



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)**  
**Especialidade: Teologia Sistemática**

**SUSANA DE SOUSA VILAS BOAS**

**Perdoar (in)condicionalmente**  
**Uma leitura bíblico-filosófica sobre o Perdão**

**Dissertação Final**  
**sob orientação de:**  
**Prof. Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque**

**Braga**  
**2019**

## RESUMO

### **Perdoar (in)condicionalmente: Uma Leitura Bíblico-filosófica do Perdão**

O sofrimento espiritual marca e condiciona a vida humana. O perdão apresenta-se como bálsamo para a dor e como caminho de possibilidade para a salvação. No entanto, há que perceber até que ponto o perdão pode existir na história humana, de modo a que possa ser assumido na quotidianidade. Assim, estabelecendo uma articulação entre o pensamento bíblico-cristão e os argumentos da filosofia contemporânea sobre o conceito de perdão é possível indagar-se o modo como o ser humano (sobretudo dentro do Cristianismo) pode viver a paradoxalidade do perdão: tanto na sua dimensão de dom incondicional como na sua responsabilidade salvífica pela pessoa do outro. Neste estudo, procura-se perceber a exigência da condicionalidade, quando se assume uma perspetiva cristã face ao dom.

**Palavras-chave:** Amor; Perdão; Reconciliação; Salvação; Incondicionalidade; *In conditione*; Paul Ricoeur; Jacques Derrida.

## ABSTRACT

### **To forgive (un)conditionally: A Biblical-Philosophical Reading of Forgiveness**

Spiritual suffering marks and conditions human life. Forgiveness presents itself as the balm for pain and the path for possible salvation. However, we must realize the extent to which forgiveness can exist in human history, so that it can be assumed in daily life. Thus, by establishing a link between biblical-Christian thinking and the arguments of contemporary philosophy on the concept of forgiveness, one can inquire how the human being (especially within Christianity) can experience the paradox of forgiveness: both in its dimension of unconditional gift as in their salvific responsibility for the other. In this study, we try to understand the necessity of conditionality, when you assume a Christian perspective of gift.

**Keywords:** Love; Forgiveness; Reconciliation; Salvation; Unconditionality; *In conditione*; Paul Ricoeur; Jacques Derrida.

## **AGRADECIMENTOS**

Não há palavras para agradecer a Deus e a tantos quantos me apoiaram no desenvolvimento deste trabalho. No entanto, aqui fica um obrigada especial a alguns deles que, de variadíssimas formas, colaboraram e foram suporte, ao nível pessoal e académico, durante estes meses de investigação e estudo.

Agradeço, antes de tudo, à minha mãe Rosa Leitão e ao meu orientador Prof. Doutor João Manuel Duque. Sem eles, certamente, este estudo teria ficado muito aquém daquilo que é. A eles agradeço a disponibilidade, a preocupação e apoio.

Agradeço também à Universidade Católica Portuguesa e, de modo particular, ao Diretor-Adjunto da Faculdade de Teologia, Prof. Doutor Luís Miguel Figueiredo Rodrigues e a todo o corpo docente que me foi acompanhando ao longo desta minha investigação.

Este agradecimento estende-se também a todos os funcionários do Centro Regional de Braga, bem como a todos aqueles que, de um ou de outro modo, me foram apoiando ao longo deste estudo, um estudo que é também em memória dos amigos e familiares que já partiram para o Pai.

# ÍNDICE

<b>Siglário</b> .....	6
<b>Introdução</b> .....	7
<b>1. Dinâmicas do Perdão na Sagrada Escritura</b> .....	11
1.1. O sentido do perdão no Antigo Testamento .....	13
1.1.1. Os ritos de expiação - o <i>Yom Kippur</i> .....	17
1.1.2. A lei da reciprocidade do perdão: o exemplo de Job e o caso de Nínive.....	22
1.2. O sentido do perdão no Novo Testamento.....	31
1.2.1. Ensinamentos de Jesus sobre o perdão: o exemplo do evangelho de Lucas.....	35
a) <i>Lc 5,17-26</i> .....	38
b) <i>Lc 7,36-50</i> .....	41
c) <i>Lc 23,34</i> .....	45
1.2.2. O renovado rito do perdão narrado nos Evangelhos .....	48
<b>2. Leituras do Perdão na Filosofia Contemporânea</b> .....	51
2.1. Paul Ricœur.....	52
2.1.1 O perdão incarnado na história – entre a memória e o esquecimento.....	53
2.1.2. O perdão como relação.....	59
2.2. Jacques Derrida.....	70
2.2.1. O <i>poder</i> do perdão.....	71
2.2.2. A incondicionalidade do perdão: perdoar sem reservas.....	76

<b>3. A (in)condicionalidade do Perdão</b> .....	85
3.1. Entre a filosofia e a Sagrada Escritura.....	88
3.2. A (in)condicionalidade do Perdão .....	99
3.2.1. O dom do perdão - sempre <i>in conditione</i> .....	102
3.2.2. O caráter salvífico do Perdão .....	115
<b>Conclusão</b> .....	124
<b>Bibliografia</b> .....	130

## SIGLÁRIO

### Livros da Sagrada Escritura

#### *Antigo Testamento*

<b>2Rs</b>	Primeiro Livro dos Reis
<b>2Sam</b>	Segundo Livro de Samuel
<b>Dt</b>	Livro do Deuteronómio
<b>Ex</b>	Livro do Êxodo
<b>Gn</b>	Livro do Génesis
<b>Jb</b>	Livro de Job
<b>Jn</b>	Livro de Jonas
<b>Jos</b>	Livro de Josué
<b>Jr</b>	Livro de Jeremias
<b>Lv</b>	Livro do Levítico
<b>Nm</b>	Livro dos Números
<b>Sb</b>	Livro da Sabedoria
<b>Sir</b>	Livro de Ben Sirá
<b>Sl</b>	Livro dos Salmos

#### *Novo Testamento*

<b>1Cor</b>	Primeira Carta aos Coríntios
<b>1Jo</b>	Primeira Carta de São João
<b>Ef</b>	Carta aos Efésios
<b>2Tm</b>	Segunda Carta a Timóteo
<b>Act</b>	Livro Actos dos Apóstolos

<b>Gal</b>	Carta aos Gálatas
<b>Heb</b>	Carta aos Hebreus
<b>Jo</b>	Evangelho de João
<b>Lc</b>	Evangelho de Lucas
<b>Mc</b>	Evangelho de Marcos
<b>Mt</b>	Evangelho de Mateus
<b>Rm</b>	Carta aos Romanos

### Documentos do Magistério

<b>CV</b>	Encíclica “Caritas in Veritate”
<b>DCE</b>	Encíclica “Deus Caritas Est”
<b>DM</b>	Encíclica “Dives in Misericordia”
<b>EG</b>	Exort. Apost. “Evangelii Gaudium”
<b>GS</b>	Const. Pastoral “Gaudium et Spes”
<b>SS</b>	Encíclica “Spe Salvi”

### De carácter geral

<b>a.C.</b>	Antes de Cristo
<b>BJ</b>	Bíblia de Jerusalém
<b>d.C.</b>	Depois de Cristo
<b>v.</b>	Versículo
<b>vv.</b>	Versículos

## INTRODUÇÃO

*O amor de Deus está no princípio (Deus cria por amor),  
no fim (Deus plenifica a sua criatura por amor),  
e em todo o trajeto entre o princípio e o fim de cada existência humana  
(a qual Deus trata permanentemente com amorosa benevolência)<sup>1</sup>.*

O mundo contemporâneo está fortemente marcado pela globalização, tanto ao nível económico-social como ao nível da dimensão religiosa. Num emaranhado de crenças e de correntes filosóficas de cariz mais secular, o ser humano enfrenta o seu dia-a-dia, ora marcado pelo sofrimento, ora marcado pelo desejo desenfreado de salvação. O individualismo herdado pela modernidade põe à prova tanto o sentido da universalidade como a vivência religiosa que, de um ou de outro modo, tem implicações comunitárias<sup>2</sup>.

O Cristianismo não é alheio a esta realidade, antes procura estar atento à forma como os seus princípios são acolhidos e vividos, tanto na vida quotidiana como num sentido mais escatológico. Assim, o presente estudo direciona-se, não apenas para uma humanidade ferida pela ofensa, mas também e sobretudo para uma humanidade que caminha rumo à salvação, apesar das circunstâncias dolorosas a que pode estar sujeita.

Neste sentido, a investigação deriva do desejo de compreender o dinamismo do perdão, face às narrativas da Sagrada Escritura e ao pensamento filosófico e teológico dos

---

<sup>1</sup> “El amor de Dios está en el comienzo [Dios crea por amor], en el término [Dios plenifica a su criatura por amor] y en el entero trayecto entre el comienzo y el término de cada existencia humana [a la que Dios trata permanentemente con amorosa benevolencia]”: Juan Luis Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, vol. 63 (Santander: Sal Terrae, 1991, 201).

<sup>2</sup> “A humanidade vive hoje uma fase nova da sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda a terra. Provocadas pela inteligência e actividade criadora do homem, elas reincidem sobre o mesmo homem, sobre os seus juízos e desejos individuais e colectivos, sobre os seus modos de pensar e agir, tanto em relação às coisas como às pessoas. De tal modo que podemos já falar duma verdadeira transformação social e cultural, que se reflecte também na vida religiosa” (GS 4).

nossos dias, possibilitando, tanto um aprofundamento sobre o perdão de Deus como sobre o perdão entre os seres humanos. Este aprofundamento abrirá portas a uma reflexão sobre a salvação, mas também sobre a forma como o perdão – para o ser – vincula a vida das vítimas à dos opressores, a vida do que oferece perdão à do que o recebe ou rejeita. De facto, num mundo secularizado e tão cheio do sentido do “eu”, a temática do perdão irrompe e redireciona o olhar para o “tu”, sob a marca da salvação. Aqui, o “eu” é chamado a olhar o “tu”, abrindo a possibilidade de relação (a possibilidade de um “nós”, só possível em Deus).

Com efeito, se o auto-centrismo atual apela ao corte de relações e à maledicência, no perdão, a tónica da bênção convoca à relação salvífica entre o “eu” e o “tu”, na presença íntima com Deus. Esta relação tem implicações concretas no que diz respeito ao perdão, deixando este de ser visto como algo estanque e, até certo ponto, coisificado, para se revelar como ação, pensamento e sentimento rumo à salvação<sup>3</sup>.

Numa perspetiva cristã, procurar-se-á aprofundar o sentido do perdão a partir da sua origem em Deus. Uma origem fontal, reconhecida e desafiadora para o mundo cristão, que tem consequências concretas no modo de viver as relações entre os seres humanos e entre estes e Deus (cf. Mt 6,12)<sup>4</sup>. À luz desta reflexão, ter-se-ão presentes os argumentos filosóficos sobre o perdão, uma vez que estes espelham, em certa medida, o pensamento contemporâneo, dentro e fora do Cristianismo. Aqui, procurar-se-á descobrir e distinguir a paradoxalidade presente na essência do perdão, a saber: o paradoxo dos binómios memória-esquecimento; condicional-incondicional; perdoável-imperdoável; culpado-arrepentido; mantendo presente que o paradoxo do perdão é, antes de tudo, um paradoxo “de se ver posto em questão pelas suas aporias, pelas suas pedras de estorvo, e, no entanto, reencontrado nelas como uma esperança”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Pedro Valinho Gomes, *A esperança do perdão. Uma abordagem a Partir da obra de Paul Ricœur* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013), 22.

<sup>4</sup> Cf. Litta Basset, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, 3ª ed., vol. 24, Col. Lieux Théologiques (Genève: Labor et Fides, 2005), 449.

<sup>5</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 135.

O presente estudo não tem a pretensão de definir o perdão. Antes, levar a uma reflexão sobre este, sem fechar os olhos ao abstracionismo que impera no mundo contemporâneo e à realidade religiosa onde os cristãos, atualmente, vivem. Para este efeito, ter-se-á em conta narrativas da Sagrada Escritura e a compreensão filosófica contemporânea sobre o perdão, nomeadamente através do estudo da perspectiva de Paul Ricoeur e de Jacques Derrida sobre a temática. A partir desta reflexão tornar-se-á possível articular perspectivas, aprofundar o estudo e a compreensão do *perdão cristão* e, em última análise, tirar, também, algumas conclusões sobre o modo como o perdão influencia a própria percepção da Salvação.

A questão “de que modo a compreensão do perdão de Deus contribuiu para a compreensão da salvação?” conduz à análise do conceito de perdão à luz do pensamento filosófico atual, sem perder de vista a forma como o próprio conceito aparece narrado nas Escrituras e tem vindo a ser entendido pelos teólogos da atualidade. A partir daí será possível estabelecer uma maior conexão entre o perdão oferecido por Deus, o perdão desejado pela humanidade e o perdão possível entre os seres humanos (à luz do perdão de Deus).

De facto, a partir do princípio do perdão de Deus é possível perceber-se os contornos do perdão na vivência quotidiana entre os seres humanos<sup>6</sup>. Neste sentido, o estudo terá presente, não apenas as narrativas presentes na Sagrada Escritura, mas também alguns argumentos filosóficos que se apresentam pertinentes para a compreensão do pensamento contemporâneo sobre a temática do perdão.

Tanto no caso da Sagrada Escritura como no caso das referências filosóficas, não se procurará apresentar um elenco exautivo elencar de argumentos e narrativas. Antes, à luz do sentido global dos textos, pretende-se aprofundar alguns argumentos e perícopes ilustradoras do pensamento que se encontra, nelas, subjacente. Deste modo, procurar-se-á perceber se a

---

<sup>6</sup> “A partir do princípio de que se Deus perdoou aos homens, nós próprios temos o dever de perdoar aos outros, o tema do perdão, relegado para esfera da religião, nunca foi objeto de grande atenção por parte da filosofia. Paul Ricoeur, porém, confere-lhe um especial relevo em obras como *Sanction, réhabilitation, pardon* e *La mémoire, l’histoire, l’oubli*”: Fernando Acílio Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável”, in Maria Luísa Portocarrero e José Beato (coord.), *Ricoeur em Coimbra. Receção filosófica da sua obra* (Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2016), 203.

ideia comum de perdão, sob a marca do incondicional, pode, à luz do Evangelho, ser redutora da própria natureza do perdão, isto é, se esta característica, assumida na sua radicalidade, não pode conduzir a uma irresponsabilização dos seres humanos uns pelos outros ou mesmo à impossibilidade da existência do perdão. Não existirá um sentido solidário do perdão? Não estará a salvação vinculada ao desejo de que todos se salvem (cf. 1 Tm 2,3-4)? Não implicará esta *solidariedade salvífica* a existência de uma relação de reconciliação entre vítima e opressor? Estará a vítima condenada se se alhear da sua responsabilidade na salvação do seu opressor?

Estes são questionamentos aos quais se procurará dar resposta, elevando, necessariamente, o sentido do perdão para além do risco do individualismo que pode estar presente na ideia de um perdão incondicional, na medida em que este incondicionalismo pode levar a prescindir da responsabilidade pela salvação da pessoa do outro.

# 1. DINÂMICAS DO PERDÃO NA SAGRADA ESCRITURA

*A Palavra do próprio Deus nunca se apresenta na simples literalidade do texto. Para alcançá-la, é preciso transcender a literalidade num processo de compreensão, que se deixa guiar pelo movimento interior do conjunto e, portanto, deve tornar-se também um processo de vida<sup>7</sup>.*

O Amor de Deus e, particularmente, a dimensão de perdão nele presente, atravessa e está na base de todas as narrativas da Sagrada Escritura. Não é, por isso, de estranhar que muitos sejam os conceitos utilizados para falar da misericórdia de Deus. Nomeadamente, no Antigo Testamento, amor/grança (חֶסֶד - *hesed*), ternura (רַחֻם - *rachum*), perdão (סְלִיחָה - *slikhá*) são termos que evocam o amor salvífico de Deus e, especificamente, o caráter único de dom absoluto que se evidencia face ao pecado do ser humano<sup>8</sup>. Aqui, a graça de Deus é apresentada como sinónimo de misericórdia, de fidelidade, de amor e justiça e, nesse sentido, supõe uma relação com a humanidade que perdura para além e apesar da existência do pecado<sup>9</sup>. Ela é, antes de tudo a “força extraordinária, que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade, no campo da justiça e da paz. É uma força

---

<sup>7</sup> Benedicti XVI, “Lutetiae parisiorum summus pontifex viros culturae deditos convenit apud Collegium a Bernardinis”, AAS 100 (2008), 726.

<sup>8</sup> Cf. Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca: Secretariado Trinitário, 1997), 43-59.

<sup>9</sup> “Em Deus, a graça é ao mesmo tempo \*misericórdia que está interessada na miséria (*hen*), \*fidelidade generosa aos seus (*hesed*), \*solidez inabalável em seus compromissos (*emet*), \*adesão de coração e de todo ser àqueles que \*ama (*rahamim*), \*justiça inesgotável (*sedeq*), capaz de garantir a todas as suas criaturas a plenitude dos seus direitos e de realizar todas as suas aspirações. Que Deus seja a \*paz e a \*alegria do seu povo, é o efeito da sua graça “ | “En Dios la gracia es a la vez •misericordia que se interesa por la miseria (*hen*), \*fidelidad generosa a los suyos (*hesed*), solidez inquebrantable en sus compromisos (*emet*), adhesión de corazón y de todo el ser a los que \*ama (*rahamim*), \*justicia inagotable (*sedeq*), capaz de garantizar a todas sus criaturas la plenitud de sus derechos y de colmar todas sus aspiraciones. Que Dios pueda ser la \*paz y el \*gozo de los suyos, es efecto de su gracia”: Jacques Guillet, “Gracia”, in *Vocabulario de teología bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour (Barcelona: Herder, 1985), 323.

que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta” (CV 1). Neste sentido, é um amor/misericórdia/perdão que conduz ao amor/misericórdia/perdão.

A par de inúmeros conceitos reveladores do amor salvífico de Deus, encontra-se o reconhecimento e confissão da culpa, associados à certeza da misericórdia divina (Sl 51,3). O Senhor de Misericórdia (Sb 9,1) é reconhecido como Senhor “compassivo e misericordioso, [que] perdoa os pecados e salva no tempo da aflição” (Sir 2,11). É este o *lastro teológico* subjacente aos escritos do Antigo Testamento e à Tradição de Israel, afigurando-se, por isso, como ponto de partida para a compreensão do termo grego *ἔλεος* (*éleos*) que veio, na maioria das vezes, traduzir o termo hebraico de *חֶסֶד*, (*hesed*) igualando o seu significado (ternura, benevolência e amor gratuito de Deus)<sup>10</sup>.

No Novo Testamento, o perdão de Deus e toda a magnificência do Seu amor incarnam na pessoa de Jesus Cristo. Este assume-se, assim, não como representante do amor de Deus, mas como a própria encarnação deste, revelando-O na Sua vida, com palavras e ações, “pode dizer-se que em Jesus a Misericórdia que Deus é entra na nossa história, tornando-se critério de construção da mesma”<sup>11</sup>.

A amplitude e profundidade da Sagrada Escritura tornam impossível realizar uma recolha exaustiva de todas as palavras e expressões que falem de amor e perdão (sob o risco de que estes conceitos estejam patentes em todas elas). Porém, no pressuposto de que “a seriedade do perdão e da confissão não se verificará apenas num relato, mas numa série de narrativas, numa série de interrupções de relatos que a Bíblia nos dá a ler e a experimentar”<sup>12</sup>, poder-se-á recorrer a algumas narrativas, ilustrando-as e fazendo recurso a outras, para

---

<sup>10</sup> Cf. James D. G. Dunn, *The theology of Paul the apostle* (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2006), 321.

<sup>11</sup> Juan Ambrosio, “A Misericórdia «Chave» de Leitura e de Ação da Vida Cristã. Notas de leitura”, in Juan Ambrosio (coord.), *A misericórdia de Deus. Coração pulsante do evangelho* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 14.

<sup>12</sup> “Le sérieux du pardon comme celui de l’aveu ne se vérifiera pas seulement dans un récit, mais dans une série de récits, dans une série d’interruptions de récits que la Bible nous donne à lire, à éprouver”: Paul Beauchamp, “La bible et les formes du langage ou le texte du pardon (Daniel 9)”, in *Esprit*, n.º 140-141 (jul-ago, 1988), 212.

facilitar o adentramento no conceito de perdão, a partir da perspectiva bíblica e, particularmente, da sua encarnação em Jesus Cristo.

### **1.1. O sentido do perdão no Antigo Testamento**

O Antigo Testamento apresenta as narrativas sobre o perdão de um modo que encontra continuidade, em Jesus Cristo, no Novo Testamento. O perdão de Deus vem sempre em primeiro lugar e, precisamente porque precede toda a ação, as narrativas bíblicas apresentam-no de modo mais explícito apenas após o relato dos acontecimentos. Por exemplo, o livro do Génesis termina com a evidenciação do perdão de José aos seus irmãos; o do Levítico, apesar de consagrado, em grande medida, à questão do perdão, culmina com a proclamação do ano sabático e do ano jubilar, em favor da liberdade de todo o povo; o do Deuteronomio, por seu turno, apresenta a lei e a entrega da terra prometida como sinal visível do perdão absoluto, por parte de Deus, das infidelidades vividas no deserto<sup>13</sup>.

A *Torah*, enquanto “expressão da vida social do povo eleito, com as suas dimensões históricas e jurídicas, quando se propõe a ser fiel ao Deus dos Pais, que é para ele um Deus vivo (Dt 5,23)”<sup>14</sup>, traduz, com excelência, o amor primeiro de Deus, ao qual o ser humano responde. Não é, por isso, de estranhar que ela esteja na raiz, seja ponto de partida e ponto de chegada em todas as narrativas do Antigo Testamento. Consequentemente, ela torna-se o espelho que permite afirmar Jesus Cristo como Aquele que dá cumprimento *à lei e aos profetas*<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. Guilherm Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur* (Paris: Kimé, 2014), 298.

<sup>14</sup> “La *torah* es la expresión de la vida social del pueblo elegido, con sus dimensiones históricas y jurídicas, cuando se propone a ser fiel al Dios de los padres, que es para él un Dios vivo (Dt 5,23)”: Henri Cazalles (coord.) et al, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, 1981), 269).

<sup>15</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 268.

Fortemente marcado por sinais visíveis de Deus (e do Seu perdão), o Antigo Testamento narra o dom de Deus de modo muito concreto, levando mesmo a uma compreensão de Deus que, por vezes, se afigura desviante e alheia à relação do povo de Israel com Ele. Este é um ponto que será desenvolvido a seguir, mas que importa, desde já, ter presente.

De facto, por exemplo, a lei da retribuição que, pouco a pouco, se assumiu como “forma de Deus agir”, levava a que aquele que cumprisse a lei, esperasse dons (visíveis/terrenos) da parte de Deus; e que aquele que não a cumprisse, não duvidasse que o castigo de Deus se iria fazer sentir (igualmente de modo visível/terreno). Esta visão de mérito-recompensa / demérito-punição surge, porém, ao arrepio da ação de Deus narrada – pelo próprio povo – nas Escrituras.

Desde o livro dos Génesis que toda a dádiva (Gn 2,15) é anterior à lei (Gn 2,16-17). A Criação é dom para a vida do ser humano e, só depois, surge a lei que vem regular o uso desse dom (para que o dom não seja corrompido nem pervertido). O mesmo acontece, de maneira muito evidente, por exemplo, no livro do Êxodo. Neste, a libertação e a subsistência do povo (Ex 1 – 18) é assegurada antes de ser entregue a lei (Ex 19 – 24) que ajudaria a regular as relações do povo entre si, e deste com Deus e com os dons recebidos. Sucessivamente, as narrativas apontam, não para uma lei que, a ser cumprida, terá recompensa; mas para uma lei que vem após a dádiva, como auxílio para o seu bom acolhimento. O mesmo ritmo pauta o perdão de Deus. O perdão primeiro de Deus leva a criar uma aliança com o povo e uma lei para que o ser humano possa responder/acolher ao dom em total fidelidade<sup>16</sup>. A punição ou castigos que são narrados, e que parecem vir associados ao incumprimento da lei, surgem, portanto, como consequência do não acolhimento do dom e não como resultado de um “demérito” que exige punição.

---

<sup>16</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 299-303.

A relação pessoal com Deus – que é amor e se dá a conhecer – ganha maior consistência no livro do Deuteronómio<sup>17</sup> e é o culminar do caminho percorrido e narrado ao longo da *Torah*. Neste, a “nova lei” tem por base a memória (veja-se, por exemplo, Dt 6). A memória das graças recebidas por Deus (sem qualquer mérito, mas gratuitamente) é ponto de partida para a escuta e acolhimento do dom divino. Este recordar da história e da aliança com Deus leva, também, à memória do pecado do povo e torna-se base para o acolhimento do perdão de Deus, que se manifesta sempre marcado por um futuro de esperança. Sem fazer memória do passado, o povo perderia a capacidade de escuta e de acolhimento.

Os livros proféticos, encontrando-se no centro dos escritos que constituem o Antigo Testamento<sup>18</sup>, estão em sequência da memória da graça divina, mas, também, das sucessivas infidelidades do povo que levaram à recusa ou não acolhimento do dom oferecido por Deus. A recusa de Deus ganha espaço de geração em geração e o êxodo converte-se em exílio. A promessa é apagada pela sua recusa. Os profetas apontam o pecado do povo e apelam à conversão. Porém, não se trata de apontar o erro para que haja lugar a uma condenação, mas para que se abra espaço à salvação, ao acolhimento desta na sua plenitude. Isto mesmo surge de modo sublime nos escritos de Isaías e de Jeremias. Estes, mais do que pregarem a desolação de uma aliança com Deus, que está morta, anunciam uma nova aliança (Jr 31,31) que é preciso estabelecer com Deus. Uma aliança que torne o povo capaz de acolher a ação de Deus – única capaz de salvar o povo do desespero e desolação em que este se encontra. No entanto, não se trata de uma aliança em que se estabelecem “novos termos contratuais”, mas de uma aliança em que o povo se apresenta como *novo Israel*, comprometido intrinsecamente com o acolhimento do dom salvífico de Deus que, desde a criação do mundo, permanece imutável e absoluto<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 201.

<sup>18</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 392.

<sup>19</sup> Causse, *Le geste du pardon*, 303-304.

O conceito de perdão alarga-se nos livros sapienciais e históricos. Os livros sapienciais colocam a sabedoria como parte integrante do perdão, na medida em que ambos estão na base de uma nova Criação (do novo Israel, capaz de acolher o dom de Deus). De facto, se os livros sapienciais afrontam o problema da morte e colocam em causa a lei da retribuição, a sabedoria do perdão, aqui narrada, apresenta-se “face à morte, no acreditar na vida como dom gratuito, contra a atitude que, considerando mais a perda do dom que o dom em si, deixa de acreditar na dádiva para em nada mais crer a não ser na sua perda”<sup>20</sup>. É a partir desta perspetiva sapiencial que se desenvolvem os escritos históricos. Neles, a história narra-se a partir da certeza do dom e do desejo de viver coerentemente o seu acolhimento. Assim, os livros históricos colocam em relevo o caminho do povo de Israel rumo a uma nova Criação<sup>21</sup>, assumindo esta, já nos relatos apocalípticos, uma dimensão de acolhimento do perdão para além do visível/terrestre<sup>22</sup>.

Apesar das diferentes narrativas e das diferentes leituras sobre o perdão de Deus, importa ter presente que, de um modo global, pode afirmar-se a presença da lei da retribuição em todo o Antigo Testamento. Esta, caracterizada por sanções ou graças de carácter temporal, apresenta-se, aqui, ora segundo um princípio de coletividade (Ex 20,5-6; Num 16,31-33; Jos 7,1-5; 2Sam 3,2; 21,1-5; 24,11-17, etc), ora seguindo uma linha individual (Dt 24,16; 2Rs 14,1-6; Ez 18; 33, etc), ora centrando-se nas dificuldades que o retribucionismo trazia face à realidade e face à relação concreta do ser humano com Deus (um aspeto que é fortemente desenvolvido no livro de Job e que será aprofundado mais adiante)<sup>23</sup>.

Não obstante o modo como a relação com Deus e a compreensão/acolhimento da Sua graça se foi desenvolvendo, importa perceber os marcos veterotestamentários que demonstram tanto a vontade humana de obter o perdão divino, como a sua contestação, por

---

<sup>20</sup> “La sagesse du pardon consiste, face à la mort, à croire à la vie comme un don gratuit, contre l’attitude qui, considérant la perte du don davantage que le don, cesse de croire à la donation pour ne plus croire qu’à son retrait”: Causse, *Le geste du pardon*, 305.

<sup>21</sup> Cf. Paul Beauchamp, *L’un et l’autre Testament. I. Essai de lecture* (Paris: Seuil, 1976), 159.

<sup>22</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 308-313.

<sup>23</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 646.

parte de doutrinas (como a da lei da retribuição) redutoras da grandeza do dom. Neste contexto, concentrar-nos-emos nos exemplos da Festa da Expição e de relatos sapienciais e proféticos que ilustram esta realidade que, atravessando toda Sagrada Escritura, é reveladora da relação de Deus com o homem e do homem com Deus, no que diz respeito ao perdão.

### 1.1.1. Os ritos de expiação - o *Yom Kippur*

A centralidade da Festa da Expição no livro do Levítico faz com que esta se encontre no coração da *Torah*<sup>24</sup>. Esta centralidade é, por si, relevadora da importância do *Yom Kippur* (*Festa da Expição*) para a vida e espiritualidade judaicas. A festa foi fixada no dia 10 de Tishri (outubro-novembro) e é o tempo judaico, por excelência, reservado à penitência (Lv 23,27-32; 25,9; Nm 29,7-11). Este é também o dia mais cerimonioso do judaísmo rabínico<sup>25</sup>.

Inserida na grande Festa das Tendas, a expiação ocorria envolta num período de jejum, acompanhado por grandes ritos litúrgicos, minuciosamente preparados<sup>26</sup>. Este era um tempo reservado totalmente a Deus e ao cumprimento de toda a ritualidade necessária para obter a Sua graça. Assim, este dia, maioritariamente passado na sinagoga, implicava descanso absoluto, tanto dos trabalhos servis como de qualquer outra preocupação alheia ao clima de penitência, necessário para a expiação<sup>27</sup>.

O conceito de expiação (כִּפּוּר – *kipper*) tem, no âmbito bíblico, um sentido muito particular e que se evidencia pela própria estrutura do livro do Levítico. De facto, se este apresenta prescrições sobre os sacrifícios, nos 7 primeiros capítulos, o seu centro encontra-se nos capítulos de 11 a 16, onde se desenvolve a *lei de pureza*, uma espécie de *Torah* para a tribo sacerdotal, e para o povo de Israel, na sua procura de manter viva e operante a aliança

---

<sup>24</sup> Cf. John E. Hartley, *Word biblical commentary. Leviticus*, vol. 4 (Nashville: Thomas Nelson, 1992), 217.

<sup>25</sup> Cf. Herculano Alves, *Sementes da Palavra. Antigo Testamento* (Coimbra/Fátima: Gráfica de Coimbra 2 / Difusora Bíblica, 2009), 226.

<sup>26</sup> Cf. Alves, *Sementes da Palavra*, 225.

<sup>27</sup> Cf. Andrés Ibáñez Arana, “Levitico”, in *Comentario al Antiguo Testamento*, Santiago Guijarro Oporto; Miguel Salvador García (eds), vol. 1, 5ª ed. (Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2008), 205.

com Deus<sup>28</sup>. De facto, o conceito de expiação encontra-se vinculado ao conceito de pureza, por isso, não é de estranhar que

“tanto na vulgata como na liturgia, quem diz expiar diz essencialmente "purificar", ou mais exatamente tornar um objeto, um lugar, uma pessoa “agradável aos deuses, depois de ter sido desagradável” (Lachelier). Toda a expiação supõe, pois, a existência de um pecado e tem por efeito destruí-lo. Como este pecado não se concebe à maneira de uma sociedade material, que o homem seria capaz de fazer desaparecer, antes se identifica com a própria rebelião do homem contra Deus, a expiação apaga o pecado, reunindo de novo o homem com Deus, “consagrando-se-lhe” segundo o sentido da aspersão do sangue”<sup>29</sup>.

A lei da pureza apresenta o necessário para a santidade da vida em comunidade e na relação com Deus<sup>30</sup>. Assim, não é por acaso que a “festa *Yom Kippur* (festa da expiação), [é] considerada ainda hoje a ‘festa’ judaica por excelência, aquela que determina a singularidade de ‘ser judeu’ no mundo (...), o que o separa dos demais povos e lhe confere uma identidade específica”<sup>31</sup>. A festa da expiação é fortemente referida no livro do Levítico (Lv 4,1-35; 8,1-36; 23,26-32), mas a referência a ela existe desde o livro do Êxodo (Ex 29,1-37)<sup>32</sup>. Com um desenvolvimento singular e exaustivo na *Torah*, a festa da expiação, com todos os ritos a ela associados, afirma-se como paradigma e possibilidade de relação de perdão entre o Deus salvador e o homem pecador.

---

<sup>28</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 264-265.

<sup>29</sup> “tanto en la Vulgata como en la liturgia, quien dice expiar dice esencialmente “purificar”, o más exactamente hacer un objeto, un lugar, a una persona “agradable a los dioses, después de haber sido desagradable” (Lachelier). Toda expiación supone, pues, la existencia de un pecado y tiene por efecto destruirlo. Como este pecado no se concibe a la manera de una sociedad material, que el hombre sería capaz de hacer desaparecer, sino que se identifica con la rebelión misma del hombre contra Dios, la expiación borra el pecado reuniendo de nuevo al hombre con Dios, “consagrándoselo” según el sentido de la aspersión de la sangre”: Stanislas Lyonnet, “Expiación”, in *Vocabulário de teologia bíblica*, Xavier Léon-Dufour (Barcelona: Herder, 1985), 282.

<sup>30</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 265.

<sup>31</sup> João Duarte Lourenço, “O contexto judaico da ‘identidade cristã’ proposta no Novo Testamento”, *Didaskalia* 37, 1 (2007): 83.

<sup>32</sup> Encontram-se também referências em Nm 29,7-11; Ez 45,18-20; Heb 9,6-14.

Apesar das diferentes narrativas do *Yom Kippur*, o seu relato mais antigo aparece em Lv 16,3-28. Aqui, são especificados todos os passos do rito de expiação que comporta dois momentos: o sacrifício de animais no templo e o envio do bode expiatório para o deserto. No rito do bode expiatório, o animal não sacrificado pela sua imolação era enviado para o deserto. Este rito era o resquício de uma antiga prática de magia em que, de algum modo, se procurava *devolver* o pecado aos demónios (afastando-o do povo) e não tanto a procura da expiação/perdão de Deus. O perdão só poderia ocorrer pelo derramamento do sangue do sacrifício; por isso, expulso o animal que simbolizava todo o pecado do povo, tornava-se possível dar cumprimento ao rito sacrificial devido a Deus e entrar *para lá do véu* do templo<sup>33</sup>.

Assim, em vista a uma maior centralização da temática do perdão, veja-se a narrativa do *Yom Kippur* (Lv 16), com o enfoque no sacrifício oferecido para obter o perdão de Deus.

<sup>3</sup>Eis como Aarão deve entrar no santuário: com um novilho para o sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. <sup>4</sup>Revestir-se-á de uma túnica de linho consagrada e cobrirá o corpo com calções de linho; cingir-se-á com um cinto de linho e cobrirá a cabeça com uma tiara de linho. É um vestuário sagrado, que só usará depois de se banhar em água.

<sup>5</sup>Por parte da assembleia dos filhos de Israel receberá dois bodes para o sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. <sup>6</sup>Aarão oferecerá o novilho em sacrifício pelo seu próprio pecado e fará o rito da purificação por si mesmo e pela sua casa (Lv 16,3-6).

<sup>12</sup>Tomará depois o incensário cheio de brasas retiradas do altar que está diante do Senhor e dois punhados de incenso, em pó, levando tudo para além do véu. <sup>13</sup>Deitará o incenso no fogo, diante do Senhor, para que a nuvem do perfume envolva o propiciatório, que está sobre o documento da aliança. Deste modo, não morrerá. <sup>14</sup>Tomará, então, um pouco de sangue do novilho, aspergirá com o dedo o lado oriental do propiciatório; e fará com o dedo sete aspersões de sangue diante do propiciatório. <sup>15</sup>Imolará, depois, o bode do sacrifício pelo pecado do povo, e levará o sangue para o santuário, para além do véu, fazendo com esse sangue o mesmo que fez com o sangue do novilho: aspergi-lo-á sobre o propiciatório e diante dele. <sup>16</sup>Fará, assim, sobre o santuário o rito da purificação das impurezas dos filhos de Israel, das suas

---

<sup>33</sup> Cf. Ibáñez, “Levitico”, 197.

impiedades, de todos os seus pecados; procederá da mesma forma para a tenda da reunião, que está entre eles, no meio das suas impurezas (Lv 16,12-16).

Em Lv 16 retoma-se a ideia das narrativas anteriores, presentes nos capítulos 8 a 10. Porém, aqui são descritas as condições que devem ser cumpridas para que o sumo sacerdote entre no santuário, possibilitando a expiação dos pecados. Note-se que isto não poderia acontecer em qualquer data, apenas uma vez por ano – no grande dia da expiação – no dia de penitência, em que o povo procurava obter a benevolência e o perdão de Deus (Lv 16,29-34; Ex 30,10; Heb 9,6-7). Além disso, era necessário cumprir rigorosamente o rito de expiação, tanto no que dizia respeito à conduta e ao modo de vestir do sumo sacerdote, como ao modo como se deveria proceder ao sacrifício e à permanência junto ao propiciatório (cf. Ex 28; 33; Lv 4; 8; 9; 16)<sup>34</sup>.

Todo o *Yom Kippur* se apresenta com uma ritualidade muito própria e obrigatória, de modo a atingir a sua finalidade: o perdão de Deus. Tal como as exigências para com o sumo sacerdote, todo o rito de sacrifício está envolto em normas, das quais também depende o sucesso da Festa da Expição. Não se trata, no entanto, de puro ritualismo. É inegável a existência de aspetos que se encontram pressupostos em toda a envolvência do rito: o “sacrifício expiatório (*kipper*), como o sacrifício pelo pecado (*hattat*) e o sacrifício de reparação (*ašam*) (...) exigem um reconhecimento da falta, uma confissão. O sacrifício torna-se, pois, antes de tudo, uma expiação pelas faltas cometidas contra a aliança”<sup>35</sup>.

Neste caso, a conduta do povo, e particularmente do sumo sacerdote, é determinante para receber a graça do perdão/expiação, tornando-se o cumprimento ritual do *Yom Kippur* condição para o merecimento do dom. Assim, “o que, no fim de contas, purifica o povo santo, é o rito do grande dia das expiações (Lv 16), único dia em que o sumo sacerdote penetra "no

---

<sup>34</sup> Cf. Ibáñez, “Levitico”, 196-197.

<sup>35</sup> O “sacrifício expiatorio (*kipper*), como el sacrificio por el pecado (*hattat*) y el sacrificio de reparación (*ašam*), que exige un reconocimiento de la falta, una confesión. El sacrificio ha venido, pues, a ser ante todo una expiación por las faltas cometidas contra la alianza”: Cazalles, *Introducción crítica*, 265.

santuário por trás do véu, frente ao seu propiciatório (*kappôret*)”<sup>36</sup>. Note-se, porém, que esta vinculação ao rito facilmente conduz ao reducionismo do perdão de Deus, contrariando o sentido da revelação que o povo de Israel presencia na própria vida (a Aliança de Deus com o Povo acontece no deserto, antes da realização do rito ou do estabelecimento pormenorizado de normas rituais, ditas meritórias de perdão). No entanto, é nesta ritualidade que o povo se sente capaz de acolher o dom.

A oferta do sacrifício proporcionava este acolhimento e servia de garante para que o povo não sofresse o castigo previsto para os casos de transgressão da lei. Contudo, não se trata de um “negócio” com Deus, através de ritos vazios. O *Yom Kippur* supunha o arrependimento prévio – o reconhecimento da condição de pecador – que conduzia à exigência primeira de que o rito fosse realizado “de coração sincero”, uma premissa que se traduzia visivelmente no jejum, nas orações e no cumprimento ritual<sup>37</sup>.

Com o avançar do tempo, do princípio de uma ritualidade, da qual resultava a expiação, chega-se à perversão do princípio subjacente ao rito. Deus torna-se um *inter pares*, o que significa que, caso o povo cumpra com as normas estabelecidas, tem direito a obter o favor de Deus. Deixa de se tratar apenas do dom do perdão enquanto tal (quase prescindível, pois, pelo cumprimento da lei, a pessoa já é considerada pura), mas torna-se num mérito premiado com o recebimento de uma graça visível, concedida como recompensa pelo cumprimento da lei.

Assim, de uma festa, plena de oração e rito sacrificial, em que o povo acolhe a graça divina, entra-se numa lógica retribucionista que reduz largamente a amplitude do dom de Deus e, conseqüentemente, se torna entrave para a relação com Ele e para o acolhimento do perdão, por Ele oferecido gratuitamente, para além do rito. Os textos sapienciais e proféticos

---

<sup>36</sup> “Lo que, a fin de cuentas, purifica al pueblo santo, es el rito del gran día de las expiaciones (Lev 16), único día en que el sumo sacerdote penetra “en el santuario detrás del velo, frente a su propiciatorio (*kappôret*)”: Cazalles, *Introducción cCrítica*, 265).

<sup>37</sup> Cf. Stanislas Lyonnet e Leopold Sabourin, *Sin, redemption and sacrifice. A biblical and patristic study* (Roma: PIB, 1998), 121.

demonstram e põem em causa esta lei da retribuição, conduzindo, não apenas a uma purificação da visão que o povo de Israel tem de Deus, mas, sobretudo, a uma visão renovada e universal da grandeza do Seu perdão.

### **1.1.2. A lei da reciprocidade do perdão: o exemplo de Job e o caso de Nínive**

O livro de Job situa-se “no contexto global da doutrina sobre a “retribuição” no Antigo Testamento. Tanto mais que o problema da “retribuição” está relacionado com a “eleição” e a “aliança”<sup>38</sup>. Assim, Israel, como povo eleito, é o protegido – o agraciado – por Deus, enquanto os pagãos obteriam apenas a recompensa/castigo pelo seu pecado<sup>39</sup>. Ao abordar o problema do sofrimento dos inocentes e dos justos, o livro de Job tem subjacente uma problemática maior – a incompreensão face à felicidade (terrena/visível) dos pecadores<sup>40</sup>. Como poderiam os pecadores obter tantas graças e os justos, muitas vezes, viverem mergulhados em sofrimento? Onde se situaria, então, a justiça divina?

O livro de Job reclama uma nova sabedoria para Israel, uma sabedoria contestatária (bem diferente da existente nos livros dos Provérbios ou de Ben Sira) que eleva a reflexão sobre Deus a um nível humano. Isto é, se a sabedoria de Israel se ia pautando pela ideia de Deus enquanto espírito inatingível desligado do mundo, mas entendido dentro de uma lógica legalista e puramente humana, em Job a sabedoria parte da realidade humana olhando Deus para além dela, apresentando-O mesmo fora dos esquemas meramente terrenos<sup>41</sup>.

Job é um estrangeiro, um pagão, mas, porque teme a Deus, mantém-se firme na sua contestação, estabelecendo claramente uma oposição à doutrina retributiva, a partir do seu caso pessoal: ele é inocente e sofre (cf. Jb 9,21; 13,23; 16,16-17; 30,25-37). Esta situação leva-o, não à resignação nem à revolta contra Deus, mas ao desejo de se encontrar com Ele.

---

<sup>38</sup> Juan Bautista Lobato Fernández, “Job”, in *Comentario al Antiguo Testamento*, Santiago Guijarro Oporto; Miguel Salvador García (eds), 5ª ed. (Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2005), 559.

<sup>39</sup> Cf. Fernández, “Job”, 559.

<sup>40</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 636.

<sup>41</sup> Cf. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, 116-118.

No sofrimento, Job sente-se separado de Deus, ao contrário dos seus amigos que, face à injustificada situação de Job, se limitam a falar bem de Deus, fechando os olhos ao sofrimento e à realidade do amigo. Job, por seu turno, mais do que falar de Deus, deseja falar com Ele, afrontando claramente o problema que confinava o perdão e a graça divina às leis terrenas e puramente humanas<sup>42</sup>.

De facto, os amigos de Job atêm-se à concepção de Deus que culturalmente era mais aceite, para olhar e justificar o sofrimento de Job (Jb 4,7-8; 5,1-7; 22, 4-5; 34,36-37). Não havia, para eles, nada a questionar, uma vez que a doutrina da retribuição era clara nos seus princípios: o justo receberá bênçãos de Deus, que serão visíveis para todos os que o rodeiam; o mau receberá o castigo divino que será, também, visivelmente testemunhável. Com este princípio, Deus ficava aprisionado na lógica humana e sujeito, de certo modo, à lei de talião, impossibilitando o dom e o perdão gratuito e resultante unicamente do Seu amor. Aqui, a liberdade divina é posta em causa, mas também a liberdade humana, uma vez que a infração de normas de vida e conduta poderiam levar à morte (como se vê, por exemplo, em Lv 16,13, onde se vincula a transgressão à morte).

Job não aceita este Deus encaixilhado em princípios humanos (falíveis), por isso, considera *cinza* a sabedoria dos seus amigos (Jb 9,22; 13,12; 17,10.12), dado que esta sabedoria torna Deus incomparável com a sua realidade concreta. Se a salvação vem de Deus e Deus é o Justo, então não pode estar à mercê de condicionalismos que possam levar à injustiça, como era o caso do sofrimento de Job. Assim, porque vive em relação com Deus e O entende para além da cultura vigente que se impunha, Job reclama um encontro com Ele para perceber a sua própria realidade, a partir deste encontro. Ao colocar-se numa postura diferente da dos seus amigos – mais do que falar de Deus, Job quer falar com Ele – Job vê

---

<sup>42</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 647.

reconhecida a sua sabedoria. O próprio Deus reconhece que só Job falou *canonicamente*<sup>43</sup> d'Ele (Jb 42,7).

A teofania não vem responder, negar ou dar razão a Job sobre a realidade em que este se encontra. A intervenção de Deus traz questionamentos que fazem Job *levantar os olhos* e ver ainda mais longe. Da teofania nasce um Job capaz de pensar e conhecer Deus, para além do sofrimento humano. O seu conhecimento é, agora, marcado pela graça divina. Uma graça à qual os seus amigos não conseguem aceder, pois mantêm-se absorvidos por ideias preconcebidas sobre Deus (Job 42,7-8).

Os preconceitos afastaram-nos da realidade humana (eles mesmos causaram sofrimento a Job, por se negarem a ver a sua situação para além do preconceito) e afastaram-nos do próprio Deus (negando-se a abrirem-se à magnitude da Sua graça). Ao contrário dos seus amigos, Job, apesar do sofrimento, descobre o dom da vida que lhe é dada (não merecida), colocando-se numa atitude de gratidão face a Deus. Job renasce pela graça (cf. Jb 42,1-6), e torna-se consolador e defensor dos amigos que haviam vindo para o consolar a ele (cf. Jb 42,8).

Aqui, no âmbito da temática do perdão, mais do que procurar responder ao questionamento de Job sobre o sofrimento dos inocentes, importará perceber o desfecho do drama da narrativa. No seu final, são os amigos de Job que estão em causa, foram eles que pecaram contra Deus (Jb 42,7) e Job, apesar de toda a incompreensão e acusações vãs dos seus amigos, é mediador para a salvação destes (Jb 42,8). A teofania vem revelar que Job tinha razão ao afirmar a sua fidelidade a Deus e ao sublinhar que o seu sofrimento não podia ser consequência de qualquer pecado.

A falta de caridade dos amigos de Job e a fixação destes pela lei (mais do que pela realidade humana e pela constatação das inúmeras graças concedidas por Deus gratuitamente) leva a que estes sejam repreendidos. Porém, ao invés do castigo merecido, Deus oferece-lhes

---

<sup>43</sup> *Nekonah* – canonicamente: Job não fala *de* Deus, ele fala *com* Deus.

o perdão imerecido. E, se numa primeira análise, Job podia tornar-se carrasco dos seus amigos ou exemplo de graça face à desgraça destes, a determinação divina exige a salvação de todos, tornando Job porta de salvação para os que antes o condenavam. De facto, antes de recuperar os seus bens, Job tem de perdoar os seus amigos e ser elemento ativo para a sua salvação. Trata-se, pois, de uma inflexão clara à lei da retribuição e de uma perspetiva de perdão à qual se voltará mais adiante, no capítulo 3 deste estudo<sup>44</sup>.

No entanto, importa, desde já, sublinhar o início e o fim do livro de Job. Tanto no prólogo como no epílogo se faz alusão aos muitos bens que Job possuiu. Contudo, sabe-se que no epílogo a realidade encontra-se transfigurada pelos acontecimentos passados. A passagem do sofrimento ao perdão conduz a uma abundância ímpar providenciada pelo próprio Deus que, não apenas restaura a situação de Job, como duplica a sua riqueza e engrandece a bênção que sobre ele derrama (Jb 42,10-12)<sup>45</sup>.

Outro exemplo do perdão de Deus, no Antigo Testamento, encontra-se descrito no livro de Jonas. Este relato traz consigo, uma vez mais, por um lado, a ideia de Deus vinculada à reciprocidade; por outro, a grandeza do perdão de Deus, que vai para além de qualquer mérito ou recompensa.

Mais do que narrar uma profecia, o livro de Jonas conta a história do profeta, uma história para a qual o segundo livro dos Reis (2Rs 14,25) aponta. Porém, a história de Jonas não é uma simples narrativa biográfica, antes, ela constituísse como anúncio e apelo à penitência em Nínive, sendo este anúncio o evento que coloca Jonas na esfera dos profetas de Israel<sup>46</sup>. De facto, mais do que a narrativa literal de acontecimentos, o livro de Jonas procura transmitir uma mensagem profética e sapiencial para o povo de Israel – uma mensagem onde Deus se revela, uma vez mais, como amor e perdão.

---

<sup>44</sup> Cf. Fernández, “Job”, 592.

<sup>45</sup> Cf. Walter Vogels, *Job, l’homme qui a bien parlé de Dieu* (Paris: Cerf, 1995), 839.

<sup>46</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 505.

Jonas é chamado a partir para Nínive, a anunciar a ira de Deus face à maldade dos ninivitas (Jn 1,1-2). Porém, o profeta recusa a missão e foge em direção oposta a ela, preferindo a morte a ter de colocar-se ao serviço de Deus; prefere morrer a ter de recorrer à ajuda divina (Jn 1,3.9-12). Os pagãos, por seu turno, perante o perigo e o medo, não procuram meios de fuga, nem abandonam o barco que lhes permitia cumprir a sua missão de marinheiros. Ao contrário, colocam-se em oração e apelam a que todos – incluindo Jonas (adormecido na sua fé) – se voltem para Deus e peçam a salvação (Jn 1,4-6). Perante a história de infidelidade e fuga do profeta, estes pagãos tudo fazem para salvar a vida daquele que atraiu a desgraça, colocando a vida de todos em perigo, recorrendo a Deus para que Ele venha em seu auxílio (Jn 1,13-14).

Dentro do peixe, Jonas atravessa a solidão mortífera durante três dias. Finalmente, coloca-se em oração, primeiro quase culpando Deus pela sua sorte (Jn 2,3-7); depois, fazendo apelo à misericórdia de Deus e professando a fé no Senhor (Jn 2,8-10). Após este caminho de provação e conversão, Jonas é colocado a salvo, em terra firme (Jn 2,11) e parte (sem qualquer castigo pela sua infidelidade) para a sua missão em Nínive (Jn 3,3-4).

De modo similar, após um longo período de recusa de Deus, os ninivitas, escutando as palavras de Jonas, arrependem-se de o terem feito e voltam-se, em oração e jejum, para o Senhor. Como consequência desta disponibilidade para acolher Deus nas suas vidas, os ninivitas são colocados, por Deus, a salvo, não tendo estes de sofrer qualquer castigo ou punição pela sua infidelidade (Jn 3,5-10).

Jonas, porém, volta a recusar e a insurgir-se contra a vontade de Deus. Afirma que O conhece – “sabia que és um Deus misericordioso e clemente, paciente, cheio de bondade pronto a renunciar aos castigos” (Jn 4,2) –, mas prefere a morte a ter de viver na presença do Senhor (Jn 4,3.8.9b). A grandeza do perdão de Deus que Jonas usufruiu, face à sua infidelidade, parece não ser por ele aceite quando aplicada a outros (a narrativa fica em aberto

como acontece em Lc 15,11-32, relativamente à postura do filho mais velho perante a grandeza do perdão do pai misericordioso).

Esquemáticamente, poder-se-ão estabelecer alguns paralelismos na narrativa, que marcam o ritmo da relação de Jonas com Deus:

Jn 1,2: julgamento de Deus (a cidade precisa de ser castigada)

Jn 1,3: julgamento de Jonas (recusa e fuga de Deus)

Jn 2,1.11: Salvação de Deus (não deixa Jonas sucumbir à força do mar)

Jn 2,2-10: julgamento de Jonas dentro do peixe (regresso de Jonas a Deus)

Jn 3,4-9: Anúncio da condenação de Nínive e transformação de  
vida dos ninivitas

Jn 3,10: Julgamento de Deus (a cidade deve ser perdoada)

Jn 4,1-3.5-8.9b: Julgamento de Jonas (recusa e fuga de Deus)

Jn 4,4.9a.10-11: Julgamento de Deus (oferta do perdão)

Este não é, no entanto, o único esquema possível. Poder-se-á estabelecer, também, um paralelismo antitético entre Jonas e Nínive. De facto, Jonas incarna e é representante de todo o povo de Israel (Jn 1,9). Assim, ele mesmo se apresenta e dá razões para a sua conduta de fuga à misericórdia divina (Jn 4,2). Como o povo de Israel, desde o tempo de travessia no deserto, Jonas, ora se alegra muito (Jn 4,6), ora se indigna feroz e entristecidamente (Jn 4,9). Mais ainda, Jonas, porque representante do povo eleito, procura fugir, de modo a negar a salvação dos pagãos<sup>47</sup>.

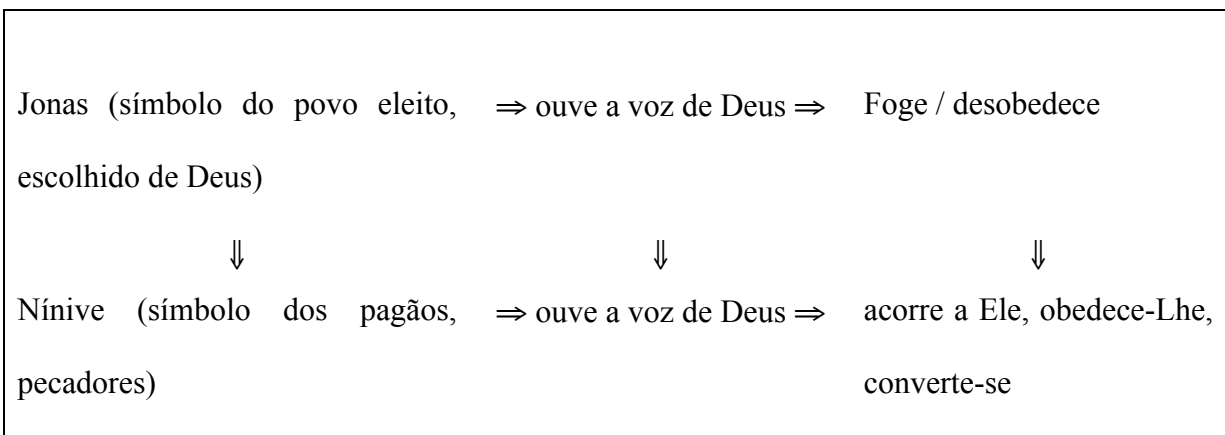
Jonas assume-se como representante do “povo oprimido que sofreu a exploração, a perseguição e o desterro por parte dos seus opressores. Um povo que se habituou a fomentar o

---

<sup>47</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 507.

ódio, a esperar que Deus intervenha de forma terrível contra os seus inimigos<sup>48</sup>. Apesar de reconhecer que Deus é misericordioso, o desejo de vingança leva o povo a perverter a sua visão de Deus, procurando ver n'Ele um justiceiro implacável e não tanto um Deus-Amor que se dá gratuitamente.

Note-se que Nínive era a capital do império Assírio; império que explorou e submeteu Israel às suas leis. Assim, a fuga e a postura de Jonas não seriam tão desapropriadas como pode parecer. Talvez a violência do contraste entre o Deus esperado (que deveria dizimar os opressores de Israel) e o Deus que se apresenta a Jonas (e lhe pede para chamar à conversão este povo, com intenção de o salvar), leve o profeta a desejar fugir da sua missão e, face ao perdão concedido a Nínive, a desejar a própria morte<sup>49</sup>. Esta é uma temática que fica, por agora, em aberto e será desenvolvida no capítulo 3. Porém, importa, desde já, compreender alguns aspetos da narrativa, à luz do paralelismo antitético:



A questão que subjaz a todo o livro de Jonas relaciona-se com o motivo da sua fuga de Deus e da missão que lhe é confiada. De facto, esta pode estar ligada ao desejo egoísta de que apenas o povo eleito se salvasse e, nesse caso, se os ninivitas se convertessem, este

<sup>48</sup> “Jonás representa al pueblo oprimido, que sufrió la explotación, la persecución y el destierro por parte de los opresores. Un pueblo que se ha habituado a fomentar el odio, a esperar que Dios intervenga de forma terrible contra sus enemigos”: L. Alonzo Schökel; J. L. Sicre Diaz, *Profetas. Comentario*, vol. 2, 2ª ed. (Madrid: Crisandad, 1987), 1012.

<sup>49</sup> Um desejo que também vem em consonância com a identidade caprichosa de Israel face à incompreensão da bondade de Deus (cf. Ex 14,12; 1Rs 19,4).

exclusivismo estaria em causa<sup>50</sup>. No entanto, há também espaço para outra leitura dos acontecimentos: o profeta conhece os riscos do relacionamento com os povos pagãos e sabe que esta proximidade conduz, por norma, à corrupção e perdição de Israel. Assim, “mais do que preocupar-se com a salvação de Nínive, preocupa-se que o seu povo não pereça”<sup>51</sup>.

Além disso, este é um período em que os profetas são chamados a anunciar e apelar à conversão os judeus afastados da sua fé, o que coloca Jonas numa posição ingrata e completamente diferente: ele é enviado aos pagãos; enviado a chamar para Deus os inimigos de Israel<sup>52</sup>. De facto, os textos proféticos da sua época (nomeadamente os escritos de Amós, Joel, Adbias, Naum e Habacuc) alertam para os perigos e ameaças a Israel trazidas pelos povos estrangeiros e as profecias de condenação destes povos chocam com o anúncio profético de misericórdia que Jonas é chamado a levar a Nínive<sup>53</sup>.

Outra possibilidade para as recorrentes fugas de Jonas prende-se com o medo, já que, “em toda a narração o tema do medo se converte em elemento estruturante: do medo natural (Jn 1,10) passa-se ao temor religioso que, como fruto do reconhecimento, acaba em veneração”<sup>54</sup>. Assim, noutra linha de pensamento, poder-se-á pensar que não seria tanto a salvação dos gentios que causava perturbação a Jonas, mas a possibilidade de que o castigo anunciado não fosse cumprido e este incumprimento fosse entendido, não como misericórdia divina (Cf. Jn 4,2), mas como mentira do profeta e da própria profecia. Neste caso, o que estaria em causa seria a credibilidade profética, o que seria inconcebível para Jonas, na

---

<sup>50</sup> Cf. Pedro Jaramillo Rivas, “Jonas”, in *Comentario al Antiguo Testamento*, Santiago Guijarro Oporto; Miguel Salvador García (eds), vol. 2, 5ª ed. (Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2005), 343.

<sup>51</sup> “Más que mostrar-se celoso de la salvación de Nínive, es que no quiere que perezca su pueblo”: Thomas C. Oden (ed.) – trad. Marcelo Merino Rodríguez (ed.), *La biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, vol. 16 (Madrid: Ciudad Nueva, 2007), 181.

<sup>52</sup> Cf. Oden, *La biblia comentada*, 691-693.

<sup>53</sup> Cf. Schökel, *Profetas*, 1011-1012.

<sup>54</sup> “En toda la narración el tema del miedo se convierte en elemento estructurador: del miedo natural (Jon 1,10) se pasa al temor religioso que, como fruto del reconocimiento, acaba en la veneración (Jon 1,16)”: Jaramillo Rivas, “Jonas”, 343.

medida em que este, certamente, reconhecia o papel dos profetas junto das *ovelhas perdidas* de Israel<sup>55</sup>.

A questão do medo enquadra toda a ação vivida no barco durante a fuga (Jn 1,4,5a.15-16a), está no centro do discurso de Jonas na narrativa (Jn 1,9-10a)<sup>56</sup> e afigura-se, em última instância, como grande inimigo e opositor da salvação misericordiosa de Deus. Porém, o perdão de Deus e a Sua ação salvífica não encontra no medo e na fuga de Jonas obstáculo, antes, estas circunstâncias, abrem espaço ao acolhimento do dom. Veja-se, por exemplo, o caso dos marinheiros que, surpreendidos pela infidelidade de Jonas, se voltam para Deus e a Ele oferecem sacrifícios, confiando-Lhe as suas vidas e reconhecendo o Seu poder.

Por outro lado, mais uma vez se demonstra a primazia do perdão de Deus face às fugas humanas. De facto, ao ser engolido pelo peixe (uma descrição simbólica e não com intenção de narrar factualmente os acontecimentos), Jonas não sofre um castigo de Deus pela sua fuga. Ao contrário, é a forma de Deus o salvar. Condenação seria deixá-lo à mercê da tempestade e deixá-lo sucumbir às águas tortuosas do mar<sup>57</sup>. A resposta à desobediência e ao medo a punição divina, mas manifestações salvíficas de Amor, nem sempre compreendidas no imediato. Porque “o ventre do cetáceo já lá estava, tornando-se lugar de salvação para o profeta”<sup>58</sup>, este é capaz de dar graças a Deus antes de ser *vomitado em terra firme*.

O anúncio de Jonas em Nínive atinge a sua finalidade salvífica. Em rigor, Jonas conseguiu ser eficaz na missão que Deus lhe confiou. Contudo, em vez de se alegrar com as maravilhas que Deus, por meio dele, operou, Jonas irrita-se e rejeita ver como positivo o resultado da sua missão. O seu medo de que a misericórdia divina triunfasse acabou por concretizar-se, com todas as consequências que daí se adivinhavam: se os inimigos de Israel

---

<sup>55</sup> Cf. Oden, *La biblia comentada*, 181.

<sup>56</sup> Cf. a estrutura proposta em Schökel, *Profetas*, 1020: “4,5a Relato: miedo / 5b oración de los marineros / 5c6a narración / 6b habla el capitán / 7a hablan los marineros / 7b narración / 8 hablan los marineros / - 9.10a Proclamación de Jonás: miedo - / 10b hablan los marineros / 10c narración / 11 hablan los marineros / 12 habla Jonás / 13 narración / 14 oración de los marineros / 15.16a Relato: miedo”

<sup>57</sup> Cf. Jaramillo Rivas, “Jonas”, 343.

<sup>58</sup> ““el vientre del cetáceo era ya, por tanto, lugar de salvación para el profeta”: 344.

se salvam, podem voltar a explorar o povo, e então o povo eleito corre o risco de deixar de o ser, visto que a salvação já não seria exclusiva para ele. A angústia desta constatação leva Jonas a desejar a morte e a negar-se a permanecer na esfera do amor de Deus. O profeta sai da cidade e senta-se, desolado, junto às suas portas (Jn 4,5), numa fuga e recusa de partilhar e viver a alegria do perdão com aqueles que Deus tinha salvo<sup>59</sup>.

Os dois aspetos fundamentais sublinhados no livro de Jonas revelam tanto a magnificência do perdão de Deus que se dá mesmo aos opressores<sup>60</sup>, como a dificuldade do povo eleito em aceitar que Deus perdoe aos seus inimigos<sup>61</sup>. Porém, errado será dizer que a mudança de vida do povo de Nínive leva à sua salvação – ao perdão de Deus. De facto, não se trata de algo especial ou de um privilégio concedido ao opressor. Antes, está em coerência com o perdão absoluto de Deus, que agiu do mesmo modo como havia procedido com Israel (Ex 32,14), e do mesmo modo que já havia sido profetizado ao povo eleito, oferecendo a mesma possibilidade de mudança de vida – uma mudança capaz de dar lugar ao acolhimento do perdão (Jr 18,7-8; Jr 26,13; Jr 36,7)<sup>62</sup>.

## **1.2. O sentido do perdão no Novo Testamento**

Tal como no Antigo Testamento, também o Novo Testamento apresenta o perdão (incarnado em Jesus) com uma amplitude que supera qualquer lei. Como nos escritos veterotestamentários, também aqui o perdão é pressuposto para toda a ação de Deus e para o encontro/relação com Ele (veja-se, por exemplo, o que acontece na cura do paralítico, narrada em Mc 2,1-12).

---

<sup>59</sup> Cf. Jaramillo Rivas, “Jonas”, 344.

<sup>60</sup> Não se diz que os ninivitas se converteram ao Deus de Israel, mas detalha-se uma conversão de vida e de conduta.

<sup>61</sup> Cf. Schökel, *Profetas*, 1012.

<sup>62</sup> Cf. Schökel, *Profetas*, 1027-1028.

Ao longo do Novo Testamento, vai-se redescobrimo a *Torah* e abre-se caminho a uma maior compreensão desta. Ela torna-se – em Jesus Cristo – testemunho vivo e, posteriormente escrito, sobre a salvação e sobre a presença da ação de Deus na sociedade<sup>63</sup>.

Os livros proféticos do Antigo Testamento preparam o povo de Israel para a vinda de Cristo. A sua mensagem abre caminhos a que alguns judeus reconheçam Jesus como profeta (Lc 7,39) e que outros, através de uma memória mais viva (Jo 1,45), vejam Jesus como o Senhor em quem podiam esperar. Mesmo após a ascensão, alguns, embora de modo confuso, reconheceram-no como Deus incarnado (Act 17,23). Assim, também por isso, os acontecimentos trágicos da cruz, traduzem a inegável figura de Jesus Cristo enquanto encarnação do próprio perdão – é inseparável dos inúmeros testemunhos anteriores e de todos quantos, de uma forma ativa, foram voz e orientação de vida para Israel<sup>64</sup>.

De facto, apesar dos diferentes conceitos (lei, graça e perdão) para falar de Deus, pode afirmar-se que Jesus não traz uma mensagem nova face ao Antigo Testamento. Traz, antes, uma mensagem renovada, em que a crítica que faz à lei não está em desacordo com visão judaica. Ao contrário, esta dá abertura e continuidade à reflexão escatológica, dentro da própria visão profética, política e apocalíptica judaica<sup>65</sup>.

O perdão no Novo Testamento tem, portanto, esta marca veterotestamentária, que revela Deus como misericórdia que *se estende de geração em geração* (Lc 1,50), que faz memória de si mesma (Lc 1,54) e da sua ação em favor do povo de Israel, segundo a aliança selada entre Deus e o povo (Lc 1,72). Por outro lado, a misericórdia e perdão de Deus, que permanece na memória de Israel, encontra concretização em Jesus Cristo (Lc 1,78). N'Ele, na Sua ação e mensagem, incarna-se e revela-se um Deus que prefere a misericórdia ao sacrifício (Os 6,6) e, por isso mesmo, esta encarnação do perdão encontra o seu lugar junto dos pecadores (Mt 9,13; 12,7).

---

<sup>63</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 273.

<sup>64</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 397.

<sup>65</sup> Cf. Rudolf Bultmann, *Teologia del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígeme, 1981), 77.

Em Jesus Cristo, o gesto do perdão encontra-se associado à visibilidade desejada na *Torah*. A Sua dádiva assume-se como Palavra – “os teus pecados estão perdoados” (Mc 2,5; Lc 7,48) – que, anterior a qualquer outro dom, é criadora de uma Nova Aliança (Mt 26,28). Uma Nova Aliança que conhece o seu expoente máximo na cruz (Lc 23,24) – aspeto que será desenvolvido mais adiante – e que torna possível a libertação e cura de um passado marcado pelo pecado e pelo não acolhimento do dom recebido (Jo 21,15-17), possibilitando a vivência de um presente ressuscitado e um futuro de esperança<sup>66</sup>.

Porém, o perdão não fica apenas na esfera do divino. Os ensinamentos de Jesus apelam à misericórdia entre os homens (Mt 5,7; Lc 10,37) apresentando-se, Ele mesmo (pelas suas palavras e obras), como sinal e realização do perdão ao nível humano. De modo sublime, nos evangelhos sinóticos, é testemunhado o perdão como fruto do amor de Deus, revelado em Jesus, e o seu exercício como superação dos critérios humanos, resultante da ação do Espírito, atuante no ser humano<sup>67</sup>.

O Novo Testamento, e particularmente o evangelho de Lucas, narram a ação do perdão, apontando tanto para o que a precede (a memória do passado) como para as consequências deste (o presente e futuro que se transforma), numa perspetiva que sublinha, ora a verticalidade (Deus-Homem), ora a horizontalidade (Homem-Homem) do perdão. Aqui, a dádiva do perdão desponta a alegria no pecador (Lc 1,58; 5,25-26) e no próprio Deus (Lc 15,7): “o homem perdoado é motivo de alegria para Aquele que é Perdão”<sup>68</sup>. O próprio Jesus é de tal modo incarnação do Perdão, que torna o seu exercício algo que vai para além da sua dádiva (Lc 5,20; 7,48). N'Ele e com Ele, o pecador é chamado à conversão (Lc 5,32; 13,1-9) e à fidelidade (Lc 22,32) para que o acolhimento do perdão – que assume o primado de toda a ação e dom – seja possível e capaz de transfigurar a vida do pecador (um aspeto ao qual retornarei a seguir).

---

<sup>66</sup> Cf. Causse, *Le Geste du Pardon*, 313-314.

<sup>67</sup> Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Solo amor es digno de fe*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2006), 83.

<sup>68</sup> Susana de Sousa Vilas Boas, *O amor que salva. Uma leitura de Lc 7,36-50* (Fátima/Lisboa: Difusora Bíblica, 2017), 105.

Colocando Jesus no centro da narrativa, Lucas apresenta a *Torah* envolta neste colorido de amor e perdão, superando os particularismos dos preceitos da lei e sintetizando o decálogo no duplo mandamento do amor (Lc 10,27)<sup>69</sup> – um mandamento que torna possível dar concretização ao perdão (Lc 18,20-22)<sup>70</sup>. Apresentando o seu evangelho em continuidade com os textos da *Torah*<sup>71</sup>, Lucas torna-se garantia da fidelidade de Deus à Sua promessa salvífica que, através do Seu Filho (o Messias prometido e esperado), chegará a toda a humanidade<sup>72</sup>, independentemente da condição (pecaminosa ou justa) em que cada um se encontre<sup>73</sup>.

Os textos lucanos são reveladores da não existência de separação entre a história de Deus e a história humana<sup>74</sup>. Estes afirmam, precisamente, que “em Jesus a Misericórdia que

---

<sup>69</sup> “A radicalidade do preceito do amor de Jesus, expresso na condenação da ira (Mt 5,21s), a exigência da renúncia a toda a vingança (5,38-42) e, sobretudo, no preceito do amor aos inimigos (5,43-48) e no engrandecimento do perdão ilimitado [Mt 18,21s; Lc 17-4], é um sinal característica fundamental de toda a sua pregação” | “El radicalismo del precepto del amor de Jesús expresado en la estricta condenación de la ira (Mt 5,21s), la exigencia de la renuncia a toda venganza (5,38-42) y, sobre todo, en el precepto del amor a los enemigos (5,43-48) y en el encarecimiento del deber del perdón ilimitado [Mt 18,21s; Lc 17-4] es un rasgo fundamental de toda su predicación”: Josef Schmid, *El evangelio según San Lucas* (Barcelona: Herder, 1968), 281.

<sup>70</sup> Cf. Daniel Marguerat, *The first christian historian. Writing de ‘Actes of the Apostles’* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 62.

“Lucas não desenvolve uma teologia perfeccionista expressa em doutrinas abstratas. Ele ensina e transmite os seus conhecimentos e reflexões na narração, sobretudo mediante os discursos das pessoas atuantes” | “Lucas no desarrolla una teología perfeccionada que exprese en doctrinas abstracyas. Él enseña y transmite sus conocimientos y reflexiones en la narración, sobre todo mediante los discursos de las personas actuantes”: Córdula Langner, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles* (Estella: EVD, 2008), 46.

<sup>71</sup> “Lucas afirma-se como o teólogo da história da salvação, estando o seu interesse histórico subordinado a uma intenção teológica. Aqui, os acontecimentos são narrados como “cumprimento” (Lc 1,1), encontrando-se, nessa medida, ao serviço de uma intenção teológica partilhada pela convicção judaica e vetrotestamentária de que «ainda que a história não prove a existência de Deus, serve para reconhecer as suas intervenções»”: Vilas Boas, *O Amor que Salva*, 101 | Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio Segun Lucas I. Introduccion general* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 42; Cf. Daniel Marguerat (ed), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 99.

<sup>72</sup> “Segundo Lucas, os Deus dos cristãos é o Criador, do qual testemunham as Escrituras, e o Redentor de Israel. Ele, desde toda a eternidade, dá seguimento ao seu designio de salvação (...). A obra de Jesus é a tentativa derradeira e definitiva do Deus misericordioso se aproximar de Israel e de chegar aos pagãos” | “Selon Luc, le Dieu des chrétiens est le Créateur, dont témoigne l’Ecriture, et le Rédempteur d’Israël. Il poursuit de toute éternité son dessein de salut (...). L’œuvre de Jésus est la tentative ultime et définitive du Dieu miséricordieux de s’attacher Israël et d’attendre les païens”: François Bovon, *L’evangile Selon Saint Luc (1,1 – 9,50). Commentaire du Nouveau Testament IIIa*, 2<sup>a</sup> ed. (Genève: Labor et Fides, 1991), 29.

<sup>73</sup> Cf. Salvador Carrilho Alday, *El evangelio Según San Lucas* (Estella: EVD, 2009), 33.

<sup>74</sup> Cf. Marguerat, *Introducción al Nuevo Testamento*, 98.

Deus é entra na nossa história, tornando-se critério de construção da mesma”<sup>75</sup>. Esta é uma perspectiva que caracteriza este evangelista e que se evidencia claramente em Lc 21,5-11.

Fugindo a abstracionismos teóricos, Lucas sublinha o dinamismo do perdão como algo que implica “oferecer ao outro precisamente o que o outro não merece”<sup>76</sup>. Algo apenas possível se acolhido e aprendido do próprio perdão de Deus (Lc 11,1-4). De facto, só um coração que rejeite ou se recuse a acolher o perdão divino se torna incapaz de perdoar, na medida em que impede qualquer possibilidade de se sentir perdoado e de estabelecer relação de amor com Deus e com os irmãos (Lc 12,10).

### **1.2.1. Ensinaamentos de Jesus sobre o perdão: o exemplo do evangelho de Lucas**

Rico em narrativas que testemunham a ação do perdão, o evangelho de Lucas assume a preocupação de descrever Jesus como o Redentor cuja missão é precisamente procurar e salvar o que está perdido (Lc 19,10). Esta missão é expressa em numerosos relatos (Lc 7,36-50; 15; 19,1-10; 22,61; 23,42; 23,34, etc.) que afirmam, no concreto da vida quotidiana de Jesus, a presença de um perdão capaz de provocar alegria no céu (Lc 15) e de ser compreendido a um nível mais autêntico – alheio a qualquer aspeto meritório e/ou retribucionista (Lc 18,10-14)<sup>77</sup>. É, precisamente, o anúncio e o exercício do perdão que pauta e marca o ritmo do avançar dos acontecimentos, ao longo de todo o evangelho lucano:

“Simeão anuncia a pregação do Evangelho aos pagãos (cap. 2); Jesus, em Nazaré, proclama, desde o primeiro dia, a rejeição dos Judeus (cap. 4). A pecadora salva pela fé (cap. 7), o chamamento dos pagãos descritos na parábola do banquete (cap. 14), as parábolas da graça (cap. 15), a do fariseu e do publicano (cap. 18), a salvação prometida

---

<sup>75</sup> Ambrosio, “A misericórdia «chave» de leitura e de ação da vida cristã”, 14.

<sup>76</sup> José Tolentino Mendonça, “A misericórdia precisa de um espelho: Voltar à parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32)”, in *A misericórdia de Deus*, Juan Ambrosio (coord.), 57.

<sup>77</sup> Schmid, *El evangelio según San Lucas*, 33.

ao ladrão convertido (23,43), a ordem de propagar o perdão em todas as nações (24,47), todos estes aspetos mostram (...) a gratuidade e a universalidade da salvação”<sup>78</sup>.

Jesus é a sinal desta universalidade salvífica. Desde o anúncio da sua conceção (Lc 1-2), Jesus usa o perdão e a misericórdia como expressão reveladora do Seu próprio ser e agir, demonstrando claramente a possibilidade de, em Deus, a morte tornar-se vida (Lc 7,11-16); os pecadores serem salvos (Lc 7,36-50); os inimigos se tornarem amigos (Lc 10,25-37); os perdidos serem encontrados e recebidos festivamente (Lc 15); os gananciosos serem capazes de dar com generosidade (Lc 19,1-10); e os que “não sabem o que fazem” serem salvos (Lc 23,34).

As ações de Jesus vão desenvolvendo uma economia do perdão, na qual, pouco a pouco, é revelado tanto o perdão de Deus como o perdão que seria desejável entre os seres humanos. As Suas parábolas, narradas no capítulo 15, apresentam várias situações de perda e encontro, num crescendo narrativo que culmina na perda de relação e encontro (perdão) festivo.

De facto, a parábola do Pai misericordioso (Lc 15,11-32) é reveladora do tipo de perdão oferecido por Deus: o pai do filho pródigo não força o seu regresso, mas mantém-se, em expectativa, a aguardar um pequeno sinal que demonstre que o filho se tornou capaz de acolher o seu amor e o seu perdão. Dado este sinal – avistando-o ao longe (Lc 15,20) – o pai corre ao seu encontro, cobre-o de beijos e faz festa.

Note-se que, apesar das disposições do filho de confessar o seu pecado e pedir perdão<sup>79</sup>, “o pai não fica à espera que se cumpram todos os requisitos da penitência para

---

<sup>78</sup> “Siméon annonce la prédication de l’Evangile aux païens (ch. 2) ; Jésus à Nazareth proclame dès le premier jour le rejet des Juifs (ch. 4). La pécheresse sauvée par la foi (ch. 7), l’appel des païens décrit dans la parabole du repas (ch. 14), les paraboles de la grâce (ch. 15), celle du pharisien et du péager (ch. 18), le salut promis au brigand converti (23.43), l’ordre de publier le pardon à toutes les nations (24.47), tous ces traits falta o verbo (...) la gratuité et l’universalité du salut”: Frédéric Godet, *Commentaire sur l’évangile de Saint Luc* (Neuchâtel: Soleil d’Orient, 2009), 30.

<sup>79</sup> “A conversão interior reclama "frutos de penitência", rutura com a vida passada, retorno a Deus. O pai sai ao encontro do seu filho. O amor e a saudade do filho aguça a sua vista. Sente-se profundamente comovido quando vê a sua miséria. Corre ao seu encontro, algo nada habitual e indigno para os antigos orientais. O pai

perdoar<sup>80</sup>. Ao contrário do que socialmente era espetável, Deus apresenta-se como pai que, mais do que exigir obediência (cf. Mt 21,28-32), se apresenta como bondade capaz de perdoar, mesmo àquele que não cumpre a sua vontade, àquele que o nega, rouba e se afasta<sup>81</sup>.

No entanto, Lucas não expõe apenas a forma de perdoar de Deus. Ele parte da *Torah* (Lv 19,17) para apresentar o perdão fraterno como algo incansável e que implica necessariamente a reconciliação (Lc 12,57-58; 17,3-4)<sup>82</sup>. Afasta da ideia de perdão toda a possibilidade de vingança que, de algum modo, era legitimada na *Torah* (Gn 4,23-24), contrapondo a lei de talião com a lei do perdão sem limites e com caráter salvífico (Lc 23,34). O perdão fraterno implicaria, portanto, um caminho conjunto trilhado por vítima e opressor, mas em direção à salvação de ambos e não orientado para um julgamento condenatório (cf. Lc 12,57-58).

Sendo certo que a vida de Jesus era testemunho vivo do perdão divino e do ideal do perdão humano, é incontornável olhar mais de perto para as situações em que Jesus declara abertamente o dom do perdão aos pecadores. São três as situações em que, no evangelho de Lucas, Jesus aparece explicitamente a perdoar os pecados (Lc 5,17-26; 7,36-50; 23,34). Não significa que o perdão oferecido por Jesus se tenha limitado a estes três momentos; porém, estes são icônicos do sentido do perdão divino e humano. Vejam-se, portanto, mais de perto, cada uma destas situações.

---

esquece a sua dignidade e dá mostras do seu amor paterno” | “La conversión interior reclama "frutos de penitencia", ruptura con la vida pasada, retorno a Dios. El padre sale al encuentro a su hijo. El amor y la nostalgia del hijo aguza su vista. Se siente hondamente conmovido cuando ve su miseria. Corre a su encuentro, cosa nada corriente e indigna para los antiguos orientales. El padre olvida su dignidad y le prodiga todas las muestras de su amor paterno”: Alois Stöger, *El Nuevo Testamento y su mensaje. El evangelio Según San Lucas* (Barcelona: Herder, 1979), 69.

<sup>80</sup> “El padre no aguarda para perdonar a que se cumplan todos los requisitos de la penitencia”: Stöger, *El Nuevo Testamento y Su Mensaje*, 70.

<sup>81</sup> Cf. Schmid, *El evangelio según San Lucas*, 367.

<sup>82</sup> Cf. Schmid, *El evangelio según San Lucas*, 386.

a) Lc 5,17-26

<sup>17</sup>Um dia, quando Jesus ensinava, estavam ali sentados alguns fariseus e doutores da Lei, que tinham vindo de todas as localidades da Galileia, da Judeia e de Jerusalém; e o poder do Senhor levava-o a realizar curas. <sup>18</sup>Apareceram uns homens que traziam um paralítico num catre e procuravam fazê-lo entrar e colocá-lo diante dele. <sup>19</sup>Não achando por onde introduzi-lo, devido à multidão, subiram ao tecto e, através das telhas, desceram-no com a enxerga, para o meio, em frente de Jesus. <sup>20</sup>Vendo a fé daqueles homens, disse: “Homem, os teus pecados estão perdoados.” <sup>21</sup>Os doutores da Lei e os fariseus começaram a murmurar, dizendo: “Quem é este que profere blasfêmias? Quem pode perdoar pecados, a não ser Deus?” <sup>22</sup>Mas Jesus, penetrando nos seus pensamentos, tomou a palavra e disse-lhes: “Que estais a pensar em vossos corações? <sup>23</sup>Que é mais fácil dizer: ‘Os teus pecados estão perdoados’, ou dizer: ‘Levanta-te e anda’? <sup>24</sup>Pois bem, para que saibais que o Filho do Homem tem, na terra, o poder de perdoar pecados, ordeno-te – disse ao paralítico: Levanta-te, pega na enxerga e vai para tua casa.” <sup>25</sup>No mesmo instante, ergueu-se à vista deles, pegou na enxerga em que jazia e foi para a sua casa, glorificando a Deus. <sup>26</sup>Todos ficaram estupefactos e glorificaram a Deus, dizendo cheios de temor: “Hoje vimos maravilhas!”.

Esta cura é narrada de modo semelhante por todos os evangelistas (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Jo 5,1-9) e põe em relevo a linha de pensamento veterotestamentária que coloca a enfermidade doença vinculada à existência de pecado. A cultura judaica, apoiada em Ex 20,5, fecha os olhos a outras narrativas (como as descritas no livro de Job), justificando toda a desgraça e doença com o pecado (do próprio ou dos seus antepassados), forjando a imagem de um Deus que castiga muito e praticamente não salva.

Jesus combate esta ideia da existência de dois grupos: um condenado/doente, porque pecador; e outro, salvo/são, porque justo perante a lei (neste caso a salvação é-lhe devida, por mérito dos seus elementos)<sup>83</sup>. Para Jesus, pouco importa a origem da doença que atinge o ser

---

<sup>83</sup> Veja-se também esta ideia em Lc 13,1-2.

humano, importa apenas o dom da vida nova que Ele oferece – uma vida salva em todas as suas dimensões (não apenas fisicamente)<sup>84</sup>.

A cura deste parálítico é colocada, por Lucas, no início de uma série de controvérsias entre Jesus e os fariseus e doutores da lei. A visibilidade do poder de Deus incarnado em Jesus não é suficiente para convencer as autoridades legalistas judaicas e, conseqüentemente, para fazer com que estas aceitem que a graça divina é dom para todos (sejam estes considerados, aos olhos da lei, como puros ou impuros)<sup>85</sup>. O relato do milagre, operado na vida do parálítico, traz consigo a problemática do duplo dom: cura e perdão (5,20; 5,24b). Se a cura se enquadra na reconhecida atividade concreta de Jesus (os judeus já o haviam constatado antes)<sup>86</sup>, o perdão causa polémica, tornando-se o centro da narrativa (muito mais do que a espetacularidade da descida do parálítico pelo telhado e da sua saída de cena pelo próprio pé)<sup>87</sup>.

Note-se, porém, que, se a multidão que cerca Jesus é constituída por judeus que desconfiam das suas ações e do Seu caráter, ela comporta, também, gente de fé que coloca n'Ele toda a sua esperança. O parálítico não consegue aproximar-se de Jesus, devido à grande multidão que o envolve (v. 19). No entanto, há um grupo que acredita no poder de Jesus para além das ideias retribucionistas do Antigo Testamento, que marcavam a cultura da época. A fé em Jesus leva este grupo a descobrir uma solução, a olhar a dureza da realidade (a paralisia e o bloqueio da multidão) a partir do alto (sobem ao teto). Neles reside o desejo e o espaço para acolher o dom da graça, apesar de, talvez, temerem que os “seus pecados fossem um

---

<sup>84</sup> Cf. Isabel Gómez Acebo. *Lucas* (Navarra: EVD, 2008), 146.

<sup>85</sup> Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II. Traducción y comentarios. Capítulos 1-8,21* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 510.

<sup>86</sup> Lc 4,37.

<sup>87</sup> Cf. Bovon, *L'évangile selon Saint Luc*, 239.

obstáculo para a cura que ele [o parálítico] tinha vindo pedir. Jesus discerne a angústia desta alma, e é a este sofrimento interior que aplica primeiro o alívio”<sup>88</sup>.

Mais do que o medo ou o pecado que pudesse existir no parálítico e no grupo que o acompanha, Jesus reconhece a fé neles existente e inverte a lógica da doutrina da retribuição, segundo a qual o pecado se reflete em doença física. Assim, Jesus inverte esta lógica, invertendo o primado dos acontecimentos: apresenta a pureza como capaz de espelhar a cura física. Estando o parálítico perdoado – está puro – e, portanto, a sua cura física não deve ser causa de admiração<sup>89</sup>.

Contudo, diz-nos a narrativa, o problema levanta-se não por causa da cura física<sup>90</sup>, mas por causa do perdão oferecido, apesar de este já ter sido anunciado pelo próprio Jesus (Lc 4,19)<sup>91</sup>. Para as autoridades religiosas o escândalo instala-se, porque a sua compreensão de pecado está associada à ideia de ofensa a Deus e, conseqüentemente, o perdão vincula-se unicamente a Ele. Estes acusam Jesus de blasfêmia – de tomar o lugar de Deus – pois consideram que ninguém pode perdoar a ofensa feita a Deus e que Jesus, ao fazê-lo, estaria a equiparar-se a Ele e a usurpar o lugar que só Deus poderia ocupar<sup>92</sup>.

O dom do perdão redireciona a narrativa. Já não se trata da história do parálítico que procura a cura para a sua enfermidade; trata-se, agora, de perceber quem é Jesus (v. 21), isto é, de perceber a Sua identidade, para além daquilo que era por todos conhecido (Lc 4,22). Ao questionamento sobre Si e à acusação de blasfêmia, Jesus responde colocando a tónica na grandeza do perdão.

Se as concepções da época classificavam o perdão como algo cuja dificuldade o tornava impossível ao nível humano, Jesus responde à acusação colocando uma questão sobre a

---

<sup>88</sup> “Peut-être craignait-il que ses péchés ne missent obstacle à la guérison qu’il venait demander. Jésus discerne l’angoisse de cette âme, et c’est à cette souffrance intérieure qu’il trouve bon d’appliquer d’abord le soulagement”: Godet, *Commentaire sur l’évangile de Saint Luc*, 325.

<sup>89</sup> Cf. Stöger, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, 157.

<sup>90</sup> Já antes deste acontecimento, Jesus tinha curado (Lc 4,33 - 5,15) e isso não trouxe qualquer controvérsia ou oposição da parte das autoridades religiosas.

<sup>91</sup> Cf. Acebo. *Lucas*, 145.

<sup>92</sup> Cf. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, 521.

grandeza dessa dificuldade “O que é mais fácil fazer?”, já que a cura de uma doença pode ser também sinal visível e controlável do perdão. Por isso é que o usa como demonstração do poder de Jesus de perdoar os pecados”<sup>93</sup>. Nunca se diz que perdoar é mais fácil que curar. Ao contrário, a cura surge como demonstração visível do perdão e dá-lhe credibilidade (um sinal visível que legitimará também a ação da comunidade primitiva).

Trata-se também de um perdão que estabelece relação pessoal e de encontro. Ao discurso que Jesus tinha dirigido à multidão contrapõe-se (quase abruptamente) um discurso direto ao paralisado: “os teus pecados estão perdoados (...) levanta-te, pega na enxerga e vai para tua casa” (v. 20.24). O que está em causa não é pecado nem a origem da doença do paralisado, é a integralidade do dom salvífico que lhe é oferecido. Não se trata de um perdão que incide sobre o passado da pessoa, mas que abre horizontes novos de futuro, daí o apelo e a ordem para levantar-se e colocar-se em marcha. De facto, “levantar-se, caminhar, ir em missão, dar glória a Deus são as marcas de uma existência sanada, perdoada, determinada de agora em diante pela relação com Deus”<sup>94</sup>. Os obstáculos e sofrimentos que existiam inicialmente e que deram espaço à fé capaz de acolher a Graça (v. 20), tornaram-se em glorificação de Deus (v. 25), própria de quem se sente salvo por Ele<sup>95</sup>.

#### *b) Lc 7,36-50*

<sup>36</sup>Um fariseu convidou-o para comer consigo. Entrou em casa do fariseu, e pôs-se à mesa.

<sup>37</sup>Ora certa mulher, conhecida naquela cidade como pecadora, ao saber que Ele estava à mesa em casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. <sup>38</sup>Colocando-se por detrás dele e chorando, começou a banhar-lhe os pés com lágrimas; enxugava-os com os

---

<sup>93</sup> ““¿Qué es más fácil hacer?”, ya que la curación de alguna enfermedad puede ser también una señal visible y controlable del perdón. Es por eso por lo que se usa como demostración del poder de Jesús de perdonar pecados”: Rainer Dillmann e Paz, César A. Mora. *Comentario al Evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*. vol. 2 (Estella: Verbo Divino, 2006), 143.

<sup>94</sup> “Se lever, marcher, aller à la maison, rendre gloire à Dieu, telles sont Jes marques d'une existence guérie, pardonnée, détenninée dorénavant par la relation avec Dieu.”: Bovon, *L'évangile selon Saint Luc*, 243.

<sup>95</sup> Cf. Bovon, *L'évangile selon Saint Luc*, 241-243.

cabelos e beijava-os, ungiendo-os com perfume. <sup>39</sup>Vendo isto, o fariseu que o convidara disse para consigo: “Se este homem fosse profeta, saberia quem é e de que espécie é a mulher que lhe está a tocar, porque é uma pecadora!” <sup>40</sup>Então, Jesus disse-lhe: “Simão, tenho uma coisa para te dizer.” “Fala, Mestre” - respondeu ele. <sup>41</sup>“Um prestamista tinha dois devedores: um devia-lhe quinhentos denários e o outro cinquenta. <sup>42</sup>Não tendo eles com que pagar, perdoou aos dois. Qual deles o amará mais?” <sup>43</sup>Simão respondeu: “Aquele a quem perdoou mais, creio eu.” Jesus disse-lhe: “Julgaste bem.” <sup>44</sup>E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: “Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me deste água para os pés; ela, porém, banhou-me os pés com as suas lágrimas e enxugou-os com os seus cabelos. <sup>45</sup>Não me deste um ósculo; mas ela, desde que entrou, não deixou de beijar-me os pés. <sup>46</sup>Não me ungieste a cabeça com óleo, e ela ungiu-me os pés com perfume. <sup>47</sup>Por isso, digo-te que lhe são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou; mas àquele a quem pouco se perdoa pouco ama.” <sup>48</sup>Depois, disse à mulher: “Os teus pecados estão perdoados.” <sup>49</sup>Começaram, então, os convivas a dizer entre si: “Quem é este que até perdoa os pecados?” <sup>50</sup>E Jesus disse à mulher: “A tua fé te salvou. Vai em paz.”

A narrativa de Lucas encontra textos com alguma similaridade nos outros evangelhos (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jo 12,1-11). Num primeiro olhar sobre os acontecimentos, salta à vista a figura de uma mulher pecadora que, sem saber a natureza do seu pecado, se coloca, desde logo, em situação suspeita e pecaminosa aos olhos da cultura de então: entra desacompanhada e com a cabeça descoberta num espaço reservado ao masculino. Olhada com desaprovação, a figura da mulher é remetida para segundo plano, perante o escândalo do acolhimento que Jesus lhe dá<sup>96</sup>.

Jesus está à mesa, em casa de um fariseu (representante, por excelência, da lei e do seu cumprimento). O seu anfitrião parece vê-lo como um profeta, mas a Sua atitude de amor à mulher leva-o a duvidar que assim seja (v.39). Também aqui, o centro da narrativa se desloca. Gradualmente, já não se trata de contar a história desta mulher pecadora, mas de revelar um pouco mais da identidade de Jesus<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* (Madrid: PPC, 2007), 216.

<sup>97</sup> “O amor é descrito como uma acção de reconhecimento, que necessariamente reclama pelo objecto: Jesus e a sua identidade. O amor é a forma mais radical de hospitalidade”: José Tolentino Mendonça, “As declinações do amor – Uma curiosidade do texto Lucas,” *Didaskalia* 37 (2007), 114.

Simão tem uma ideia desviante do que é ser profeta. Jesus, por seu turno, revela-se como o profeta por excelência, na medida em que é encarnação viva da misericórdia de Deus. Uma misericórdia que é dom de perdão para todos os que O procuram com disponibilidade e atitude de acolhimento, mais do que com a preocupação de dar cumprimento a convenções sociais que, erroneamente, determinam o conceito de santidade e justiça como algo vinculado ao cumprimento ritual da lei (Lc 7,29-30; 18,9-14)<sup>98</sup>.

Nesta perícopa, Jesus avança e demonstra um pouco mais a grandeza do perdão. Aqui, não há lugar a uma cura física, a um milagre visível que todos possam testemunhar. A espetacularidade dos acontecimentos está na articulação entre o amor e o perdão face ao acolhimento destes (independentemente do grau de pecado de quem os acolher).

Jesus conta uma parábola e, em sequência desta, profere a sentença salvífica em relação à mulher: “são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou” (v. 47). A própria sequência da narrativa leva a compreender o *porque (hoti)*<sup>99</sup> como proposição explicativa e não como proposição causal<sup>100</sup>.

De facto, se atendermos a outras traduções bíblicas, com maior clareza se afirma: “São perdoados os seus muitos pecados, porque ela demonstrou muito amor”<sup>101</sup>. Neste caso, torna-

---

<sup>98</sup> Cf. Aguirre Monasterio Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander: Sal Terrae, 1994), 73.

<sup>99</sup> “*Pois vê-se que amou muito*. A conjunção *hoti* - e, conseqüentemente, a nossa tradução “pois (vê-se)” - não tem propriamente valor causal, como se quisesse indicar que o amor é o motivo do perdão. Essa interpretação contrariaria o sentido da parábola. Mais correto será entender a conjunção com o seu valor lógico e explicativo (cf. Jo 9,19; 1Jo 3,14; Mt 8,27; Heb 2,6) (...). Deste modo, a frase não enuncia o motivo do perdão, antes, indica como se manifesta a realidade desse perdão já existente” | “*Pues se ve que ha amado mucho* La conjunción *hoti* —y, consiguientemente, nuestra traducción: “pues (se ve)” — no tiene propiamente valor causal, como si quisiera indicar que el amor es el motivo del perdón. Esa interpretación contradeciría el sentido de la parábola. Más bien hay que entender la conjunción en su valor lógico o explicativo (cf. Jn 9,19; 1 Jn 3,14; Mt 8,27; Heb 2,6) (...). De este modo, la frase no enuncia el motivo del perdón, sino que más bien indica cómo se manifiesta la realidad de ese perdón ya existente”: Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, 707.

<sup>100</sup> “Na primeira parte deste versículo, o amor parece como causa do perdão; na segunda, é o efeito dele. Esta antinomia se origina do texto complexo da perícopa. Em 37-38.44-46, os gestos da mulher testemunham um grande amor, que lhe merece o perdão das faltas: daí a conclusão 47a. mas, em 40-43, foi inserida uma parábola, cuja lição é inversa: maior perdão acarreta amor maior; donde a conclusão 47b”: *A Bíblia de Jerusalém* (S. Paulo: Edições Paulinas, 1981), 1354 (nota explicativa (I)).

<sup>101</sup> *A Bíblia de Jerusalém* (S. Paulo: Edições Paulinas, 1981).

se mais evidente que a causa irradia o efeito<sup>102</sup>. Não se trata de considerar que o amor da mulher se mostrou meritório de perdão, mas de afirmar que, sentindo-se perdoada, a mulher acolhe esse perdão, traduzindo esse acolhimento em gestos de amor<sup>103</sup>.

Independentemente do olhar condenatório do fariseu (v.37) e dos demais convivas (v. 49), e como havia acontecido na cura do paralítico (Lc 5,17-26), Jesus declara o perdão (v. 48). Ele atende unicamente à disposição de acolhimento do dom para o declarar e não ao conteúdo e/ou grandeza dos pecados cometidos (daí se compreende a utilização do perfeito na narrativa, como que, exprimindo a ação/efeito contínuo do perdão antes, durante e depois de declarado)<sup>104</sup>.

Ao contrário do ponto de partida do fariseu – representante das autoridades religiosas e do cumprimento da lei – e do julgamento que faz em relação à mulher e ao Mestre, a identidade de Jesus revela algo novo. Em Jesus, não há lugar à condenação, apenas à salvação. Onde Simão só viu pecado, Jesus só viu amor e acolhimento reconhecido do dom. Se a lei significava e dava argumentos para condenar, em Jesus todos os argumentos são para salvar.

A narrativa sobre a mulher e a parábola de Jesus apontam para esta dimensão salvífica, em que aquele que se sente perdoado em pouco, pouco consegue demonstrar amor e em que aquele que mais se sentiu perdoado, mais configurou (converteu) a sua vida ao amor (v. 41-47). Não se trata de uma graduação nem do amor nem do perdão (seria impensável uma salvação percentual ou pela metade), mas, compreendendo a integralidade do

---

<sup>102</sup> Cf. Stöger, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, 218.

<sup>103</sup> “Importa perceber que a ela foram perdoados muitos pecados, porque demonstra muito amor (de onde se pode deduzir que sabe que lhe foram perdoados os seus muitos pecados). Só assim se consegue uma interpretação clara do v. 47, que dá, também, expressão ao momento central da parábola e do relato no seu conjunto” | “Hay que entender que a ella le han sido perdonados muchos pecados, porque da muestras de mucho amor (de lo cual se puede deducir que sabe que le han sido perdonados muchos pecados). Sólo así se consigue una interpretación llana del v. 47, que entonces da expresión también al momento central de la parábola y del relato todo en su conjunto”: Schmid, *El evangelio según San Lucas*, 216.

<sup>104</sup> Cf. Bovon, *L'évangile selon Saint Luc*, 385.

perdão/salvação, trata-se de esta ter um efeito e um impacto proporcional ao acolhimento que lhe for concedido<sup>105</sup>.

Esta totalidade do dom oferecido é claramente explícita na parábola que Jesus conta. O credor perdoa igualmente a ambos: a totalidade dos seus débitos – o dom é total perante o imerecimento de ambos. O mesmo acontece face à mulher e ao fariseu. O perdão é concedido a ambos. Porém, nesta perícopa, é narrado o acolhimento da mulher e as consequências de amor e de mudança de vida que este provoca (Lc 7,38; 8,1-3), ficando-se em expectativa quanto à decisão que o fariseu toma face ao dom que se-lhe-é igualmente oferecido. O perdão aparece, assim, como algo que precede toda a ação (mesmo todo o reconhecimento de culpa), sendo o seu acolhimento decisivo para a salvação e a verdadeira paz (v. 50)<sup>106</sup>.

#### c) Lc 23,34

<sup>34</sup>Jesus dizia: “Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem.”  
Depois, deitaram sortes para dividirem entre si as suas vestes.

As abundantes narrativas lucanas sobre a relação que Jesus estabelece com os pecadores (cf. Lc 15,2) vão sendo desenvolvidas à medida que é revelada a amplitude do perdão divino, que torna o próprio ser humano capaz de perdoar. O dom do perdão é oferecido e declarado por Jesus em situações muito concretas que, ora se associam à visibilidade do milagre do dom (Lc 5,17-26), ora elevam o perdão à condição de rosto visível do amor (Lc 7,36-50). Porém, na cruz, o perdão ganha uma dimensão ainda maior. N'ela, “Jesus faz “o resgate final” (Lc 23,34), abrindo esse *resgate* a todos, em real concretização de um amor total a todos, até aos próprios inimigos (Lc 6,27)”<sup>107</sup>. Na cruz, a grandeza do dom surge, aqui, com total clareza, sem preconceitos legais nem méritos. Aqueles a quem se dirige

---

<sup>105</sup> Cf. Frédéric Godet, *Commentaire sur l'évangile de Saint Luc* (Neuchâtel: Soleil d'Orient, 2009), 442-444.

<sup>106</sup> Cf. Vilas Boas, *O amor que salva*, 75.

<sup>107</sup> Vilas Boas, *O amor que salva*, 90.

o perdão são ignorantes da sua culpa e, ainda assim, são perdoados. Deste modo, Jesus afirma a dádiva do perdão como algo que se dá ““porque sim”, sem uma razão suficiente e justificante”<sup>108</sup>.

A oração derradeira de Jesus é coincidente com a Sua missão salvífica e dá, em plenitude, concretização aos seus próprios mandamentos, que pressupõem o não julgamento, a não condenação e o perdão sempre pronto a ser oferecido (cf. Lc 6,37). Na cruz não há julgamento, apenas dádiva de perdão. A ignorância dos que pecam é impeditiva do acolhimento imediato da graça. Porém, esta é oferecida e permite a libertação do “fixismo da lei e de algumas instruções que foram incorporadas posteriormente na Torah de Israel por via da chamada tradição oral (...), mas que assumiram um patamar de igualdade perante a mesma”<sup>109</sup>.

O relato da Paixão é libertador. Aquele que na Sua vida deu cumprimento aos escritos vetrotestamentários, na cruz continua a fazê-lo, de modo categórico, ao interceder, no Seu sofrimento, pelos Seus opressores (Is 53,12) que, ignorantes, são incapazes de reconhecer a ação do Deus (em quem afirmam acreditar) na pessoa de Jesus<sup>110</sup>. A oração de perdão coloca Jesus numa posição que simultaneamente se assume como “advogado”/intercessor, e como salvador/redentor (cf. Heb 7,25). Porém, aquilo que parece ser justificação para o perdão (“não sabem o que fazem”)<sup>111</sup> não é *des-culpa* para o pecado. A culpa nunca é negada! Se não houvesse culpa, não faria sentido esta oração e oferta de perdão. Esta oração coloca em evidência que houve ignorância em todo o processo que levou Jesus à morte, na medida em que não houve plena intencionalidade e consciência do que significava o que estavam a fazer<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> João Manuel Duque, *O excesso de dom. Sobre a identidade do cristianismo* (Lisboa: Alcalá e Faculdade de Teologia da UCP, 2004), 5.

<sup>109</sup> José Carlos Carvalho, “O Jesus da história entre a lei e o amor”, *Didaskalia* 41, (1/2011), 238-239.

<sup>110</sup> Cf. Acebo. *Lucas*, 632.

<sup>111</sup> Note-se que, tal como em Lc 7,36-50, aqui, também o *porque*, se apresenta como explicativo e não causal.

<sup>112</sup> Cf. Stöger, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, 292-293.

O perdão ganha, na cruz, uma nova e maior dimensão. Se até aqui os relatos do evangelho parecem colocar em relação o perdão e o sentimento de culpa e/ou o arrependimento, na cruz o perdão é oferecido, mesmo àqueles que desconhecem o seu pecado, isto é, àqueles que não têm qualquer sentimento de culpa, de arrependimento ou de desejo de mudança de vida. A cruz vem colocar o perdão a um nível de *incondicionalidade excessiva*, sublinhando a sua natureza de primazia face a qualquer condicionante ou circunstância<sup>113</sup>.

Este será um aspeto a desenvolver mais adiante; por agora, convém perceber que se trata de um perdão total, que vai para além do pecado da condenação do Filho de Deus à morte. Este é um perdão absoluto de todo o pecado presente naquele momento, mas também do pecado anterior e posterior a ele. A redenção/salvação oferecida na cruz assume o carácter universal, precisamente espelhada nesta dádiva de perdão que se destinará, certamente, àqueles que foram agentes ativos na morte de Jesus, mas também a todos aqueles que os precederam e sucederam<sup>114</sup>.

A oração de Jesus reflete o sentido primeiro e é encarnação plena do Pai-Nosso, ensinado aos seus discípulos (Lc 11,2-4)<sup>115</sup>. A invocação do Pai para que seja atendida a súplica do perdão, aparece enquadrada no dom que Jesus oferece àqueles que o ofendem (matam). Uma vez mais, não se trata de uma condicionante que coloca o Pai encurralado em relação ao perdão. Não é porque a vítima perdoa que Deus se vê *na obrigação* de perdoar. Mas, porque a vítima perdoa e intercede pelo perdão dos seus opressores, espelha o acolhimento (experiência e aprendizagem) que esta mesma faz do perdão recebido por Deus pelos seus pecados.

---

““Porque não sabem o que fazem””? Era verdade: os soldados certamente não sabiam. Mas alguns dos membros do Sinédrio, ainda que sabendo que o que estavam a fazer era mal, não compreendia a extensão da sua maldade” | ““porque no saben lo que están haciendo””? Era verdad: los soldados ciertamente no lo sabían. Pero aun los miembros el Sanedrín, aunque deben haber sabido que lo que estaban haciendo era malo, no comprendían la extensión de su maldad””: William Hendriksen, *Comentario al Nuevo Testamento. El evangelio según San Lucas* (Michigan: Libros Desafío, 2002), 701.

<sup>113</sup> Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 175-177.

<sup>114</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 314.

<sup>115</sup> Cf. Dillmann e Mora, *Comentario al evangelio de Lucas*, 544.

O perdão oferecido na cruz é expressão máxima da Nova Aliança que Jesus vem estabelecer com Israel (Lc 22,20). Esta é consumada no dom que se dá no momento da entrega da vida. Uma entrega que conduz à vida nova – ressuscitada – e não ao confinamento do sepulcro. O acolhimento do Ressuscitado tornar-se-á expressão e demonstração de amor naqueles que, sabendo-se perdoados, se tornam parte da nova criação inaugurada a partir da Nova Aliança estabelecida no momento da Paixão e da Cruz<sup>116</sup>. De facto, é na mesma tradição em que se narra a morte de Jesus vinculada ao perdão dos pecados e à salvação integral da humanidade, que se dá significado a essa morte “como sacrifício de aliança ou de Páscoa”<sup>117</sup>.

### 1.2.2. O renovado rito do perdão narrado nos Evangelhos

O *Yom Kippur* era determinante para o perdão dos pecados de Israel. Nesta festa, os ritos pautavam o ritmo do perdão de Deus e cada um assumia, neste dia, um lugar específico, de acordo com a sua condição social e religiosa: se era homem ou mulher, puro ou impuro, sumo sacerdote ou *simples* crente, etc.

Em Jesus Cristo, os ritos ganham uma nova dimensão. Deixam de estar vinculados a um único dia do ano, à ação de um único sumo sacerdote (o eleito que podia entrar no Santo dos Santos e afagar o propiciatório) e ao perdão dos pecados cometidos contra Deus. Em Cristo, o perdão ganha uma dimensão também humana – fraterna – e depende de cada um, uma vez que todos são eleitos (salvos) e, nesse sentido, todos podem tocar o Santo dos Santos – o propiciatório incarnado – que se dá e se aproxima de todos quantos O procuram, independentemente da data em que o façam e do grau de pureza em que se encontrem.

Se antes a pureza do sumo sacerdote era determinante para que este, ao passar para lá do véu, não morresse (Lv 16,32a), agora o pecado configura-se como caminho que permite chegar a Deus e ao Seu perdão. Nas perícopes analisadas demonstra-se isso mesmo. Jesus é o

---

<sup>116</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 313.

<sup>117</sup> “De la misma tradición arranca la significación de la muerte de Cristo como sacrificio de alianza o de pascua”: Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 132.

propiciatório que se coloca no meio da multidão (Lc 5, 17-26); é o propiciatório que é possível afagar, não com o sangue de um animal, mas com as próprias lágrimas (Lc 7,36-50); é a vítima cujo sangue derramado no propiciatório (a Cruz), salva toda a humanidade (Lc 23,34)<sup>118</sup>.

O passar para lá do véu deixa de ser algo reservado a eleitos considerados puros. Torna-se, antes, num “voltar-se”, num colocar-se em posição de acolhimento do perdão que é prévio e anterior a todo sentimento de culpa. Aqui, já não será tanto o aproximar-se e o tocar o Santo dos Santos, mas o deixar-se tocar por Ele, uma vez que é Ele quem sai ao encontro do pecador e o toma nos braços, aconchega e faz festa. O afagar do propiciatório feito pelo sumo sacerdote, em Jesus Cristo, torna-se, ora numa ação de agradecimento e reconhecimento do perdão recebido (imerecidamente), ora numa inversão de papeis, em que é o próprio Santo dos Santos quem afaga e beija o pecador (Lc 15,11-32). Em Jesus é revelado o perdão salvífico de Deus que se torna propício naqueles e para aqueles que O procuram.

A gratuidade e incondicionalidade do perdão divino supera qualquer doutrina ou lógica retribucionista, assim qualquer ritualidade legalista e externa ao ser humano. Este é um perdão que não pode ser merecido nem conquistado, apenas acolhido e vivido como expressão mais profunda do ser criado à imagem semelhante de Deus<sup>119</sup>.

Aqui, a justiça do perdão apresenta-se renovada, próxima e afeta ao amor. Não fecha os olhos à culpa mas, ciente dela, abre-se à possibilidade de conhecer e viver a amplitude da graça transformadora que é oferecida. Face à magnitude do perdão recebido, o pecador não precisa de argumentos para se arrepender, converter e, se possível, sanar o dano cometido a alguém (cf. Lc 19,1-10), uma vez que a justiça trazida por Jesus “salva, transforma e reintegra a pessoa na vida em Deus, em relação de amor com Ele e com os irmãos”<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Cf. Vilas Boas, *O amor que salva*, 110-111.

<sup>119</sup> Cf. Duque, *O excesso de dom*, 69.

<sup>120</sup> Vilas Boas, *O amor que salva*, 112.

A morte na Cruz é o derradeiro *rito expiatório* da humanidade e o derradeiro grito de perdão. Nesta são resgatadas todas as Criaturas (Gal 3,13) e libertas de toda a escravidão da lei que tem subjacente a condenação. Aqui é revelada a lei salvífica do Amor de um Deus que perdoa (mesmo quando há ignorância da culpa) e liberta do fixismo da lei, da condenação ao pecado e à própria morte<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. Bultmann, *Teologia del Nuevo Testamento*, 353-355.

## 2. LEITURAS DO PERDÃO NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

*Certamente as novas gerações,  
tal como podem construir sobre os conhecimentos e as experiências  
daqueles que as precederam, podem haurir do tesouro moral da humanidade inteira*  
(SS 24)

A filosofia contemporânea é reveladora de um tempo histórico, social e político que tem como herança, por um lado, grandes revoluções ao nível do pensamento (sobretudo aliadas às descobertas e avanços científicos e tecnológicos que marcaram a Era Moderna) e, por outro, grandes calamidades e grandes guerras.

Foi com este lastro histórico que a filosofia foi pautando o ritmo e abrindo as portas a uma compreensão - dita secular - do perdão. Entre os protagonistas, sobretudo no contexto europeu, destacam-se Hannah Arendt<sup>122</sup>, Vladimir Jankélévitch<sup>123</sup>, Paul Ricœur<sup>124</sup> e Jacques Derrida<sup>125</sup>. Influenciando-se mutuamente, estes filósofos desenvolvem os seus argumentos com tónicas distintas e complementares. Os dois primeiros fazem uma abordagem que, de certo modo, apresenta o conceito de perdão vinculado aos horrores dos holocausto. Os dois últimos, sem perderem de vista a história e os acontecimentos passados (muito pelo contrário!), desenvolvem argumentos numa perspetiva mais ampla e, a meu ver, mais compaginável com o estudo que me proponho realizar. Em Ricœur como em Derrida, o enfoque não está nos *crimes contra a humanidade*, antes, assume uma dimensão capaz de

---

<sup>122</sup> Cf. sobretudo: Hannah Arendt, *A condição humana* (Lisboa: Relógio d'Água, 2001).

<sup>123</sup> Cf. sobretudo: Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (Firenze, La Giuntina, 1987).

<sup>124</sup> Cf. sobretudo: Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

<sup>125</sup> Cf. sobretudo: Jacques Derrida, *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: Galilée, 2012).

compreender o perdão numa escala pessoal, comunitária e universal. Assim, e porque estes filósofos também não fecham os olhos à questão dos *crimes contra a humanidade*, o desenvolvimento do conceito de perdão é, neles, articulado com o pensamento de outros, particularmente com a filosofia de Hannah Arendt e de Vladimir Jankélévitch. Deste modo, o estudo de Ricœur e de Derrida torna possível um maior desenvolvimento filosófico do conceito bíblico de perdão e, conseqüentemente, permite, de maneira mais eficaz, fazer uma aproximação ao conceito de perdão, conforme este vai sendo compreendido e vivido na Era Contemporânea. Por isso, desenvolveremos uma aproximação, tanto àqueles que acreditam que o perdão é possível (numa linha de compreensão mais ricœuriana), como àqueles que, sem o negarem, não encontram argumentos para afirmar taxativamente o perdão como possibilidade real (numa perspectiva mais derredariana).

## 2.1. Paul Ricœur

*O perdão é incondicional, sem exceção nem restrição.*

*Ele nem sequer pressupõe o pedido de perdão*<sup>126</sup>

Paul Ricœur desenvolve filosoficamente a temática do perdão sem, contudo, se alhear do sentido religioso (particularmente, do sentido cristão) do tema. Assim, procurando encontrar uma maior amplitude e autenticidade do perdão, o filósofo problematiza e aprofunda o conceito atendendo à realidade humana, no concreto da sua história religiosa, política e social, e da própria integralidade da existência.

A sua visão filosófica leva-o não apenas a ter presente a dimensão e impacto do perdão na realidade histórica do ser humano, mas a estudar a questão do mal, enquadrando a

---

<sup>126</sup> “Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon”: Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 605.

sua linha de pensamento à luz dos conceitos de justiça, vingança e perdão. Para isso, distancia-se da visão gnóstica sobre o mal, procurando, mais do que inquirir sobre a origem do mal, aprofundar e compreender o que se pode fazer contra ele<sup>127</sup>. Este é, sem dúvida, um ponto de partida que se espelha no aprofundamento filosófico que o autor faz sobre o conceito de perdão, levando-o mesmo a concordar com Vladimir Jankélévitch, na afirmação de que “o perdão é forte como o mal”<sup>128</sup>, salvaguardando, porém, que “por mais radical que seja o mal, ele não é tão originário como a bondade”<sup>129</sup>. Consequentemente, apesar da fragilidade humana e da sua incapacidade de amar absolutamente<sup>130</sup>, a bondade originária do ser humano faz com que o perdão seja possível e triunfe face às ações *imperdoáveis* do mal.

Assim, longe de abstracionismos, o filósofo propõe um conhecimento do conceito de perdão que toque a realidade concreta e expresse o quiasmo patente nos simbolismos do mal e do perdão<sup>131</sup>. Desenvolve o conceito atendendo à dimensão relacional do ser humano, partindo da história (dos acontecimentos *criminosos* que, sendo imperdoáveis, reclamam perdão) e da capacidade humana de recordar a agressão ou a culpa e, conseqüentemente, a capacidade de esquecer.

### **2.1.1 O perdão incarnado na história – entre a memória e o esquecimento**

O questionamento filosófico de Paul Ricœur sobre a questão do mal atravessa e mantém-se presente na reflexão sobre o perdão. Aqui, o questionamento incide sobre a estranheza do perdão e sobre a possibilidade deste existir, sobretudo, tendo em conta a verdade histórica de cada ser humano que, enquanto vítima, oferece resistência ao perdão,

---

<sup>127</sup> Cf. Paul Ricœur, *Finitud et culpabilité I: l'homme failible* (Paris: Aubier-Montaigne, 1960), 162-165.

<sup>128</sup> “Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon”: Vladimir Jankélévitch, “Perdonare?”, in *L'imprescriptible* (Paris: Seuil, 1986), 14 ; Ricœur, *La mémoire*, 614.

<sup>129</sup> Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricœur: perdoar o imperdoável”, 213.

<sup>130</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 614.

<sup>131</sup> Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 147.

mas que, enquanto opressor, espera obter a incondicionalidade e a gratuidade de um perdão libertador<sup>132</sup>.

A historicidade que atravessa a realidade humana encontra espaço na memória, enquanto esta se afirma como prolongamento dos acontecimentos do passado e suporte para a existência presente e futura. Porém, a memória apresenta-se com um carácter paradoxal, próprio da condição humana. Esta, “tanto nos lembra o que desejaríamos esquecer, como perde indefinidamente o que quereríamos lembrar”<sup>133</sup>. Este paradoxo acentua-se sobretudo face a acontecimentos de maior gravidade – inesquecíveis – que, numa primeira análise, poder-se-iam considerar como imperdoáveis.

Ora, para Paul Ricœur “o perdão é proposto como o horizonte escatológico de toda a problemática da memória, da história e do esquecimento”<sup>134</sup>. Neste sentido, a filosofia Ricœuriana desenvolve afincadamente o tema da memória e, particularmente, faz sobressair o impacto e o lugar desta no que diz respeito ao perdão. Em Ricœur, não há lugar para um conceito abstrato de perdão. Este, “tem sempre uma história a contar”<sup>135</sup> e, nessa medida, está sempre incarnado humana e historicamente. É nesse contexto que o filósofo faz sobressair o conceito de memória, uma memória que tem de ir além de factos/acontecimentos históricos.

A primeira questão a ser colocada é precisamente sobre a memória. Trata-se de procurar perceber se, quando se fala de memória se está a falar de um “quê” ou de um “quem”. De facto, se é verdade que quando se afirma “lembro-me...” a questão que vem de imediato é “de quê?”, não é menos certo que o *lembrar-se* remete sempre para a(s) pessoa(s) que se recorda(m) e, neste sentido, para o “quem” que não é alheio nem ao exercício daquele usa da memória nem ao “quê” dos acontecimentos que são lembrados<sup>136</sup>. Assim, a questão da memória não se apresenta apenas vinculada à história, mas torna-se determinante para a

---

<sup>132</sup> Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 11.

<sup>133</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 71.

<sup>134</sup> “Le pardon se propose comme l’horizon eschatologique de la problématique entière de la mémoire, de l’histoire et de l’oubli”: Ricœur, *La mémoire*, 376.

<sup>135</sup> Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 21.

<sup>136</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 3-4.

construção da identidade (presente e futura) pessoal e coletiva. Uma identidade que, para Paul Ricœur, se constrói, não apenas pela memória, mas também pelo esquecimento, sendo nesta tensão entre memória e esquecimento que se compreende “a importância da superação da vingança, precisamente através de um esquecimento “saudável”. Mas é aí que se levanta também a hipótese do outro extremo: a de chegar a esquecer o inesquecível”<sup>137</sup>.

Porque o perdão não é simplesmente esquecimento, uma vez que reclama sempre a memória dramática e de sofrimento, o esquecimento associado ao perdão assume, antes de tudo, uma função de resiliência, bem distinta da amnésia ou da ausência de memória<sup>138</sup>. Não se trata de apagar os acontecimentos nem a ofensa em si, mas de um “esquecimento que pode ser dito *de reserva* ou *de recurso*. O esquecimento designa, então, o caráter despercebido da perseverança da memória, a sua subtração da vigilância da consciência”<sup>139</sup>.

Ricœur coloca em relação memória e esquecimento, procurando, a partir desta, abrir a reflexão sobre os diferentes âmbitos da vida, nomeadamente, sobre o tema do perdão. Para ele, “o trabalho da memória teria atingido a sua finalidade se a reconstrução do passado conseguisse suscitar uma espécie de ressurreição do passado”<sup>140</sup>. Assim, a memória seria um elemento fundamental para chegar à justiça para as vítimas da história. No entanto, a existir só memória, agravar-se-ia o sentimento de dor e de vitimização, o que facilmente conduziria a uma onda de violência e de represálias de parte a parte. Aí, não se estaria perante justiça, mas perante sucessivas vinganças que impossibilitariam o restaurar do equilíbrio e a própria libertação da ofensa.

---

<sup>137</sup> João Manuel Duque, “Ritualidade da arte: performatividade da memória”, *REVER*, N.º 1, Ano 18 (Jan/abril 2018) 21.

<sup>138</sup> “Do esquecimento não pode despontar o perdão. Do esquecimento do sofrimento e da dor não pode despontar senão um vazio incompreensível”: Gomes, *A esperança do perdão*, 83.

<sup>139</sup> “Ce n'est plus alors l'oubli que la matérialité met en nous, l'oubli par effacement des traces, mais l'oubli que l'on peut dire de réserve ou de ressource. L'oubli désigne alors le caractère inaperçu de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience”: Ricœur, *La mémoire*, 570.

<sup>140</sup> “Le travail de mémoire aurait atteint son but si la reconstruction du passé réussissait à susciter une sorte de résurrection du passé”: Ricœur, *La mémoire*, 649.

O esquecimento surge como elemento capaz de abrir as portas a este equilíbrio. De facto, as marcas da ofensa vêm-se a braços, não apenas com o desejo de justiça (e, muitas vezes, de vingança), mas também com a vontade e a necessidade de uma libertação que torne possível esquecer o inesquecível<sup>141</sup>. Para Paul Ricœur “a palavra justiça não deve figurar em nenhuma definição de vingança”<sup>142</sup> e, nesse sentido, falar de justiça situar-se-á sempre na esfera do perdão, lugar onde memória e esquecimento se articulam de forma libertadora; lugar em que a lembrança da ofensa não é obstáculo, uma vez que pode ser narrada de forma apaziguada e sem desejo de vingança<sup>143</sup>. Neste caso, na relação entre vítima e opressor, o ódio não participa, uma vez que a aspiração de eliminação do sofrimento do passado e o desejo de aniquilação do culpado perdem a sua pertinência, dando lugar ao perdão<sup>144</sup>. Esta articulação requer um entendimento *saudável* tanto da memória como do esquecimento, em que um não anula o outro, antes, assumem um papel de complementaridade. Só assim se pode compreender o perdão, não como um “apagar da memória”, mas como a *cura* desta, como a possibilidade de *quebrar a dívida* e de permitir à memória abrir as portas ao futuro<sup>145</sup>.

É, precisamente, no perdão que memória e esquecimento se encontram, uma vez que a memória que leva ao perdão conduz a um *esquecimento ativo*, até certo ponto semelhante ao que se desenvolve em situações de luto. Não se trata nem de uma memória que coloca o passado na esfera de um presente que se bloqueia e se perturba incessantemente face a ela, nem de um *esquecimento de fuga* que retrai e agudiza a vitimização<sup>146</sup>, mas de um

---

<sup>141</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 651.

<sup>142</sup> “Le mot justice ne devrait figurer dans aucune définition de la vengeance”: Paul Ricœur, *Le juste* (Paris: Esprit, 1995), 194.

<sup>143</sup> Cf. Paul Ricœur, “Esquisse d'un parcours de l'oubli”, in *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, Thomas Ferenczi (ed.) (Le Mans: Complexe, 2002), 29.

<sup>144</sup> Cf. Paul Ricœur, “Les difficultés du pardon”, *Chronique* (4/1999), 18.

<sup>145</sup> “Son projet [celui du pardon] n'est pas d'effacer la mémoire ; ce n'est pas l'oubli ; bien au contraire, son projet, qui est de *briser la dette*, est incompatible avec celui de *briser l'oubli*. Le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil ; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire”: Ricœur, *Le juste*, 207.

<sup>146</sup> O *esquecimento de fuga* poderá ser entendido no sentido de autocompaixão, que não resulta senão no prolongamento da angústia, incapaz de dar lugar ao perdão (no verdadeiro sentido do termo) e, consequentemente, incapaz de libertar e abrir para o futuro: Cf. Paul Ricœur, *Ricordare, dimenticare, perdonare* (Bologna: Il Mulino, 2004), 112.

*esquecimento* que, sem apagar a história, permite a *cura dos acontecimentos* e não impede a abertura de perspectivas futuras. Trata-se de uma *memória curada* que não agrava a vitimização, antes é sinal de esperança, liberta da submissão ao ressentimento e gera vida<sup>147</sup>.

De facto, nem é possível perdoar o que está esquecido (não existiria lugar para a incidência do perdão), nem o perdão tem a pretensão de apagar a memória. Ao contrário, porque o perdão procura quebrar a dívida do opressor face à sua vítima, este não incide sobre os acontecimentos ocorridos, mas sobre o sentimento da vítima pelo seu opressor e sobre a punição a que este, por direito (pelo menos, do ponto de vista jurídico) deve estar sujeito, devido à sua ação criminosa<sup>148</sup>. O esquecimento ativo não é sinónimo de esquecimento de factos (estes são inesquecíveis e inalteráveis), mas da possibilidade de uma reconfiguração destes, em vista ao presente e ao futuro. É um aceitar de que a dívida nunca será paga e/ou assumir-se como devedor para todo o sempre, fazendo da culpa um trabalho de luto, conseguindo o ténue equilíbrio entre a dívida insoldável e a amnésia<sup>149</sup>.

A memória da ofensa, aliada a um esquecimento curativo, possibilita o perdão e um desenvolvimento histórico renovado. O perdão “longe de significar o esquecimento da falta, encontra, pelo contrário, o seu ponto de partida no reconhecimento primordial desta”<sup>150</sup>, permitindo a esta memória entrar num processo de luto e libertação. Só a memória pode levar a este desenvolvimento que, não estando isento de dificuldades, torna possível recuperar e renovar a esperança no futuro e a confiança na pessoa do outro. Também da parte do culpado, esta memória assume grande importância, uma vez que se torna inseparável a relação

---

<sup>147</sup> Deste ponto de vista poder-se-á perguntar se ainda se pode falar de esquecimento e, em caso afirmativo, em que sentido é que o podemos fazer? Ricoeur parece ficar aquém na explicação sobre a forma como esquecimento e, conseqüentemente a memória, devem ser pensados.

<sup>148</sup> Cf. Ricoeur, *Ricordare*, 110.

<sup>149</sup> Cf. Ricoeur, *Ricordare*, 118.

<sup>150</sup> “Le pardon, loin de signifier l’oubli de la faute, trouve au contraire son point de départ dans la reconnaissance primordiale de celle-ci”: Gaëlle Fiasse. “Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l’action”. *Laval théologique et philosophique*, 63(2/2007): 364-365.

paradoxal entre perdão e arrependimento<sup>151</sup>. É precisamente nesta relação que “a resposta existencial ao perdão se encontra, de algum modo, implicada no próprio dom, enquanto que, antes do dom se reconhece o próprio gesto inaugural do arrependimento”<sup>152</sup>.

Tanto no caso da vítima como do opressor, o perdão revela-se como possibilidade concreta e, precisamente porque implica uma concretização histórica, não é fácil. Este pressupõe, não um cancelar da dívida do opressor (equiparado a uma amnistia na esfera política), mas um quebrar e interromper definitivamente a lógica da vingança que, sem o perdão, se perpetuaria através das gerações<sup>153</sup>. É inegável que os acontecimentos (as ofensas) passados não podem (nem devem!) ser nem apagados nem refeitos<sup>154</sup>; porém, estes permanecem abertos a novas interpretações e à atribuição de novas conotações morais, capazes de transfigurar o tempo presente e curar (reconfigurar) a história. De facto, para Paul Ricœur, “o perdão, a ser possível (...) constituirá uma releitura histórica, no sentido em que essa releitura é expressão de um caminho de conversão e de transformação do coração humano”<sup>155</sup>.

Assim, só a partir de uma *recordação saudável* se torna possível narrar os acontecimentos do passado (independentemente de se ser vítima ou opressor), na perspetiva do outro – situando o outro como amigo (caso haja lugar ao perdão) ou como adversário (no caso da recusa do perdão). Numa perspetiva do perdão, deixar de olhar o outro como adversário permite a reconfiguração da narrativa, sobretudo no que diz respeito à memória coletiva, e, conseqüentemente, permite oferecer um caminho de resiliência, capaz de, através

---

<sup>151</sup> Note-se que Ricœur procura assumir o sentido das religiões abraâmicas ao defender esta relação paradoxal e ao afirmar que o arrependimento-perdão não conduz a um “voltar a um início”, mas a um abrir para algo *novo* que tem por base um passado concreto (cf. Causse, *Le geste du pardon*, 144).

<sup>152</sup> “La réponse existentielle au pardon est en quelque sorte impliquée dans le don lui-même, tandis que l’antécédence du don est reconnue au cœur même du geste inaugural de repentance”: Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Guillimard, 2004), 564.

<sup>153</sup> Cf. Ricœur, *Ricordare*, 116-118.

<sup>154</sup> “Dizer que *uma parte da nossa vida se apaga* é afirmar que a intriga que harmonizava a nossa história se vê repentinamente invadida por uma linha de descontinuidade e de discordância que a própria intriga não sabe como integrar”: Gomes, *A esperança do perdão*, 123.

<sup>155</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 17.

do perdão, gerar um novo sentido para a vida presente e futura (tanto para o futuro daquele que narra do passado como para as gerações que se seguirão)<sup>156</sup>. É, precisamente, “neste esforço de re-narrar, que o perdão se manifesta. Porque o perdão *diz-se*. (...) O perdão não é o testemunho nem a confissão; nem tão pouco o luto ou a promessa. Ele não é nenhum deles e, no entanto, abarca-os a todos”<sup>157</sup>. Este é o poder do perdão que não se faz de modo individual, mas sempre em relação.

### 2.1.2. O perdão como relação

O binómio memória-esquecimento permite a narrativa dos acontecimentos passados, segundo a perspetiva construtora de uma identidade individual e coletiva. Aqui, a identidade é forjada através da atribuição da memória, que permite a apropriação dos acontecimentos. A partir desta, emerge um novo sentido e orientação para um sujeito individual e para toda a comunidade. Importa notar que esta atribuição da memória não acontece de modo isolado. Ao contrário, esta “dá-se sempre em relação ao eu, aos próximos (que partilham a mesma identidade coletiva) e aos outros (que possuem uma identidade diferente)”<sup>158</sup>.

Se é verdade que “a vítima, ofendida e humilhada, vê-se inesperadamente excluída da comunhão das relações”<sup>159</sup>, há que manter presente que o próprio conceito de perdão é revelador de uma dimensão relacional: de um lado está a pessoa que concede o perdão face *ao outro* que exerceu sobre ela uma ação dolosa/ofensiva e, do outro lado, está a pessoa que pede ou sobre a qual incide o perdão oferecido<sup>160</sup>. É precisamente na esfera da relação que, para Paul Ricœur, se torna possível falar de perdão e de um ato reconciliador entre vítima e

---

<sup>156</sup> Cf. Paul Ricœur, “O perdão pode curar?”, *Esprit*, 210 (1995): 77-82. Texto de uma conferência da série “Dieu est-il crédible?” (Templo da Estrela). Título atribuído pelos organizadores. Tradução portuguesa in Fernanda Henriques, *Paul Ricœur e a simbólica do mal* (Porto: Afrontamento, 2005), 37-38.

<sup>157</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 117-118.

<sup>158</sup> Duque, “Ritualidade da arte: performatividade da memória”, 23.

<sup>159</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 92.

<sup>160</sup> “Le terme “pardon” renvoie à deux réalités différentes puisqu’on se trouve en face d’un binôme, d’un côté la personne qui pose l’acte de pardonner une action négative l’ayant atteinte, de l’autre, la personne qui est à l’origine de la blessure et qui est susceptible d’être pardonnée et de formuler la demande de pardon”: Fiasse. “Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l’action”, 364.

opressor, marcado pela esperança no tempo presente e futuro. O perdão tem, deste modo, uma *historicidade positiva*, em que a reconciliação ocorre, mais do que a partir de um *apesar do mal*, a partir de um *graças ao perdão*. A ofensa converte-se em sinal de esperança face ao triunfo do dom do perdão oferecido<sup>161</sup>, do dom que ele (o perdão) é em si mesmo, uma vez que nele “não há uma troca quantificada, há graça; uma gratuidade difícil, inestimável, imponderável”<sup>162</sup>.

Ricœur, fazendo sobressair, de modo muito evidente, a palavra *relação* como dimensão associada ao conceito de perdão, coloca este último como “experiência relacional de profunda alteridade, assemelhando-o nesse aspeto à promessa (...) [a qual] não pode ter lugar na solidão”<sup>163</sup>.

Para o filósofo, é na pluralidade humana que o perdão revela aquele que realiza uma ação. Nesse sentido, somos incapazes de nos “auto-perdoar”, uma vez que somos incapazes de ter, por nós mesmos, uma clara e correta percepção do “si mesmo” que nos define. Para isso, precisamos dos outros, dado que é aos olhos deles que nos apresentamos com a nossa singularidade (uma singularidade que não conseguimos autoconhecer). Na fragilidade da sua condição, o ser humano nasce, exerce uma ação e morre. No entanto, a condição do humano não está reduzida à sua condição de mortal. Ao contrário, o humano é chamado a agir, a inovar, sendo, precisamente, no milagre da ação (que ocorre quotidianamente, sem o fatalismo da angústia da morte) que resplandece o milagre do perdão. Um milagre que é faculdade humana e um convite a viver o espírito do perdão no centro da *ipseidade*<sup>164</sup>.

Esta perspetiva, porém, releva da consciência que o culpado tem da sua falta e, conseqüentemente, da validade da acusação que lhe é feita. Nos meios jurídicos, crime e criminoso são inseparáveis e, nesse sentido, os tribunais condenam a pessoa, são estas a ser

---

<sup>161</sup> Cf. Paul Ricœur, *De L'interpretation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 507.

<sup>162</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 140.

<sup>163</sup> Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricœur: perdoar o imperdoável”, 205.

<sup>164</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 636.

punidas e não o crime em si<sup>165</sup>. A este nível, vigora o direito do imperdoável, que se desenvolve entre o crime imperdoável e o perdão impossível de conceder.

Não se trata, aqui, de questionar se o perdão tem lugar dentro do sistema jurídico ou se é uma forma de ir além ou escapar da ordem do direito<sup>166</sup>, mas, antes, de perceber que falar de perdão é falar da possibilidade de separar o pecado do pecador – a ação do agente que a pratica, o que conduz a uma “disparidade horizontal entre o poder e o ato, e a disparidade vertical entre a altura do perdão e o abismo da culpa. O culpado, capaz de começar de novo, seria a figura dessa desvinculação que comanda todas as outras”<sup>167</sup>.

No entanto, há que ter em conta que o perdão vai para além da relação meramente humana, não sendo, por isso, correto vinculá-lo a uma perspetiva simplesmente horizontal. Importa ter em conta que a história deve ser observada com a consciência de que toda a humanidade está igualmente justificada aos olhos de Deus<sup>168</sup>. Esta justificação, que se vai revelando ao longo dos tempos (na história) é progressiva e, conseqüentemente, implica reciprocidade. Só deste modo se compreende o Reino de Deus como algo que se vai materializando e desenvolvendo, não de um modo abstrato, mas a um nível histórico e escatológico<sup>169</sup>. Compreendendo esta amplitude do perdão, torna-se possível aceder à manifestação da sua grandeza, através daquilo a “que se pode chamar a “economia do dom”, se caracterizarmos este pela lógica da superabundância que distingue o amor da lógica, da reciprocidade, da justiça”<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 637.

<sup>166</sup> Cf. Ricœur, *Le juste*, 207.

<sup>167</sup> Ricœur, *La mémoire*, 638.

<sup>168</sup> “Toutes les générations de l'humanité sont également justifiées au regard de Dieu: c'est ainsi que l'histoire doit voir les choses (...). Les idées d'époque et de génération sont plus diffuses que celles d'individualités historiques, mais elles constituent des unités de sens auxquelles se dédie l'estime de l'historien, la justification aux yeux de Dieu mettant le sceau de la théologie sur la discrétion de l'éloge”: Ricœur, *La mémoire*, 357.

<sup>169</sup> “Si la Révélation est elle-même progressive, la réciproque s'impose: la venue du Royaume de Dieu est elle-même un développement historique et l'eschatologie chrétienne se dissout en un processus”: Ricœur, *La mémoire*, 399.

<sup>170</sup> Ricœur, “O Perdão pode curar?”, 77-82.

Claro está que não é possível fazer referência ao dom, sem ter presente a amplitude da ofensa. No entanto, há que convir que falar de pecado é, antes de tudo, falar de uma categoria que remete para a relação do homem com Deus. Antes de ser um conceito ético, este apresenta-se como conceito religioso e como expressão da “lesão de um vínculo pessoal”<sup>171</sup>. A fragilidade humana conduz a ações que, em termos absolutos, não são perecíveis, isto é, não assumem o caráter mortal próprio do ser humano. Ao contrário, às ações humanas associa-se a condição de pluralidade, uma vez que é impossível prever todas as consequências de uma ação que reclama o perdão.

Ciente desta pluralidade de ações humanas e das suas consequências Paul Ricœur defende que não se pode remeter a questão do perdão unicamente para um dom vindo do Alto (embora esta dimensão também deva ser tida em consideração). Mas, precisamente, atendendo à irreversibilidade e impressibilidade das consequências das ações, o perdão tem, necessariamente, de ser uma faculdade humana. Uma faculdade que remete sempre para o *outro*, dado o caráter plural das ações. De facto, sendo o ser humano e a sua realidade, por si mesma, plural, esta apresenta-se como resposta “suficiente face àquilo que é exigido por ambos os lados. A faculdade de perdão e promessa é baseada em experiências que ninguém pode fazer na solidão e fundamenta-se totalmente na presença do outro”<sup>172</sup>.

Atendendo a esta dimensão plural e relacional do ser humano e do perdão, Paul Ricœur defende que esta faculdade humana de perdoar não existe alheada do sentido de perdão presente nas Escrituras, uma vez que estas apresentam o perdão de Deus ligado (quase condicionado) ao perdão que concedemos uns aos outros. Sendo o perdão aí apresentado como oposição à vingança e à punição<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Paul Ricœur, *Finitud e culpabilidad* (Madrid: Trotta, 2004), 214.

<sup>172</sup> “La pluralité humaine suffit au vis-à-vis requis de part et d'autre. La faculté de pardon et celle de promesse reposent sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement sur la présence d'autrui”: Ricœur, *La mémoire*, 632.

<sup>173</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 632-633.

O perdão, enquanto expressão de amor, é uma dimensão humana que, pela sua natureza, não pode ser entendida segundo uma perspectiva de justiça e/ou amnistia, no sentido político-judicial do termo<sup>174</sup>. Contudo, há que percebê-lo numa linha horizontal entre humanos, para que este encontre concretização histórica e cause impacto nas ações que reclamam perdão<sup>175</sup>. Em certa medida, a importância da memória, para o evento histórico do perdão, leva (quase paradoxalmente), Ricœur a defender o perdão como uma última etapa para uma espécie de *esquecimento* da ofensa<sup>176</sup>; um dom que, ao nível legal, só poderá ser comparado à amnistia<sup>177</sup>. Porém, adverte que, se a amnistia se assume como um "esquecimento imposto", o esquecimento, quando associado ao perdão, é um esquecimento *saudável*, ativo e libertador.

Neste sentido, a relação e o dom apresentam-se na base da ideia de perdão, o que leva a uma compreensão de perdão, cuja concretização não é fácil. Ao contrário, pensar-se no perdão aliado a ideias facilitistas é remetê-lo a uma condição equívoca, em que aquele que é chamado a conceder o perdão se sente no poder (presunçoso e autoritário) de o fazer ou de o recusar<sup>178</sup>. O perdão é sempre difícil na medida em que, sem fechar os olhos à ação criminosa, tem presente a gravidade dos acontecimentos e o seu autor e, ainda assim, aceita, sem

---

<sup>174</sup> “Ricœur preocupa-se em distinguir o perdão da amnistia. A amnistia pertence à autoridade política e aparece como uma antítese do perdão, já que é um esquecimento, enquanto o perdão requer memória” | “Ricœur prend garde de distinguer le pardon de l’amnistie. L’amnistie appartient à l’instance politique et elle apparaît comme une antithèse du pardon, puisqu’elle est un oubli, alors que le pardon requiert la mémoire”: Fiasse. “Paul Ricœur et le Pardon Comme Au-delà de L’action”, 364-365; Cf. Ricœur, *Le juste*, 206.

“A palavra “amnistia”, como amnésia, deriva do grego “amnestia”, que significa esquecimento. Alguns entendem que, no campo político-jurídico, o seu significado vai além do esquecimento, denota que o governo pretende apagar o crime e não simplesmente esquecê-lo. A amnistia é, em geral, considerada como um “perdão político”. Seria, desse modo, um conceito próximo do perdão. Mas, neste caso, voltando à frase de Arendt segundo a qual não se pode perdoar o que não se pode punir, o perdão não seria uma alternativa à punição mas, sim, um impedimento”: Nuno Manuel Santos Almeida, *Busca de sentido da vida e reconciliação cristã* (Prior Velho: Paulinas, 2017), 58.

<sup>175</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 635.

<sup>176</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 536.

<sup>177</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 585.

<sup>178</sup> Cf. Ricœur, *Ricordare*, 112-113.

cancelar a dívida, retirar os laços de raiva, angústia e ódio que unem, pela gravidade da ofensa, vítima e opressor<sup>179</sup>.

Paul Ricœur tem presente a humanidade do perdão apresentada por Hannah Arendt, particularmente quando esta defende que Jesus de Nazaré é aquele humano que descobriu – é encarnação – o perdão nas relações humanas<sup>180</sup>. Nesta mesma linha de pensamento, fazendo corresponder o milagre do nascimento de qualquer ser humano à natividade de Jesus Cristo e afirmando que “o perdão é a natalidade viva do homem que interrompeu o movimento mortal do mundo e o ultrapassa em ação”<sup>181</sup>, Ricœur defende a ideia do perdão difícil. Na defesa do seu argumento, o filósofo faz uma leitura do hino do Amor cantado por S. Paulo (1Cor 13), em estreita ligação com o *kerygma*, afirmando não ser possível separar o conceito de amor/perdão do conceito de dom trazido por Jesus Cristo. Aqui, o dom apresenta-se com uma universalidade que prescinde de circunstancialismos e de opiniões<sup>182</sup>.

Precisamente pela compreensão que Ricœur possui do perdão, este afasta-se da ideia arendtiana da equiparação do perdão à promessa (política), defendendo que na promessa há uma *memória da vontade* que possuiu sempre a marca de um sentido político, no qual o homem promete e ele mesmo responde, na linha da promessa. Ora, com o perdão isto não acontece, uma vez que a ligação deste ao amor, o afasta, por si, da esfera política<sup>183</sup>. Até certo ponto, o perdão apresenta-se como ato de fé que se torna condição da promessa (uma promessa alheia à dimensão política defendida por Arendt)<sup>184</sup>. Um ato de fé que permite tanto o quebrar do desejo de vingança, como a existência da ação (sansão) jurídica, possibilitando a

---

<sup>179</sup> Cf. Ricœur, *Ricordare*, 116-117.

<sup>180</sup> Cf. Hannah Arendt, *The human condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 238-239.

<sup>181</sup> “Le pardon est la natalité vive de l’homme qui a interrompu le mouvement mortel du monde, et le déborde en action”: Causse, *Le geste du pardon*, 142.

<sup>182</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 606.

<sup>183</sup> Cf. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 523.

<sup>184</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 144.

estas duas dimensões quebrar o ciclo de violência e encontrar uma ligação de reciprocidade possível entre perdoar e punir juridicamente<sup>185</sup>.

Só deste modo Ricœur compreende e aceita que, na pessoa de Jesus Cristo, o perdão atinge um sentido mais profundo, uma vez que n'Ele, “sob o sinal do perdão, o culpado é visto como capaz de ser outra coisa para além dos seus delitos e das suas faltas”<sup>186</sup>. Em *linguagem cristã*, dir-se-ia que, para Ricœur, o perdão oferecido por Jesus Cristo (um perdão difícil, marcado incontornavelmente pela Cruz) tem em conta a integralidade do ser humano – o que permite olhar o pecador para além do seu pecado e assumir o perdão como sinónimo de amor oferecido ao pecador e não consentimento do pecado cometido. Assim, e atendendo ao carácter libertador do perdão, Ricœur aproxima-se da filosofia de Hannah Arendt, afirmando a existência de um elo de ligação, que o perdão institui face à irreversibilidade dos atos passados. No perdão, a vítima é chamada a manter uma ligação (relação), antes de tudo, consigo mesma, mas também com a comunidade, de modo a que a sua existência e vida presente e futura possam permanecer sob o sinal do perdão e não sob as marcas da ofensa<sup>187</sup>.

De facto, as faltas ocorrem e ferem, não apenas aquele que foi diretamente ofendido, mas toda a comunidade em que este se encontra inserido. Não é, portanto, de estranhar que as faltas/crimes estão contempladas na sociedade. Estas apelam à culpabilização (acusação) de quem desrespeita as regras sociais. Assim, levanta-se a questão e a relação entre perdão e punição. Ao nível social, não se pode perdoar senão aquilo que é suscetível de ser punido, devendo ser punido de facto tudo o que atente contra o bem comum. Aqui, um perdão que leve à impunidade é sinónimo de injustiça. Neste circuito jurídico-social, o perdão não vai de encontro à falta, mas ao culpado<sup>188</sup> e, ser culpado significa ser punível. Num emaranhado de processos judiciais, a sociedade não consegue ver senão os horrores do crime, não sendo

---

<sup>185</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 138-139.

<sup>186</sup> “Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes”: Ricœur, *La mémoire*, 642.

<sup>187</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 148-149.

<sup>188</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 608.

capaz de se aproximar do seu autor. Uma demonstração clara da incapacidade humana de amar absolutamente incondicionalmente<sup>189</sup>. Uma incapacidade que leva a permanecer e a alimentar um círculo de culpabilização que, necessariamente, conduz à reprovação e à condenação. Daqui surgem os processos de desculpabilização, que não são senão obstáculo ao espírito do perdão.

Compreendendo que, neste círculo de culpabilização marcado pela acusação e punição, não há lugar para o perdão, importa dar um passo para fora dele. Entrar numa dimensão de perdão, aceitando seguir fora do enquadramento jurídico, significa, muitas vezes, começar pelo questionamento que pressupõe o pedido de perdão, para que perdoar se torne numa possibilidade. Contudo, isto seria falsear, desde logo, a característica primeira do perdão: a incondicionalidade. Vincular o perdão ao seu pedido é entrar num dilema que abre para um discurso dividido em duas partes: aquela em que o culpado confessa a sua culpa e aquela em que a vítima oferece o perdão<sup>190</sup>. Assim, antes de tudo, há que ter em conta que

“o perdão nunca é devido. Não só não pode ser solicitado, como, sendo pedido, pode ser legitimamente negado. Deste modo, o perdão deve primeiro encontrar o imperdoável, isto é, a dívida infinita, o dano irreparável. Dito isto, ainda que sem ser devido, este não é sem finalidade. E esta finalidade está relacionada com a memória”<sup>191</sup>.

Ciente da incondicionalidade do perdão e da sua desvinculação a qualquer possibilidade de merecimento deste, Ricœur, para evitar o equívoco de colocar o perdão aliado a um modelo de reciprocidade ou troca, sublinha o sentido último e etimológico do perdão: o dom (*per* + *don*).

---

<sup>189</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 614.

<sup>190</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 619.

<sup>191</sup> “Le pardon n'est jamais dû. Non seulement il ne peut être que demandé, mais la demande peut être légitimement refusée. Dans cette mesure, le pardon doit d'abord avoir rencontré l'impardonnable, c'est-à-dire la dette infinie, le tort irréparable. Cela dit, bien que non dû, il n'est pas sans finalité. Et cette finalité a rapport avec la mémoire”: Ricœur, *Le juste*, 207.

Assim, há que restaurar o centro da relação daquele que pede e daquele que concede o perdão, “a diferença de altitude que diferencia o perdão do dom, segundo o género de troca”<sup>192</sup>. Esta dissimetria não é despropositada ou falsa. Por um lado, dar mais do que o que é devido é sinónimo de dar sem esperar nada em troca. Mas, por outro lado, há que compreender que a lógica do dom é outra: é a lógica da superabundância, em que a contrapartida do dom não está em receber, mas em devolver / voltar a dar<sup>193</sup>. Ao colocar o perdão sob a marca do dom torna-se possível separá-lo do conceito de retribuição.

Do mesmo modo que o mandamento de amar os inimigos implica amar sem esperar nada em troca, assim terá de ser entendido o perdão. O mandamento não exige um pedido de perdão da parte do inimigo, mas exige que este seja amado. Se a reciprocidade conduz a uma relação entre iguais, o perdão cria uma dissimetria na relação: quem oferece o perdão coloca-se numa “posição de superioridade condescendente”<sup>194</sup>, em que o beneficiário se vê a braços com uma dívida insoldável<sup>195</sup>.

Ora todo o ser humano encontra-se numa mesma posição, sobretudo se se pensar que o pecado original existe desde o princípio e fere toda a humanidade. Este assume sempre uma dimensão histórica, pressupondo uma experiência (histórica) pessoal ou coletiva. A memória do mal cometido no passado coloca em desequilíbrio o “eu”, desajustando-o do seu desejo mais profundo de ser, conduzindo o ser humano para além da sua história empírica<sup>196</sup>. Aqui, a auto-culpabilização assume a forma de confissão (autoacusação), sendo o próprio testemunho que possibilita a conexão criativa da história. Se o pecado conduz à culpa e à confissão, de algum modo, a consciência deste leva a uma reconfiguração da própria história<sup>197</sup>. Note-se que esta consciência de pecado, e a sua própria memória, coloca o ser humano em conflito

---

<sup>192</sup> “La différence d'altitude qui différencie le pardon du don selon le génie de l'échange.”: Ricœur, *La mémoire*, 621.

<sup>193</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 622.

<sup>194</sup> “Donner crée soterrainement de l'inégalité en plaçant les donateurs en position de supériorité condescendante”: Ricœur, *La mémoire*, 625.

<sup>195</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 624-625.

<sup>196</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 99.

<sup>197</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 597.

consigo mesmo. Ao pecado associa-se a culpa e, conseqüentemente, este torna-se “por essência, imperdoável, não apenas por o ser, mas por direito”<sup>198</sup> – uma vez que a culpa, que lhe é intrínseca, não tolera “des-culpa”.

No entanto, verifica-se algo de surpreendente: o perdão existe. Este não fica estagnado a olhar o passado irreversível, ele abre caminho a um futuro imprevisível, respondendo “à irreversibilidade, *desligando* de alguma forma a ação do seu agente; mas ele também responde à imprevisibilidade [do futuro], *ligando* dois agentes desavindos”<sup>199</sup>.

Se é certo que, para Paul Ricœur, o perdão incide sobre o passado, importando compreender o seu trajeto histórico, é também certo que este último tem origem e desenvolve-se na desproporção entre o pecado e o perdão, manifestando-se aqui uma disparidade vertical entre o abismo profundo do pecado e a altura e grandeza do perdão. Esta “polaridade constituiu a equação do perdão: em baixo, a confissão da falta; em cima, o hino do perdão”<sup>200</sup>. Veremos, mais à frente, que Jacques Derrida se opõe a esta assimetria por variadíssimas razões. Uma delas é objeto de reflexão e contra-argumentação da parte de Paul Ricœur. De facto, Derrida afirma que o culpado que confessa a sua culpa e pede perdão, não é o mesmo que praticou a ação criminosa, pois já houve lugar a uma transformação interior que transfigurou o culpado (este – no presente – seria incapaz de realizar o mesmo crime/ofensa). Ora, se assim é, o perdão parece não ser possível face a um pedido de perdão, uma vez que não encontra incidência (o culpado já não existe – já não é o que era). A estes argumentos derridarianos, Ricœur responde defendendo que aquele que pede perdão não é alguém diferente do culpado do passado, mas alguém que se tornou melhor em relação àquilo que foi

---

<sup>198</sup> “La faute est par essence impardonnable non seulement de fait, mais de droit”: Ricœur, *La Mémoire*, 604.

<sup>199</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 136.

<sup>200</sup> “Cette polarité est constitutive de l'équation du pardon: en bas l'aveu de la faute, en haut l'hymne au pardon”: Ricœur, *La mémoire*, 593.

no passado; “ele não é senão alguém em potência, na espera do perdão que, sendo-lhe concedido, o transformará verdadeiramente”<sup>201</sup>.

Note-se que, em Ricœur, a desproporcionalidade entre aquele que pede e aquele que concede o perdão não pode ser entendida numa linha de poder, uma vez que o perdão pressupõe uma incondicionalidade sem soberania<sup>202</sup>. Assim, o perdão afigura-se como algo que só pode ser compreensível entendendo-o humanamente, mas como dimensão transcendente – vinda do Alto. Só deste modo se pode chegar à altura e grandeza do Amor cantado por S. Paulo (1 Cor 13).

No hino do Amor paulino expressa-se a grandeza da fé, da esperança e da caridade, sublinhando-se entre estas, a grandeza da caridade: uma caridade que é, por si mesma, grandeza. A caridade “tudo perdoa”, isto é, perdoa o *imperdoável* (sem esta dimensão, a caridade/o Amor simplesmente, não existe). Este amor é totalmente “incondicional, sem exceção nem restrição. Ele nem sequer pressupõe o pedido de perdão”<sup>203</sup> (uma posição partilhada com Jacques Derrida e que será desenvolvida mais adiante). Deste ponto de vista, “a trajetória do perdão (...) assume a forma de uma odisseia destinada a provocar gradualmente o perdão das mais distantes regiões da *ipseidade* (moralidade jurídica, política e social) até ao lugar da sua presumida impossibilidade, a saber, a imputabilidade”<sup>204</sup>. Se, por um lado, a dialética do perdão põe em relevo o pecado (a acusação moral) e conseqüente reconhecimento da culpa, por outro lado, faz resplandecer a alegria do Amor.

---

<sup>201</sup> “Il n’est encore qu’un autre en puissance, dans l’attente du pardon qui, lui étant accordé, le changera effectivement”: Causse, *Le geste du pardon*, 143.

<sup>202</sup> Cf. Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, 559.

<sup>203</sup> “Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon”: Ricœur, *La mémoire*, 605.

<sup>204</sup> “La trajectoire du pardon (...) prend dès lors la figure d’une odyssée destinée à reconduire par degrés le pardon des régions les plus éloignées de ipséité (le juridique, le politique et la moralité sociale) jusqu’au lieu de son impossibilité présumée, à savoir l’imputabilité”: Ricœur, *La mémoire*, 594.

## 2.2. Jacques Derrida

*Pensar como “pureza” de um perdão digno desse nome, seria um perdão sem poder: incondicional mas sem soberania*<sup>205</sup>.

Jacques Derrida desenvolve o conceito de perdão numa perspectiva diferente da de Paul Ricœur. Porém, existem pontos de encontro entre estes dois filósofos que permitem aprofundar a temática sem que se crie um hiato entre as duas linhas de pensamento. Estas tornam possível uma compreensão mais ampla do perdão no âmbito da filosofia e do pensamento contemporâneo. Derrida desenvolve o seu estudo sobre o perdão, tendo presente os argumentos de Vladimir Jankélévitch, colocando-se quase em diálogo e/ou oposição a este, sobretudo no que diz respeito aos princípios que regem e dão sentido à possibilidade da existência de perdão.

Derrida inicia o estudo sobre o conceito de perdão, colocando-o em articulação (mesmo etimológica) com o conceito de dom. Embora salvaguardando que são diferentes, afirma que “não há dom sem perdão, nem perdão sem dom, porém um e outro não são a mesma coisa”<sup>206</sup>. Deste modo, alerta para que não se fique preso a analogias entre dom e perdão, mesmo que também não se possa fechar os olhos a estas. Para o filósofo, é incontornável a conexão entre dom e perdão, mas será preciso saber articular estes dois conceitos. A incondicionalidade é o princípio de ambos (de modo particular no caso do perdão) e, embora estes se encontrem ligados ao passado (à historicidade, defendida por Paul

---

<sup>205</sup> “Ce que j’essaie [Derrida] de penser comme la “pureté” d’un pardon digne de ce nom, ce serait un pardon sans pouvoir: *inconditionnel mais sans souveraineté*”: Derrida, *Foi et savoir*, 133.

<sup>206</sup> “Pas de don sans pardon, et pas de pardon sans don, mais l’Un et l’autre ne reviennent surtout pas au même”: Jacques Derrida, *Pardoner. L’impardonnable et l’imprescriptible* (Paris: Galilée, 2012), 11.

Ricœur), as duas realidades (perdão e dom) não passam – são impassáveis –, uma vez que evocam e incidem sempre, não apenas no passado, mas também no tempo presente<sup>207</sup>.

O perdão apresenta-se *para além* do dom. Se o dom é gratuito e sem expectativa de reciprocidade, o perdão assume estas características, apesar da ofensa (inapagável) e da dor, arrastando consigo “a marca do imperdoável, selado pela marca de uma tarefa sempre inacabada, nunca plenamente conseguida, num processo difícil, na completa desproporção do abismo e da falta. Nesse sentido, ele assume toda a fenomenologia do dom e leva-a a confins inimagináveis”<sup>208</sup>.

Como Paul Ricœur, Derrida defende o perdão como algo que – a existir – só pode ser possível face ao imperdoável e ao impossível. Aqui reside o *poder* do perdão e a sua grandeza face ao dom. Uma grandeza que se caracteriza pela incondicionalidade, um aspeto único que distingue perdão de dom, uma vez que o dom pressupõe sempre a intenção (de dar), não podendo também existir sem uma significação, isto é, sem uma intencionalidade (uma intencionalidade que se afigura como condição, ferindo a incondicionalidade subjacente ao perdão, sendo este entendido no sentido mais puro do termo)<sup>209</sup>.

### **2.2.1. O poder do perdão**

Um dos problemas que se levanta quando se fala de perdão, é a utilização que se faz desta palavra que, tanto pode ser usada no dia-a-dia de um modo *ligeiro* (por exemplo, se pisamos alguém sem querer ou quando queremos pedir a palavra ou licença para passar), como pode ser usada num sentido mais profundo para situações graves, refletidas e intensas (e, mesmo aí, pode assumir uma conotação religiosa ou uma conotação política, jurídica ou

---

<sup>207</sup> Cf. Derrida, *Pardoner*, 31.

<sup>208</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 62.

<sup>209</sup> “Não existe dom sem intenção de dar. O dom só pode ter um significado intencional - em ambos os sentidos da palavra, quer se referira à intenção, quer [se refira] à intencionalidade” | “Il n'y a pas de don sans intention de donner. Le don ne peut avoir qu'une signification intentionnelle - aux deux sens de ce mot qui renvoie aussi bien à l'intention qu'à l'intentionnalité”: Jacques Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), 157.

sociológica)<sup>210</sup>. Dado este uso tão amplo e com sentidos tão díspares, Derrida procura o sentido mais profundo do perdão, distanciando-se da vulgarização que, no quotidiano, o conceito foi assumindo. Assim, tal como no dom, defende que o perdão não é uma experiência, mas uma “apresentação à consciência ou à existência”<sup>211</sup>. Não se trata de algo fixo que pode ser medido temporal e cronologicamente, mas de algo maior que, estando incarnado na história, tem um caráter transfigurador desta e da própria existência humana.

Precisamente pelo caráter existencial do perdão, Derrida defende que este só pode ser pedido/concedido face a face e, nesse sentido, *de um para um*: sem mediações. Aqui, falar de perdão é falar de uma relação *direta* entre vítima e opressor, entre aquele que o pede e aquele que o concede ou recusa<sup>212</sup>. O perdão incarna a história e a vida de vítima e opressor. Porém, este não se afirma como algo individualista, nem o seu impacto atinge apenas estes dois elementos. O perdão abre portas a “uma experiência do face-a-face, do ‘eu’ e do ‘tu’, mas ao mesmo tempo há já comunidade, geração, testemunho; a partir do momento em que há enunciado, perdão concedido ou não, há implicação da comunidade, logo de uma certa coletividade”<sup>213</sup>.

Seria impensável reduzir o perdão ao foro privado, tanto mais se se tiver em consideração o caráter relacional (cultural e sociológico) de cada ser humano. As relações humanas influenciam e configuram a vida de cada um e da própria sociedade. Neste sentido, falar de perdão é assumir algo novo e configurador/transfigurador da própria história (acontecimento) passada e do tempo presente (enquanto este se estabelece como história face ao futuro). Contudo, ao sublinhar o ‘eu’ e o ‘tu’ do perdão, Derrida afirma a necessidade de este acontecer necessariamente fora do âmbito público (jurídico, social e/ou eclesial) e distancia-se da ideia de um perdão *abstrato*, sem rosto, que parece ser reclamado, por exemplo, quando se fala de pedido/concessão de perdão para *crimes contra a humanidade*.

---

<sup>210</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 12-13.

<sup>211</sup> “Une présentation à la conscience ou à la existence”: Derrida, *Pardonner*, 10.

<sup>212</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 16-17.

<sup>213</sup> Jacques Derrida, *Sob Palavra. Instantâneos filosóficos* (Lisboa: Fim de Século, 2004), 125.

Para estes últimos, e de encontro ao pensamento de Vladimir Jankélévitch, afirma não haver perdão possível; antes, em nome das vítimas, é um dever não perdoar<sup>214</sup>. Mais, à semelhança do que defende Paul Ricœur sobre a amnistia, Derrida afirma que o perdão só “pode encontrar o seu lugar, sabendo que nada se pode apagar ou cancelar. Recorda reiteradamente que o passado é impassível e que, ao mesmo tempo, o perdão não deve gerar a amnésia”<sup>215</sup>. Um imperativo face aos *crimes contra a humanidade*, mas também face a qualquer ofensa, a qualquer acontecimento em que exista uma vítima e um opressor.

Para Derrida, de tal modo se tornou frequente falar de *crimes contra a humanidade* que a frequência de pedidos de perdão público, feito pelos Estados, por comunidades inteiras, corporações ou mesmo pela hierarquia Eclesial, veio, de certo modo, por um lado, falar da urgência da memória do passado (a urgência de olhar o passado com arrependimento) e, por outro lado, veio banalizar o conceito de perdão e abrir as portas a simulacros de arrependimento, momentos vazios de hipocrisia e cálculo. De facto, se todos se acusam e pedem perdão, deixa de haver lugar para inocentes e, conseqüentemente, deixa de haver quem esteja em posição de julgar<sup>216</sup>.

Os chamados *crimes contra a humanidade* atentam contra a sacralidade humana, sobretudo se se tiver em conta a memória abraâmica (patente nas chamadas religiões do Livro) e, particularmente, o sentido cristão da pessoa do outro (do próximo). Aqui, atentar contra a sacralidade da pessoa humana é ir contra

“o divino no homem, no Deus-feito-homem ou no homem-feito-Deus-por-Deus (a morte do homem e a morte de Deus revelariam aqui o mesmo crime), então a “globalização” do perdão assemelha-se a uma imensa cena de confissão em curso, a

---

<sup>214</sup> “Ele [Jankélévitch] fala-nos (...) de um dever de não-perdão, em nome das vítimas. O perdão é *impossível*. E não é necessário. Não se tem que perdoar” | “Il [Jankélévitch] nous parle (...) d'un devoir de non-pardon, au nom des victimes. Le pardon est *impossible*. Et il ne le faut pas. Il ne faut pas pardonner”: Derrida, *Pardonner*, 21.

<sup>215</sup> Almeida, *Busca de sentido*, 55.

<sup>216</sup> Cf. Jacques Derrida, *Foi et savoir. Suivi de le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)* (Paris: Seuil, 2001), 104-105.

uma convulsão-conversão-confissão virtualmente cristã, um processo de cristianização que não tem mais necessidade da Igreja cristã”<sup>217</sup>.

Este conceito de pessoa e da sua sacralidade assume contornos muito próprios e configura a política dos países com tradição religiosa de memória abraâmica, podendo-se compreender, deste modo, a ausência de pedidos de perdão da parte dos chefes de Estado de culturas não-abraâmicas (por exemplo, as culturas orientais)<sup>218</sup>. Porém, Derrida alerta que estes pedidos de perdão desfiguram o próprio conceito, uma vez que são realizados com vista a uma finalidade, a um interesse político subjacente (como seja, a procura da reconciliação e a normalização política do próprio Estado e da política internacional)<sup>219</sup>. Ora, se assim é, não estamos perante uma situação de perdão, no sentido puro do termo. Na sua autenticidade, o perdão existe/acontece sem reservas nem condições e sem ter qualquer interesse associado (trata-se de uma incondicionalidade que desenvolverei mais a diante)<sup>220</sup>.

Insistindo na dimensão *tu-a-tu* do perdão, embora a lei jurídica seja necessária na medida em que os seres humanos têm de viver juntos<sup>221</sup>, o filósofo desvincula o conceito de perdão do sistema jurídico, afirmando não ser lícito um *direito de graça* quando este tem repercussões na comunidade (sendo quase impensável um crime que não tenha impacto numa terceira pessoa, além da vítima e do seu opressor). Aqui, perdoar seria sinónimo de impunidade e injustiça (o contrário do sentido primeiro de todo o sistema jurídico). Além

---

<sup>217</sup> “Contre le divin dans l'homme, dans Dieu-fait-homme ou l'homme-fait-Dieu-par-Dieu (la mort de l'homme et la mort de Dieu trahiraient ici le même crime), alors la "mondialisation" du pardon ressemble à une immense scène de confession en cours, donc à une convulsion-conversion-confession virtuellement chrétienne, un processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne”: Derrida, *Foi et Savoir*, 107).

<sup>218</sup> “Deste ponto de vista, deveríamos, portanto, questionar o que é chamado de globalização e o que proponho é, em vez de chamar de *globalização*, levar em consideração o efeito do cristianismo romano, que hoje sobredeterminou toda a linguagem da lei, de política, e até mesmo a interpretação do dito "retorno do religioso"” | “Il faudrait donc interroger de ce point de vue ce qu'on appelle la mondialisation et ce que je propose ailleurs de surnommer la *mondialisation* - pour prendre en compte l'effet de christianité romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique, et même l'interprétation dudit "retour du religieux”: Derrida, *Foi et savoir*, 108.

<sup>219</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 1114-1117.

<sup>220</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 107-108.

<sup>221</sup> Cf. Jacques Derrida, “Avouer - l'impossible: "retours", repentir et réconciliation”, in *Comment vivre ensemble? Colloque des intellectuels juifs*, Jean Halpérin e Nelly Hansson (coord.) (Paris: Albin Michel, 2001), 189.

disso, os grandes *crimes contra a humanidade* levariam à perversão de colocar vivos e sobreviventes a pedir/conceder perdão em nome das vítimas que sucumbiram fatalmente a esses crimes<sup>222</sup>. Claro está que não se trata de colocar tudo numa dimensão humana (como defende Jankélévitch), uma vez que poderia facilmente incorrer-se numa assimetria demasiado acentuada entre o opressor (que pede, ou não, perdão) e a vítima (que, soberana, concede ou recusa perdoar)<sup>223</sup>.

Aqui, a questão do perdão remete para algo maior. Um poder *sem poder*, uma vez que a primazia da incondicionalidade afasta a possibilidade de existir qualquer autoritarismo ou supremacia na relação do *tu-a-tu*, presente na ação de perdoar. O *poder* de perdoar (o próprio poder do perdão), longe de um sentido autoritário ou déspota, é um *poder* que evoca a sublimidade do imperdoável e do impossível e, nesse sentido, o poder do perdão está na negação do próprio poder. Nas palavras de Derrida, aquilo que se pode “pensar como a «pureza» de um perdão digno desse nome, seria um perdão sem poder: *incondicional mas sem soberania*”<sup>224</sup>. Este é um ponto que Derrida desenvolve, tendo em consideração alguns aspetos defendidos por Jankélévitch. Ao contra-argumentar a posição jankélévitchiana, Derrida sublinha, de modo mais evidente, tanto o tema do poder como a característica da incondicionalidade inerentes ao próprio conceito de perdão.

Assim, Derrida realça dois axiomas jankélévitchianos presentes numa situação que reclama a existência de perdão. O primeiro prende-se com a necessidade de um pedido de perdão para que este possa ser concedido, afirmando mesmo a impossibilidade de se conceder o perdão a quem nunca o pediu<sup>225</sup>. O segundo, como no caso de crimes graves (monstruosos),

---

<sup>222</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 35-36.

<sup>223</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 112-113.

<sup>224</sup> “Ce que j’essaie [Derrida] de penser comme la “pureté” d’un pardon digne de ce nom, ce serait un pardon sans pouvoir: *inconditionnel mais sans souveraineté*”: Derrida, *Foi et savoir*, 133.

<sup>225</sup> Jankélévitch faz este questionamento dando como exemplo o extermínio dos judeus aquando do nazismo alemão. Sublinhando que, hoje, se *perdoa* ao povo alemão, embora este nunca tenha pedido perdão (cf. Derrida, *Pardonner*, 23).

a impossibilidade de haver perdão e, nesse sentido, a situação dever manter-se numa escala puramente humana.

Derrida distancia-se do primeiro axioma e, quase numa linha ricœuriana, apresenta o perdão como algo que só pode acontecer se dissociado da sua vinculação a um pedido. Para o filósofo, o perdão, por si, tem “uma força (...) que exige que o perdão seja concedido, se é possível que o seja, mesmo a alguém que não o pede, que não se arrepende nem o confesse”<sup>226</sup>. Distanciando-se de Jankélévitch, Derrida desenvolve o seu pensamento e assume uma posição partilhada com Paul Ricœur ao afirmar que o perdão, enquanto tal, só pode ser concedido quando não é pedido, nem merecido, uma vez que a possibilidade do perdão só existe face ao *impossível*, isto é, face ao *imperdoável*. Esta é, de facto, a origem do perdão (embora não seja impeditivo que este possa ocorrer – embora de um modo *imperfeito* – face a um pedido e/ou ao arrependimento<sup>227</sup>). Ao contrário do que defende Jankélévitch, Derrida afirma a possibilidade da existência do perdão apenas quando este parece impossível, ocorrendo precisamente no *fim da história do perdão*, quando este já parece não poder ter lugar<sup>228</sup>.

### **2.2.2. A incondicionalidade do perdão: perdoar sem reservas**

Se o poder do perdão está na recusa do próprio poder (este último entendido como supremacia autoritária), Derrida procura aprofundar o conceito de perdão, por um lado, distanciando-se da ideia de poder e, por outro lado, colocando questões que possam orientar a reflexão e argumentação. A primeira questão que se impõe é perceber se o perdão é algo humano ou se está reservado unicamente a Deus, ou seja, se o perdão é algo imanente ou se é algo puramente divino ou transcendente.

---

<sup>226</sup> “Il y a dans le pardon, dans le sens même du pardon, un force (...) qui exigent que le pardon soit accordé, s'il peut l'être, même à quelqu'un qui ne le demande pas, qui ne se repent ni ne se confesse”: Derrida, *Pardonner*, 24.

<sup>227</sup> Estaremos aqui face a *outro tipo de perdão*. Situação que desenvolverei no ponto a seguir.

<sup>228</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 27-28.

A segunda questão prende-se com a marca da condicionalidade ou da incondicionalidade quando se fala de perdão, isto é, se o perdão só pode ser entendido sob o signo da incondicionalidade (perdão puro e absoluto) ou se este pode estar (e está necessariamente) indissociado da condicionalidade a que, muitas vezes, se encontra associado<sup>229</sup>. Estas questões estão na base do desenvolvimento filosófico derridariano sobre o perdão e permitem ir mais longe na compreensão do conceito.

Antes de tudo, importa notar que, ao afirmar que “o perdão não é possível senão ao fazer o impossível”<sup>230</sup>, convertendo o impossível no *locus* do perdão, Derrida distancia-se da visão jankélévitchiana (que admite a existência do imperdoável) e sublinha a essência do perdão como “gesto puramente desinteressado, rigorosamente incondicional”<sup>231</sup>, desvinculando-o de qualquer segunda intensão ou de qualquer forma de contrapartida.

Do mesmo modo que Paul Ricœur afirma o paradoxo do perdão – na medida em que este é totalmente incondicional (surge sem expectativas e prescinde de qualquer pedido prévio para existir) e, simultaneamente, resposta e apelador de uma consequência após a sua conceção<sup>232</sup> – Derrida desenvolve o seu argumento estreitando os extremos deste paradoxo, isto é, o caráter condicional e incondicional do perdão. Salvaguardando, porém, a incondicionalidade como característica ímpar do perdão, no sentido mais puro do termo.

Assim, passo a passo procura fazer esta aproximação sem fundir os opostos e também sem os apagar/anular. Antes de tudo, há que ter em conta que, para haver perdão tem de existir culpa: um culpado e um ato criminoso/ofensivo (punível) – “a culpa é a ocasião para o perdão e a reconciliação. A questão constrangedora que a culpa murmura ao perdão é a

---

<sup>229</sup> Cf. Derrida, *Pardoner*, 61-62.

<sup>230</sup> “Il [le pardon] ne peut être possible qu'à faire l'impossible”: Derrida, *Foi et savoir*, 108.

<sup>231</sup> Almeida, *Busca de Sentido*, 98.

<sup>232</sup> Cf. Paul Ricœur, “The difficulty to forgive”, in *Memory, narrativity, self and the challenge to think God. The reception within theology of the recent work of Paul Ricœur*, Maureen Junker-Kenny; Peter Kenny (eds.) (Munster: LIT Verlag, 2004), 10-11.

de saber se, uma vez identificado o homem com a sua culpa, poder-se-á ainda olhar o homem sem ver nele o culpado”<sup>233</sup>.

Derrida questiona se, perante um culpado que reconhece a sua culpa, há espaço para que o perdão (no sentido mais puro do termo) ocorra. De facto, vincular o perdão a uma condição, seja ela qual for (o arrependimento ou a transformação de vida da parte do opressor) é negar a ação/poder do perdão, uma vez que é transformar o imperdoável, o impossível e o culpado, no perdoável, no possível, no *arrependido* (o culpado já não o é, na medida em que se encontra transformado no momento em que, reconhecendo a sua culpa, pede perdão)<sup>234</sup>.

Ao conferir ao perdão um carácter *absque omni condicione (sine condicione)*, Derrida não afirma apenas o carácter gratuito e incondicional do perdão, mas também a sua raridade e excepcionalidade<sup>235</sup>.

“Para Jacques Derrida, o perdão é uma "loucura do impossível". Com Jankélévitch, ele admite que o imperdoável existe, mas acrescenta que é precisamente neste ponto que o verdadeiro perdão pode ocorrer. Aos seus olhos, para que o perdão se adapte à sua essência de ser um gesto puramente desinteressado, ele deve ter um grau de absolutismo a ponto de ser estritamente incondicional (...). Indo muito longe na busca pelo absoluto, Jacques Derrida recusa-se a separar o culpado do seu ato durante o gesto do perdão. (...) Se o arrependimento é a condição do perdão, já não merece o seu nome porque é, por natureza, segundo o nosso filósofo, rigorosamente incondicional. Entende-se [deste modo] que o perdão deve ser raro, excepcional, a ponto de ser louco, ininteligível e, acima de tudo, a-jurídico”<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 84.

<sup>234</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 112-114.

<sup>235</sup> Cf. Almeida, *Busca de sentido*, 98.

<sup>236</sup> “Pour Jacques Derrida, le pardon relève d'une “folie de l'impossible”. Avec Jankélévitch, il admet qu'il y a de l'impardonnable, mais ajoute que c'est précisément en ce point qu'un authentique pardon pourrait se manifester. À ses yeux, pour que le pardon soit conforme à son essence de geste purement désintéressé, il faut qu'il revête un degré d'absoluité au point d'être rigoureusement inconditionnel (...). Allant très loin dans la recherche de l'absolu, Jacques Derrida refuse que l'on sépare le coupable de son acte lors du geste de pardon. (...) Si le repentir est la condition du pardon, celui-ci ne mérite plus son nom car il est, par nature selon notre philosophe, rigoureusement inconditionnel. On comprend que le pardon doive être chose rare, exceptionnelle, au point d'être fou, inintelligible, et, surtout a-juridique”: Jacques Ricot, “Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse?”, *Horizons philosophiques*, 13 (2/2003): 136.

É esta excecionalidade do perdão, defendida pelo filósofo, que o leva também a afirmar a impossibilidade de uma institucionalização do perdão, uma vez que os *vizinhos jurídicos* (como Derrida os chama) se situam numa linha puramente horizontal, não havendo espaço para o transcendente incondicional que caracteriza o imprescritível e o próprio perdão<sup>237</sup>. Aqui, à semelhança de Paul Ricœur que recusa a possibilidade de existir uma *política do perdão*<sup>238</sup>, e negando qualquer tentativa de institucionalização deste e toda a possibilidade de aliá-lo à ideia de amnistia<sup>239</sup>, Derrida reitera que “só é possível perdoar o imperdoável. O perdão não pode ser banalizado, deve sempre ser excecional”<sup>240</sup>. Uma excecionalidade que torna possível que, mesmo havendo a imprescritibilidade de um crime, isto é, mesmo não havendo limites temporais nem legais para culpar um criminoso, este poderá, ainda assim, ser perdoado (do mesmo modo que, ainda que legalmente o culpado seja “absolvido”, é possível recusar-se-lhe o perdão)<sup>241</sup>.

A *loucura do impossível*, inerente ao conceito e exercício do perdão, funciona como revolução histórica, política e jurídica, fazendo com que “não se possa nunca, no sentido próprio do termo, fundar uma política ou um direito sobre o perdão”<sup>242</sup>. Procurar uma fusão entre a ordem do perdão e a ordem jurídica, levaria à aniquilação de ambas: tornaria, por um lado, o *tempo do perdão* numa fuga à justiça (e, portanto, a justiça converter-se-ia em injustiça); e, por outro lado, o perdão seria sinónimo de hipocrisia e estratégia para ilibar os culpados. Apenas deste modo se pode entender porque compete ao Estado (e aos seus sistemas jurídicos) o poder de julgar e não o poder de perdoar. Só a vítima pode perdoar ao

---

<sup>237</sup> Cf. Almeida, *Busca de sentido*, 58.

<sup>238</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 635.

<sup>239</sup> Cf. Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricœur: perdoar o imperdoável”, 211.

<sup>240</sup> Almeida, *Busca de sentido*, 56.

Nas palavras de Ricœur, “o perdão não é e não deverá ser nem normal, nem normativo, nem normalizante. Ele deverá permanecer excecional e extraordinário” | “ Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire”: Ricœur, *La mémoire*, 607.

<sup>241</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 109.

<sup>242</sup> “On ne pourra jamais, en ce sens ordinaire du mot, fonder une politique ou un droit sur le pardon”: Derrida, *Foi et savoir*, 114.

seu opressor e, negar-lhe ou sobrepor-se a esse *poder*, é negar a possibilidade de perdão, sobrepondo o sentido utilitário (pacificação social, estratégia política, etc.) à verdade mais profunda do perdão<sup>243</sup>.

Para Derrida, também o caráter não-utilitarista do perdão remete para a marca da excecionalidade, assumindo que a incondicionalidade – característica intrínseca e base do perdão – parte, desde logo, do facto de este poder ser ou não ser concedido<sup>244</sup>. Não obstante esta natureza do perdão, Derrida ousa fazer a distinção entre aquilo a que chama “perdão condicional” e “perdão incondicional”, vinculando um e outro à tradição judaico-cristã (um posicionamento ao qual voltarei mais à frente). O primeiro, quase numa linha de reciprocidade/troca, é aquele que acontece face a um pedido de perdão, da parte do opressor, à vítima, enquadrando-se o perdão num caminho de conversão e transformação, próprio de quem se sente arrependido. O segundo (aquele que, para Derrida, é o verdadeiro perdão), é o que é concedido pela vítima, independentemente da atitude do opressor, isto é, aquele que não está vinculado nem a um pedido de perdão nem ao arrependimento<sup>245</sup>.

Ora, no caso do que pode ser chamado “perdão condicional”, e como foi dito anteriormente<sup>246</sup>, parece não existir a possibilidade de perdoar o culpado, uma vez que este, tendo reconhecido a sua falta, encontra-se transformado por este reconhecimento e pela própria necessidade de pedir perdão. Neste sentido, aquele que foi culpado já não existe enquanto tal, não sendo, portanto, possível perdoar-lhe. A ofensa passada e o seu culpado ficam *sem* perdão (no verdadeiro sentido do termo), uma vez que, após o pedido deste, a situação é gerida num presente em que o culpado *já não existe*, uma vez que se encontra transformado pelo reconhecimento e arrependimento da sua culpa<sup>247</sup>. Note-se que não se trata aqui de um pedido de perdão que é *dito*, mas de um pedido de perdão com um *significado*,

---

<sup>243</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 117-118.

<sup>244</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 16.

<sup>245</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 119.

<sup>246</sup> Cf. Ponto 2.1.2. (e) deste estudo.

<sup>247</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 110.

isto é, um pedido de graça que tem subjacente e como premissa o arrependimento e a auto-acusação<sup>248</sup>. Um pedido de perdão em que a culpa, o perdão e o luto interminável são elementos que permanecem inseparáveis, e sem os quais não é possível falar de perdão<sup>249</sup>.

Porém, neste caso, torna-se claro que o acontecimento, os intervenientes e as condições que levaram à *criação* de uma vítima e, conseqüentemente, de um opressor, não serão nunca absolutamente iguais àqueles que se apresentam num pedido de perdão (sobretudo quando existem casos de morte associados). Assim, parece evidente a impossibilidade de existência de perdão – entendido como graça incondicional – face a um pedido de perdão<sup>250</sup>, uma vez que não se pode falar de um *hoje* do perdão, fechando os olhos ao acontecimento e à pessoa (criminosa) do passado. Embora o ato criminoso e/ou ofensivo esteja no centro da história dos acontecimentos passados, a culpa, e conseqüentemente o perdão e/ou condenação, não incide sobre o ato em si, mas sobre o culpado<sup>251</sup>. Sendo certo que não é possível apagar ou modificar o passado, é necessário que o perdão seja capaz de incidir sobre ele, isto é, numa linha ricœuriana, é necessário que o perdão seja capaz de *curar a história*, irromper na temporalidade própria dos acontecimentos, da vítima e do opressor e ir para além de uma reciprocidade/troca de um pedido por uma concessão de perdão<sup>252</sup>.

Longe da impossibilidade do perdão quando este não é pedido, e ao contrário do defendido por Vladimir Jankélévitch, Derrida apresenta o *verdadeiro* perdão como “uma graça absoluta, para além de todo o cálculo, de toda a avaliação de pena possível, para além de todo o juízo. Deve ser por conseguinte incondicional”<sup>253</sup>. Esta mesma posição é assumida por Ricœur que, assumindo a mesma *equação do perdão*, “a saber, a incomensurabilidade

---

<sup>248</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 39.

<sup>249</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 48.

<sup>250</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 118-119.

<sup>251</sup> “O que é suspeito, acusado, condenado não é tanto o ato em si, ou seja, o abuso de enganar o mendigo, embora esse ato realmente ocupe o centro da história” | “Ce qui est soupçonné, accusé, condamné, ce n'est pas tant l'acte lui-même, à savoir l'abus qui consiste à tromper le mendiant, bien que cet acte occupe en effet le centre du récit”: Derrida, *Donner le temps*, 148.

<sup>252</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 31-32.

<sup>253</sup> Derrida, *Sob Palavra*, 123.

aparente entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão”<sup>254</sup>, também se distancia de Jankélévitch, reafirmando categoricamente a postura derridariana de que “o perdão ou se dirige ao imperdoável ou não é. Ele é incondicional, ele é sem exceção e sem restrição”<sup>255</sup>.

Importa, no entanto, notar que a afirmação da incondicionalidade como essência e natureza do perdão não impede que a sua existência possa ser reclamada face, à sua concessão após um pedido deste. O perdão “incondicional e condicional são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro. Porém eles são indissociáveis (...) [uma vez que] é preciso que a sua pureza se comprometa numa série de diferentes condições (psicossociológicas, políticas, etc.)”<sup>256</sup>.

Claro está que falar de compromisso vai ao arrepio daquilo que podemos entender como *sentido* do perdão. A própria afirmação de que o perdão tem um *sentido* (finalidade) nega o seu caráter de *loucura do impossível*. Porém, é no caráter paradoxal do perdão que a sua incondicionalidade é possível, mesmo face à *condicionante* de um pedido de perdão, uma vez que a sua grandeza (própria do incondicional e do impossível) supera e se apresenta maior que qualquer condição (daqui a sua raridade e excecionalidade, impeditiva de qualquer abstracionismo e/ou banalização)<sup>257</sup>.

Para Derrida é fundamental que o perdão permaneça como paradoxo (algo inabarcável na sua totalidade), como algo que, não sendo ambíguo ou obscuro, permanece equívoco e heterogêneo face a toda a ordem teórica do saber e do julgar, algo que se coloca em clara articulação com o sentido mais autêntico do dom, (ainda que superando-o, como

---

<sup>254</sup> “À savoir l'incommensurabilité apparente entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnante de la demande de pardon”: Ricœur, *La mémoire*, 630.

<sup>255</sup> “Le pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction”: Ricœur, *La mémoire*, 605.

<sup>256</sup> “L'inconditionnel et le conditionnel, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre. Ils sont pourtant indissociables (...) il faut que sa pureté s'engage dans une série de conditions de toute sorte (psycho-sociologiques, politiques, etc.)”: Derrida, *Foi et savoir*, 119.

<sup>257</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 119-1120.

referi anteriormente)<sup>258</sup>. Importa, ainda, notar que, além deste paradoxo de um perdão condicional (ao seu pedido) e incondicional, “surpreende, antes de mais, o paradoxo escondido na expressão "perdoar o imperdoável", nesta ação (perdoar) desafiando o objeto da sua ação (o imperdoável); perdoar o imperdoável, isto é, poder o impossível, fazer o infazível”<sup>259</sup>. Em suma, o perdão, sujeito à marca paradoxal, revela, por si mesmo, a sua dificuldade e excecionalidade, na medida em que a sua existência (se ela é possível) incide e é destinada ao imperdoável – ao impossível – usando como única arma a incondicionalidade de um dom capaz de se superar a si mesmo<sup>260</sup>.

Longe de ser uma terapia ou uma vã tentativa de justificação do erro, o perdão apresenta-se desproporcional à dívida. Uma desproporcionalidade que permite um recontar da história do passado, indo de encontro à narrativa do outro, cicatrizando as feridas abertas pela ofensa, sem que estas possam, algum dia, ser definitivamente curadas<sup>261</sup>.

O perdão, sendo incondicional, apresenta-se também, necessariamente, como infinito. Uma infinitude que o coloca na posição de dom supremo, capaz de acolher o outro (por maior que tenha sido a gravidade da ofensa) com o sorriso de um coração aberto que não procura retorno ou recompensas, apenas o existir enquanto tal<sup>262</sup>.

Não obstante os argumentos explanados da distinção entre “perdão condicional” e “perdão incondicional” que Derrida apresenta, há que ter presente que estes conduzem a uma espécie de *beco sem saída*, se a afirmação da incondicionalidade do perdão for entendida com a mesma radicalidade que o filósofo defende. Se a incondicionalidade do perdão atesta a sua

---

<sup>258</sup> “Eu gostaria de sugerir que o perdão (concedido ou pedido), o endereço do perdão, deve, se houver, permanecer indecididamente equívoco. Por isto não quero dizer ambíguo, obscuro, intermitente, mas heterogéneo a qualquer determinação da ordem do conhecimento, do juízo teórico determinante, da auto-apresentação de um sentido apropriado” | “Je voudrais suggérer que le pardon (accordé ou demandé), l'adresse du pardon, doit, s'il y en a, rester à jamais indécidablement équivoque. Par quoi je ne veux pas dire ambigu, louche, en demiteinte, mais hétérogène à toute détermination dans l'ordre du savoir, du jugement théorique déterminant, de la présentation de soi d'un sens appropriable”: Derrida, *Pardonner*, 41.

<sup>259</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 54.

<sup>260</sup> Cf. Derrida, *Sob Palavra*, 122.

<sup>261</sup> Cf. Jacques Derrida, “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”, in *Questioning God*, John D. Caputo; Michael Scanlon and Mark Dolley (eds) (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 41-42.

<sup>262</sup> Cf. Jacques Derrida, “Hospitality”, *Actes of religion* (New York/London: Routledge, 2002), 380.

autenticidade e se esta não pode estar, de nenhum modo, sujeita a qualquer contrapartida ou finalidade (nem que seja o desejo de reconciliação ou, como acontece com o dom, à intenção pura de o conceder), então, poder-se-á afirmar a impossibilidade da existência do perdão, no sentido mais puro e verdadeiro do termo<sup>263</sup>. Esta situação justificará, certamente, o facto de Derrida nunca chegar a afirmar claramente a existência do perdão<sup>264</sup>.

De facto, só nesta perspetiva se podem entender as afirmações do filósofo quando afirma a loucura do perdão como algo que “deve aprofundar-se, mas lucidamente, na noite do ininteligível. (...) Assim que a vítima "compreende" o criminoso, assim que ela troca, fala e se entende com ele, a cena da reconciliação começou, e com ela esse perdão comum que é tudo menos um perdão”<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> Para Derrida, o pedido de perdão, mesmo quando há recusa deste, inicia um caminho de reconciliação (uma finalidade que torna impossível o perdão puro), dado que o diálogo já se iniciou e, conseqüentemente, abriu as portas a um entendimento (cf. Derrida, *Foi et savoir*, 123).

<sup>264</sup> Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 54.

<sup>265</sup> “Le pardon est donc fou, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible. (...) Dès que la victime "comprend" le criminel, dès qu'elle échange, parle, s'entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle ce pardon courant qui est tout sauf un pardon”: Derrida, *Foi et savoir*, 123.

### 3. A (IN)CONDICIONALIDADE DO PERDÃO

*A figura de Cristo é interpretada (...) sobretudo através de duas imagens: a do filósofo e a do pastor. (...) o Evangelho traz a verdade que os filósofos peregrinos tinham buscado em vão (SS 6)*

A tónica da incondicionalidade do perdão apresenta-se, de um modo mais ou menos evidente, tanto nas narrativas bíblicas como nas leituras filosóficas de Ricoeur e de Derrida. Contudo, esta incondicionalidade apresenta-se de uma maneira única e, até certo ponto, cheia de consequências na Sagrada Escritura. Por seu turno, ao nível filosófico, contrasta a estupefação ricoeuriana - “o perdão existe!”<sup>266</sup> - com a indecisão derridariana que “não arrisca a pronunciar essa certeza”<sup>267</sup>. Estas são perspectivas que apelam a uma reflexão capaz de integrar e compreender as diferentes visões do conceito de perdão.

Estas três perspectivas sobre o perdão podem parecer algo contraditórias e bloqueadoras de um aprofundamento da temática do perdão. Porém, é possível encontrar articulações entre os diferentes argumentos, uma vez que, independentemente do seu ponto de partida, estes permitem uma maior compreensão daquilo a que nos referimos quando dizemos perdão (quer se acredite que o perdão exista, quer se duvide que ele seja possível).

De facto, mesmo na dúvida, Derrida apresenta contributos consonantes tanto com a filosofia de Ricoeur como com as narrativas bíblicas. Ao afirmar não saber se o perdão é possível, Derrida não assume que este é impossível, antes, reflete sobre o seu campo de ação, caso ele exista<sup>268</sup>. Assim, ainda que desenvolvendo o seu pensamento sobre o perdão no âmbito das possibilidades, o filósofo não se deixa arrastar por abstracionismos, sublinhando

---

<sup>266</sup> “Il y a le pardon”: Ricoeur, *La mémoire*, 604.

<sup>267</sup> Gomes, *A Esperança do Perdão*, 54.

<sup>268</sup> “Dizer que o perdão perdoa o imperdoável não é o mesmo que dizer que o perdão é impossível”: Gomes, *A esperança do perdão*, 60.

que, a existir, o perdão terá de ser necessariamente incondicional e incidir sobre o imperdoável, sobre aquilo que não tem desculpa<sup>269</sup>. Derrida não nega a existência do perdão. Antes, procura aprofundar e exprimir a prova do impossível, a prova daquilo que normalmente se entende por perdão. Para ele, o perdão impõe-se, não como pressuposto ou requisito ético, mas como meio de encontrar o impossível, o impensável e incalculável<sup>270</sup>.

Todos estes argumentos contribuem para uma maior compreensão do conceito de perdão e, conseqüentemente, para um posicionamento face a ele e face à problemática da salvação. Será o perdão tão difícil quanto o defendido por Ricoeur? Sendo ele possível, será incondicional, tal como Derrida compreende essa incondicionalidade? Que amplitude lhe dá a Sagrada Escritura e que pressupostos se escondem nela, face ao conceito e à realidade do perdão? Estas são questões que orientarão o desenvolvimento do que se segue.

De facto, seria impensável a existência do perdão se as filosofias propostas fossem seguidas unilateralmente e tornar-se-ia impossível compreender racional e comunitariamente as demonstrações concretas de perdão com que nos deparamos todos os dias. Aceitar radicalmente a dificuldade do perdão, tal como formulada por Paul Ricoeur, poderia levar a encerrá-lo numa reduzida dimensão elitista, em que só alguns conseguem vencer e superar essa dificuldade. Tratar-se-ia, portanto, de um perdão elitista, incapaz de agir fora de um circuito fechado<sup>271</sup>. Além disso, assumir o sentido ricoeuriano do perdão pode conduzir à estagnação de uma memória da ofensa, que bloqueia a possibilidade do perdão (antes, é propícia a tornar-se desejo de vingança), e/ou ao seu esquecimento, que o pode tornar impossível, porque sem pertinência nem lugar para acontecer.

---

<sup>269</sup> “Não sei se o perdão é possível, mas se é possível, deve adequar-se ao que é e continua a ser de certa maneira imperdoável. Se perdoamos o que é perdoável, ou aquilo para que se pode encontrar uma desculpa, já não se trata do perdão”: Derrida, *Sob Palavra*, 122.

<sup>270</sup> Cf. Yasuhiko Sugimura, “Du mal au pardon: derniers débats entre Ricoeur et Derrida”, in *L'homme capable: autour de Paul Ricoeur*, Bruno Clément (ed.) (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), 135.

<sup>271</sup> Esta parece ser a problemática vivida por Jonas face à possibilidade de um perdão divino fora do *circuito de Israel*. Como se desenvolveu no capítulo 1 deste estudo, o perdão não conhece barreiras nem pode ser encerrado/confinado a um lugar e/ou a uma comunidade.

Com Derrida acontece algo semelhante, se se assumir de modo extremo a sua linha de pensamento. Por um lado, a dúvida da possibilidade do perdão pode levar à sua recusa (tanto no dar como no receber); por outro, o *tu a tu* exigido por Derrida, para que o perdão (se este for possível) aconteça, impede a possibilidade do perdão perante crimes de larga escala e perante ofensas, de tal modo graves, que produzam um grande impacto a nível socio-comunitário. Num caso como noutro, a consequência maior poderia ser a de deixar-se arrastar pela indiferença e a irresponsabilidade face ao outro, uma vez que, ou por não se estar certo da existência do perdão ou por parecer impossível este ser concedido (dada a impossibilidade de um encontro direto com todas as vítimas e opressores), seria mais natural deixar-se levar pela apatia e pela inação, face à ofensa sofrida ou infligida.

Porém, tanto a filosofia de Ricoeur como a de Derrida quanto a este assunto, não parecem visar uma posição radicalista dos seus argumentos, mas antes a procura racional de, face ao mal, perceber, recusar ou aceitar o perdão. Isso mesmo se demonstra nas diferentes distinções e paradoxos que estes filósofos apresentam quando falam do perdão: o perdão pessoal, o perdão perante os crimes contra a humanidade, o perdão *puro* (totalmente incondicional) e o perdão não totalmente autêntico (condicionado por qualquer desejo de retribuição).

Apenas porque é possível dialogar com os argumentos filosóficos, se torna exequível colocá-los face ao posicionamento bíblico sobre o perdão e compreender, face às eventuais confluências e divergências de perspetivas, o alcance e amplitude deste, abrindo portas a uma reflexão mais profunda sobre a forma de como estas diferentes visões se configuram na realidade histórica do ser humano, particularmente, na realidade contemporânea.

### 3.1. Entre a filosofia e a Sagrada Escritura

A cultura judaico-cristã apresenta-se marcada pelos textos da Sagrada Escritura e foi precisamente à luz destes que se desenvolveu, ao longo dos séculos, o conceito de perdão. Na atualidade, a globalização de pensamentos e culturas leva a que a filosofia se afirme, simultaneamente, como reflexo e orientação do pensar da humanidade. Importará, no entanto, compreender os pontos de encontro e de rutura entre a tradição bíblica e as leituras filosóficas contemporâneas sobre a temática que nos ocupa.

Paul Ricœur sublinha a dimensão humana do perdão. Segundo este filósofo, a fragilidade humana leva a ações que reclamam perdão e, por isso mesmo, o perdão tem de acontecer, antes de tudo, ao nível humano de forma a, de algum modo, reconfigurar (e, até certo ponto, curar) a história. É precisamente na história que as situações de pecado ocorrem e, conseqüentemente, é nela que o perdão, para ter lugar, tem de acontecer. Embora não negando o lugar do perdão na relação de Deus com a humanidade, Paul Ricœur, ao colocar a tónica na *horizontalidade*, corre o risco de passar ao lado da sua dimensão divina, tal como narrada nas Escrituras.

Se o ser humano, porque contingente, é incapaz de amar totalmente<sup>272</sup>, este será também incapaz de conceder e acolher um perdão total e absoluto. Aqui, em certa medida, o perdão parece apresentar-se como contingente, apesar das investidas do filósofo, ao sublinhar a sua grandeza e incondicionalidade, sobretudo quando o associa ao hino do amor cantado por S. Paulo (1 Cor 13). Esta contingência choca com a ideia de perdão narrada nas Escrituras e pode conduzir a um pessimismo ontológico, que coloca o ser humano numa situação desesperada face à (im)possibilidade de salvação. Nas Escrituras, o perdão é possível e capaz de ir além da contingência e fragilidade humanas, não apenas porque o perdão de Deus, incarnado na pessoa de Jesus Cristo, demonstra que este é humanamente exequível, mas

---

<sup>272</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 614.

também porque Deus faz do homem mediador do Seu amor e do Seu perdão, algo que atesta o ser humano como Sua imagem semelhante (Gn 1,26).

Contudo, e apesar da relação clara entre o perdão de Deus e o perdão humano (Mt 5,24), há que ter em conta que, ao contrário do defendido por Ricoeur<sup>273</sup>, as Escrituras não condicionam o perdão de Deus à dádiva do perdão humano. Aqui, não é o humano que, perdando, *permite*/possibilita o perdão de Deus, mas, antes, é o perdão incondicional, absoluto e primeiro de Deus, que torna o homem capaz de perdoar e de ser mediador do Seu perdão (cf. Jo 20,23; Mt 16,19). Neste caso, o perdão de Deus é mais do que *teorização inatingível*, é um convite a aprender d'Ele (Mt 11,29) e a oferecê-lo sem reservas, como Graça de Deus, que é anterior e primeira a ser recebida (Mt 13,34).

Paul Ricoeur coloca o perdão no âmbito próprio do ser humano e vai fazendo articulações deste com a memória e o esquecimento. Uma articulação que nem sempre esclarece o sentido em que Ricoeur concebe estes dois elementos. Por um lado, sublinha a importância da memória para o perdão, uma vez que só se pode perdoar aquilo que existe – a ofensa – não havendo o que perdoar se existir esquecimento da ação que reclama perdão. No entanto, por outro lado, o filósofo parece querer vincular o perdão a uma espécie de esquecimento que não o é na sua totalidade. Fica, portanto, em aberto a compreensão do esquecimento ricoeuriano, quando associado ao perdão, não sendo possível integrar esta dimensão de esquecimento na compreensão bíblica, cuja tónica é, precisamente, a de recorrer sempre à memória (nunca ao esquecimento!).

A memória narrada nas Escrituras apresenta-se como elemento que torna possível descrever a relação histórica do ser humano com Deus e dos próprios seres humanos entre si; uma relação marcada pela recordação, primeiramente das graças recebidas, mas também dos sofrimentos vividos. É nesta memória que se dá o equilíbrio histórico que impede o afunilamento das recordações e a sua redução a acontecimentos dolorosos, uma vez que a

---

<sup>273</sup> Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 632-633.

memória da graça se mantém sempre presente. Esta memória torna possível abrir portas à compreensão humana da própria realidade (marcada pelo dom da graça, mas também pela dor), liberta de idealismos, de apriorismos e de qualquer tipo de vitimização fatalista, sem perspectivas de futuro.

Nesta mesma linha enquadra-se o pensamento derridariano, ao sublinhar a separação clara que tem de existir entre perdão e esquecimento. Aqui, a dimensão do esquecimento é recusada imperativamente, até mesmo quando este assume uma configuração de algum modo camuflada com a ideia de luto ou com o desejo de reconciliação. Em Derrida, a integralidade do perdão aparece, distintamente, associada à integralidade da memória<sup>274</sup>. Contudo, o filósofo eleva esta recusa do esquecimento ao nível da rutura relacional, uma vez que, na sua perspectiva, o perdão, *para ser puro*, não pode estar associado ou supor qualquer ideia de reconciliação ou de salvação<sup>275</sup>. Neste caso, quebrando com o sentido bíblico do próprio conceito de perdão (um ponto ao qual se voltará mais adiante), o perdão apresenta-se como unilateral, apesar de, para acontecer, exigir a presença de vítima e opressor. Derrida deixa, portanto, em aberto o questionamento sobre se o perdão acontece ou não, por exemplo, quando dado (pura e incondicionalmente), mas recusado.

Não obstante estes diferentes pontos de partida sobre o perdão, é incontornável reconhecer o contributo derridariano sobre a incondicionalidade do perdão e assumir que a visão ricoeuriana permite a humanização do conceito, afastando-o de certa tendência para a abstracção, contida na noção de incondicionalidade absoluta. Estas posições vão de encontro à perspectiva bíblica, permitindo também o desenvolvimento reflexivo e teológico sobre esta.

Por exemplo, o contributo de Ricoeur sobre a humanidade do perdão poderá ajudar a integrar a temática na proposta de Jesus a Nicodemos (Jo 3,2-17) e, a partir daí, perceber, até

---

<sup>274</sup> “É o bom senso que nos lembra que o perdão não é o esquecimento, mas em qualquer parte onde o esquecimento, sob uma forma ou outra, por exemplo sob a forma de transformação, de reconciliação, do trabalho de luto, possa infiltrar-se, o perdão deixa de ser puro. O perdão deve supor uma memória integral de certo modo”: Derrida, *Sob Palavra*, 121.

<sup>275</sup> Cf. Derrida, *Pardoner*, 19.

que ponto *nascere de novo* é algo humanamente possível, sobretudo se o esquecimento é negado e a memória é exigida. De facto, “como se pode nascer de novo? Quando o que temos em mãos é o sofrimento e a dor e a angústia, a morte e a destruição, a que havemos de retornar? Poderá, realmente, *tudo* ser pago?”<sup>276</sup>. Este é um questionamento inevitável perante a angústia da opressão. Porém, aqui a dimensão que sobressai não é a do perdão capaz de reestabelecer relações e de salvar, mas o desejo de uma justiça que não se cale perante a ofensa e, até certo ponto, o desejo de retribuição (nem que esta se apresente como pena aplicada ao culpado e não tanto como compensação da vítima)<sup>277</sup>.

Este é um aspeto em que a compreensão humanizante do perdão proposta por Ricoeur e pelas narrativas bíblicas se encontram. De facto, do mesmo modo em que a Sagrada Escritura clama pelo amor total aos inimigos, sem esperar nada em troca (Lc 6,32-35), também Ricoeur associa o perdão à generosidade extrema<sup>278</sup>, afirmando-o como algo de carácter existencial e pressuposto face a qualquer infração que reclame punição<sup>279</sup>. Porém, as Escrituras vão mais longe na compreensão do perdão, uma vez que, sem negar a memória nem a incondicionalidade do dom, exigem uma responsabilização no ato de perdoar. Deste modo, apesar deste ser um ponto que irei desenvolver mais adiante, importa, desde já, ter presente esta dimensão de responsabilidade pelo outro que está inerente e acompanha, necessariamente, a ação de perdoar, fazendo com que esta se converta em vida e não num ato isolado, num momento capaz de incidir no passado e de ter reflexo no futuro, mas sem dimensão salvífica e transfiguradora do próprio ser humano.

As narrativas bíblicas colocam Deus como aquele que acolhe o pecador em nome da Sua justiça soberana<sup>280</sup>. Ricoeur reconhece, precisamente, este acolhimento como sinal de uma justiça que tem o perdão como ponto de partida, isto é, como dom que torna possível a

---

<sup>276</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 64.

<sup>277</sup> Cf. Ricoeur, *Le juste*, 43.

<sup>278</sup> Cf. Ricoeur, *Le juste*, 39.

<sup>279</sup> Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 595.

<sup>280</sup> Cf. Ricoeur, *Le juste*, 46.

sua dádiva sem esperar qualquer compensação ou retribuição<sup>281</sup>. Contudo, esta recusa de contrapartida ou de consequências diretas do perdão (uma visão também partilhada por Derrida) não é a principal dimensão do perdão que se encontra subjacente nas narrativas da Sagrada Escritura.

Para Paul Ricœur “o perdão tem lugar segundo o modelo do *dom*, do dar desinteressado e baseia-se, não numa lógica de equivalência, mas na lógica da superabundância – entendida no sentido da expressão de S. Paulo em *Romanos 5,20*”<sup>282</sup>. A Sagrada Escritura, porém, apresenta este dom de modo *interessado*, na medida em que não pode alhear-se da responsabilidade salvífica inerente ao ato de perdoar<sup>283</sup>. Aqui, as consequências do acolhimento do perdão parecem supor uma condicionalidade (impensável tanto para Ricoeur como para Derrida e bem diferente daquela que estes filósofos equacionam quando falam do perdão).

O perdão da tradição bíblico-cristã supõe uma *condicionalidade salvífica*. Só assim se compreende o livro de Job e que o perdão deste aos seus amigos exija ações concretas da parte dele; ações estas que tornam a salvação de todos possível e signifiquem dom em abundância na sua vida<sup>284</sup>. Ora esta dimensão que coloca, de algum modo, o perdão da vítima ligado à salvação do opressor, eleva o grau de dificuldade do perdão<sup>285</sup>. De facto, se Ricœur afirma o “perdão difícil”<sup>286</sup>, este assume uma maior dificuldade - porque mais responsabilizante - do que aquilo que este filósofo pensa e concebe.

Ricoeur pensa o perdão como algo equiparado à alegria ou à sabedoria, no entanto, estabelecer esta equivalência é reduzir a grandeza do perdão e remetê-lo a um estatuto inferior àquele que é narrado nas Escrituras, uma vez que nestas, perdoar implica “uma sabedoria que

---

<sup>281</sup> Cf. Ricœur, *Ricordare*, 115.

<sup>282</sup> Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricœur: perdoar o imperdoável”, 204.

<sup>283</sup> Um aspeto que será desenvolvido no ponto 3.2.

<sup>284</sup> Cf. Capítulo 1 (1.1.2.) deste estudo.

<sup>285</sup> “O primado e a superioridade do amor em relação à justiça – ponto característico da Revelação – manifestam-se precisamente através da misericórdia” (DM 4).

<sup>286</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 591-656.

excede de longe o quadro da "prudência" ou da "sabedoria prática". Num certo sentido, o "saber perdoar" é mais uma loucura do que uma sabedoria<sup>287</sup>, uma loucura de Amor que também não é excluída do pensamento ricoeuriano<sup>288</sup>, sendo, no entanto, compreendida pelo filósofo de um modo diverso do descrito nas Escrituras.

A leitura filosófica, tanto em Ricoeur como em Derrida, coloca, ainda, em relevo duas dimensões presentes no âmbito do perdão: a incondicionalidade do perdão (enquanto dádiva desinteressada) e o pedido de perdão (podendo este, de algum modo, condicionar aquele que, filosoficamente, se afirma como incondicional)<sup>289</sup>.

O perdão, porque dirigido ao imperdoável, apresenta-se com uma incondicionalidade que rejeita todo o desejo de retribuição<sup>290</sup> e torna incontornável “a associação da dívida ao perdão [que] revela uma nova dimensão semântica em desenvolvimento, a da gratuidade do perdão”<sup>291</sup>. Este posicionamento filosófico, embora marcado por uma abordagem que conduz a conclusões diferentes, não está em desacordo com aquelas às quais se pode chegar através das narrativas bíblicas. Porém, na Sagrada Escritura o perdão apresenta-se como algo maior, algo que só é humanamente possível, porque divinamente incarnado e primeiramente oferecido.

A incondicionalidade do perdão de Deus, enquanto dádiva absoluta e prévia a qualquer reconhecimento de culpa, atravessa os textos bíblicos e assume um caráter histórico, impeditivo de qualquer compreensão abstracionista. Aqui, Deus-misericórdia incarna na realidade humana como perdão vigilante que vai ao encontro e se dá. Isso mesmo se evidencia na parábola do Pai Misericordioso (Lc 15,11-32). Aqui, Aquele que é a encarnação do Perdão sai ao encontro tanto do filho mais novo (arrependido) como do filho mais velho

---

<sup>287</sup> O perdão “relève d'une sagesse qui excède de loin le cadre de la "prudance" ou de la "sagesse pratique", telle qu'on la comprend habituellement. En un sens, le "savoir pardonner" est plus une folie qu'une sagesse”: Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens* (Grenoble: Jérôme Millon, 2001), 314.

<sup>288</sup> “Existe o perdão como existe a alegria, como existe a sabedoria, a loucura, o amor” | “Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour”: Ricoeur, *La mémoire*, 605.

<sup>289</sup> Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 630.

<sup>290</sup> Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 605.

<sup>291</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 28.

(encolerizado), numa mesma atitude de acolhimento e dádiva salvífica (Lc 15,20.28-32). O dom e a solicitude é a mesma em ambas as situações, a resposta de acolhimento dos filhos é que conduz ora à festa do encontro, ora à recusa e a ficar do lado de fora da casa do Pai.

Este é o perdão das Escrituras. Um perdão que, quando acolhido, leva a um recontar da história e a uma cura dos acontecimentos dolorosos do passado que, não sendo esquecidos, abrem as portas à esperança do futuro<sup>292</sup>. Deste ponto de vista, esta parábola é também ícone do renarrar da história a partir de um encontro do perdão. De facto, nela, os acontecimentos são narrados primeiramente (v. 11-13), renarrados aquando do reconhecimento da ofensa (v. 17-19) e assumem uma nova narrativa e uma nova direção (de retorno aos braços do Pai) aquando do acolhimento do perdão salvífico, podendo ser a narrativa agora contada a partir, não da ofensa, mas da alegria da vítima perante o acolhimento do perdão oferecido (v. 27.31-32). Em oposição, apresenta-se também aqui a estagnação histórica da narrativa quando, não aceitando o perdão, os acontecimentos são revistos a partir da ofensa (v. 29-30).

Esta perspetiva histórica do perdão encontra enquadramento na filosofia ricoeuriana, embora assumindo diferentes nuances. Também Jacques Derrida, à semelhança de Paul Ricœur, coloca em relevo o impacto histórico do perdão<sup>293</sup>. Porém, em Derrida, a característica do perdão que assume maior aprofundamento e desenvolvimento é a da incondicionalidade. No entanto, este, embora propondo uma visão ética que se aproxima muito da ética cristã, afasta, de certo modo, a ideia de perdão do âmbito humano, sublinhando, na sua filosofia, “o provérbio popular: “Errar é humano, perdoar é divino”<sup>294</sup>. Contudo, há que notar que a radicalidade do provérbio não é assumida pelo filósofo, sobretudo se se tiver em conta a insistência deste para que o perdão *tenha rosto*, isto é, para que este aconteça pessoal e diretamente entre o(s) opressor(es) e a(s) sua(s) vítima(s)<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 21-25.

<sup>293</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 16.

<sup>294</sup> Almeida, *Busca de sentido*, 59.

<sup>295</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 16-17.

Apesar disso, não deixa de ser pertinente esta visão derridariana que, mais do que dizer algo em relação ao ser humano, procura afirmar algo em relação ao perdão e ao caráter “divino” que este aqui assume. A divindade do perdão, proposta por Derrida, vem sublinhar a sublimidade deste, colocando-o quase como inatingível no âmbito humano (talvez por isso o filósofo nunca assuma claramente a existência do perdão).

De facto, na perspetiva derridariana, a humanidade, caracterizada pelo erro, coloca entraves à possibilidade do perdão. A própria condição humana leva a que todos sejam culpados no que diz respeito ao dom, uma vez que o ser humano nunca estará à altura de dar totalmente, ficando sempre aquém das exigências próprias do dom. Neste sentido e porque não damos o suficiente, somos consequentemente culpados e, nessa medida, somos todos remetidos a uma condição em que devemos pedir perdão. Uma perspetiva que, podendo conduzir a uma visão negativa da pessoa humana, não deixa de, por um lado, ter articulação com a perspetiva bíblica e teológica no que diz respeito ao pecado original e, por outro, impede que o ser humano - ainda que esteja na posição de vítima - assuma uma postura de superioridade, vestindo a pele daquele que “dá perdão” face àquele que, assumindo a sua culpa, o pede<sup>296</sup>.

Também aqui, embora de modo *invertido*, a perspetiva derridariana vai de encontro à perspetiva bíblica que nega a separação entre justos e pecadores. Neste último caso, a equidade entre vítima e opressor não existe por causa de uma igualdade ao nível da culpa (todos são culpados por não dar o suficiente), mas por causa de uma igualdade ao nível da salvação (uma salvação incarnada, que é dada a todos, uma vez que todos têm a condição de filhos amados aos olhos d'Aquele que é Perdão).

Estas diferenças de perspetiva, que existem entre Derrida e a Sagrada Escritura, não impedem que o filósofo desenvolva a sua reflexão apontando para a possibilidade da encarnação do perdão absoluto e soberano (não integrável com o sistema jurídico). No

---

<sup>296</sup> Cf. Derrida, *Pardoner*, 11; 157-158.

entanto, mais do que apresentar argumentos que evidenciem a humanidade presente no próprio conceito de perdão, Derrida apresenta a encarnação deste como sinal de Graça, uma Graça não devida/merecida, que só pode ser concedida na medida em que houver algo a punir, algo imperdoável e inesquecível<sup>297</sup>.

O sentido e a forma como Derrida compreende o perdão e a própria condição humana leva-o a desenvolver o seu pensamento sobre os próprios relatos bíblicos e, *grosso modo*, sobre a salvação. Um caminho que, de uma forma ou de outra, ao longo dos séculos, crentes e não crentes foram trilhando. Este é um aspeto que será aprofundado mais à frente, mas que requer, agora, uma particular atenção, sobretudo, se se tiver em conta a leitura derridariana do perdão concedido na Cruz.

O questionamento derridariano sobre o perdão oferecido na Cruz prende-se com a forma como este se dá. As palavras de Jesus, que perdoa *porque não sabem o que fazem* (Lc 23,34), levam a um certo desconforto filosófico sobre a temática do perdão. Para Derrida, esta ligação do perdão à ignorância implica necessariamente que o perdão seja, neste caso, ou algo óbvio e inevitável (se não sabem o que fazem, não estão conscientes do erro, logo, não são responsáveis pelo mal cometido); ou algo que coloca o perdão acima do conhecimento (no hiato que pode existir entre o fazer e o saber). Este último caso poder-se-á verificar, por exemplo, quando há confissão de culpa. Claramente, esta não visa *informar*, dando a conhecer a existência do crime ou da própria culpa (até porque o outro já o sabe), embora, Derrida considere que esta pode ser uma visão muito arriscada sobre o perdão, na medida em que pode correr o risco de se tornar em algo alheio à razão ou perder o seu carácter de incondicional e gratuito<sup>298</sup>.

Com efeito, assumir o *porque* como partícula causal é vincular o perdão à inconsciência do crime cometido, é assumir essa *ignorância* como condição para que o perdão aconteça. Esta, porém, não parece ser a defesa de Derrida. No entanto, é inegável que, ao

---

<sup>297</sup> Cf. Derrida, *Pardonner*, 33-34.

<sup>298</sup> Cf. Jacques Derrida, “On forgiveness: a roundtable discussion with Jacques Derrida”, 70.

afirmar que o crime nada tem a ver com o conhecimento, Derrida incorre no princípio da banalização e da desresponsabilização face ao erro cometido.

O perdão declarado na Cruz exige uma compreensão que vai para além de uma interpretação literalista da frase de Jesus. Assim, há que atender ao contexto global em que ela é proferida. Jesus encontra-se na iminência da morte, entre dois criminosos. Estes ladrões (ou, pelo menos, um deles) estavam conscientes do seu pecado e, para que se faça justiça, sabem-se (reconhecem-se) merecedores do castigo que lhes foi aplicado (Lc 23,41). O reconhecimento da culpa, da parte de um deles, apenas levou à confirmação de Jesus da sua condição de salvo: “hoje estarás comigo no Paraíso” (Lc 23,43)<sup>299</sup>. Este é o contexto do “perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc 23,34), o que permite afirmar que

Não se faria justiça à narrativa pretendendo que aqui se indicia que o perdão é condicionado pela ignorância de quem comete o crime. O que a história narra é que, no contexto do fenómeno crístico, quer os conscientes, como os que foram crucificados com Jesus, quer os ignorantes, quem quer que eles sejam e o que quer que seja que se entenda por “não sabem o que fazem”, foram perdoados. Incondicionalmente, portanto<sup>300</sup>.

Na Cruz, “o Deus do *juigamento* e da exigência é também o *Deus do perdão*”<sup>301</sup>, apresentando-se, aqui, o perdão como medida louca do dom, capaz de exceder qualquer gesto ordinário de generosidade<sup>302</sup>. Este é um perdão que é vida que se dá, que resgata e se torna salvação.

A Cruz é o clímax da encarnação do perdão que se revela progressivamente ao longo das narrativas da Sagrada Escritura. Esta é a base salvífica que possibilita uma vida nova para

---

<sup>299</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 176-177.

<sup>300</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 177.

<sup>301</sup> “El Dios del *juicio* y de la exigencia es también el *Dios del perdón*”: Bultmann, *Teologia del Nuevo Testamento*, 62.

<sup>302</sup> Cf. Ricœur, *Ricordare*, 116.

os habitantes de Nínive<sup>303</sup>, apesar do histórico de opressão a Israel. Neste caso, como em outras narrativas bíblicas, o perdão oferecido, quando acolhido, assume consequências salvíficas que excedem a particularidade da pessoa que se sente perdoada. No caso de Jonas, claramente, este recusa tocar e, de algum modo, usufruir da salvação de Nínive. Mas, se se atender, por exemplo, à história de Zaqueu (Lc 19,1-10), percebe-se o alcance salvífico proporcionado pelo seu acolhimento do perdão incarnado. De facto, ao acolher o dom que lhe é oferecido, Zaqueu deixa entrar a salvação em sua casa; uma salvação que não é individual e que, por isso mesmo, se reflete em abundância de dom para os todos (v. 8).

Aqui, Jesus afirma ter vindo para salvar o que estava perdido (v. 10), assumindo, portanto, a mesma solicitude de Deus demonstrada em relação a Nínive: trata-se de ir ao encontro e de se deixar acolher, sem expectativas de retribuição ou compensação. Em nenhum lugar se diz que Jesus fez uma exigência de mudança de vida a Zaqueu. Similarmente, o anúncio de Jonas e a sua profecia não foi proselitismo. Em ambas as situações não se trata de responder ao desejo de que o pagão se converta ao Deus de Israel. Trata-se, antes, de um chamamento à conversão, a uma mudança de vida capaz de acolher o dom do perdão divino; um dom que, uma vez acolhido, conduz, naturalmente, ao afastamento de ações violentas e danosas para os outros (Jn 3,8)<sup>304</sup>.

A pertinência do perdão na cultura judaico-cristã e a forma como este é descrito nas Escrituras foram provocando e tornaram-se incontornáveis para a reflexão filosófica sobre o conceito. Isso mesmo se evidencia na forma como, por exemplo, Ricoeur e Derrida inserem perícopes bíblicas ao longo da argumentação sobre o perdão. As Escrituras apresentam-se, muitas vezes, como desafio à reflexão filosófica e, outras vezes, como base para novos aprofundamentos sobre a temática. É certo que nem sempre as leituras filosóficas da Sagrada Escritura conseguem adentrar-se na profundidade do perdão bíblico, seja pelo seu caráter divino, seja pela sua primazia, seja pela forma como este se apresenta vinculado ao

---

<sup>303</sup> Cf. capítulo 1 deste estudo.

<sup>304</sup> Cf. Schökel, *Profetas*, 1012.

acolhimento e à Salvação; no entanto, é neste incessante questionamento e diversidade interpretativa que se torna possível uma maior compreensão filosófico-teológica do perdão.

### 3.2. A (in)condicionalidade do Perdão

O amor de Deus manifesta-se na história, como testemunham as Escrituras. Segundo o Novo Testamento, Jesus Cristo revela, de modo incarnado, Deus como amor e misericórdia<sup>305</sup>. O pensamento contemporâneo, de um ou de outro modo, veste o perdão com as cores de um amor maior, um amor que pode chamar-se *divino*, na medida em que é forte ao ponto de “não exigir a reciprocidade como condição da sua constância. Porque está envolto em humildade, [e] permanece igual a si mesmo em detrimento das “oscilações” da resposta do amado”<sup>306</sup>.

A reciprocidade, que tanto é sublinhada em alguns escritos veterotestamentários<sup>307</sup>, não é sustentada pela ação efetiva de Deus em relação ao Seu povo. Ao contrário, Deus manifesta-se como primazia de amor. De facto, o livro do Êxodo não poderá ser visto segundo uma perspectiva legalista/retribucionista (o que levaria a pensar num amor que exige contrapartidas), uma vez que este narra o dom de Deus ofertado gratuitamente e *incondicionalmente*, antes de haver menção de qualquer lei. Aqui, a libertação do povo da escravidão e a provisão de bens de primeira necessidade (água, pão) são anteriores à entrega da lei. Esta última surge, não como compensação exigida pelo dom oferecido, mas como dádiva de amor, na medida em torna possível regular a utilização de bens e as relações entre o povo. Assim, analogamente, não se poderia pensar numa dádiva de perdão como resultado da obediência a

---

<sup>305</sup> Cf. Walter Kasper, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, 2ª ed. (Santander: Sal Terrae, 2013), 115.

<sup>306</sup> “ Il faut (...) appeler “divin” l’amour qui est assez fort pour n’exiger pas la réciprocité comme condition de sa constance. Parce qu’il est enveloppé d’humilité, il demeure égal à lui-même en dépit des “oscillations” de la réponse de l’aimé”: François Varillon, *L’humilité de Dieu* (Paris: Bayard, 2000), 62.

<sup>307</sup> Veja-se, por exemplo, a visão e argumento dos amigos de Job ou, de um modo mais simples e evidente, a própria lei de talião (Ex 21,23-25; Lv 24,17-21).

uma lei. A dádiva / o dom de Deus é sempre primeiro e não resulta de um negócio/mérito por “boa conduta”<sup>308</sup> (vejam-se, por exemplo, os relatos da Criação, no livro dos Génesis. Neles toda a Criação existe como dom para o homem, antes mesmo deste ser criado [Gn 1,26]).

Também isto se evidencia, quando Jesus se manifesta sobre a visão retribucionista patente na cultura e lei judaicas: “Ouvistes o que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, digo-vos: Não oponhais resistência ao mau. Mas, se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra” (Mt 5,38-39). “Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, abençoai os que vos amaldiçoam, rezai pelos que vos caluniam” (Lc 6,27-28). Esta perspetiva coloca o perdão a um nível diferente daquele que vai marcando o pensamento contemporâneo. De facto, aqui não se trata apenas da defesa de um perdão isento de contrapartidas<sup>309</sup>, mas de assumir que o perdão é sempre anterior a tudo e tem implicações concretas na vida de quem perdoa e de quem recebe/aceita o perdão.

Paul Ricoeur aproxima-se desta perspetiva, defendendo que o amor aos inimigos destrói toda a possibilidade calculista e abre caminhos a algo maior: a que o inimigo se converta em amigo<sup>310</sup> (muito embora negue a possibilidade de um perdão que tenha por intenção última a reconciliação ou o desejo de relação<sup>311</sup>). Por seu turno, na Sagrada Escritura, e particularmente nos escritos lucanos, a ideia de perdão funde-se com a ideia de amor. Aqui, os pecados são narrados quase de modo abstrato. Fala-se de pecados, de pecadores e daqueles que sociedade só conhece pelos seus muitos pecados (veja-se, por exemplo, Lc 7,36-50), mas raramente se diz quais os pecados que estão em causa. O que é sublinhado é o perdão como

---

<sup>308</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 299.

<sup>309</sup> “Se alguém nos ofende gravemente podemos, em nome da justiça, reclamar, por exemplo, que o mal feito seja reparado, tanto quanto isso é possível. Mas também podemos perdoar e, de um ponto de vista pessoal, nada exigir de quem nos ofendeu, nem mesmo, no limite extremo, o compromisso de não repetir ofensas no futuro, em relação a nós ou mesmo em relação a qualquer outra pessoa. Em vez de justiça, portanto, apelamos para o amor, a benevolência e a misericórdia, tudo conceitos próximos do perdão”: Orlando Martins Lourenço, *Psicologia do desenvolvimento moral: Teoria, dados e implicações*. 3.<sup>a</sup> ed. (Coimbra: Almedina, 2002), 216.

<sup>310</sup> Cf. Ricœur, *Ricordare*, 115.

<sup>311</sup> Cf. Ricœur, *La mémoire*, 635.

algo que vem de Deus (cf. Lc 5,21) e que, quando declarado por Jesus, assume um caráter performativo, visível para todos.

No entanto, o perdão narrado não é um perdão unicamente transcendente, é um perdão incarnado e, nesse sentido, sem negar o divino presente no perdão; é um perdão humano que reclama humanidade. O perdão pedido por Jesus na Cruz é um perdão humano: um perdão que recolhe o divino como fonte do Perdão (o Pai) e que é oferecido humanamente (por Jesus)<sup>312</sup>.

Por outro lado, as narrativas neotestamentárias enchem-se de exemplos em que a declaração e anúncio do perdão surge a par de uma atitude concreta da parte do perdoado – este último age e vive manifestando o acolhimento do perdão recebido. Assim, todos apontam para um Deus que não salva o ser humano sem o próprio ser humano, antes salva a partir da resposta de acolhimento deste ao Seu amor primeiro – um amor-perdão que transfigura o ser e a vida daquele que, sentindo-se perdoado, acolhe esse perdão<sup>313</sup>.

Ao contrário das interpretações legalistas judaicas, em Jesus Cristo o perdão torna-se norma e única lei capaz de estabelecer a justiça e restabelecer as relações humanas. À pergunta ousada de Pedro - “Senhor, se o meu irmão me ofender, quantas vezes lhe deverei perdoar? Até sete vezes?” (Mt 18,21) - Jesus responde com um amor maior: “Não te digo até sete vezes, mas até setenta vezes sete” (Mt 18,22). Aqui, a tônica surge do ponto de vista da vítima, exigindo-se uma constância na oferta do perdão<sup>314</sup>.

Note-se, porém, que, nas narrativas da Sagrada Escritura, em nada se diminui o dom face à existência de um pedido de perdão (cf. Lc 17,4). Ao contrário do defendido por Ricoeur e por Derrida, em Deus o perdão, sendo sempre primeiro face ao reconhecimento de culpa e ao respetivo pedido, apenas dá lugar à declaração “estás perdoado”. Não se trata de uma consequência do pedido, mas de uma atestação de algo que o precedeu.

---

<sup>312</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 455.

<sup>313</sup> Cf. Bovon, *L'évangile selon Saint Luc*, 241.

<sup>314</sup> Trata-se de uma constância no perdão que vem em seguimento do perdão primeiro e incessante de Deus que “nunca Se cansa de perdoar” (EG 3).

O paradoxo ricoeuriano da “incomensurabilidade aparente entre a incondicionalidade do perdão e a condicionante do pedido de perdão”<sup>315</sup> é destrinçado pela regra de ouro (Lc 6,27-36), que derruba toda a ideia de um perdão que possa existir condicionado pelo seu pedido e/ou pelo reconhecimento de culpa<sup>316</sup>. No entanto, isto não significa que o perdão não obedeça a nenhum tipo de condição. Precisamente porque o perdão se dirige ao imperdoável e se apresenta como incondicional, sem exceção e sem restrição,<sup>317</sup> é que (paradoxalmente) ele, para ser autêntico, exige uma certa condicionalidade, uma condicionalidade que não torna o perdão algo alheio à responsabilidade de cada ser humano pelo seu irmão (à semelhança da responsabilidade/cuidado presente e aprendida do perdão de Deus).

### **3.2.1. O dom do perdão - sempre *in conditione***

A leitura do perdão, proposta por Ricoeur e por Derrida, sublinha, por um lado, a grandeza da incondicionalidade do perdão; por outro, a dimensão do perdão “enquanto disposição pessoal e resposta de quem é ofendido ao seu agressor”<sup>318</sup>. Porém, do aprofundamento das narrativas bíblicas e da ação de Deus revelada de modo incarnado em Jesus Cristo, seria impensável falar de perdão como resposta ao mal que se sofre. Ao contrário, a autenticidade do perdão não reside na afirmação face à ofensa: “perdoar-te”. Antes, a sua configuração aproxima-se mais de uma pergunta ao opressor: “permites-me perdoar-te?”. De facto, “não é o mal que é obstáculo ao perdão, é a culpabilização/acusação”<sup>319</sup>.

O ser humano, mesmo que ofendido, não se reduz ao mal que lhe foi infligido. Ele coloca-se face à ofensa, face ao fantasma de ser vítima e ao abismo de não se conseguir ver

---

<sup>315</sup> “À savoir l'incommensurabilité apparente entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnante de la demande de pardon”: Ricoeur, *La mémoire*, 630.

<sup>316</sup> “Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, digo-vos: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem” (Mt 5,43-44).

<sup>317</sup> Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 605.

<sup>318</sup> Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável”, 200.

<sup>319</sup> “Ce n'est pas le mal qui fait obstacle au pardon, c'est la culpabilité/accusation”: Basset, *Le pardon originel*, 450.

para além disso<sup>320</sup>. É aqui que o perdão surge como libertação deste encerramento, deste círculo de vitimização onde só há lugar para vítima e opressor, tornando-se elemento-chave tanto para um futuro possível, como para uma relação renovada com o outro e com o Absoluto<sup>321</sup>.

Isto não significa fechar os olhos à ofensa. Tal como defendido pelos filósofos analisados, a incondicionalidade do perdão vai sempre de encontro à ofensa – ela supõe que a ofensa, não sendo apagada nem esquecida, seja perdoada, independentemente daquele que inflingiu essa ofensa. Mas será essa a *incondicionalidade* do perdão cristão?

O perdão cristão vai de encontro ao opressor – o que está em causa não é o perdão da ofensa, mas o perdão daquele que ofende. Neste sentido, esta incondicionalidade assume dois pressupostos (condições ao nível da essência) fundamentais: o primado do perdão (de algum modo subentendida na incondicionalidade filosófica) e a condicionalidade do seu acolhimento. De facto, poder-se-ia perguntar se existe verdadeiramente dádiva sem que esta seja recebida. Não ficaria esta *suspensa* até que o seu recetor a aceitasse?

Não se trata apenas de um perdão que implica que “a pessoa que perdoa afasta as ideias de condenação e de vingança; (...) manifestando [pelo contrário] comportamentos de benevolência e de amor”<sup>322</sup>; trata-se de uma co-responsabilidade de um pela salvação do outro. Aqui, a oferta de perdão existe *in conditione* – na condição de que outro se salve. Trata-se de um perdão orientado para a salvação e não para o julgamento condenatório (cf. Lc 12,57-58). Este não se compagina com o consolo individualista de quem diz “perdo-te, *independentemente* de queres ou não esse perdão”. Não é que a oferta, se genuína, não seja importante, no entanto, esta não atinge a profundidade mais autêntica do perdão, que nunca é *independente* do outro. Ao contrário, a sua condição é precisamente que este, para existir, seja sempre *dependente/refém* do outro, da sua salvação.

---

<sup>320</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 459.

<sup>321</sup> Cf. Armand Abecassis, “L’acte de memoire”, in *Le pardon. Briser la dette et l’oublie*, Olivier Abel (coord.) (Paris: Autrement, 1991), 155.

<sup>322</sup> Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricœur: perdoar o imperdoável”, 200.

Retome-se o exemplo de Job. Quando Deus intervém e aponta o pecado dos amigos de Job, oferece-lhes, antes de tudo (incondicionalmente), o perdão. No entanto, a *operacionalidade* deste só poderá acontecer na medida em que Job (a vítima de incompreensão e de ataques infundados) praticar ações concretas em favor da salvação dos seus amigos (daqueles que praticaram a ofensa). A salvação de Job acontece em sequência destas ações.

Diz-nos a narrativa vetrotestamentária que, só após a ação concreta de Job pela salvação daqueles que o ofenderam, é que a sua vida foi abençoada (salva) em abundância (cf. Jb 42,7-17). Face ao egoísmo e falta de compaixão dos seus amigos, Job é colocado numa situação inédita: não num círculo de vitimização e condenação, mas no lugar daquele que, ofendido, recebe de Deus o destino último dos que o ofenderam<sup>323</sup>. Não para que seja lavrada uma sentença contra estes, mas para que ambos (vítima e opressores) possam ser salvos.

Os contornos e implicações de um perdão com esta grandeza pode parecer humanamente inatingível. Porém, esta é uma dimensão humana claramente presente na cruz. A vítima (Jesus) age ativamente em favor da salvação dos seus carrascos (Lc 23,34). Só após a entrega livre da Sua vida em resgate dos seus opressores (Jo 10,16-18), é possível afirmar que “tudo está consumado” (Jo 19,30) e entregar-se nas mãos do Pai, que é Amor e Perdão (Lc 23,46). O sacrifício oferecido pela salvação dos pecadores (mesmo na linha derridariana, todos somos devedores, todos estamos em falta) abre as portas à benção para toda a humanidade (Lc 24,1-53; Act 1,8; Act 2,42-47).

Importa notar que, na cruz, o grito de perdão é dirigido ao Pai. De algum modo, Jesus aponta para aquela que é a fonte de todo o perdão. Sem negar a humanidade do perdão, Jesus sublinha o caráter divino que está na sua essência e que o torna capaz de existir e salvar verdadeiramente. Além disso, Jesus apresenta o caminho para a possibilidade do perdão: este

---

<sup>323</sup> Cf. Catherine Chalié, *La persévérance du mal* (Paris: Cerf, 1987), 149.

tem de passar por Deus para que seja possível a vítima dar a vida (sacrificar tudo) pela salvação dos seus opressores<sup>324</sup>.

Se, para Jacques Derrida, o perdão (caso exista) implica um *tu-a-tu*, em Jesus Cristo, o perdão assume uma dimensão trina: o *tu-a-tu* do perdão converte-se num *tu-a-tu-em-Deus*, uma vez que este existe na medida em que vítima, opressor e Aquele que é Perdão se convertem num *nós*. De algum modo, este dinamismo diz muito sobre a humanidade (uma humanidade que, só por si mesma, é frágil e incapaz de amar absolutamente), mas também diz muito sobre Deus, uma vez que tudo acontece como se Deus precisasse do ser humano para o poder salvar<sup>325</sup>.

Em Deus, resplandece a grandeza do perdão, em que “a marca desse "excesso" acompanha todo o processo, desde o abismo do mal até o poder de perdoar. "É excessivo, de fato, é loucura que Deus *precise* de nós para nos salvar”<sup>326</sup>, mas é uma loucura de Amor que, desde a Sagrada Escritura, se vai revelando como caminho de possibilidade e realização salvífica, através do perdão autêntico.

Falar desta co-responsabilidade salvífica é falar de uma *condição* subjacente ao perdão. Uma condição que é sempre luta e caminho, tanto para a vítima que se torna co-responsável pela salvação do seu opressor, como para o opressor que, reconhecendo a sua culpa pede perdão e se torna *refém* da salvação da sua vítima (não podendo tranquilizar-se e acomodar-se com o pensamento: “eu já pedi perdão, se não me perdoa não quero saber”).

Após a ofensa, vítima e opressor permanecem ligados, não pelo horror do crime ou pela agonia da culpa, mas pelo caminho de salvação conjunto, inerente à ideia de perdão, seja o perdão entendido da parte de quem o concede primeiramente, seja da parte de quem, sentindo-se culpado, o pede. Esta relação *simbiótico-salvífica* que se abre perante uma situação de ofensa-perdão, eleva o perdão a um estatuto, a uma amplitude e a um grau de

---

<sup>324</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 455.

<sup>325</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 455.

<sup>326</sup> Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Grasset, 1981), 233.

dificuldade superiores ao apresentado por Ricoeur. Contudo, o perdão difícil (dificílimo!) não é impossível. Ao contrário, porque *divino-humano*, ele pode ser incarnado e vivido humanamente. De facto, se Ricoeur afirma a “incapacidade humana de amar absolutamente”<sup>327</sup>, com Jesus Cristo se revela a capacidade divina de amar através do ser humano, criado à Sua imagem semelhante.

O caminho indicado por Jesus na cruz e a relação que este tem com o Pai ao longo da Sua vida, permitindo-lhe perdoar/salvar, abre portas à possibilidade humana de perdoar. O “poder divino do perdão, tendo por uma vez sido perfeitamente incarnado num homem, torna possível para qualquer um ler a sua história pessoal com a iluminação dessa precedência”<sup>328</sup>; isto é, face à ofensa, mais do que o abismo de um perdão impossível, encontra-se a possibilidade real e concreta de perdão. Não é por acaso que a expressão “Filho do Homem” é empregue, pela primeira vez no evangelho de Marcos, associada ao perdão (Mc 2,10). Deste modo, o perdão, para além de divino, torna-se dimensão e vocação humana por excelência<sup>329</sup>.

Como disse antes, o perdão cristão, não é algo que implica apenas o encontro do *tu-a-tu*, em que o perdão é concedido sem esperar qualquer resposta<sup>330</sup>. Ele é um caminho feito *a três* (vítima-Deus-opressor), só podendo ser entendido a partir da ideia de uma salvação conjunta. Aqui, a salvação de vítima e opressor deixa de poder acontecer de modo isolado e individual. Ambos ficam reféns de um perdão que apenas se consuma e autentica num caminho salvífico para os dois.

Importa ter em atenção que se trataria de um conceito totalmente abstrato e desenraizado da história, se o perdão fosse humanamente impossível. Porém, pela sua natureza divino-humana, o perdão irrompe na história e, mais do que curá-la (como defendia

---

<sup>327</sup> “Que l'horreur de crimes immenses empêche d'étendre cette considération à leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité à aimer absolument”: Ricoeur, *La mémoire*, 614.

<sup>328</sup> “Ce pouvoir divin de pardonner s'étant incarné pour une fois à la perfection en un homme semblable à eux, il devient possible à quiconque de lire son histoire personnelle avec l'éclairage de cette précédence”: Basset, *Le pardon originel*, 459.

<sup>329</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 460.

<sup>330</sup> Perspetiva derridariana.

Ricoeur), fecunda-a, permitindo uma leitura renovada e salvífica dos acontecimentos, tornando o presente e o futuro vida nova e abençoada para vítima e opressor. Aqui, Deus torna-se elo de unidade e princípio de possibilidade do perdão. Este, concedido-recebido ao nível humano, transcende *o eu e o tu* da vítima e do opressor. Ele é porta de salvação para o *nós* da humanidade.

Esta salvação, poder-se-ia dizer, é reconciliadora e caminho para restabelecer relações entre os seres humanos e entre estes e Deus. Mas terá este dinamismo de perdão-salvação implicações com a ideia cristã de reconciliação? Não será esta, como defendia Ricoeur e Derrida, uma forma de compensação que impede que o perdão seja absolutamente incondicional?

Com efeito, a ideia de reconciliação surge, na Tradição Cristã, relacionada com o conceito de perdão. Porém, esta em nada fere o princípio da sua incondicionalidade, uma vez que não se trata de uma recompensa/compensação do perdão oferecido, mas uma consequência de um perdão que é prévio/anterior a qualquer circunstancialismo. Assim, a reconciliação vai ao encontro do sentido mais profundo do perdão, enquanto chave e caminho para a salvação de vítima e opressor.

O mesmo acontece ao nível sacramental. No Cristianismo, o sacramento da reconciliação não surge como resposta ou retribuição de um perdão pedido/oferecido – até porque, não é possível considerar-se o perdão como algo que pode acontecer unilateralmente! – mas como manifestação (presença sacramental) do perdão (de Deus) que é sempre prévio. Analogamente, poder-se-ia afirmar a sacramentalidade das relações de perdão entre os seres humanos, uma vez que estas conduzem a uma reconciliação (trina), onde o perdão concedido se apresenta em continuidade com o perdão primeiro de Deus. De algum modo,

“na existência temporal, tudo acontece como se Deus aguardasse que o perdão entre os seres humanos acontecesse, para que o Seu próprio perdão pudesse tornar-se

efetivo; mas, na ordem do ser, Deus não depende da atitude dos humanos para ser Todo-Perdão; o perdão entre humanos é-Lhe *essencial*, faz parte d'Ele mesmo, desde toda a eternidade”<sup>331</sup>.

Com isto não se pretende reduzir ou manipular a liberdade do ser humano, antes, perceber a identidade de Deus, enquanto perdão. Neste sentido, e como defendia Derrida, nem sempre é possível (talvez seja mesmo impossível!) falar de perdão considerando, ao nível humano, unicamente a vítima direta e o seu opressor, uma vez que o ser humano é sempre um ser em relação e, por isso mesmo, a ofensa de um arrasta consigo “danos colaterais”, isto é, provoca sempre sofrimento noutros, mesmo quando não diretamente envolvidos. Por outro lado, não há opressores sozinhos, existe um enquadramento humano que os envolve e que, de certo modo, é cúmplice na ofensa. Também por isso, só em Deus é possível que o perdão tenha repercussões de benção à altura (e superando sempre) das consequências e do impacto da ofensa.

O caminho do perdão passa sempre por Deus e vem sempre em continuidade com o Seu perdão, que é primeiro e anterior a tudo. É um caminho que faz com que seja sempre necessário recorrer à fonte do perdão, para que este possa acontecer. O perdão apresenta-se, deste modo, não com um caráter estático e/ou coisificado (o perdão que se dá ou que se pede), mas com um caráter dinâmico que implica uma luta constante, em que Deus e o ser humano combatem juntos, não apenas contra o mal, mas pela salvação de todos. Trata-se de uma luta que, mantendo viva a memória da ofensa, visa integrá-la e transfigurá-la de modo a que esta se constitua como elemento salvífico para vítima e opressor, e para todos aqueles que, de algum modo, estão ligados à ofensa inflingida<sup>332</sup>.

---

<sup>331</sup> “Dans l'existence temporelle, tout se passe comme si Dieu attendait que s'effectue le pardon entre humains pour que son propre pardon puisse devenir effectif; mais dans l'ordre de l'être, Dieu ne dépend pas de l'attitude des humains pour être Tout-Pardon, le pardon entre humains lui est *essentiel*, il fait partie de lui-même, de toute éternité”: Basset, *Le pardon originel*, 450.

<sup>332</sup> Basset, *Le pardon originel*, 452.

Não obstante este sentido salvífico do perdão revelado em Jesus Cristo, importa perceber o perdão para além da imediatez e da relação direta entre vítima e opressor. De facto, como tão bem colocam em questão os filósofos analisados, que dizer em relação aos chamados *crimes contra a humanidade*? Estes, mais do que acontecerem na história, ferem-na e transfiguram-na à luz da dor que deles emana. Neste sentido, o questionamento derridariano parece ser justo, sobretudo se se tiver em conta a irreversibilidade da morte das vítimas. Neste caso, tratar-se-á do perdão de quem a quem? Dos familiares das vítimas aos familiares dos opressores? Tratar-se-á, aqui, de um perdão verdadeiramente incondicional e abstrato, já que, em muitos casos, nem vítimas nem opressores, diretamente implicados, estão vivos para dar/pedir/receber o perdão? Poder-se-á, nestas circunstâncias, falar verdadeiramente de perdão? Estas são questões que continuam por responder.

Tendo em conta a Sagrada Escritura, o perdão de Deus – ícone absoluto, essência e incarnação perfeita do verdadeiro perdão – é primeiro e anterior a tudo. Ele existe para além das circunstâncias, uma vez que é anterior a todas elas. Neste sentido, parece inequívoco afirmar a possibilidade de perdão para estes crimes (ao contrário do que defende Janchélévitch). No entanto, é inegável a dificuldade do perdão nestas situações, tanto ao nível da possibilidade (sobretudo se os opressores já morreram), como ao nível da sua operacionalidade (os efeitos e consequências do perdão incidem sobre quem?).

Possivelmente, e embora pensada noutra perspetiva, a distinção que Jacques Derrida apresenta entre perdão e reconciliação<sup>333</sup> possa ser um ponto de partida para a problemática. De facto, dada a situação e a escala de horror e sofrimento que envolvem estes crimes, de um modo geral, tanto os familiares das vítimas como os opressores e/ou seus familiares podem reconhecer (com maior ou menor pesar) a violência e a dor subjacente aos atos praticados. Consequentemente, as atrocidades de um acontecimento desta natureza podem converter-se

---

<sup>333</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 124.

em violência e desejo de vingança dos sobreviventes (já que quem estaria em condição de perdoar – as vítimas diretas –, muitas vezes, já morreu).

Aqui, o *curar da história*, o transfigurá-la e, a partir dela, gerar vida nova, passará por iniciar um caminho de reconciliação emanado da certeza que só Deus pode perdoar. Um caminho que não leva nem à amnistia nem ao esquecimento, mas que abre para um futuro possível, longe da violência inerente ao desejo de vingança, reclamado pela situação de dor.

A confiança no perdão de Deus levará a que um povo descendente das vítimas de crime e um povo descendente de criminosos possam caminhar juntos em vista da salvação de ambos. Não porque uns estão à altura de oferecer perdão e outros à altura de o receber, mas porque ambos beneficiam do perdão primeiro de Deus e da oferta (imerecida para ambos) da salvação. O perdão salvífico de Deus apresenta-se como dom e ponto de partida para uma reconciliação capaz de demonstrar os efeitos do acolhimento desse perdão. Se assim não for, continuar-se-á a prepetuar o crime e as gerações dos povos suceder-se-ão, não como povos livres, capazes de acolher a benção e o dom de Deus, mas como gerações de vítimas e de opressores, acorrentados à ofensa e ao crime<sup>334</sup>.

O perdão de Deus abre as portas à reconciliação entre os povos, impedindo que o crime e a sua violência tenham a última palavra e se tornem determinantes para a continuidade da história. De facto, só o acolhimento do perdão leva a abandonar a terminologia de vencedores e vencidos, culpados e inocentes, vítimas e criminosos, dando lugar ao florescimento de uma nova história marcada pela benção e pela salvação, na certeza que “só a benção vinda do Mestre (...) estará à altura do horror, numa medida que não pode ser medida. Só o *excesso* de benção responderá ao *excesso* do mal”<sup>335</sup>. Não se trata de acolher o perdão de Deus para que o mal cometido seja apagado. Ao contrário, a grandeza do perdão, porque demonstrativo da grandeza do mal, estará à altura (e superará sempre) de criar um

---

<sup>334</sup> Vejam-se, por exemplo, os casos em que, após o holocausto,

<sup>335</sup> “Seule la béatitude venant du Maître (...) sera à la mesure de l'horreur, mesure non mesurable. Seul l'*exces* de béatitude répondra à l'*exces* du mal”: Nemo, *Job et l'excès du mal*, 231.

impacto e repercussões salvíficas à escala daquelas que poderiam advir se se perpetuasse a onda de violência e morte, inerentes ao não acolhimento do perdão.

Importa, porém, sublinhar que o perdão, em casos de crimes contra a humanidade, não é, de todo, uma questão fácil nem pode ser pensada de modo generalizado e absoluto. Contudo, se na ofensa “particular” Deus se apresenta como princípio, meio e garantia de possibilidade de perdão, no caso dos *crimes contra a humanidade*, a humanização do perdão só pode acontecer enraizada em Deus, tendo o Seu perdão como ponto de partida (para todos) e a Sua salvação como esperança e ponto de chegada (para todos).

Quando Pedro pergunta a Jesus quanto ao número de vezes que deve perdoar, a resposta do Mestre torna-se ensinamento-base para o perdão (Mt 18,21-35). A parábola do devedor que pede perdão da sua dívida, mas é incapaz de perdoar àqueles que lhe devem, torna-se desafio de perdão para todos e vincula definitivamente o perdão de Deus ao perdão humano. Não afirmando que o perdão de Deus é consequência do perdão humano, mas, pelo contrário, que o perdão humano é reflexo do verdadeiro acolhimento do perdão primeiro de Deus. De facto, se o perdão humano tem a sua raiz em Deus, o poder divino de perdoar está refém do acolhimento humano, ou seja, *precisa* que o humano *permita* – lhe dê espaço e condições – que este se realize<sup>336</sup>. Neste sentido, a resposta de Jesus a Pedro torna-se chamamento a engrandecer o coração, “não às dimensões do malefício infinito da falta e da reparação, mas às dimensões do perdão infinito de Deus [uma vez que] só o perdão infinito de Deus pode assumir o abismo infinito do mal que a humanidade atravessou”<sup>337</sup>.

Importa notar que as narrativas da Sagrada Escritura são incontornáveis quando se trata de perceber o perdão, a partir de uma perspectiva cristã, na sua dimensão divino-humana. Com efeito, o perdão praticado por Jesus não se apresenta apenas como algo divino, antes, as Escrituras conferem-lhe e reconhecem-lhe um carácter verdadeiramente humano, uma vez que

---

<sup>336</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 456.

<sup>337</sup> “La prière de Mt 18,26 résonne ainsi: “agrandis ton cœur” non aux dimensions du mauvais infini de la Faute et de la réparation, mais aux dimensions du pardon infini de Dieu [uma vez que] seul le pardon infini de Dieu peut prendre à son compte l'abime infini du mal que l'humain a traversé”: Basset, *Le pardon originel*, 451.

Jesus se manifesta como encarnação perfeita do perdão. Esta encarnação leva a que a Igreja dos primeiros séculos não consiga pensar o perdão dissociado da própria pessoa de Jesus Cristo<sup>338</sup>. Desde a declaração verbal do perdão à prática corrente das ações, o modelo quotidiano da Igreja, no que diz respeito ao perdão, manifestava-se em coerência e proximidade com as palavras declaradoras de perdão proferidas por Jesus e com a sua prática de vida: capaz de se sentar à mesa com os pecadores, inclusivé com aqueles que O procuravam matar<sup>339</sup>.

Este perdão “a partir da pessoa de Jesus” resulta numa coerência de vida que, na quotidianidade, ganha contornos concretos e permite a relação entre aqueles que se sentem vítimas e aqueles que se sentem, ou são vistos, como opressores. Não é diferente a situação no caso dos *crimes contra a humanidade*. No entanto, talvez um polimento de linguagem possa ajudar a integrar o conceito de perdão face à magnificiência do mal cometido/sofrido.

Assim, perante a morte das vítimas e dos seus opressores, talvez não se possa falar propriamente de um caminho de perdão entre os povos (neste caso, o perdão só pode ser entendido e colocado na esfera de Deus), mas poder-se-á assumir que é tempo de reconciliação entre os povos, uma reconciliação que possibilitada trilhar conjuntamente um caminho de perdão, vivido a partir do amor primeiro de Deus por toda a humanidade (Mt 5,45). A reconciliação torna-se forma de perdão, na medida em que se afigura como manifestação da grandeza e do acolhimento do perdão de Deus. Neste sentido, a reconciliação torna-se capaz de restabelecer (religar) os povos entre si e estes com Deus. Lá onde só Deus pode perdoar, o mandato do perdão (Mt 18,21-22; Lc 17,3-4) dá lugar ao mandato da reconciliação (Mt 5,24), sem o qual o caminho de salvação não pode ser trilhado por nenhuma das partes, nem vida nova pode ser gerada, permanecendo a humanidade confinada a uma escravatura da ofensa, ao invés de viver na liberdade abençoada e oferecida por Deus *in conditione*.

---

<sup>338</sup> Cf. Christian Paul Ceroke, “Is Mk 2:10 a saying of Jesus”, *Catholic biblical quarterly* 22.4 (Oct. 1960): 374.

<sup>339</sup> Cf. Basset, *Le pardon originel*, 458.

A Sagrada Escritura não fecha os olhos ao mal cometido em larga escala. Antes, fala desta dificuldade de perdão face a crimes horrendos e genocidas. No exemplo de Jonas<sup>340</sup> a situação é clara. Jonas, enquanto representante do povo eleito, foge face à possibilidade de ser instrumento de salvação para os pagãos. Ele, enquanto vítima (parte do povo de Israel que sofreu nas mãos dos ninivitas), recusa-se, não apenas a perdoar/reconciliar-se, mas, sobretudo, a aceitar que o seu opressor possa ser perdoado<sup>341</sup>. Aqui inverte-se, radicalmente, a lógica do perdão divino e a missão do profeta não é consumada – fica *suspensa* por um desfecho que o hagiógrafo deixa em aberto.

Jonas é enviado a anunciar a destruição de Nínive; porém, tal como o profeta acaba por afirmar, ele sabe que a sua missão não é levar a destruição àquele povo, mas abri-lo ao acolhimento do perdão divino (cf. Jn 4,2). Consequentemente, ele mesmo (com todo o povo de Israel que ele representa) coloca-se numa situação de refém, dependendo a sua salvação da salvação de Nínive<sup>342</sup>. Algo inconcebível para o profeta. Daqui se compreende a sua fuga e o seu desejo de “bloquear” o perdão de Deus e a sua oferta salvífica aos pagãos. Sem se aperceber, Jonas paganiza-se ao negar-se a ouvir e a aceitar a voz de Deus, levando a sua negação à desgraça de outros (os marinheiros que se vêm a braços com as consequências da infidelidade de Jonas).

O profeta torna-se, em certa medida, ícone da infidelidade e egoísmo reinante em Nínive. Porém, a mesma benevolência salvífica usada por Deus em relação a Nínive é oferecida a Jonas. No entanto, este, apesar de ter passado pela experiência de ser salvo (ser perdoado) na barriga do peixe (Jn 2,7), tem dificuldade em aceitar que o mesmo aconteça com os ninivitas.

Tal como Jonas, o povo opressor converte-se, volta-se para Deus, muda o rumo das suas vidas, reflete no seu viver o impacto do acolhimento do perdão de Deus. Agora,

---

<sup>340</sup> Cf. Capítulo 1.

<sup>341</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 507.

<sup>342</sup> Cf. Cazalles, *Introducción crítica*, 507.

transfigurado este povo opressor, é tempo de iniciar um caminho de reconciliação com o povo de Israel (também ele a braços com o dom oferecido por Deus). No entanto, a história demonstra os efeitos do não acolhimento do perdão de Deus. Este bloqueia a possibilidade de reconciliação verdadeira e, conseqüentemente, a possibilidade de uma vida abençoada (salva) a partir do aqui e agora dos dois povos. Aqui se espelha o processo que vai desde a rutura de Israel com o mundo pagão, ao caminho para uma salvação conjunta que tem início em Deus – no perdão de Deus a Nínive.

As dificuldades de Jonas em trilhar este caminho salvífico colocam em causa o êxito da sua missão, mas, primeiramente, põem em causa a realização do perdão de Deus. Porém, estas dificuldades podem ser entendidas em paralelo com tantas situações atuais de genocídio e sofrimento em larga escala. Do mesmo modo, podem-se estabelecer paralelos face ao dom superabundante de Deus, narrado nas Escrituras e presente nos nossos dias, reconhecendo que este manifesta os traços da benção no momento em que, acolhendo-se o dom, se abraça a missão salvífica.

Veja-se que, na fuga de Jonas, como resultado das tentativas e tensões de aceitação/recusa do dom de Deus, a benção recai sobre os marinheiros pagãos. O *crime contra a humanidade* (neste caso, o crime dos ninivitas contra Israel) desencadeia o desejo de punição e vingança daqueles que se colocam como parte do povo vitimizado, levando Jonas a empreender caminhos capazes de bloquear a ação salvífica (de perdão) de Deus. No entanto, é toda a humanidade que fica colocada em causa e, conseqüentemente, é, toda ela, chamada à salvação. Assim, neste percurso de recusa/aceitação do dom, Deus manifesta-se, não recorrendo à violência, deixando um rasto de *danos colaterais*, mas recorrendo à bondade salvífica, deixando as suas marcas de perdão/salvação.

De facto, os marinheiros (ditos pagãos), face às dificuldades e à iminência da morte, voltam-se para Deus, colocam-se nas Suas mãos, fazem um ato de fé capaz de transfigurar as suas vidas e de conduzi-los a uma vida nova (Jn 1,9). O excesso de dom e bondade de Deus,

faz com que Jonas, sem se aperceber, se torne instrumento de bênção/salvação para os não crentes, mesmo durante a sua fuga e resistência em acolher o dom de Deus (Jn 1,15)<sup>343</sup>. Um efeito inerente à superabundância da Graça primaz de Deus, que se dá incondicionalmente e *in conditione*.

### 3.2.2. O caráter salvífico do Perdão

A problemática da salvação, colocada sob a perspectiva do perdão, implicará sempre ter presente o binómio *incondicionalidade – in conditione*, uma vez que se, por um lado, requer uma dinâmica do dom totalmente desinteressado, por outro lado, está sujeita à *condição* histórica da realização da salvação. A salvação não poderá, portanto, ser entendida como algo alheado do caráter de responsabilidade cristã. O mandamento do perdão (Mt 18,22) não existe dissociado do mandamento do amor aos inimigos. De facto, o mandamento “amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos perseguem” (Mt 5,44) não é senão uma explicitação da operacionalidade do perdão. Se se observar bem, o mandato do amor vem antes (é primeiro) da ação, ou seja, vem antes de qualquer gesto em direção aos inimigos. Efetivamente, seria impensável (ou algo masoquista) fazer bem aos inimigos, sem ter por premissa o amor. Ora, se assim é, parece ser evidente que este *amor aos inimigos* releva de um perdão capaz de estabelecer uma relação, um efeito salvífico tanto para o opressor como para a vítima que, por exigência do amor, se sente salva na ação de realizar esse amor em gestos concretos em favor do bem de que a *persegue*.

De tal modo o primado do amor – que é a essência do perdão – exige um efeito salvífico real na vida de vítima e opressor, que se poderia, mesmo, perguntar se fora do perdão pode existir salvação. A verdade é que todos vivemos em relação (relação entre humanos e destes com Deus) e, indubitavelmente, todos somos devedores de amor, todos somos, em maior ou menor escala, opressores, todos estamos sujeitos à condição de ofender e

---

<sup>343</sup> Cf. Jaramillo Rivas, “Jonas”, 343.

de ser ofendidos. Assim, a constância de situações, mais ou menos graves, que exigem uma ação/resposta situada no âmbito do perdão, fazem que seja, ou a ofensa ou o perdão a pautar e a ritmar a vida humana e a própria existência. Contudo, não seria correto colocar-se hoje o ser humano condenado a viver sob a espada da ofensa, do pecado e da rutura de relações. Antes, importa ler a própria humanidade à luz do evento de Cristo.

De facto, se é certo que a tónica do pecado marca a vida humana depois da queda de Adão e Eva, é também verdade que é a marca da salvação que dá sentido à existência humana depois da Encarnação. Neste sentido, se a vida do Deus incarnado foi revelação total de amor e perdão – um perdão incondicional (porque primeiro e anterior a tudo) e *in conditione* (porque visava a salvação de toda a humanidade) –, este não pode ser entendido segundo outras coordenadas. Contudo, há que ter presente que, tal como o perdão, a salvação se afigura como um caminho progressivo, um caminho de dádiva, de encontro e de acolhimento do dom. Assim, seria erróneo pensar-se o perdão numa perspetiva estanque, estagnada num determinado momento, ou como uma responsabilidade unilateral, em que o dom é oferecido (ou pedido) e é, pelo menos por palavras, aceite. Antes, o perdão requer uma vida em coresponsabilidade salvífica, uma vez que, se o dom é oferecido e acolhido, então, vítima e opressor não têm porque abandonar o caminho conjunto, rumo a uma salvação plena para ambos. Ao contrário, os traços do amor que asseguram a amplitude do perdão exigem uma relação, uma unidade, em direção à plenitude do ser – à vida em Deus.

Até certo ponto, estar-se-á perante uma espécie de “reciprocidade” salvífica. Porém, esta não pode ser entendida segundo um ponto de vista “comercial”, mas como uma dimensão que marca a própria relação de amor entre os seres humanos, uma relação em que *um* quer sempre o maior bem para o *outro*, em vista à experiência de um *nós* que dá autenticidade à vida e ao ser de cada um. No entanto, este dinamismo próprio do perdão parece reduzi-lo a situações muito circunscritas, isto é, a ofensas cujas repercussões atingem um número *limitado* (se é que é possível falar-se de limites, quando a dignidade de um ser humano é

ferida); mas poder-se-á falar de “reciprocidade” ou de um perdão salvífico (*in conditione*) no caso dos *crimes contra a humanidade*? Terá o perdão narrado nas Escrituras algum impacto sobre a experiência destas situações de horror? Que relação pode haver aqui entre perdão, reconciliação e salvação?

Se atendermos ao que foi dito anteriormente, parece inegável a relação intrínseca do perdão com a reconciliação. Poder-se-ia mesmo afirmar que a reconciliação, em última análise, assume e torna visível o caráter divino-humano do perdão. Nesta relação, o perdão ganha concretização, não se apresentando como algo possível apenas numa dimensão vertical (Deus → humano), mas também numa dimensão horizontal (humano ↔ humano), ou, melhor ainda, numa dimensão triangular (Deus → humano ↔ humano).

De facto, esta evidência surge nos textos bíblicos de um modo muito claro. Por um lado, o perdão aparece ligado (e indissociado) da pessoa de Jesus Cristo (pelas Suas palavras e ações); por outro, a reconciliação surge como promessa (Act 5,31; Act 26,18) e caminho que conduz ao perdão, um caminho intimamente ligado à conversão e ao batismo (Act 2,38; Act 113,38-39). Em Cristo, a reconciliação entre os seres humanos torna-se encarnação do próprio perdão divino, na medida em que é em Jesus Cristo que o perdão é anunciado (Act 13,38) e, simultaneamente, oferecido (Act 5,31). Com efeito, “sem a obra salvadora de Jesus Cristo, o perdão é impossível, mas sem a conversão humana, ele é irrealizável”<sup>344</sup>. O caráter salvífico do perdão implica, portanto, Deus e todos aqueles que, de algum modo, foram atingidos por uma situação de ofensa.

No caso da ofensa humana em relação a Deus, torna-se evidente e necessário trilhar um caminho de conversão e reconciliação capaz de religar a vida humana à divina. O perdão de Deus, sempre primeiro e anterior a tudo, fica *suspense* até ser acolhido, fica *expectante* da sua realização. No caso da ofensa entre humanos, esta está sujeita a um mesmo caminho de

---

<sup>344</sup> “Sans l'œuvre salvatrice de Jésus-Christ, le pardon est impossible, mais sans la conversion humaine, il est irréalisable”: Bovon. *L'évangile selon Saint Luc*, 241.

reconciliação e religião, uma vez que o caráter salvífico do perdão só se realiza através de um caminho conjunto de vítima e opressor.

Observem-se as palavras de Jesus no que diz respeito ao perdão e às suas implicações na relação com Deus: “se fores, portanto, apresentar uma oferta sobre o altar e ali te recordares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa lá a tua oferta diante do altar, e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão; depois, volta para apresentar a tua oferta” (Mt 5,23-24). Aqui se estabelece claramente o princípio primeiro que conduz à salvação: não importa quem ofendeu quem; se se pretende estabelecer e viver uma vida em Deus, esta implica uma reconciliação prévia entre vítima e opressor. Não porque a salvação *precise* disto como moeda de troca, mas porque o acolhimento do perdão salvífico de Deus, para acontecer, inclui a existência de uma relação de perdão/reconciliação verdadeira (responsabilizante) com, e entre os irmãos.

Num primeiro ponto de vista poder-se-ia considerar algo injusto este caminho em direção à salvação. Como aceitar que a vítima fica *refém* da salvação do seu opressor? Como responsabilizá-la pela salvação deste? Como pretender que seja ela a dar o primeiro (segundo, terceiro...) passo para a reconciliação? No entanto, este é o ensinamento da vida terrena de Jesus. Ele, sendo justo, sem pecado, sem nada que ofendesse ninguém, remete-Se, de algum modo, a uma condição de vítima, tanto nas relações do dia-a-dia, como no culminar dos acontecimentos que levaram à cruz.

Porém, o que podemos verificar é que, não apenas Jesus oferece o perdão do alto da cruz (Lc 23,34), como toda a Sua vida é uma vida de resgate daqueles que são tidos como criminosos e desligados de Deus. Jesus sobrepõe-Se ao sistema jurídico e social e vai ao encontro dos religiosos e socialmente designados como culpados, oferecendo a cura do perdão e um caminho de reconciliação com Deus e com os Seus acusadores (Mc 2,15-17). Em Jesus Cristo, desvanece a ideia de que existem justos e injustos, santos e pecadores, assumindo-se

n'Ele o início de um novo momento na história, em que a todos é oferecida a salvação, anulando-se toda a distinção entre aqueles que (todos devedores) aspiram à salvação<sup>345</sup>.

O exemplo crístico leva a uma concepção do perdão que se afasta do princípio derridariano, já que, de algum modo, o perdão, sendo oferecido *incondicionalmente*, realiza-se *in conditione*, isto é, encontra-se vinculado a uma resposta de acolhimento. Um acolhimento que é, antes de tudo, resposta ao amor primeiro de Deus<sup>346</sup>. Se pensarmos no perdão narrado na cruz, vemos estabelecida a sequência do perdão. Primeiro, Jesus oferece a todos (indiscriminadamente) o perdão (Lc 23,34). A esta oferta surgem variadíssimas reações. Porém, a intervenção do *bom ladrão* faz transparecer uma atitude, não apenas de reconhecimento de culpa, mas, sobretudo, de acolhimento do dom oferecido (Lc 23,42b), não sendo necessária mais nenhuma ação para que a sua salvação ocorresse (Lc 23,43). De algum modo, Jesus verbaliza a ação do perdão, confirmando a salvação deste homem que deixa de ser narrado pela história como aquele que foi condenado, para ser reconhecido como aquele que foi salvo.

Quando Derrida sublinha a exigência da incondicionalidade do perdão, para que este seja puro, incorre no risco de o seu posicionamento, se assumido radicalmente, não apenas conduzir a uma irresponsabilização do ato de perdoar, como também levar à anulação do próprio dom, uma vez que

“a compreensão de dom puro enquanto dom não retribuído pretende que o dom se ignore a si mesmo, o que equivale a exigir que o doador não tenha consciência de si enquanto aquele que dá, nem do destinatário do dom enquanto aquele que recebe. Essa consciência envolveria, por um lado, o risco do orgulho, e, por outro, o risco da gratidão, ambos supostos contaminadores da pureza do dom”<sup>347</sup>.

---

<sup>345</sup> Cf. Walter Brueggemen, *Immaginazione profetica. La voce dei profeti nella bibbia e nella chiesa* (Bologna: Editrice Missionária Italiana, 2003), 124.

<sup>346</sup> “Deus foi o primeiro a amar-nos (cf. 1Jo 4,10), agora o amor já não é apenas um “mandamento”, mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro” (DCE 1).

<sup>347</sup> Gomes, *A esperança do perdão*, 212.

No perdão, a exigência/presença de uma resposta é tão necessária quanto necessário é o não esquecimento da ofensa, sob o risco de se chamar perdão a algo vazio, totalmente desprovido de conteúdo e da dimensão divino-humana que lhe está inerente.

Poder-se-ia afirmar que o perdão, para ser autêntico, tem de comportar uma resposta, um contra-dom, uma espécie de reciprocidade entre as partes, de modo a que sejam estabelecidos laços capazes de conduzir à salvação. De facto, pensar-se a salvação de maneira individualista seria desvirtuar o sentido da salvação oferecida na cruz, a salvação que é dada por um Deus que deseja atrair todas as criaturas a Si (Cf. Jo 12,32; Ef 1,3-14).

Não se trata de uma reciprocidade que deriva de conveniências ou de interesses pessoais, mas de uma reciprocidade salvífica que emana do sentido próprio dos conceitos de dom e de perdão. Basta pensar-se na exigência que implica um dom que, para ser dado, faz a vítima ver no seu opressor um meio único e privilegiado para a salvação: a salvação do perdoado conduz à salvação do que perdoa. Analogamente, àquele que pede perdão é exigido que a sua vítima seja salva, para que a salvação chegue, também, até ele. Duas dimensões de uma mesma salvação trinitária, pois, só em Deus esta salvação acontece. Só n'Ele, vítima e opressor deixam de se ver como estranhos, para se tornarem aliados e companheiros de uma mesma viagem rumo à salvação<sup>348</sup>.

Paul Ricoeur fala do perdão como acontecimento capaz de curar a história e de gerar vida nova no presente e no futuro. É um perdão em busca de reconhecimento, de *feedback*, de resposta<sup>349</sup>. Porém, o filósofo afasta-se da ideia sacramental da reconciliação como se o sacramento fosse mera institucionalização do perdão e não caminho de acolhimento do dom salvífico de Deus e de responsabilização/abertura à pessoa do outro<sup>350</sup>. Certamente, muito se

---

<sup>348</sup> Cf. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Seuil, 2002), 193-195.

<sup>349</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Percursos do reconhecimento* (S. Paulo: Loyola, 2006), 235.

<sup>350</sup> “Essa caricatura de perdão, que é uma forma institucional de esquecimento, foi mencionada acima. Mas podemos evocar em toda outra dimensão as perplexidades suscitadas pela administração do sacramento da penitência na Igreja Católica” | “On a évoqué plus haut cette caricature du pardon qu'est l'amnistie, forme institutionnelle de l'oubli. Mais on peut évoquer dans une tout autre dimension les perplexités soulevées par l'administration du sacrement de la pénitence dans l'Église catholique”: Ricoeur, *La mémoire*, 634.

poderia dizer sobre o modo como a Igreja e os seus fiéis vivem e recorrem ao sacramento da reconciliação. No entanto, no âmbito do perdão, importará ter presente que a forma como se compreende o perdão determinará, conseqüentemente, o modo como é vivido o próprio sacramento.

O mandato de um perdão que não se cansa de ser oferecido (Mt 18,22) confere à ação de perdoar algo mais do que mera ritualidade e/ou formulação sacramental. Neste sentido, o perdão, porque divino-humano, encontra lugar enquanto sinal e ato concreto de amor misericordioso. Neste sentido, o sacramento do perdão não se reduz ao espaço de um *confessionário*, mas tem aí a sua força, na medida em que torna o ser humano capaz de *encher-se de Deus*, do Seu perdão capacitador de uma ação misericordiosa face àquele que sofre. As narrativas do bom samaritano (Lc 10,29-37) espelham este amor de Deus humanizado, um amor que vai ao encontro, cura, auxilia, gera vida.. salva<sup>351</sup>! O evento do perdão na vida humana torna-se caminho de possibilidade para passar do *amar o próximo como a si mesmo* (Mt 22,39) para o *amar como o próprio Deus incarnado amou* (Jo 15,12), isto é, amar ao ponto de dar a vida pelo próprio opressor... amar/perdoar ao ponto de salvar aqueles que Lhe inflingiram a morte...

Como na cruz, o perdão, enquanto marca e manifestação do Amor Salvífico de Deus, provoca aquilo a que ousa chamar de *efeito dominó* na história e na vida em Deus. Desprovido de violência e pretensão de reparação, perdoar torna-se, mais do que num acontecimento, num evento cujas repercursões salvíficas atingem a humanidade no seu todo.

De facto, o perdão, enquanto “*ato positivo pelo qual se sacrifica livremente a reparação à qual se tem direito (...); ato que pressupõe a existência do desejo de se vingar e não a sua ausência*”<sup>352</sup>, comporta também em si, necessariamente, a responsabilidade pela salvação do outro (seja ele vítima ou opressor num determinado momento), conduzindo a

---

<sup>351</sup> Cf. Bultmann, *Teologia del Nuevo Testamento*, 57.

<sup>352</sup> “Le pardon est un *acte* positif par lequel on sacrifie *librement* la réparation à laquelle on a droit et qui a une valeur positive; acte qui présuppose l'*existence* du désir de se venger et non son absence”: Max Scheler, *L'homme du ressentiment* (Paris: Gallimard, 1970), 103 (nota 1).

ações e a movimentos capazes de causar impacto salvífico em toda a humanidade (na medida em que vítima e opressor não vivem isolados no mundo)<sup>353</sup>. Este *efeito dominó* desencadeado pelo perdão leva a afirmar que, do mesmo modo que os atos criminosos atingem a história e a humanidade para além do acontecimento criminoso, também o perdão produz efeito salvífico atemporal e histórico, um efeito que vai para além de qualquer ideia de reciprocidade egoísta e/ou autocentrada.

O mesmo dinamismo pode ser encontrado quando nos referimos aos *crimes contra a humanidade*. Estes, porque tornam a humanidade simultaneamente vítima e opressora, podem produzir efeitos de violência e ódio à escala mundial, como podem, pelo evento do perdão, fazer a humanidade chegar à salvação. Também aqui o perdão ocorre como “algo ligado ao divino, pois é difícil pensar em perdoar os crimes contra a humanidade se nos situarmos apenas nos “assuntos humanos”<sup>354</sup>.

O divino presente no perdão é salvífico para a humanidade. Numa perspetiva derridariana, mas também cristã, atentar contra a humanidade afigura-se, em última análise, como atentado contra o divino mediado no ser humano<sup>355</sup>. Consequentemente, só o divino “de mãos dadas com o humano” pode empreender caminhos de salvação: caminhos de perdão autêntico.

Numa perspetiva bíblico-cristã, poder-se-á afirmar que o *efeito dominó* em favor da salvação conhece a sua origem no alto da cruz. Porém, perceber a magnitude do efeito salvífico leva-nos, não apenas a contemplar um Crucificado que dá a vida pelos Seus opressores (Rm 4,24-25), mas a ver para além do horror da morte de um inocente. De facto, se

---

<sup>353</sup> “A síntese entre a unilateralidade do ágape e a circularidade do dom há-de ser encontrada na ideia de reconhecimento mútuo, que abriga algo mais do que é visível no conceito de reciprocidade. Ricoeur argumenta em favor de uma mutualidade relacional entre o doador e o destinatário do dom - sendo que o destinatário, num dado momento, se faz doador e o doador se transforma em destinatário. O que isso implica é que o dom primeiro, marcado pela generosidade gratuita e incondicional, não acarreta consigo uma exigência de retribuição restitutiva, de reciprocidade calculista. Poder-se-á dizer que o dom convida a uma resposta. Ora, um convite não é uma obrigação nem uma exigência”: Gomes, *A esperança do perdão*, 216.

<sup>354</sup> Almeida, *Busca de sentido*, 60.

<sup>355</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 107-108.

analisarmos bem, este efeito salvífico produzido pelo ato de perdão é apresentado, de modo bastante evidente, no livro dos Actos dos Apóstolos.

Entenda-se a morte de Jesus como *crime contra a humanidade*, uma vez que, mesmo fora da esfera da fé cristã, Jesus é reconhecido, desde sempre, como grande homem diante de Deus e dos homens (Lc 24,19). A Sua morte, mesmo em termos meramente humanos e de caráter prático, atingiu todo povo de Israel: ora pelas numerosas curas que Jesus operou e que agora deixaria de operar; ora pela mensagem e acolhimento salvífico aos pecadores que agora se vêem confinados à discriminação social e religiosa; ora pelo que Ele representava para quantos, deixando tudo, O seguiram. São estes últimos que, após os acontecimentos da Paixão, Morte e Ressurreição, se vêem a braços com a dura realidade de ter de continuar a viver lado-a-lado com os *assassinos* do seu Mestre.

Os apóstolos não são vítimas diretas das autoridades que levaram Jesus à morte, mas posicionam-se do lado da vítima (Jesus), na medida em que, indiretamente, sofrem com o crime cometido. Com o Pentecostes, os apóstolos enchem-se da força sacramental que capacita para o perdão (poder-se-ia pensar a *sala de cima* (Act 1,2) como o *confessionário*, o lugar de encontro/acolhimento do perdão de Deus). Este *sacro* momento faz o perdão acontecer e, conseqüentemente, produzir-se o seu *efeito dominó* da salvação: o ataque contra os que crucificaram Jesus converte-se em anúncio da Boa Nova aos opressores, o medo dá lugar à esperança, o fechamento em si mesmo dá lugar à abertura ao outro e à responsabilização pela salvação dos próprios perseguidores. Concludentemente, em vez de desacatos e violência, espalha-se a salvação: no primeiro dia converteram-se três mil pessoas (Act 2,41), de seguida, converteram-se cinco mil (Act 4,4) e “o Senhor aumentava, todos os dias, o número dos que tinham entrado no caminho da salvação” (Act 2,47)<sup>356</sup>.

---

<sup>356</sup> Cf. Hendriksen, *Comentario al Nuevo Testamento*, 701.

## CONCLUSÃO

*O amor torna-se uma exigência de absoluto,  
já que ele se orienta para Deus e se estende aos outros,  
numa relação mútua que diverge dos dois e converge para os dois,  
o próximo e Deus<sup>357</sup>*

Falar de perdão e de Salvação nos nossos dias é um desafio face a uma sociedade que vive, cada vez mais, com conceitos transversais aos mais variados âmbitos. De facto, conceitos que antes eram apenas pensados ao nível religioso (e a religião era, *grosso modo*, o Cristianismo), hoje são assumidos de variadíssimas formas e pelas mais diversas áreas, podendo facilmente conduzir a uma transformação da compreensão destes. Compreendendo a forma como se pensa e vive o perdão nos nossos dias, pode pensar-se, com a comunidade crente, modos de crescimento pastoral e de fé conjuntos. Deste modo, como Igreja e em Igreja, a comunidade cristã melhor poderá dar continuidade à missão evangelizadora de Cristo, Bom Pastor, que edifica a Sua Igreja e oferece o perdão e a Salvação, como dom incondicional – e *in conditione* –, a toda a humanidade.

Esta relação intrínseca entre perdão e salvação atravessa os textos da Sagrada Escritura e abre portas a uma reflexão, filosófica e crente, nos nossos dias. A compreensão sistemática do sentido do perdão no Antigo e no Novo Testamento permite aprofundar argumentos sobre a celebração ritual/litúrgica do perdão e sobre a dimensão de *reciprocidade/condicionalidade* que este apresenta. Contudo, importa ter presente que, mesmo ao nível das narrativas bíblicas, o perdão não é algo de estático. Ao contrário, a revelação progressiva do perdão, enquanto caminho para a salvação, permite redescobrir, a

---

<sup>357</sup> João Duarte Lourenço, *Hermenêuticas bíblicas. Da Palavra às palavras – Em busca do ‘sentido’ da Escritura* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011), 113.

partir de Jesus Cristo, um novo modo de viver o *Yom Kippur* e uma relação de proximidade entre o ser humano e Deus plasmada na relação salvífica entre vítima e opressor.

A este respeito, os relatos dos ritos de perdão narrados no Antigo Testamento (Ex 29,1-37; Lv 4,1-35; 8,1-36; 16,3-28; 23,26-32) assumem uma nova configuração nas narrativas neotestamentárias (vejam-se, por exemplo, as perícopes analisadas no capítulo 1 deste estudo, a saber: Lc 5,17-26; 7,36-50; 23,34). A presença de Jesus eleva o conceito do perdão a algo que não é apenas possível numa dimensão *vertical* (Deus → ser humano). Antes, é algo que humaniza o ser humano e o torna verdadeiramente participante da natureza divina. Jesus apresenta-se como encarnação do perdão e, nesse sentido, melhor se compreende a Sua identidade: Ele é O Salvador. Porém, a vivência desta encarnação não se apresenta em rutura com as narrativas veterotestamentárias. Exemplos como os da vida de Job e de Jonas são reveladores do perdão enquanto possibilidade humana – uma possibilidade que só encontra realização numa vida em Deus.

O *novo* rito do perdão que pressupõe o encontro, com Jesus Cristo e com o irmão, é o fim definitivo da separação (impossível de fazer) entre justos e pecadores. É na base deste rito, sem ritualismo, que a encarnação do perdão se torna possível até aos nossos dias, sendo, a partir dela, que se pode fazer uma leitura crítica e filosófica sobre o modo como vemos e vivemos o perdão na contemporaneidade, percebendo, nas implicações desta vivência, o modo como se olha e se caminha rumo à salvação.

Os relatos bíblicos sobre o perdão e a própria relação com Jesus Cristo configuram a comunidade cristã primitiva, que compreende a transmissão do perdão dos pecados, de Jesus para os discípulos, como algo vital para fundar a comunidade (Act 2)<sup>358</sup>. Porém, se a Sagrada Escritura ajuda à vida dos crentes, ela é também alvo de reflexão, de inspiração e de controversia, no mundo filosófico.

---

<sup>358</sup> Cf. Otto Michel, “La conclusión del evangelio de Mateo. Una contribución a la historia del mensaje pascual” in *La investigación de los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Rafael Aguirre Monasterio e Antonio Rodríguez Carmona (eds.) (Estella: Verbo Divino, 1996), 191.

Para alguns, o perdão é, antes de tudo, ação de Deus, sendo o próprio Deus a fonte de todo o perdão (um posicionamento que se coloca em relação com Mc 2,5 e Lc 7,48). Aqui, o Deus Criador é o Deus Redentor que incarna e se revela nas palavras e gestos de Jesus, que perduram através dos Seus discípulos, que d’Ele recebem o poder de transmitir o perdão divino<sup>359</sup>. Por seu turno, para autores como Hannah Arendt, trechos bíblicos como Mc 11,25; Mt 6,14 ou Mt 18,35, são reveladores de um perdão que só pode existir ao nível humano. Segundo a filósofa, “o poder de perdoar é, antes de mais, um poder humano (...) sendo falso que só Deus tem o poder de perdoar (...). Este poder deve, pelo contrário, existir entre os homens que, só depois, poderão esperar ser também perdoados por Deus”<sup>360</sup>. Um posicionamento filosófico que, de modo mais ou menos radical, é igualmente assumido, como já vimos, por Paul Ricoeur e por Jacques Derrida.

Em Ricoeur esta *horizontalidade* do perdão leva a uma reflexão sobre a sua historicidade, isto é, sobre o modo como o perdão está vinculado à história humana, não podendo acontecer dissociado desta. Porém, este argumento encontra alguma dificuldade em se assumir, face à relação entre memória e esquecimento, que o filósofo não consegue verdadeiramente clarificar. De facto, apesar de defender que, se houver esquecimento não há lugar para o perdão, o filósofo vai ao arrepio da conceção bíblica sobre a memória, uma vez que considera o perdão como uma espécie de *esquecimento parcial*. Com efeito, todas as narrativas bíblicas remetem para a memória e nunca para o esquecimento, uma vez que “na memória, acedemos a uma apropriação do sentido que nos permite viver no mundo, apesar de todos os riscos. (...). Por isso é que ela é “redentora” – porque aquilo que nos redime (as pessoas e a história) é talvez a memória e não o esquecimento”<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 313.

<sup>360</sup> “Le pouvoir de pardonner est avant tout un pouvoir humain (...), il est faux que Dieu seul ait le pouvoir de pardonner (...). Ce pouvoir doit au contraire s’échanger entre les hommes qui, après seulement, pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu”: Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, 2<sup>a</sup> ed. (Paris: Calman-Lévy, 1983), 305.

<sup>361</sup> Duque, “Ritualidade da arte: performatividade da memória”, 19.

Talvez a não definição clara do conceito de memória e de esquecimento leve Ricoeur a sublinhar o *perdão difícil*. Contudo, não deixa de ser pertinente e desafiante a sua reflexão sobre a maneira como o perdão atua na história, tanto nas narrativas passadas, como na relação presente entre os seres humanos, como no modo de olhar o futuro a partir de uma história curada pelo perdão<sup>362</sup>.

De facto, a ambiguidade que parece estar subjacente à forma como Ricoeur fala do binómio memória-esquecimento não impede que este assuma uma postura consonante com as narrativas da Sagrada Escritura, no que diz respeito à distinção entre pecado/crime e pecador/culpado; muito embora Ricoeur apresente esta distinção associada à possibilidade de mudança do opressor e, conseqüentemente, ao modo como a vítima pode olhá-lo e perdoá-lo<sup>363</sup>. Porém, numa perspetiva bíblico-cristã, não é esta a distinção que subjaz ao perdão, uma vez que este está para além da confiança no arrependimento ou na mudança do pecador. Antes, ele supõe o compromisso e a transfiguração de vida da vítima e do opressor, rumo a uma salvação que, a partir do acontecimento do perdão, não pode acontecer isolada e individualmente. Não obstante esta diferença de perspetivas, Paul Ricoeur parece caminhar numa linha bíblico-cristã no que se refere às situações de amnistia, tanto no que diz respeito à forma como esta é aplicada (o *apagar* da culpa arrasta consigo o *apagar* das vítimas), como na forma como a história passa a olhar para os acontecimentos (neste caso, não há cura da história, mas a criação, pelo esquecimento, de um hiato histórico).

Importa, ainda, notar que, além da defesa da historicidade, Ricoeur sublinha a incondicionalidade como característica essencial do *perdão puro*. Uma vez mais, embora estes argumentos se apresentem concordes com o sentido bíblico do perdão, o modo como o filósofo os desenvolve parece desviá-lo do sentido cristão do conceito. Com efeito, o filósofo

---

<sup>362</sup> Cf. Almeida, *Busca de sentido*, 99.

<sup>363</sup> “Ricoeur considera que, à luz do perdão, o culpado, que é homem e, como tal, dotado de muitas outras capacidades e potencialidades, é capaz de outras coisas que não os delitos e as faltas que cometeu. Ora, é nesta capacidade assim restaurada que se apoia a confiança de quem perdoa nas promessas de mudança, de outras e de melhores ações para o futuro, por parte daquele a quem a graça do perdão tocou”: Saldanha, “Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável”, 214.

parece desenvolver o seu pensamento procurando apresentar uma definição clara do perdão, esquecendo o seu caráter paradoxal e hiperbólico e afirmando sobretudo o que o perdão não é, ou estabelecendo fronteiras entre o que é e o que não o perdão<sup>364</sup>.

O *perdão difícil* de Ricoeur pode ser entendido, precisamente, na medida em que este é concebido cercado de impossibilidades: impossível se houver esquecimento da ofensa; impossível se houver total memória desta; impossível se existir desejo de reconciliação; impossível de ser pensado numa perspectiva sacramental (no sentido do sacramento da penitência)<sup>365</sup>. Ora, o sentido inverso ocorre se assumirmos uma perspectiva bíblico-cristã do perdão. Aqui, o conceito é rodeado por possibilidades: é possível se houver memória; é possível se houver espaço para a reconciliação; é possível se Deus fizer parte do processo, seja A sua presença mediada através do sacramento da penitência, seja pela Sua manifestação concreta no ato *sacro* de perdoar em vista de uma salvação conjunta<sup>366</sup>.

Em Jacques Derrida o possível divino-humano choca com a marca da total incondicionalidade que, segundo este filósofo, tem de estar subjacente ao perdão. Neste sentido, o perdão, quando “usado numa perspectiva somente utilitária ou ao serviço de uma finalidade, mesmo nobre ou espiritual, como a redenção ou a reconciliação (...), deixa de ser puro”<sup>367</sup>. Contudo, à semelhança do que acontece com os argumentos ricoeurianos, ao assumir-se radicalmente este posicionamento, entra-se, não no âmbito da excecionalidade do perdão<sup>368</sup>, mas na impossibilidade da realização deste (talvez por isso Derrida nunca chegue à afirmação categórica da existência do perdão).

---

<sup>364</sup> Se é certo que o perdão “não é uma justificativa ou uma desculpabilização do culpado; não é o esquecimento ou o mitigar da dor e do sofrimento; não é uma despenalização ou uma amnistia [é também certo] que o perdão não é, demarca apenas as fronteiras da sua definição”: Gomes, *A esperança do perdão*, 145.

<sup>365</sup> Cf. Ricoeur, *La Mémoire*, 634; Cf. Almeida, *Busca de sentido*, 60.

<sup>366</sup> Importa ter presente que, mesmo sem recorrer ao sacramento da reconciliação, todo o perdão é sacramento, na medida em que conduz a Deus e torna sacro o caminho para a salvação, tanto para a vítima como para o opressor.

<sup>367</sup> Almeida, *Busca de sentido*, 57.

<sup>368</sup> Cf. Derrida, *Foi et savoir*, 107-108.

Não obstante as dissemelhanças entre o pensamento filosófico contemporâneo e o sentido bíblico-cristão do conceito de perdão, importa perceber que, de algum modo, estes filósofos marcam o pensamento crente dos nossos dias e, necessariamente, conduzem a uma perspectiva de salvação com impactos concretos na vivência quotidiana. Assim, assumir-se o perdão sob a marca da impossibilidade pode conduzir ao desespero da salvação (uma vez que esta, conseqüentemente, se apresenta impossível). Pelo contrário, a vivência de uma perspectiva de perdão a partir da Sagrada Escritura, leva à aproximação de uma salvação envolta num mar de possibilidades. Contudo, será enganador pensar-se que o caminho cristão é uma via fácil! Este requer, não apenas ter como ponto de partida o próprio perdão (independentemente das circunstâncias), como a conjugação paradoxal da incondicionalidade do perdão com a sua condicionalidade (a salvação do outro), dois pressupostos essenciais que só podem existir através de uma vida em Deus.

Assumir-se esta perspectiva é, contrariamente ao que defendia Ricoeur e Derrida, colocar a reconciliação (enquanto sacramento institucional ou não) como ponto de partida e nunca como ponto de chegada, uma vez que, neste caso, a meta não está na reconciliação, mas na salvação. Aqui, a (*in*)condicionalidade do perdão é reveladora, não de interesses secundários, mas de uma co-responsabilidade do ser humano pela salvação de todos. Uma salvação que não é externa ao ser humano, mas que, em última análise, o conduz à sua plenitude, enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia Principal

*A Biblia de Jerusalém*. S. Paulo: Edições Paulinas, 1981.

*Biblia Sagrada*. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013.

Benedicti XVI. “Litterae encyclicae Caritas in veritate.” *AAS* 101 (2009): 641-709.

\_\_\_\_\_. “Litterae encyclicae Deus caritas est.” *AAS* 98 (2006): 217-252.

\_\_\_\_\_. “Lutetiae parisiorum Summus Pontifex viros culturae deditos convenit apud Collegium a Bernardinis.” *AAS* 100 (2008): 721-730.

\_\_\_\_\_. “Litterae Encyclicae Spe Salvi.” *AAS* 99, n.º 2 (2007): 985-1027.

Francisci. “Adhortatio apostolica Evangelii Gaudium.” *AAS* 105 (2013): 1019-1135.

\_\_\_\_\_. “Carta apostólica Misericordia et Misera.” *AAS* 108, n.º 12 (2016): 1311-1327.

Johannes Paulus II. “Literae encyclicae Dives in Misericordia.” *AAS* 72 (1980): 1177-1232.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. “Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes.” *AAS* 58 (1966): 1025-1120.

## Bibliografia Secundária

- Abecassis, Armand. “L’acte de memoire”, in *Le pardon. Briser la dette et l’oublie*.  
Abel, Olivier (cood.), Paris: Autrement, 1991).
- Aguirre, Rafael. *La mesa compartida. Estudios del NT Desde las ciencias sociales*.  
Santander: Sal Terrae, 1994.
- Almeida, Nuno Manuel Santos. *Busca de sentido da vida e reconciliação cristã*.  
Prior Velho: Paulinas, 2017.
- Alves, Herculano. *Sementes da Palavra. Antigo Testamento*. Coimbra/Fátima:  
Gráfica de Coimbra 2 / Difusora Bíblica, 2009.
- Ambrosio, Juan (coord.). *A misericórdia de Deus. Coração pulsante do evangelho*.  
Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- Arendt, Hannah. *A condição humana*. Lisboa: Relógio d’Água, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Condition de l’homme moderne*. Paris: Calman-Lévy, 1983.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Basset, Litta. *Le pardon originel. De l’abîme du mal au pouvoir de pardonner*. 3<sup>a</sup>  
ed., Genève: Labor et Fides, 2005.
- Beauchamp, Paul. “La bible et les formes du langage ou le texte du pardon (Daniel  
9)”, *Esprit*, n.º 140-141 (jul-ago, 1988): 199-212.
- \_\_\_\_\_. *L’un et l’autre Testament. I. Essai de lecture*, Paris: Seuil, 1976.
- Bento XVI. *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à ressurreição*. Cascais:  
Principia, 2011.
- Bovon, François. *L’évangile selon Saint Luc (1,1 – 9,50). Commentaire du Nouveau  
Testament III*. 2<sup>a</sup> ed., Genève: Labor et Fides, 1991.
- Brueggemen, Walter. *Immaginazione profetica. La voce dei profeti nella bibbia e  
nella chiesa*, Bologna: Editrice Missionária Italiana, 2003.

- Bultmann, Rudolf. *Teologia del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígame, 1981.
- Caputo, John D. (ed.) et al. *Questioning God*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Carrilho Alday, Salvador. *El evangelio según San Lucas*. Estella: EVD, 2009.
- Carvalho, José Carlos. “O Jesus da história entre a lei e o amor.” *Didaskalia* 41, (1/2011): 235-255.
- Causse, Guilhem. *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. Paris : Kimé, 2014.
- Cazalles, Henri (coord.) et al. *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1981.
- Ceroke, Christian Paul, “Is Mk 2:10 a saying of Jesus,” *Catholic biblical quarterly* 22.4 (Oct. 1960): 369-390.
- Chalier, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Cerf, 1987.
- Correia, João Alberto Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2014.
- Couto, António. “Da posse e do fruto ao dom e ao fruto.” *Didaskalia* 42 (1/2012): 27-53.
- Culy, Martin et al. *Luke*. Waco: Baylor University Press, 2010.
- Derrida, Jacques. “Avouer - l'impossible: «retours», repentir et réconciliation”, in *Comment vivre ensemble? Colloque des intellectuels juifs*. Jean Halpérin; Nelly Hansson (eds.), Paris: Albin Michel, 2001, 181-221.
- \_\_\_\_\_. “Hospitality”, *Actes of religion*. New York/London: Routledge, 2002, 356-420.
- \_\_\_\_\_. *Donner le temps. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Foi et savoir. Suivi de le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*. Paris: Seuil, 2001.

- \_\_\_\_\_. *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Galilée, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sob Palavra. Instantâneos filosóficos*. Lisboa: Fim de Século, 2004.
- Dillmann, Rainer e Paz, Mora, César A.. *Comentario al evangelio de Lucas. Un Comentario para la actividad pastoral*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Dunn, James D. G. *The theology of Paul the apostle*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2006.
- Duque, João Manuel. “Ritualidade da arte: performatividade da memória”. *REVER*, N.º 1, Ano 18 (Jan/abril 2018): 11-30.
- \_\_\_\_\_. *O excesso de dom. Sobre a identidade do cristianismo*. Lisboa: Alcalá e Faculdade de Teologia da UCP, 2004.
- Lobato Fernández, Juan Bautista. “Job”, *Comentario al Antiguo Testamento*. Oporto, Santiago Guijarro; García, Miguel Salvador (eds). vol. 2, 5ª ed., Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2005, 555-592.
- Fiasse, Gaëlle “Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l’action”. *Laval théologique et philosophique*, 63(2/2007): 363–376.
- Fitzmyer, Joseph A. *El evangelio segun Lucas I. Introducción general*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- \_\_\_\_\_. *El Evangelio Según Lucas. Traducción y Comentarios. Capítulos 1 – 8,21*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Godet, Frédéric. *Commentaire sur l’évangile de Saint Luc*. Neuchâtel: Soleil d’Orient, 2009.
- Gomes, Pedro Valinho. *A esperança do perdão Uma abordagem a partir da obra de Paul Ricœur*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.
- Gómez Acebo, Isabel. *Lucas*. Navarra: EVD, 2008.

- González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1997.
- Greisch, Jean. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- Guillet, Jacques. "Gracia," *Vocabulario de teología bíblica*. Xavier Léon-Dufour ed. (Barcelona: Herder, 1985): 322-325.
- Hartley, John E.. *Word biblical commentary. Leviticus*. Nashville: Thomas Nelson, 1992.
- Hénaff, Marcel. *Le prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.
- Hendriksen, William. *Comentario al Nuevo Testamento. El evangelio según San Lucas*. Michigan: Libros Desafío, 2002.
- Ibáñez Arana, Andrés. "Levitico", in *Comentario al Antiguo Testamento*. Oporto, Santiago Guijarro; García, Miguel Salvador (eds) (Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2008): 173-212.
- Jaramillo Rivas, Pedro. "Jonas", *Comentario al Antiguo Testamento*. Oporto, Santiago Guijarro; García, Miguel Salvador (eds), vol. 2, 5ª ed. (Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2005): 341-344.
- Jankélévitch, Vladimir. *L'imprescriptible*. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Perdonare?*, Firenze, La Giuntina, 1987.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*. 2ª ed., Santander: Sal Terrae, 2013.
- Langner, Córdula. *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*. Estella: EVD, 2008.
- Leers, Bernardino. *O ministério da reconciliação: Uma ética profissional para confessores*. Petrópolis: Vozes, 1988.

- Léon-Dufour, Xavier et al. *Vocabulário de teologia bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.
- Lourenço, João Duarte. *Hermenêuticas bíblicas. Da Palavra às palavras – Em busca do ‘sentido’ da Escritura*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.
- \_\_\_\_\_. “O contexto judaico da ‘identidade cristã’ proposta no Novo Testamento.” *Didaskalia* 37, 1 (2007): 75-91.
- Lourenço, Orlando Martins. *Psicologia do desenvolvimento moral: teoria, dados e implicações*. 3.<sup>a</sup> ed., Coimbra: Almedina, 2002.
- Lyonnet, Stanislas e Sabourin, Leopold. *Sin, redemption and sacrifice. A biblical and patristic study*. vol. 48, Roma: PIB, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Expiación,” *Vocabulário de teologia bíblica*. Léon-Dufour, Xavier (Barcelona: Herder, 1985): 281-283.
- Madrid Gómez Tagle, Marcela. “Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arent.” *Praxis filosófica* (26/2008): 131-149.
- Marguerat Daniel, (ed). *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The first christian historian. Writing de ‘Actes of the Apostles’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Mariani, Andrea. “La concretezza dell'amore. L'attualità delle opere di misericordia”, *Alpha Omega* (3/2006): 343-359.
- Mendonça, José Tolentino. “A misericórdia precisa de um espelho: voltar à parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32)”, *A misericórdia de Deus. Coração pulsante do evangelho*. in Ambrosio, Juan (coord.) (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016): 51-60.
- \_\_\_\_\_. “As declinações do amor – uma curiosidade do texto de Lucas.” *Didaskalia* 37 (2007): 107-114.

- Michel, Otto. “La conclusión del evangelio de Mateo. Una contribución a la historia del mensaje pascual”. *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Aguirre, Rafael; Carmona, Antonio Rodríguez (eds.) (Estella: Verbo Divino, 1996): 179-192.
- Morin, Edgar. “Pardoner, C'est résister à la cruauté du monde”. *Le Monde des Débats* (Fev. 2000): 24-26.
- Nemo, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Grasset, 1981.
- Oden, Thomas C. (ed.) – trad. Marcelo Merino Rodríguez (ed.). *La biblia comentada por los padres de la iglesia. Antiguo Testamento. Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*. vol. 3, Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La biblia comentada por los padres de la iglesia. Antiguo Testamento. Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*. vol. 16, Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- Oporto, Santiago Guijarro e Garcia, Miguel Salvador (ed). *Comentario al Antiguo Testamento*. 5ª ed., vol. 1, Estella: EVD, 1997.
- Pagola, José Antonio. *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2007.
- Ricœur, Paul. “Esquisse d'un Parcours de l'oubli,” *Devoir de mémoire, droit à l'oubli* ? . Ferenczi, Thomas (ed.), Le Mans: Complexe, 2002, 21-32.
- \_\_\_\_\_. “Les difficultés du pardon”, *Chronique* (1999/4): 15-24.
- \_\_\_\_\_. “O Perdão pode curar?”, *Esprit*, 210 (1995): 77-82. Texto de uma conferência da série “Dieu est-il crédible?” (Templo da Estrela). Título atribuído pelos organizadores. Tradução portuguesa in Fernanda Henriques, *Paul Ricœur e a simbólica do mal*. (Porto: Afrontamento, 2005): 35-40.

- \_\_\_\_\_. “The difficulty to forgive”, *Memory, narrativity, self and the challenge to think God. The reception within theology of the recent work of Paul Ricœur*. Junker-Kenny, Maureen; Kenny, Peter (eds.) (Munster: LIT Verlag, 2004): 6-16.
- \_\_\_\_\_. *A metáfora viva*. S. Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Amor y justicia*. Vol. 5, Col. Esprit, Madrid: Caparrós, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- \_\_\_\_\_. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Finitud et culpabilité I: l'homme faible*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.
- \_\_\_\_\_. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação e ideologias*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- \_\_\_\_\_. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Le juste*. Paris: Esprit, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Porto: Rés, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Guillimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ricordare, dimenticare, perdonare*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tomo I, Campinas, SP: Papyrus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tomo II, Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tomo III, Campinas, SP: Papyrus, 1997.
- Ricot, Jacques. “Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse?”. *Horizons philosophiques*. 13 (2/2003): 131–138.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- S. Jerónimo (trad. García, Avelino Domínguez). “Comentario a Jonás” in *Obras completas. IIIa. Comentarios a los profetas menores* (Madrid: BAC, 2000): 685-753.

- Saldanha, Fernando Acílio. “Sentido ético do perdão em Paul Ricœur: perdoar o imperdoável” in *Ricœur em Coimbra. Receção filosófica da sua obra*. Maria Luísa Portocarrero e José Beato (coord.) (Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2016): 195-214.
- Sante, Carmine di. *Responsabilità. L'io-per-l'altro*. Roma-Fossano: Lavoro- Esperienza, 1996.
- Scheler, Max. *L'homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1970.
- Schmid, Josef. *El evangelio según San Lucas*. Herder: Barcelona 1968.
- \_\_\_\_\_. *Il Nuovo Testamento commentato. L'evangelo secondo Luca*. 3ª ed., Brescia: Morcelliana, 1965.
- Schökel, L. Alonzo; Diaz, J. L. Sicre. *Profetas. Comentario*, 2ª ed., Madrid: Cristandad, 1987.
- Spico, Ceslas. *Agapè dans le Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1966.
- Stöger, Alois. *El Nuevo Testamento y su mensaje. El evangelio según San Lucas*. vol. 1 e 2, Barcelona: Herder, 1979.
- Sugimura, Yasuhiko. “Du mal au pardon: derniers débats entre Ricœur et Derrida”, in *L'homme capable: autour de Paul Ricœur*. Clément, Bruno (ed.), Paris: Presses Universitaires de France, 2003, 131-139.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*, 3ª ed., Salamanca: Sígueme, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Teología sistemática III. La vida y el Espíritu. La historia y el Reino de Dios*. 3ªed., Salamanca: Sígueme, 1984.
- Varillon, François. *L'humilité de Dieu*. Paris: Bayard, 2000.

- Vilas Boas, Susana de Sousa. *O amor que salva. Uma leitura de Lc 7,36-50*.  
Fátima/Lisboa: Difusora Bíblica, 2017.
- Vogels, Walter. *Job, l'homme qui a bien parlé de Dieu*. Paris: Cerf, 1995,
- Voiss, James K.. *Rethinking christian forgiveness: theological, philosophical, and psychological explorations*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2015.
- Volf, Miroslav. *Exclusion & embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Solo amor es digno de fe*. 2ª ed., Salamanca: Sígueme, 2006.
- Zarka, Yves Charles. "Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question", *Archives de philosophie*. (3/2014): 435-447.