velhos ódios, das antigas humilhações”.¹³

Paul Ricoeur avança, então, em direção a um “regime de pensamento” que excede a circularidade da relação acusação/punição, propondo uma reflexão sobre a troca escalonada verificada no pedir/conceder perdão. A relação entre o pedido e a outorga do perdão põe em cena dois atos de discurso, o do culpado, que pede o perdão, e o da vítima, que pode *então* dizer: “eu te perdoo”, ou “eu não te perdoo”. A dinâmica de realização dessa troca traz consigo, segundo o filósofo, uma série de dilemas e interrogações postos por Olivier Abel¹⁴ e lembrados por Ricoeur: “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?”.¹⁵

À primeira questão, Ricoeur responde de pronto – e diferentemente de Derrida, como veremos – que esperar pela confissão daquele que cometeu a falta é “respeitar seu orgulho”, garantir-lhe algum tipo de consideração. O segundo dilema parece inquietar mais o filósofo, pois, uma vez que “o círculo das vítimas não pare de crescer”¹⁶, e uma vez que a pergunta sobre se apenas o culpado originário está “habilitado a pedir perdão”¹⁷ se coloque, abre-se o espaço propício para a imensa questão da legitimidade dos pedidos de

¹³ *Ibid.*, p. 483.

¹⁴ ABEL, O. “Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique”. In: ABEL, O. *Le pardon. Briser la dette et l’oubli*, Paris, Autrement, col. « Morales », 1992, p. 208-236.

¹⁵ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 485.

¹⁶ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 485.

¹⁷ *Idem.*

perdão. Num contexto contemporâneo em que são recorrentes as cenas de encenação ou representação de culpa e consternação provenientes de uma tomada de consciência moral – interessada e calculada – dos agentes políticos em torno de uma culpabilidade histórica, que é atribuída paradoxalmente às instituições, tem lugar a questão da possibilidade da representatividade no pedido e na concessão do perdão. O terceiro dilema ocupará apenas posteriormente a atenção de Ricoeur, pois “a dualidade dos papéis de agressor e de vítima resiste a uma inteira interiorização”¹⁸. Mas, ainda que hesite neste ponto, o filósofo francês assevera que somente o outro pode perdoar, mesmo quando “a diferença de altura entre o perdão e a confissão da falta não é mais reconhecida numa relação cuja estrutura vertical é projetada numa correlação horizontal”¹⁹.

O desvio que permitirá Paul Ricoeur aproximar-se da resposta ao terceiro dilema é esboçado na verificação das relações entre dom e perdão. Ele nota primeiramente as proximidades etimológica e semântica desses dois termos em diferentes línguas (*gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben, don-pardon...* e poderíamos também percebê-las em português: doar-perdoar). Em seguida, a problemática do dom é abordada a partir de diferentes contornos, mas, principalmente, a partir da circularidade econômica da troca. Ele retoma o clássico *Ensaio sobre o dom*, de Marcel Mauss, para reforçar sua tese de uma certa primazia da dimensão de reciprocidade do dom em detrimento de uma concepção unilateral do dado. “A contrapartida do dom, de fato, não é receber, mas dar em troca, retribuir”²⁰.

A fim de salvaguardar a altura que impede a simples reciprocidade na cena do perdão, onde culpado e vítima tendem a se igualar, Ricoeur diferencia o tipo de relação comercial – interessada – entre o dar e o retribuir, que põe em jogo a circularidade econômica do dom, daquilo que concebe como uma “forma superior de troca”²¹, em que a generosidade do dar e simplesmente receber é o que propriamente sustenta a cena do perdão. Neste sentido, a dimensão de reciprocidade entre o pedir e o conceder perdão

¹⁸ *Ibid.*, p. 485-486.

¹⁹ *Ibid.*, p. 486.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 488.

constituiria apenas o primeiro momento da reconstrução dessa relação. Tal etapa, no entanto, não dá conta do que Ricoeur denomina a “distância vertical entre os dois polos do perdão”²², que compreende a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedir perdão. Se para Mauss, o motivo do dar está na própria coisa, na força da coisa que se dá, que faz com que o donatário retribua o dado, Ricoeur desloca o eixo de sua análise para a tentativa de compreensão da força verificada nos dois atos de discurso da confissão e do perdão.²³

Voltando à ideia de uma trajetória escalonada com a qual deu início ao equacionamento da problemática do perdão, Paul Ricoeur observa que:

Essa escala era necessária para fazer surgir a dimensão de alteridade de um ato que, fundamentalmente, é uma relação. Ligamos esse caráter relacional ao face a face que confronta dois atos de discurso, o da confissão e o da absolvição: ‘Eu te peço perdão. – Eu te perdo’. Esses dois atos de discurso fazem o que dizem: o dano é efetivamente confessado, ele é efetivamente perdoado. A questão, então, é a de compreender como isso ocorre, tendo em conta os termos da equação do perdão, a saber, a incomensurabilidade aparente entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão. Esse abismo não seria de certo modo ultrapassado por meio de um tipo de troca que preserva a polaridade dos extremos? Propõe-se, então, o modelo do dom e sua dialética de contradom. A desproporção entre a palavra de perdão e a da confissão retorna na forma de uma única pergunta: que força torna capaz de pedir, de dar, de receber a palavra de perdão?²⁴

Próximo do fim daquilo que chamou a *odisseia do perdão*, Ricoeur retoma o dilema que havia deixado em suspenso, referente à possibilidade de perdoar a si mesmo. A análise de um retorno sobre si, em que consistiria a suposta possibilidade do autoperdão, põe em jogo não apenas questões como ipseidade, alteridade e relação, mas também a dimensão temporal do perdão. A coragem mesma de pedir perdão provém da capacidade de “regrar o curso do tempo”.²⁵ Há, neste sentido, uma revalorização da

²² RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 489.

²³ Cf. a este respeito MIGLIORI, M. L. B. “Paul Ricoeur e os horizontes do perdão”. In: PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (Org.) *Teoria literária e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível*. Dourados, MS: UFGD, 2011, p. 261-262.

²⁴ *Ibid.*, p. 492.

²⁵ *Ibid.*, p. 492.

simbólica do *desligar-ligar*, proposta por Hannah Arendt em *A condição humana*, onde Ricoeur identifica uma dialética entre o perdão e a promessa, em que um nos desligaria e a outra nos ligaria.²⁶

O perdão se mostra para Arendt como a única saída possível para superar o problema da *irreversibilidade* do mal cometido; enquanto a solução para a *imprevisibilidade*, para a incerteza a respeito de minhas ações futuras, se verificaria na faculdade de prometer e de manter promessas. A estrutura mesma de ambas as faculdades permite responder negativamente à questão de Paul Ricoeur sobre a possibilidade de perdoar a si mesmo. Isso porque elas “dependem da pluralidade; na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma”²⁷. Dependemos dos outros para perdoar.

Derrida e a confissão do erro

A tarefa de pensar o perdão nos traz uma série de outras questões que não são nem fortuitas nem acessórias. Uma delas se refere à confissão, à economia geral do ato de confessar. Em “A fita da máquina de escrever”, Derrida retoma as cenas filosóficas da confissão nas *Confissões* de Agostinho e de Rousseau, a fim de problematizar, em seguida, as leituras que Paul de Man e Austin fazem sobre a retórica performativa da desculpa. Agostinho, que escreve suas *Confissões* antes mesmo da institucionalização da prática confessional pela Igreja, dirige sua confissão a Deus, que tudo sabe; Rousseau confessa para desculpar-se a si mesmo, ao apelar por uma inocência radical.²⁸ Ambos preferem falar mais a linguagem das desculpas à do perdão. Em ambos os casos, trata-se da possibilidade do acesso repetido à experiência da culpa, ao dar a ver, àquilo que é revelado, ainda que essa experiência seja distinta da interpretação da culpa. Contudo,

²⁶ *Idem.*

²⁷ ARENDT, H., *op. cit.*, p. 249.

²⁸ Cf. DERRIDA, J., “A fita da máquina de escrever”. In: DERRIDA, J. *Papel máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 50-51.

será preciso ainda diferenciar a ideia da confissão enunciativa da culpa daquela que se coloca como uma enunciação cognitiva.

Já está aí o problema da confissão que não diz a verdade, que nada informa. O fazer-saber uma falta, implícito em toda confissão, não pode ser reduzido ao fazer saber algo. “A confissão não é da ordem do saber ou do fazer-saber”.²⁹ Nesse sentido, Derrida volta a Agostinho, no que se refere à ideia de que a confissão não tem o caráter cognitivo ou revelador da verdade. Ao confessar, trata-se antes de reconhecer do que de conhecer, de se arrepender e de converter a falta em amor. Confessa-se para renovar ou estabelecer um vínculo.

Esse pedir ou apresentar desculpas pode atuar, em certo sentido, como um apelo performativo. Posso sempre confessar ao outro uma falsa verdade. Essa permanente possibilidade é também o que permite e instaura a relação com o outro. A possibilidade de sempre poder mentir para o outro (ao outro) é o que me faz abrir a relação com a alteridade de outrem, confessando a falta, e mesmo pedindo o perdão. A forma testemunhal, por exemplo, do “eu penso” é verificada em todo enunciado teórico. Essa forma geral do testemunho comporta a possibilidade sempre possível do falso testemunho. “O mentiroso pode sempre alegar, sem risco algum de ser desmentido, que falou de boa-fé, ainda que tenha sido para dizer o não-verdadeiro”.³⁰

Nada mais singular do que o (um) “eu” que pode sempre mudar o endereçamento em segredo, no último momento. Devemos nesse sentido nos aproximar, se for possível, deste “eu” que se dirige a alguém e se confessa, pede desculpas ou perdão – supondo-se provisoriamente que queiram dizer a mesma coisa – pela falta cometida.

A partir dessas considerações, Derrida identifica o que denomina uma “aterradora aporia”, que se refere à possibilidade de um perdão ou de uma desculpa automáticos, maquínicos, maquinais. Algo que reduz o perdão e a desculpa a um processo eficaz de concessão *a priori*, que reduz o acontecimento singular de uma cena

²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁰ DERRIDA, J., “A fita da máquina de escrever”. In: DERRIDA, J. *Papel máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 78.

de perdão ao automatismo programável de uma autojustificativa antecipada: “me perdoe”, “me desculpe”, “peço perdão de antemão”.

Ao longo de todo o texto de Derrida, é possível perceber a problematização dessa operação maquinal da desculpa. Isso porque pensar o perdão, ou a desculpa, concedidos antecipadamente exige a articulação entre o acontecimento e a máquina. *De um lado*, o acontecimento mantém um tipo de correspondência com o não esperado, o não calculável, o não apropriável, o não programável. Um acontecimento que seja digno desse nome é da ordem da não semelhança, é antes o monstro, como observa Derrida: o super-monstro acontecimental.³¹ *De outro lado*, a referência à máquina, inorgânica, calculável, programável, o automatismo neutralizante e tranquilizante que suspende o acontecimento. “Questão de técnica: um perdão ou uma desculpa mecânicos, maquínicos, automáticos se destroem sem demora – e perdem seu sentido, até mesmo sua memória”.³²

Para além de uma operação ou de uma performance, até mesmo de uma *práxis* programada, a pesquisa ou o esforço pela compreensão do perdão exige sua consideração como *o que acontece*, como o que *advém*. O que me imuniza da culpa antecipadamente, o que neutraliza automaticamente minha culpa, é também o que me ameaça e me paralisa, o que suspende minha iniciativa e me expropria a autenticidade de minhas ações. Como, então, *dar conta* dessa ambivalência?

De imediato, tem-se a impressão de que, em razão dessa quase-automaticidade ou dessa quase-maquinalidade da obra sobre-vivente, só se está lidando com quase-acontecimentos, com quase faltas, com fantasmas de desculpas ou com silhuetas espectrais de perdões. Antes de qualquer outro sofrimento ou de qualquer outra paixão possível, há a ferida, de uma só vez infinita e insensível, anestesiada, dessa neutralização pelo “como se”, pelo “como se” desse *quase*, pelo risco sem limite de se tornar o simulacro ou a inconsistente virtualidade – de tudo.³³

³¹ *Ibid.*, p. 38.

³² *Ibid.*, p. 106.

³³ DERRIDA, J., “A fita da máquina de escrever”. In: DERRIDA, J. *Papel máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 106.

Derrida *parece* manter aqui uma certa indecidibilidade entre a máquina – o automático – e o acontecimento, e se empenha numa tentativa de articulação entre ambos. Isso porque tal ambivalência ocupa a linguagem desde o início. A conciliação possível entre o acontecimento e o maquínico está no texto. O acontecimento textual. Estamos sempre nos desculpando, estamos sempre pedindo perdão pelo perjúrio em que consiste o ato de escrever, ele dirá.³⁴

O dom e o perdão em Derrida

Como Ricoeur, Derrida também percebe as relações e possíveis analogias entre dom e perdão. No entanto, o pensador franco-argelino parece se esforçar mais por ir além de uma identificação da aporia existente na *experiência do dar*. Há pelo menos um ponto que não pode ser negligenciado nessa relação de proximidade entre o dom e o perdão, referente ao tempo ou ao movimento da temporalização. *Se, de um lado*, o perdão está ligado a um passado que retorna, a um passado que, de algum modo, não passa, *de outro lado*, o dom se liga ao presente, à presença do presente.

Ricoeur, como vimos, faz uma distinção entre o modelo arcaico do dom como uma relação comercial, de troca, e o que identifica como uma forma mais elevada de troca, não mais relativa àquela entre dar e retribuir, mas entre dar e simplesmente receber. Com isso, tenta retirar o dom do interior da circularidade econômica, oferecendo o suporte para “o reconhecimento da dimensão recíproca da relação entre a demanda e a oferta do perdão”³⁵, como o primeiro momento da reconstituição que deverá ainda abarcar a distância vertical entre a condicionalidade e a incondicionalidade do perdão.

Para Derrida, *se há o dom*, ele se relaciona necessariamente com a economia, e mesmo com a economia monetária. Mas ele age interrompendo a cada vez a economia, desafiando o cálculo, suspendendo a simetria da troca, qual seja, a do dar e receber. Em *Donner le temps*, Derrida observa que:

³⁴ DERRIDA, J. “Circonfissão”. In: BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. A. Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 41.

³⁵ RICŒUR, P. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007, p. 489.

Se há dom, o *dado* do dom (*o que se dá, o que é dado*, o dom como coisa dada ou como ato de doação) não deve retornar ao que dá (dizemos ainda ao sujeito, ao doador ou à doadora). Ele não deve circular, não deve se trocar, não deve em todo caso ser vendido enquanto dom, pelo processo da troca, pelo movimento da circulação do círculo na forma do retorno ao ponto de partida. Se a figura do círculo é essencial à economia, o dom deve permanecer *aneconômico*.³⁶

Questão do círculo, da circularidade da troca, mas também do tempo, da representação do tempo como círculo, de um círculo que é preciso ser interrompido para que haja dom, *se este existe*. Em todo caso, na relação entre o dom e o perdão, ambos têm em comum a não redutibilidade à presença do presente.

Em outro lugar,³⁷ Derrida diz que somos incapazes de dar o bastante, não somos nunca suficientemente hospitaleiros ou acolhedores. E há sempre culpa por não se dar o bastante, há sempre que ser perdoado por não dar o suficiente. Neste sentido, o dom é o impossível. Não impossível *enquanto tal*, mas o impossível – este último, o impossível, sendo uma das marcas, e mesmo o que anima o pensamento da desconstrução.³⁸ O apelo às condições de possibilidade do dom é aquilo mesmo que o aniquila. Sua inscrição no (como) impossível e na (como) incondicionalidade é o que nos permite falar do dom. Para que o dom exista, portanto, é preciso que não haja retribuição, que o dado não retorne – no futuro ou num presente imediato –, que o dado recebido não transforme o donatário imediatamente em um devedor. Toda vez em que devolvemos um dado entramos na lógica da dívida, fechamos o círculo econômico da troca, o que já não nos permite falar do dom. Em outras palavras, com Derrida, para falarmos de dom é preciso interromper os símbolos tradicionais aos quais o dom sempre esteve vinculado, quais sejam, o pagamento, o crédito, os juros, a restituição, o empréstimo, o contra-dom.³⁹

³⁶ DERRIDA, J. *Donner le temps*. La fausse monnaie 1. Paris: Galilée, 1991, p. 18-19.

³⁷ Cf. DERRIDA, J. *Pardoner*: l'impardonnable et l'imprescriptible. Paris : Galilée, 2012, p. 10-11.

³⁸ Cf. DERRIDA, J. *Voyous*: deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003, p. 123.

³⁹ Cf. DERRIDA, J. *Donner le temps...*, p. 24.

Entre o perdão difícil e o perdão impossível

Aqui talvez já seja possível retornar aos três dilemas do perdão colocados por Olivier Abel, aos quais Ricoeur tenta responder: a) “Pode-se perdoar àquele que não confessa sua falta?”, b) “É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido o ofendido?”, c) “Pode-se perdoar a si mesmo?” A resposta de Ricoeur à primeira pergunta nos parece claramente insatisfatória e problemática: “esperar a confissão do culpado é respeitar seu orgulho”. A este respeito, Derrida nota que a simetria pressuposta pelo pedir/conceder perdão não parece óbvia, ainda que seja exigida pelas tradições religiosas e espirituais, pois, afirmar esse axioma equivaleria a nunca perdoar àquele que não confessou sua culpa, não pediu perdão ou não se arrependeu. “Eu me pergunto se uma ruptura com esta reciprocidade ou com esta simetria, se mesmo a dissociação entre o perdão pedido e o perdão concedido não é exigida por todo perdão digno deste nome”.⁴⁰

Tal questão, segundo nota Derrida, data a história do perdão e o perdão como história. Ele recorda aqui Vladimir Jankélévitch, para o qual o perdão morreu nos campos da morte, referindo-se evidentemente à Shoah. Não haveria, portanto, perdão possível para os Alemães, pois estes nunca pediram o perdão. Para que haja perdão, neste contexto, é preciso que o culpado se reconheça como autor da falta, que ele se mortifique, se arrependa, que se acuse, para que, então, haja redenção, expiação, reconciliação e apaziguamento.

Esse axioma tradicional guarda uma força muito grande, certamente, uma constância incontestável. Mas eu seria constantemente tentado a recusar, *em nome da mesma herança*, da semântica de uma mesma herança, a saber, que há no perdão, no sentido mesmo do perdão, uma força, um desejo, um elã, um movimento, um apelo (nomeiem como vocês quiserem), que exigindo que o perdão seja concedido, se ele o pode ser, mesmo a alguém que não o pede, que não se arrepende nem se confessa, que nem melhora nem se redime: para além, conseqüentemente, de toda *economia* identificatória, espiritual, sublime ou não, para além mesmo de toda expiação.⁴¹

Nessa perspectiva, seria preciso que se instaurasse uma cena de arrependimento – até mesmo de troca, uma vez que estejamos falando de uma dinâmica do pedir e

⁴⁰ DERRIDA, J. *Pardoner...*, p. 23.

⁴¹ *Ibid*, p. 24.

conceder perdão – em que o pressuposto para qualquer possibilidade de perdão seria o fazer-se outro que aquele que cometeu a falta e então, *e só então*, demandar o perdão à vítima. Não é uma questão de perdoar, lembremos aqui Jankélévitch na “cólera do justo”, pois os alemães sequer pediram o perdão. Contudo, Derrida nota aí uma perspectiva talvez apressada e difícil de seguir, uma vez que apele à boa consciência dos alemães e, neste sentido, instaure novamente o perdão na condicionalidade a que ele mesmo é heterogêneo e irreduzível. Ao perdoar com a condição de que o culpado peça o perdão, com a condição de que ele se mostre verdadeiramente arrependido, abre-se o espaço para o apaziguamento e a reconciliação, para a anistia e o esquecimento, mas a noção do “perdão”, o perdão digno deste nome, já não tem mais lugar aí.

No que se refere à segunda questão, “É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido o ofendido?”, Derrida começa esboçando uma resposta a partir da problemática kantiana relativa ao direito de graça concedido aos soberanos. Em *Pardoner*, o filósofo franco-argelino nos lembra da asserção de Kant, na primeira parte da *Metafísica dos costumes* (Introdução ao 50§), segundo a qual o direito de graça só poderia ser exercido pelo soberano diante dos crimes de lesa-majestade (*crimen laesae maiestatis*), isto é, quando os crimes cometidos atentassem contra ele mesmo, o soberano. Do contrário, se verificaria uma injustiça contra os próprios súditos, uma vez que o perdão seria concedido à sua revelia. Ou seja, tal direito só poderia ser exercido se não correspondesse a algum tipo de perigo para os súditos. Derrida se permite derivar daí que o perdão só deveria ser exercido na *proximidade* estabelecida entre o culpado, o responsável pela falta, e a vítima, sem o intermédio de um terceiro. No entanto, *este face a face*, esta proximidade, seria possível? É possível que o perdão *aconteça (arrive)*, que ele tenha lugar, sem a vinda de um terceiro, sem qualquer mediação, sem instituições jurídico-políticas?

Porque o perdão implica, talvez, a entrada no jogo, como por hipótese, a entrada em cena do terceiro que, no entanto, ele deve ou deveria excluir. Em todo caso, segundo o bom senso mesmo, ninguém parece ter o direito de perdoar uma ofensa, um crime, um erro cometido no lugar de algum outro. Não se deveria jamais perdoar em nome de uma vítima, e sobretudo se ela está radicalmente ausente da cena do perdão, por exemplo, se ela está morta. Não se pode pedir o perdão aos vivos,

aos sobreviventes, para os crimes dos quais as vítimas estão mortas. E por vezes os autores também. Estaria aí um dos ângulos desde os quais abordar todas as cenas e todas as declarações de arrependimento e de perdão pedido que se multiplicam há algumas semanas sobre a cena pública (Igreja católica, polícia, médicos e, talvez um dia, quem sabe, a Universidade ou o Vaticano).⁴²

Não sem antes lembrar de que o suposto diálogo entre Ricoeur e Derrida sobre o perdão aqui é ensaiado na ausência absoluta de ambos os pensadores, não podendo considerar senão os rastros espectrais deixados pela escrita/escritura de um e outro, remetemos novamente ao texto de Derrida, “A fita da máquina de escrever”, a fim de tentar responder a última pergunta, anteriormente enunciada deste modo: “Pode-se perdoar a si mesmo?” Questão que nos coloca novamente, para usar uma expressão de Derrida, em uma *aterradora aporia*. Para respondê-la, se uma resposta *como tal* for possível aqui, é preciso esclarecer as diferenças entre *desculpa* e *perdão*.

Pedir, dar ou *apresentar* desculpas (*excuses*) comporta uma performatividade heterogênea à cena do “perdão”. O *perdão* é *de uma só vez* vizinho, estranho e irredutível às desculpas. Enquanto o perdão é da ordem da incondicionalidade, do acontecimental, da im-possibilidade, as desculpas se verificariam no âmbito de um performativo maquínico, em que há um “*eu*” que *confessa* a falta e *aguarda* pela reconciliação, pela anistia, etc. Podemos pensar, por exemplo, na economia confessional da Igreja católica, na qual se seguem a culpa, a confissão, o arrependimento e a expiação. Ora, o “*eu*” enunciador da falta pode sempre perjurar. Pode sempre dizer “Desculpe-me, eu não tive a intenção”, ou então “Desculpe-me, isto não acontecerá mais”, sem que saibamos se se trata de um arrependimento enquanto tal, autêntico, ou de um cálculo estratégico e ordenado de obtenção da absolvição, da *última palavra*.

Essa operação maquinal da desculpa divide e multiplica de uma só vez. Máquina de calcular, tábua de multiplicação – e de divisão –, ela arrasta a falta e o culpado na repetição da “última palavra”. Será que a escatologia não se torna então um gênero, uma escatologia inexaurível das palavras finais, numa palavra, uma última palavra, uma ladainha (...).⁴³

⁴² DERRIDA, J., *Pardoner...*, p. 36-37.

⁴³ DERRIDA, J., “A fita da máquina de escrever”, p. 63.

Neste sentido, podemos voltar então à questão da possibilidade de perdoar a si mesmo. Se, *de um lado*, posso confessar minha falta para desculpar a mim mesmo – Derrida afirma ser esta a economia das confissões de Rousseau⁴⁴ –, pois, no final, tudo entra em ordem – a *máquina da graça* funciona automaticamente –, *de outro lado*, o “perdão” sempre compromete duas singularidades: a vítima e o culpado,⁴⁵ na proximidade de um *tête-à-tête*. Mesmo que frequentemente um terceiro sempre intervenha, seja a linguagem, o Estado, o sobre-vivente, etc.⁴⁶ De modo que uma leitura desconstrucionista do “perdão” talvez não nos autorize a pensar um perdão que não vise, para falar em termos levinasianos, ao rosto de outrem. Ou seja, sem o reconhecimento da alteridade do outro, mesmo, e sobretudo, quando o abismo intransponível que me separa deste outro é preenchido pela hostilidade, não há perdão, *se ele existe*. O absolutamente outro (*tout autre*) a quem sou hostil, ou que é hostil a mim, é o único a quem posso perdoar ou pedir perdão. Vê-se aqui um ponto de (não) contato com a leitura de Ricoeur: só se pode perdoar ao outro. No entanto, se, para Ricoeur, no abismo que separa a vítima e o culpado se instaura a mais difícil e impraticável dificuldade do perdão, para Derrida, ali mesmo reside – e deve residir – a *im-possibilidade* não negativa do perdão.

Conclusão

Como tentamos mostrar ao longo do texto, há fortes divergências entre as perspectivas de Paul Ricoeur e de Jacques Derrida, referentes à problemática do perdão, que, no entanto, não se resumem – nem podem ser reduzidas – ao lugar de onde os dois pensadores falam, seja a partir da hermenêutica, seja a partir da desconstrução. Ao tentar articular aqui esses dois idiomas filosóficos para tratar da iminente questão do “perdão”, buscamos *dar voz* – outra imensa questão ética à qual não podemos aqui senão mencionar – a dois pensamentos marcadamente profícuos para o seu entendimento.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 50-51.

⁴⁵ DERRIDA, J. *Foi et savoir...*, p. 117.

⁴⁶ Cf. DERRIDA, J. *Pardoner...*, p. 63.

Em 2004, *Les Cahiers de L'Herne* consagraram um volume a Paul Ricoeur que incluía um texto de Derrida, intitulado “La parole. Donner, nommer, appeler”. Por ocasião da morte do filósofo francês no ano seguinte, o jornal *Le Monde* publicou alguns trechos do texto de Derrida, do qual extraímos a esclarecedora parte a seguir:

Que diferença há aqui, e onde ela se passa, entre o “im-possível” (não-negativo) e o “difícil”, o muito difícil, o mais difícil possível, a dificuldade, o impraticável mesmo? Que diferença entre isto que é radicalmente difícil e o que parece impossível? A questão se tornaria talvez, para dizer telegraficamente, aquela da ipseidade do “eu posso”. Pleonasma que a etimologia confirma. O ipse é sempre o poder ou o possível de um “eu” (eu posso, eu quero, eu decido). O impossível do qual eu falo significa talvez que não posso nem devo jamais pretender que esteja em meu poder dizer seriamente, de forma responsável, “eu perdo” (ou “eu quero”, ou “eu decido”). É somente o outro, eu mesmo como um outro, que em mim quer, decide ou perdoa, sem me exonerar de nenhuma responsabilidade, pelo contrário (...).⁴⁷

A passagem acima talvez expresse de um modo mais direto a diferença entre a noção do *perdão difícil*, da qual Ricoeur fala, e aquela do perdão *im-possível*, do impoder do perdão, formulada por Derrida. Este último parece *colocar* o “perdão” num para além da dificuldade mais difícil, qual seja, na im-possibilidade mesma que caracteriza o perdão digno deste nome. Tal im-possibilidade, como vimos, não significa uma negação do perdão, mas sim que, em sua incondicionalidade, em sua irreducibilidade à herança abraâmica, ao jurídico-político, às leis, o perdão só é, *se ele for*, como um *im-poder*, como um *im-possível*. O “perdão” não se apresenta como tal na forma de uma presença simples. Ele é a noite, uma loucura (talvez nem tão louca assim)⁴⁸ que chega ou acontece (*arrive*). Do contrário, estaríamos falando de reconciliação, de anistia, de desculpas, de esquecimento, de absolvição, de apaziguamento, de redenção, expiação... *salvo (d) o perdão*.

⁴⁷ Jornal *Le Monde*, 22 de maio de 2005. Disponível em:

http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/21/la-parole-donner-nommer-appeler-par-jacques-derrida_652561_3232.html#AERXscmVyg8zTWDi.99 (último acesso em 03/10/1015).

⁴⁸ Cf. DERRIDA, J. *Foi et savoir...*, p. 133.

Referências

- ABEL, O. "Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique". In: ABEL, O. *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, col. « Morales », 1992.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BULTMANN, R. *Demitologização. Coletâneas de Ensaio*s. Trad. Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DERRIDA, J. *Donner le temps*. La fausse monnaie 1. Paris: Galilée, 1991.
- _____. "Circonfissão". In: BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. A. Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon. Essais*. Paris: Éditions de Seuil, 2000.
- _____. *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.
- _____. "A fita da máquina de escrever". In: DERRIDA, J. *Papel máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- _____. La Parole. Donner, nommer, appeler. *Le Monde*. Paris, 22 de maio de 2005. Disponível em: http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/05/21/la-parole-donner-nommer-appeler-par-jacques-derrida_652561_3232.html#AERXscmVyg8zTWDi.99
- _____. *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris : Galilée, 2012.
- MIGLIORI, M. L. B. "Paul Ricoeur e os horizontes do perdão". In: PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (Org.) *Teoria literária e hermenêutica ricœuriana: um diálogo possível*. Dourados, MS: UFGD, 2011.
- RICŒUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

Doutorando em Ética e Filosofia Política (UERJ/Univ. Coimbra)
E-mail: victormaiasoares@gmail.com