

# Destruição da Fatalidade



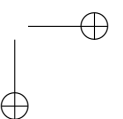
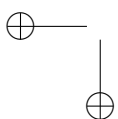
José M. Silva Rosa

2006

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



Luso**Sofia**:press





# *Destruição da Fatalidade: para um Uso Crítico da Memória\**

José M. Silva Rosa

## **Índice**

I – Nótula Introdutória	1
II – Entre a falta e o excesso de memória	4
III – Usar criticamente a memória	8
IV – “Lembrar para perdoar”	14

## **I – Nótula Introdutória**

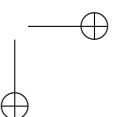
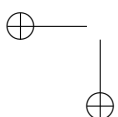
Um dos itinerários possíveis de acesso à obra de Paul Ricoeur, pelo menos desde final dos anos 70, no arco temporal que vai de *Temps et récit*<sup>1</sup> a *La mémoire, l’histoire, l’oubli*<sup>2</sup> passando por *Soi-même comme un*

---

\*Comunicação proferida no dia 4 de Novembro de 2005, no âmbito do Congresso Internacional: *A Hermenêutica de Paul Ricoeur e os percursos da Filosofia no Século XX*, organizado pela Universidade de Évora, texto depois publicado por Fernanda HENRIQUES (Coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006, pp. 217-228.

<sup>1</sup> *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983; *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984; *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

<sup>2</sup> *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000 (MHO daqui em diante).





*autre*<sup>3</sup> e um amplo conjunto de outros artigos<sup>4</sup>, passa por seguir o processo de constituição da noção de *identidade narrativa* e na denúncia, em planos muito diversos, dos perigos latentes na afirmação/posição de uma *identidade imediata*, não-narrada. Confundindo e sobrepondo os planos da identidade própria dos objectos (*idem*) com a *ipseidade* própria do ser humano (*ipse*), muitos dos discursos e das práticas que daí emergem rapidamente resvalam para o campo das ideologias e da violência identitária — e o que era uma condição de possibilidade de relação acaba por ser tornar num quase fatal princípio de exclusão da alteridade<sup>5</sup>

Ora, é a fatalidade de uma história fechada, curto-circuitada sobre si mesma, que a função narrativa e o uso crítico da memória vêm quebrar, porque tornam a acção disponível para acolher o novo, mesmo na figura do perdão, que vem “*briser la dette et l’oubli*” segundo a conhecida expressão de Olivier Abel<sup>6</sup>. Por isso, mais do que uma identidade dada à partida, numa intuição imediata, *clara e distinta*, ou de uma história contada de uma vez por todas, intocável e com sentido absoluto definitivo, o homem é originariamente “*un homme capable*”: capaz de se dizer, capaz de fazer, capaz de se responsabilizar, capaz de contar e de se contar, capaz de se lembrar, refazendo laços e dando novos sentidos ao *factum*, até mesmo ao irreparável e ao injustificável. Por isso, o uso crítico da memória tanto nos impede de ficar amnésicos, como nos liberta da opressão de um passado “congelado”, que obsidie a memória com uma fatalidade irreversível. Usar criticamente a memória é, por conseguinte, dizer “não” aos “abusos da memória”, exigindo trazer para o centro a categoria da relação que outorga unidade narrativa

<sup>3</sup> *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990

<sup>4</sup> V.g., “L’identité narrative”, in *Esprit* (1988), nº7-8, pp. 295-314.

<sup>5</sup> Para a dialéctica *Ipseidade-Alteridade*, cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipseidade e Alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda / Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Universidade Católica Portuguesa, 2004.

<sup>6</sup> *Le pardon: briser la dette et l’oubli*, Paris, Autrement, 1989 (cf. trad. port. de Vanda Anastácio, Lisboa, Difel, 1993).





e diferenciada a uma vida, processo que, num mesmo movimento, não esquece o passado, mas recusa ficar dele cativo. Permanecer *entre* e em relação: é isto que permite o “trabalho de memória” próprio do historiador, quando procura determinar a *veracidade* dos acontecimentos, e o “dever de memória”, quer dizer, de *fidelidade* ao passado por parte de quem, na primeira pessoa, foi *agente*, *paciente* ou *testemunha* do que aconteceu.

Mas ainda que a presente comunicação se inscreva sob o signo de *Anámnēsis*, este evento, deliberadamente parece-nos, não é de comemoração do filósofo, apesar de Paul Ricoeur ser já para nós um pensador de grata memória, constituindo antes este Colóquio o prolongamento das possibilidades pensantes que a sua obra permite e abre *hic et nunc*. Longe, pois, do “*frenesim de comemoração*” tão duramente criticado por Ricoeur em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, expressão compulsiva afinal das “patologias da memória” que assolam uma época de efemérides *ad nauseam* – correlato preciso de uma incapacidade de ser fiel à memória ou talvez mesmo de um travestido “esforço por esquecer”, e tão mais rapidamente quanto maior o cortejo vertiginoso das *memorabilia* que se sucedem –, longe, pois, do “ecologismo das efemérides”, o próprio Paul Ricoeur quis colocar a sua obra sob o signo de um uso crítico da memória. É com tal escopo que afirma, na pág. 109 de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*:

“*Je tiens à dire, au terme de ce chapitre consacré à la pratique de la mémoire, que mon entreprise ne relève pas de cet ‘élan de commémoration mémorielle’. S’il est vrai que le ‘moment-mémoire’ définit une époque, la nôtre, mon travail de mémoire a l’ambition d’échapper aux critères d’une appartenance à cette époque (...). À tort ou à raison. C’est pourquoi il ne se sent pas menacé, mais conforté, par la conclusion de Pierre Nora, annonçant un temps où ‘l’heure de la commémoration sera définitivement close’. Car n’est pas à la ‘tyrannie de la mémoire’ qu’il aura voulu contribuer.*”

Não é pois para a “*tirania da memória*” denunciada por P. Nora que ele quer contribuir. Ricoeur refere-se concretamente à obra *La mé-*





*moire, l'histoire, l'oubli*, onde acrescenta que preferiu seguir a “via da paciência” hermenêutica. Estamos convictos, porém, de que o asserto pode ser alargado a todo o *opus* ricoeuriano e aos imensos ‘*desvios hermenêuticos*’ que o constituem<sup>7</sup>. Outrossim, o uso crítico da memória que neste e noutros textos nos propõe visa justamente destruir a fatalidade que podem assumir tanto a tirania da memória como a rasoira do esquecimento. Esboçemos pois, de forma necessariamente esquemática, o que significa para Paul Ricoeur o trabalho crítico da memória e como este pode destruir a fatalidade com que o passado onera o presente.

## II – Entre a falta e o excesso de memória

Usar criticamente a memória é uma exigência porque uma fenomenologia da mesma mostra-nos que existem “*abusos*”<sup>8</sup> quer na rememoração quer no esquecimento. É, por conseguinte, a existência de “*doenças de memória*” que demanda um uso crítico, visto que a relação do homem com o seu passado – onde emerge sempre o enigma de uma *presença ausente*: “*présence d'une chose absent*”, “*l'enigme de la présence de l'absent*”, “*l'énigme du souvenir*”<sup>9</sup> –, é uma relação sempre incompleta e *in fieri*, obscura, constituída por muitos sótãos e alçapões.

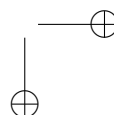
É neste sentido, o da “*relação do homem com um certo padecimento do passado*”, na sua dimensão fáctica, que me refiro aqui a fatalidade. Esta começa por exprimir a qualidade de algo “*feito*” ou “*dito e feito*” – *fatum et factum*.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Cf., entre outros, o texto de Maria Luísa PORTOCARRERO, *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur*, Coimbra, Ariadne, 2005.

<sup>8</sup> Tzvetan TODOROV, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

<sup>9</sup> *MHO*, pp. 6.9.47 *et alli*.

<sup>10</sup> Apesar de etimologicamente diferentes, há uma relação complexa entre ‘feito’ (*factum*’ do verbo ‘fazer’, *facere*: *facio, is, ere, feci, factum*) e ‘fado’ (*fatum*’ do verbo ‘falar’, *for*: *faris, fari, fatus sum*) a qual, no limite remonta ao mítico dizer *mýthos* criador dos deuses / de Deus: “*Dixit Deus... et factum est*” (Gn 1). Assim um





Se, como dizia Aristóteles e como Ricoeur gosta de recordar, “*a memória se refere ao passado*”, então a noção de fatalidade traduz a ideia de que tal passado, tenhamos nele sido agentes ou pacientes, carcosos ou vítimas, está irremediavelmente fechado, selado, intocável e perdido para sempre. “*O que passou, passou!*” E nesta confissão de aparente bom senso pode haver um terminal desânimo, algo quase a roçar o trágico, porque com ela tanto se visa sepultar e selar definitivamente os traços do passado (se é que alguma vez isso é possível), como a mesma traz à tona o paradoxo de tornar *presente o ausente*; um “*passado que não passa*”, onde o acontecido continua a assaltar e a amarrar tenazmente o presente em memórias exacerbadas e sem distância, cristalizadas em certas representações desse passado: culpas, remorsos, traumas, feridas, cicatrizes, ou, ao invés, preenchendo o presente de “*memoires heureuses*”.

Todos sabemos que tanto nas histórias de vida de cada um como na história partilhada das colectividades humanas existem episódios – felizes e infelizes – que são religiosamente guardados, recordações que continuamente são trazidas à lembrança e acarinhadas como formas de reafirmação presente de uma identidade preciosa que não se pode nem se quer perder. Pode dizer-se que se verifica muitas vezes a existência de “*memória em demasia*” ou “*em excesso*” de tal modo que o acontecido, o passado, acaba erigido em critério quase-exclusivo da identidade actual. No passado encontram-se todas as razões do presente; perder aquele é abdicar deste. Numa palavra: *ter-sido* aparece como a razão fundamental e talvez única para *continuar a ser*. Mas sofrem “do mesmo *déficit de crítica*”<sup>11</sup> quer o *excesso de memória* quer a *escassez* daquele que “*esquece*” com má-fé.

‘feito’ é tal porque ser ‘famoso’ e ‘falado’, ou é ‘falado’ e ‘famoso’ por ser ‘um feito’? O que vem em primeiro lugar: a ‘fama’ ou o ‘facto’? A ‘palavra’ ou o ‘acto’? Mas a tão íntima e inextricável conexão entre *fatum* e *factum* que os textos religiosos, a Literatura, a História (e até no sobredito asserto popular “*dito e feito*” ou na “*palavra dada*”), não atesta a sua originária *co-pertença* no âmbito exclusivamente humano?

<sup>11</sup> MHO, p. 96.





E quer se tenha sido vítima, agente ou testemunho, quando não se consegue reelaborar o sentido desse passado e este pesa como grandeza fechada, intocável, então é como se o mesmo tivesse sido sacralizado, assumindo a necessidade de um quase-destino (*anánkhē, moîra, heimarménē*). Um passado que não admite reelaboração como que ganhou um peso ontológico e, pior ainda, acaba por hipotecar e fechar o futuro e as possibilidades de “*Projecto*”, tornando problemático, por outro lado, constituir aquilo que Ricoeur mais almeja: precisamente “*uma ontologia hermenêutica da condição histórica*”, não oclusa no passado, mas comprometida com o presente e, porque capaz de promessa, livremente aberta ao futuro. Neste sentido, podemos dizer: a fatalidade do passado, contaminando o presente e o futuro, acaba por se ampliar como fatalidade da relação do homem com o Tempo. *Kronos rapaz devora gulosamente os seus filhos e, ao contrário do mito, não há Zeus capaz de o obrigar a vomitá-los.*

Simultaneamente, outros episódios existem, quase sempre de natureza traumática, que são expulsos, esquecidos e positivamente evacuados da lembrança tanto individual como colectiva, como se fossem ameaças e atentados à identidade de uma “*mémoire heurese*”. Neste caso, estamos perante o fenómeno de “*falta de memória*” ou de *amnésia*, seja por incapacidade de trazer ao presente as brutalidade das feridas, dos traumas, ou por medo de que as feridas não estejam saradas, seja ainda, no pólo oposto, por um “*abuso do esquecimento*”, quer dizer, por uma tentativa deliberada de destruição das marcas resultantes (“*effacement des traces*”), branqueamento daquilo que não se quer lembrar – e não faltam por aí “*páginas brancas*”, reescrituras da história, éditos, amnistias, palimpsestos de palimpsestos, etc.<sup>12</sup> Seja como for, tanto num caso como noutra – no primeiro por *excesso* no segundo

<sup>12</sup> Apesar de Paul Ricoeur ter em mente os *usos* e os *abusos de memória / de esquecimento* no universo da História e da Cultura francesas – comemorações dos 400 anos do Édito de Nantes, bicentenário da Revolução Francesa; 30 anos do Maio de 68...; *déficits*: o colaboracionismo na II Guerra, o Regime de Vichy, a Guerra da Argélia, etc. –, facilmente encontramos usos e abusos similares na cultura portuguesa: da glorificação mítica da gesta dos Descobrimentos à incapacidade traumática de







por *defeito* –, trata-se da mesma incapacidade de fazer *uso crítico da memória*. E o drama, ou quiçá a fatalidade, que pesa sobre a história é que quase sempre as memórias felizes de uns são as humilhações, os vexames, os traumas, as feridas e as memórias dolorosas de outros.

E pode bem acontecer, especialmente quando se foi vítima, que o trauma tenha sido tão forte que ou não haja sequer a capacidade de fazer um consciente e activo trabalho de rememoração, situação em que ou a lembrança retorna brutalmente como *compulsão para a repetição* do pior de que se foi vítima – tese da Psicanálise: “*O paciente repete em vez de se lembrar*” –, ou temos o trágico ciclo da violência que gera violência, o sangue que reclama sangue, o desejo de vingança das solidariedades primárias e imediatas — ou ainda, e por fim, o sentimento, se não ressentimento permanente, de uma dívida transcendente, irreparável, sempre por saldar. Numa palavra, como diria o livro do *Génesis* para exprimir esta cadeia: “*malum de malo*” / “*o mal vem do mal*”.

Ora, uma Fenomenologia da memória deve estar atenta ao insensível deslize do legítimo *dever de memória*, por fidelidade para consigo próprio e para com os outros, especialmente as vítimas, para o *culto da memória ferida*, da reivindicação de uma dívida quase-eterna, transcendente, sagrada e impagável – por outras palavras, é preciso atender à tentação de alguém se colocar sempre na postura da vítima e de reclamar sem fim uma reparação que, no fundo, não deseja. A *memória-repetição* acaba por reivindicar o estatuto de vítima como um direito e um privilégio que conferem superioridade moral. Assim se amarra ao carrasco num infernal ciclo sado-masquista de auto-comprazimento melancólico na memória ferida, na tristeza, no desgosto (*acedia*), tudo fazendo por reavivar e acarinhar as feridas, escarafunchá-las de novo, jamais admitindo que cicatrizem, (porque são “sagradas”!) ciclo doentio de um *excesso de memória* vingativa de onde não parece haver saída: a memória é a perpétua arena de um ajuste de contas jamais saldadas. E nesta deleitação morbosa de quem relambe as suas fe-

---

fazer memória da nossa Guerra Colonial; *déficits* de memória das primeiras gerações de emigrantes em França, etc.





ridas para que não saem como que, paradoxalmente, se invertem os papéis da vítima e a do carrasco: a memória alimenta-se em círculo-fechado, criando uma espécie de cadeia trófica necrófaga. Se, como dizia Agostinho, em *Confissões X*, muitos e amplos são os “palácios da memória”, muitas e perigosas são também as suas armadilhas<sup>13</sup>. Por isso, porque “a memória-repetição resiste à crítica, é que a memória-recordação é [e deve ser] fundamentalmente uma memória crítica”, mormente “contra os excessos da tendência contemporânea para a vitimização.”<sup>14</sup>

### III – Usar criticamente a memória

É contra estas ambiguidades e patologias, tanto do acto de recordar como do de esquecer, que se impõe um trabalho que repense a necessidade e o dever de memória, a tarefa da história e se, finalmente, poder haver um esquecimento legítimo — o que só pode ser possível através de um *uso crítico*. Ora, como se pode usar criticamente a memória?

Em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, recuperando as grandes linhas do pensamento filosófico ocidental sobre o tema — Platão, Aristóteles, Agostinho, Bruno, Bergson —, Ricoeur começa por distinguir o uso mecânico e associativo da memória (*mnēmē, ars memoriae, mémoire-habitude*) do trabalho voluntário de rememoração e de investigação activa (*anámnesis, mémoire-rémémoration*). A primeira relaciona-se e depende do hábito, do trabalho de repetição e das técnicas mnemónicas de fixação, segundo o princípio da economia de esforço. Dependendo apenas do treino, a *mémoire-habitude* acaba por substituir a consciência. A segunda (a *mémoire-rémémoration*), ao invés, requer um esforço intelectual muito diferente, de ordem intencional e intelectual. Por outras palavras: usar criticamente a memória começa por um trabalho de rememoração activa em que se deixa de

<sup>13</sup> *MHO*, pp. 64-65.

<sup>14</sup> *MHO*, pp. 96.620.





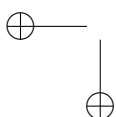
padecer ou sofrer em bruto os assaltos e as invasões do passado, para se passar a exercer e a comandar a busca dos conteúdos desse mesmo passado. Porque “*être capable*” de fazer memória revela sempre um “*pouvoir de chercher*”<sup>15</sup> prévio e anterior a todas as suas patologias. É este a poder que importa atender. Já Aristóteles, com efeito, num pequeno texto de *Parva Naturalia* que Ricoeur recupera, intitulado *De memoria et reminiscencia*, designava a memória associativa (*mnémē*) como *páthos* / paixão e a *anámnēsis* como *zētēsis*, quer dizer, como ser capaz de investigar, de rememorar e de recolher activamente o passado. Note-se que Aristóteles expurga deliberadamente o teor mítico da *anámnēsis* platónica, sublinhando a capacidade, o esforço intelectual, o *poder de procurar*. E neste preciso sentido, quem não recorda Agostinho, no livro X, VIII, 12 de *Confissões*: “*irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus (gradibus ascendens) até àquele que me criou (qui fecit me), e eis que chego às planícies e aos vastos palácios da memória (lata praetoria memoriae)*”. Ora, importa sublinhar que, do ponto de vista agostiniano, neste trabalho de rememoração activa, assume especial relevância a função narrativa da linguagem<sup>16</sup>.

Todos sabemos como em *Temps et Récit*, face aos perigos das sobreditas “*identidades imediatas*”, não-narradas e por isso proclives à exclusão do outro, Ricoeur valorizava o papel das narrativas, especialmente as de ficção, como re-configuradoras de uma identidade narrativa, mediada, capaz de criar um trama com sentido e de guardar o homem da rapacidade do tempo. A remissão para a *função crítica* da narrativa era aqui um respaldo contra a violência identitária sempre pronta a estalar. E em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*<sup>17</sup> Ricoeur continuar a afirmar que “*je ne renie rien des acquis de la discussion menée à travers les trois volumes de Temps et Récit*”, apesar dos ma-

<sup>15</sup> *MHO*, p. 22.

<sup>16</sup> Razão por que Paul Ricoeur o prefere a todos os outros: *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Hachette–Calmann-Lévy, 1995, p. 212: «Augustin a toujours joui, à mes yeux, une sorte de préférence.»

<sup>17</sup> *MHO*, pp. 235-236.



lentendidos daqueles que afirmam que, nesta obra, a “*mise en intrigue*” acabava por constituir uma “*histoire-récit*” alternativa que se substituiu à explicação causal do “*parce que*” própria do procedimento da “*histoire-problème*”<sup>18</sup> – crítica que Ricoeur rejeita. Um perigo simétrico, porém, se abriga na identidade narrada e configurada pelo poder ficcional da imaginação. É que a narrativa do passado, por via da permanência do “eu” no tempo, pode acabar assumir também uma quase-natureza fechada e acabada, ficando agora presa de um perigo semelhante ao da imediatez tautológica ajudara a erradicar. A insistência na memória configurada do tempo passado pode acabar por obliterar a referência ao futuro<sup>19</sup> Emerge a questão da “promessa” como poder originário do “*homme capable*”. . Como é que isto é possível? Como é que uma identidade narrada se pode tornar fatal? Antes de mais, é o facto de o “eu” estar na rota das coisas e de as intersectar ao nível da permanência no tempo, de modo que o “*qui?*” por vezes se confunde equivocadamente com um “*que?*”. Deste modo, uma vez narrado (*dito, fabulado*), o *récit* configurador deixa de ser um entre outros possíveis, para passar a ser o único efectivo configurado. Assim “*le ‘quoi’ des souvenirs*” acaba por esconder “*le ‘qui’ de la mémoire*”<sup>20</sup> Esta é uma afirmação-chave para compreensão do percurso que sugerimos. E historicamente sabemos que o equívoco fundamental entre a identidade como *ipseidade* (*eu, ipse, soi, self, Selbst*) e a identidade como *mesmidade* (*idem, même, same, gleich*) permaneceu como raiz de muitos conflitos identitários. “*Je dirai que la tentation identitaire, la “dérailson identitaire”, comme dit Jacques Le Goff, consiste dans le repli de l’identité ipse sur l’identité idem, ou, si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse, propre au maintien de soi dans la promesse, à la rigidité inflexible d’un caractère, au sens quasi typographique du terme.*”<sup>21</sup> Mas se em *La mémoire, l’histoire,*

<sup>18</sup> *MHO*, pp. 304-305.

<sup>19</sup> *MHO*, p. 105.

<sup>20</sup> *MHO*, p. 597.

<sup>21</sup> *MHO*, pp. 98-99.



*l'oubli* Ricoeur continua a afirmar que “*au plan plus profond, celui des médiations symboliques de l'action, c'est à travers de la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité*”<sup>22</sup>, e se em *Soi-même comme un autre* faz a fenomenologia do “*homme capable*”, deve reconhecer-se que neste texto está mais atento e mais preocupado com os abusos, as patologias e as armadilhas da memória que aí podem ocorrer.

Uma delas, bem identificada, é a contaminação da História pelo registo do “fantástico” e do “ficcional” da “*mise en intrigue*” da imaginação. É o perigo do que Ricoeur chama uma “*histoire à Michelet*” demodone humana logo vel coma “*histoire-récit*” de *Temps et Récit* que, quase alucinada, quer a toda a força “ressuscitar” o passado em carne e osso; reviver de novo por inteiro o acontecimento<sup>23</sup>. E assim se verifica, de facto, que muitas vezes a História se pode ser um remédio (*pharmakon*) para a memória esquecida, outras há em pode ser o seu pior veneno (*poison*): “memória manipulada”, ideologização, selecção cuidada do material segundo uma estratégia de esquecimentos cirúrgicos que impõe uma única versão, distorção, auto-justificação triunfal dos vencedores e dos poderes dominantes, monumentalização, celebração, retóricas dos sofistas de serviço, etc. Numa palavra, como diria Nietzsche, “*demasiada história mata o homem*”. É neste sentido que “*le récit imposé devient l'instrument privilégié de cete double opération*”<sup>24</sup>, isto é, quer do *excesso de memória* quer do *déficit*, da amnésia e do esquecimento deliberados<sup>25</sup>. Neste sentido “*la mémoire se révèle comme une organisation d'oubli*”, como um esquecimento passivo: “*vouloir-ne-pas-savoir*” (a Alemanha e a França do pós-guerra foram laboratórios vivos destas patologias da memória). Mas apesar de esse esquecimento procurado, intentado, deliberado e até forjado, ter sido por vezes a condição de sobrevivência individual ou colectiva,

<sup>22</sup> *MHO*, p. 103.

<sup>23</sup> Cf. *MHO*, pp. 64-65.

<sup>24</sup> *MHO*, p. 103.

<sup>25</sup> Cf. *MHO*, pp. 580.582



importa combater tal “vontade de não saber” e o “doce caminho da ignorância”.

É certo que, conforme Hannah Arendt, é sempre o “*récit*” que diz “*le qui de l’action*”<sup>26</sup>. Não se pode dizer quem é o ser humano sem a mediação fundamental que Ricoeur chama a “*função narrativa*”<sup>27,28</sup>. O perigo simetricamente inverso é quando “*en raison de la fonction médiatrice du récit les abus de mémoire se font abus d’oubli*”, por via do “*caractère sélectif du récit*”.<sup>29</sup>

O que é então necessário para que a *função narrativa* se torne também ela crítica e deixe de ser “*un piège*”? Ricoeur di-lo de forma clara num pequeno texto intitulado “*Le pardon peut-il guérir?*”<sup>30</sup> e repete-o em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*: “*apprendre à raconter autrement*”<sup>31</sup>; é necessário contar a outrem a história do passado, mas contá-la também do ponto de vista do outro, seja ele próximo, amigo, familiar, adversário, inimigo ou carrasco. É preciso desistir de um “*récit canonique*”, descentrar-se ou, como diria Pessoa, *outrar-se*. A questão já não reside tanto na construção de uma identidade narrativa mediada (pessoal ou comunitária), mas na de uma alteridade narrativa, pois é possível esforçar-se por contar de outra maneira, olhar o sucedido a partir de outros olhos e admitir “*qu’on aura pu faire autrement*”. Não constitui “*l’homme capable*” o centro nevrálgico de *Soi-même comme*

<sup>26</sup> Cf. o capítulo V de *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998 (cf. trad. port. Roberto Raposo, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio d’Água, 2001, pp. 224 e ss.); cf. igualmente o capítulo sobre Lessing em *Men in Dark Times*, London, Penguin Books, 1973 (cf. trad. port. A. Luísa Faria, *Homens em Tempos Sombrios*, Lisboa, Relógio d’Água, 1991, pp. 11 e ss).

<sup>27</sup> Cf. “L’identité narrative”, p. 295. . Mas a memória que permite “*se raconter*” não pode ser erigida em critério exclusivo de identidade, como queria, por exemplo, John Locke. Pois, continua P. Ricoeur, “*le coeur du problème c’est la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication de l’identité.*”

<sup>28</sup> *MHO*, p. 98.

<sup>29</sup> *MHO*, p. 579.

<sup>30</sup> Cf. «O perdão pode curar?» (trad. port. de José Rosa), in Fernanda HENRIQUES (org.), *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*, Porto, Afrontamento, 2005, pp. 35-40.

<sup>31</sup> *MHO*, p. 168.



*un autre?* Este esforço de se contar, de narrar o passado colocando-se no lugar do outro constitui o núcleo do verdadeiro uso crítico da memória o qual, refundando-a, pode destruir a fatalidade que a esmaga. Mas tal requer pôr em questão ‘as representações da nossa tribo’, desfazer as solidariedades primárias, os atavismos básicos (e quantas vezes tal rememoração crítica não é vista pelos próximos como uma ameaça à identidade, como uma traição, uma quebra do dever de não-esquecer; Hannah Arendt soube na pele o que isto era). Por isso Paul Ricoeur não nega que é difícil, e até mesmo muito difícil, realizar a espécie de “*transfert*” em que, por exemplo, as vítimas procuram pôr-se no lugar dos carrascos. Mas em última instância, importa nunca desapossar o outro do poder de se narrar a si mesmo. Em casos-limite, v.g., quando as vítimas morreram às mãos dos algozes e já não podem olhá-los nos olhos a fim de que eles neles se reflectam, para os que ficaram como testemunho e com o dever de memória é muito difícil este uso crítico. Mas ainda quando tal re(en)contro já não é possível, é preciso admitir a possibilidade de que o passado não é um grandeza totalmente fechada, opaca e determinada de uma vez por todas, é possível diminuir o absoluto de uma carga moral que só pode demonizar o outro. Afirma neste sentido Ricoeur: “(. . .) *é preciso pôr em questão um preconceito tenaz, a saber, a crença fortemente enraizada de que unicamente o futuro é indeterminado e aberto e o passado determinado e fechado. Certamente, os factos passados são inapagáveis: não podemos desfazer o que foi feito, nem fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido. Mas ao invés, o sentido do que nos aconteceu, quer tenhamos sido nós a fazê-lo quer tenhamos sido nós a sofrê-lo, não está fixo de uma vez por todas.*”<sup>32</sup>

É justamente a fatalidade de uma história fechada que uso crítico da memória vem quebrar. Cria um espaço de relação onde o passado é convocado ao presente e aqui destituído da sua carga de fatalidade por um trabalho de resignificação “*oubli de reserve*”, que “*préserve*”. Todavia, importa dizê-lo agora: a própria destruição da fatalidade do

<sup>32</sup> “O perdão pode curar?”, p. 37.





passado através da admissão que o seu sentido não está cristalizado de uma vez por todas, sendo muito (e difícil!), talvez ainda não baste. Contudo, se uma *fenomenologia da memória* não pode nem deve querer transformar-se em *axiologia* nem em *moral*, pode pelo menos registar a possibilidade de uma palavra outra: “*un vœu sur le mode optatif*”<sup>33</sup> onde “*l’homme capable*” se revele a si mesmo ainda mais “*capable*, a partir de algo que já não é dele. Ricoeur aponta para um horizonte de graça, de excesso, de superabundância<sup>34</sup>: a possibilidade de uma escatologia da memória ou, dizemos nós, a possibilidade de uma memória profética.

#### IV – “Lembrar para perdoar”

Destruir a fatalidade através de um uso crítico da memória é manter a liberdade do homem quanto ao essencial: ou seja, de a qualquer momento ser capaz de dar novo sentido ao passado, ao *factum*. Parafraseando o que Ricoeur afirma num texto de 1962 a propósito da dimensão simbólica — “*Nous entrons dans la symbolique lorsque nous avons notre mort derrière nous et notre enfance devant nous.*”<sup>35</sup> —, podemos dizer que destruimos a fatalidade de uma identidade sofrida como um quase-destino — e uma fenomenologia da culpa e do remorso pode atestar tal carácter obsidiante — quando o passado se encontra *à nossa frente*.

*La memoire, l’histoire, l’oubli* termina com um *Epílogo* intitulado *Le pardon difficile*. Não é fácil o perdão. Ao invés, “*é raro e as coisas raras são difíceis*”. Mas não é impossível. Não constitui um dever nem, muito menos, supondo que tenha sido pedido, constitui um direito de quem o pede. Confessar a culpa própria é importante para o

<sup>33</sup> *MHO*, p 589.

<sup>34</sup> Cf. “Le ‘péché originel’: étude de signification”, in *Le Conflit des Interpretations. Essais d’Herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 282.

<sup>35</sup> Paul RICOEUR, “Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations”, in *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1 (1962), p. 184.







faltoso. Por aí também o mal cometido começa a perder o seu carácter fatal. Mas não há jamais nem o dever de perdoar nem o direito ao perdão. O perdão acontece como um excesso inesperado face à falta; é a dádiva graciosa ao agressor, e só ela, que permite passar da fatalidade à liberdade, do “*factum*”/“*fatum*” ao “*fiat*”: *faça-se, refaça-se de novo!* Se o homem é *capable*, no sentido de ser capaz de dizer, de prometer, de contar, de se contar, de se imputar, de refazer laços e de dar novos sentidos ao já passado, ele é também capaz de *lembrar para perdoar*, de reparar o irreparável, de desligar outrem da dívida imprescriptível, de agraciar o culpado, de perdoar a falta moralmente injustificável e imperdoável que paralisaria a acção. Numa palavra: também o homem é capaz de criar novidade dando sentido à perda e de chamar o *não-ser* para que *seja*. Ser capaz de pedir perdão e ser capaz de o conceder são epifanias de uma lógica de superabundância que engloba e transcende a o imperativo da ética e a reciprocidade da justiça. Pedir / conceder perdão é renunciar a ter a última palavra sobre o passado, aceitar a possibilidade de perda e a existência de contas que nunca poderemos fazer por completo. Se é preciso memória e palavra tanto para lembrar como esquecer, também para ambas é preciso o silêncio.

E chegamos aqui a uma imemorial “*force de vie*”, a “*une force créatrice*” que Ricoeur, recorrendo a Jean-Luc Marion, apela ‘doação’ (tripla doação, aliás): “*Donation qui donne absolument au donateur de donner, au donataire de recevoir, au don d’être doné (...). Nous sortons de toutes les linéarités narratives; ou, si l’on peut encore parler de narration, ce serait d’une narration qui aurait rompu avec toute chronologie.*”<sup>36</sup> É esta circulação do Dom, do *par-don*, qual poiética da existência, que destrói a fatalidade na relação com o tempo e torna o passado o *futuro do futuro*.

---

<sup>36</sup> *MHO*, pp. 571-572; cf. MARION Jean-Luc, «De l’histoire de l’être à la donation du possible», in *Le Débat* 72 (1992), pp. 179-189; «Le phénomène saturé», in *Phénoménologie et théologie*, Paris, Éditions Crithérion, 1992, pp. 79-128; *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998 (Seconde édition corrigée).

