



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO JOAQUIM ANTUNES

Da vulnerabilidade ao perdão:

Uma leitura de Carlos Mendoza-Álvarez

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor João Manuel Rodrigues Correia Duque

Braga
2019

*Em memória dos meus avós
Maria Rosa Almeida Silva
Manuel José Antunes*

*«Que farei, ó meu Deus, ó minha verdadeira Vida? Transporei esta potência que se chama memória. Transpô-la-ei para chegar até Vós, ó minha doce Luz?»
(Santo Agostinho, Confissões, X, 17).*

Agradecimentos

Na conclusão desta etapa académica, esperando que outras possam começar, faz todo o sentido reconhecer aqueles que, de uma ou outra forma, foram importantes para o caminho percorrido, inspirando-me sempre a ir mais além.

Nesse sentido, em primeiro lugar, agradeço ao Professor João Manuel Duque, por ter aceite o desafio de orientar esta tese, contribuindo com inestimáveis correções, sugestões e orientações, sempre com a verdade crítica que o caracteriza.

Um obrigado a todos os docentes da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa - Núcleo Regional de Braga, pelos horizontes teológicos que souberam abrir com as vossas reflexões.

Agradeço à minha mãe Manuela e aos meus irmãos Filipe e Emanuel todos os sacrifícios que fazem, para que eu possa ter a possibilidade de estudar. Nesses sacrifícios, reconheço uma vida em doação e gratuidade.

Aos meus padrinhos Rosa Barros e José de Barros e às minhas tias Amélia Ferreira e Celeste Ferreira, obrigado pela vossa paciência e generosidade e por fazerem de mim mais um dos vossos filhos.

Ao João Basto, Miguel Rodrigues, Paulo Pereira, Luís Martins e Paulo Faria, obrigado por partilharem fraternalmente estes momentos significativos e pelas discussões teológicas.

Um agradecimento particular ao Pe. João Paulo Costa pela leitura e pelas pertinentes sugestões bibliográficas, à professora Rosa Albina Fernandes pela revisão ortográfica e à professora Odete Viana pela tradução do resumo.

Um sentido reconhecimento ao meu pároco Paulo Neiva pela constante preocupação e acompanhamento. Esse reconhecimento estende-se a todos os amigos que, de alguma forma, possibilitaram a conclusão deste ciclo de estudos: Filipa e Natalino, Fernando Fernandes, Georgina Ribeiro e José Fernandes, Artur Soares e Helena Araújo, Elisabete Cunha, Rosa Araújo, D. Alaíde e D. Albertina, etc. etc. etc.

Por fim, mas não menos sentido, um agradecimento ao Seminário Conciliar de Braga, pelo investimento que faz na formação de tantos e tantos jovens e por criar as condições favoráveis, para que este mestrado pudesse ser concluído.

Resumo

O perdão é um mistério para o ser humano. A sociedade contemporânea, apelidada por muitos de pós-modernidade, continua a ser marcada por desigualdades e por formas de violência que, por sua vez, originam vítimas. O sujeito pós-moderno é apelidado de débil, pois vive numa condição de vulnerabilidade, que expôs as suas fragilidades e lhe devolveu a consciência dos seus limites, enquanto ser finito. Este contexto da pós-modernidade é o terreno fértil, para que possa florescer o perdão, por parte das vítimas, quando estas conseguem superar o ressentimento e a rivalidade. Abre-se, então, a possibilidade do aparecimento de vítimas perdoadoras, que são aquelas que perdoam porque se descobrem amadas por uma alteridade inefável a que chamamos Deus. Nesse sentido, apesar de, na modernidade, a transcendência ter sido posta em causa, nesta sociedade em ruínas, continua a ser possível um futuro de esperança, em que podemos vislumbrar a presença de Deus.

Palavras chave: perdão, vulnerabilidade, pós-modernidade, vítimas perdoadoras, ressentimento.

Abstract

Forgiveness is a mystery to the human being. Contemporary society, dubbed by many as postmodernity, continues to be marked by inequalities and forms of violence that in turn lead to victims. The postmodern subject is called weak because he lives in a condition of vulnerability that has exposed his weaknesses and given back his awareness of his limits as a finite being. This is the breeding ground so that victims' forgiveness can flourish when they can overcome resentment and rivalry. This opens the possibility to the appearance of the forgiving victims, those who forgive because they find themselves loved by an ineffable alterity we call God. In this sense, although in modernity transcendence has been undermined, now in this ruined society, a future of hope in which we can glimpse the presence of God remains possible.

Keywords: forgiveness, vulnerability, postmodernity, forgiving victims, resentment.

Índice

Agradecimentos	5
Resumo	7
Abstract	7
Introdução	11
1. A vulnerabilidade do sujeito pós-moderno	15
1.1 Entre a modernidade e a pós-modernidade	16
1.2 O sujeito débil e vulnerável.....	23
2. O perdão como possibilidade na vulnerabilidade	33
2.1. O perdão: conceito puramente religioso?	34
2.2 O perdão enquanto processo de doação	36
2.3 A dimensão criadora do perdão como expressão de profundo amor	41
2.4 O imperdoável	46
3. A vítima perdoadora	49
3.1. A vergonha que procede do colapso do eu.	55
3.2 A superação da rivalidade.	57
3.3 A potência da vítima perdoadora.....	59
3.4 O tom da voz de Deus.	62
4. Um balanço crítico	65
4.1 Um olhar tripartido.....	65
4.2 Um olhar crítico.....	70
Conclusão	75
Bibliografia	81
Referências bibliográficas principais	81
Outras referências bibliográficas.....	81
Bibliografia não citada	84

Introdução

A Segunda Guerra Mundial é, porventura, um dos acontecimentos mais marcantes do nosso tempo. Marca uma espécie de limite do absurdo ou do sem sentido, naquilo que o ser humano é capaz de fazer a si mesmo.

Um claro exemplo disso foram os campos de concentração que, em certa medida, redefiniram, da pior forma, o conceito de mal então conhecido. Primo Levi partilhou o seguinte excerto na sua obra *Se isto é um Homem*, acerca da sua experiência pessoal num desses campos, mais concretamente em Auschwitz:

«Pouco a pouco, o silêncio prevalece, e então, da minha cama, no terceiro andar, vê-se e ouve-se que o velho Kuhn reza, em voz alta, com o boné na cabeça e abanando o corpo com violência. Kuhn agradece a Deus por não ter sido escolhido.

Kuhn é um insensato. Não vê, na cama ao lado, Beppo, o grego, que tem vinte anos, e que depois de amanhã irá para o gás; e que, sabendo-o, fica deitado olhando fixamente a lâmpada sem dizer nada e sem pensar em mais nada? Não sabe Kuhn que a próxima será a sua vez? Não percebe Kuhn que hoje aconteceu uma coisa abominável que nenhuma oração propiciatória, nenhum perdão, nenhuma expiação dos culpados, nada, em suma, que esteja em poder do homem fazer, poderá nunca mais cancelar?

Se eu fosse Deus, cuspiria para o chão a oração de Kuhn»¹.

O contexto da citação é o de uma seleção, para a vida ou para a morte, dos seres humanos da Barraca 48, uma das 60 barracas do campo de concentração de Auschwitz. O regime nazi, fruto das derrotas que começa a sofrer e da superlotação do campo, seleciona, com ou sem critérios, um conjunto de seres humanos, aos quais apenas reconhece o direito a morrer.

Neste excerto, entre a oração de Kuhn e o silêncio de Beppo, estamos perante uma experiência limite que Primo Levi refere não ser passível de qualquer perdão. Por mais abominável que esta situação limite pareça, será mesmo assim? E, por mais absurda que a nossa oração possa ser, será Deus capaz de a ignorar?

A primeira pergunta que se impõe é: qual a pertinência disto para o presente trabalho? Porque a obra de Primo Levi faz-nos entrar numa reflexão sobre o absurdo e o sem sentido do mal, mas também sobre possibilidade ou impossibilidade do perdão, sem esquecer as questões relacionadas com a possibilidade de vislumbrar Deus, na sociedade contemporânea.

¹ Primo Levi, *Se Isto É Um Homem*, trad. Simonetta Cabrita Neto (Alfragide: Dom Quixote, 2016), 137-138.

Na referida obra, para além de podermos compreender os diversos níveis de violência exercida pelo regime nazi, podemos verificar em que medida os códigos morais podem ou não entrar em falência, quando confrontados com situações limite. Por outras palavras, quando tudo parece colapsar, quando cada um é levado a viver num sistema limite que pretende anular quaisquer crenças, valores, hábitos sociais, religiosos, quando as relações familiares e de amizade são simplesmente rasgadas e esquecidas, quando tentam reconfigurar a nossa identidade, será que o humano pode ser capaz do bem?

É neste contexto que surge a pertinência da questão do perdão como núcleo deste trabalho. O perdão, por mais que se escreva sobre o mesmo, permanece sempre um mistério à espera de ser desvelado. Lytta Basset escreveu que «não é natural perdoar. Um perdão fácil tem todas as hipóteses de não ser autêntico»². Existem, por isso, múltiplas questões que permanecem em aberto quando refletimos sobre o perdão, entre elas: O que é realmente o perdão?; Esquecer?; Desculpar?; Um ato de amor?; Quem tem o poder ou a responsabilidade de perdoar?; Os ofendidos?; Os verdugos têm que se perdoar a si próprios, em caso de arrependimento?; Apenas Deus pode perdoar?; Como perdoar quando as vítimas já não o podem fazer?; E se os verdugos também já tiverem perecido, serão eternamente imperdoados?; Não poderão existir casos em que as vítimas se podem tornar também elas mesmas em verdugos?; Será que o perdão abrange qualquer ofensa?...

O objetivo deste trabalho é discutir estas questões relacionadas com o perdão e com a possibilidade de reconhecer Deus no perdão, numa sociedade aparentemente em ruínas³, percorrendo um caminho da modernidade até à pós-modernidade, tendo como base o pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez.

Carlos Mendoza-Álvarez é um padre dominicano, natural do México, onde adquiriu a sua formação de base em filosofia. Doutorou-se em Teologia na Universidade de Friburgo, na Suíça. Exerce como professor na Universidade Iberoamericana (Cidade do México) desde 2001, embora também tenha sido professor convidado na Suíça, em Nova Iorque e no Brasil. É autor de numerosas publicações, entre livros, artigos científicos e capítulos de livros, das quais destacamos a trilogia que serve de base ao presente trabalho: *Deus Liberans* (1996), *Deus Absconditus* (2011) e *Deus Ineffabilis* (2015). Neles, o autor procura, a partir da descodificação de inúmeras racionalidades da pós-modernidade, «falar de revelação divina como esperança

² Lytta Basset, *Le pardon originel: De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, 3ª ed. (Genève: Labor et Fides, 2005), 437.

³ Cf. Eduardo Lourenço, *O Esplendor do caos*, 4ª ed. (Lisboa: Gradiva, 2012).

para a humanidade a partir da experiência teologal das subjetividades vulneráveis em tempos de fragmentos»⁴.

Neste sentido, o perdão apresenta-se como tema nuclear na obra do autor, pois poderá desempenhar um papel decisivo na revelação divina na pós-modernidade, especialmente a partir das vítimas do nosso tempo e de todos os tempos, em cujas feridas se abrem luzes de esperança para a humanidade. Contudo, importa descobrir como isso será possível, ou, por outras palavras, se será possível a essas vítimas a superação dos grilhões do ressentimento, tornando-se, assim, sementeiras de esperança.

Assim, tendo em conta o objetivo principal deste trabalho, e todas as questões abertas que o perdão representa para cada um de nós, a referida trilogia de Carlos Mendoza-Álvarez é um pilar fundamental e atual na descoberta de Deus na pós-modernidade, através do perdão.

Para cumprirmos o nosso objetivo, dividimos este trabalho em quatro capítulos, onde analisamos o pensamento do autor, no que se relaciona com o perdão e a revelação divina.

No primeiro capítulo, torna-se imperativo conhecer o possível da realidade em que vivemos, onde o ser humano assume uma condição de vulnerabilidade e é considerado débil. Esta condição em que vive o ser humano pós-moderno é reconfiguradora das relações que este estabelece consigo, com os outros, com o mundo e com Deus. Explorando a passagem da modernidade à chamada pós-modernidade e a condição de sujeitos pós-modernos débeis, propomo-nos a compreender a condição de vulnerabilidade do ser humano do nosso tempo, de forma a descobrir se essa condição lhe poderá fechar, de algum modo, o caminho do perdão.

Após este olhar sobre a realidade do nosso tempo, convém clarificar o que se entende por perdão, nomeadamente, numa primeira fase, procurando discernir, em que medida poderemos afirmar a possibilidade perdão apenas em contexto religioso. Neste sentido, é, pois, essencial descodificar o conceito de perdão, servindo-nos do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, que apresenta o perdão como processo contínuo de doação. Nesta doação que cada um é chamado a realizar ao perdoar, descobre-se uma dimensão criadora do perdão que pode muito bem ser um reflexo de um amor profundo. Contudo, ao terminar este capítulo, também se impõe uma questão fundamental: existem coisas imperdoáveis e, por isso mesmo, haverá limites para o perdão?

Quando compreendemos o conceito de perdão, percebemos que, de algum modo, existe uma relação que é quebrada, pois uma das partes exerce algum tipo de violência sobre a outra parte, o que a torna vítima. No terceiro capítulo deste trabalho, iremos procurar mostrar,

⁴ Cleusa Caldeira, “Tempo messiânico e sacramentalidade da subjetividade vulnerável na obra de Carlos Mendoza-Álvarez” (Tese de Doutoramento, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2017), 1.

em primeiro lugar, o que se entende por vítima e se é possível dar-se uma passagem do estado de vítima expiatória para o estado de *vítima perdoadora*. Para isso, iremos abordar quatro tópicos apresentados pelo teólogo mexicano que caracterizam a *vítima perdoadora*, ou seja, a vergonha que procede do colapso do eu, a superação da rivalidade, a potência da *vítima perdoadora* e o tom da voz de Deus. Neste sentido, tentaremos explicar como poderemos esperar em Deus, na sociedade contemporânea, através do perdão oferecido pelas vítimas e que as configura, de algum modo, com o perdão oferecido pelo Crucificado que vive na manhã de Páscoa.

No quarto e último capítulo deste trabalho, faremos um resumo crítico das obras supracitadas de Carlos Mendoza-Álvarez, valorizando a sua conexão interna e capacidade de nos desvelar Deus, procurando apontar, por isso, as principais conclusões do autor, bem como fazer uma análise crítica às mesmas, apontando alguns aspetos eventualmente questionáveis, que o estudo das referidas obras nos suscitou.

1. A vulnerabilidade do sujeito pós-moderno

Não será, porventura, fácil apreender e compreender os tempos em que vivemos. O que, à partida, parece um paradoxo, pois nunca como hoje estivemos perante uma pluralidade tão grande de saberes que ousam colocar em reflexão e discussão o que conhecemos do nosso tempo. Apesar disso, ainda há muito para conhecer e descobrir, quer em relação ao mundo, ao ser humano e a Deus. Será que, com o caminhar da história, a verdade do que somos e das relações que estabelecemos se torna mais clara? Ou será que, de alguma forma, as sociedades em que vivemos nos dificultam o acesso a essa verdade? Será a sociedade de hoje mais justa e fraterna, ou mais desigual e exclusiva? Sabendo que nenhuma sociedade é totalmente de uma forma ou de outra, facilmente compreendemos a paradoxalidade em que vivemos atualmente.

Na linha do pensamento do teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez, existe, atualmente, um paradoxo ainda maior que se relaciona com os “pequenos” da História, isto é, aqueles que, muitas vezes, acabam por ser inocentes ou justos, ignorados da mesma: «o paradoxo mais inquietante é a vida dos inocentes e dos justos da história: aqueles que, no meio de tanta mentira, vivem de maneira quotidiana a sua vida como doação, seja por meio da prática do amor sem condição, seja até pela oferenda misteriosa da sua vida pelos demais»⁵. E o que pensar de tantos e tantas que sofrem ou até perecem às mãos dos seus semelhantes? Parece-nos implícito, no pensamento do teólogo mexicano, que a sociedade atual continua a produzir alguma espécie de desigualdades ou de ilusões, mas, apesar disso, existe nela, de alguma forma, espaço para o a(A)mor, especialmente na vida de tantas e tantos que são esquecidos pela História. Seremos capazes de nos perdoarmos mutuamente pelas más ações ou violências que exercemos uns contra os outros?

Perante todo o desenvolvimento científico e tecnológico que marca, invariavelmente, as sociedades do nosso tempo, seria de esperar que o sujeito que vive na pós-modernidade fosse o mais dotado, capaz, autónomo ou até mesmo autossuficiente que a história da humanidade já conheceu. Será que é mesmo assim? E se é assim, há espaço para Deus na sociedade contemporânea?

Para responder a estas perguntas, necessitamos de conhecer, em linhas gerais, alguns aspetos que identificam a sociedade em que vivemos. Esta sociedade é mais comumente, mas não exclusivamente, designada por pós-modernidade. E se assumimos que vivemos numa sociedade “pós-moderna”, precisamos igualmente de compreender que aspetos nos permitem afirmar esta passagem (superação?) da modernidade até à pós-modernidade.

⁵ Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus. Desir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne* (Paris: Cerf, 2011), 12.

O objetivo deste capítulo é, por isso, tentar perceber a sociedade em que vivemos, bem como o ser humano que compõe e habita essa sociedade, sempre com o horizonte na possibilidade da presença de Deus, através das veredas do perdão e da esperança.

1.1 Entre a modernidade e a pós-modernidade

Influenciado pelo Iluminismo, surge, a dado momento da história, um certo desejo de emancipação do ser humano através da razão, pois «o homem da modernidade depositou a sua fé e confiança na razão, como se esta lhe desfizesse as dúvidas, lhe transmitisse certezas, apontasse sentidos para o seu trajeto e lhe trouxesse conforto eterno»⁶. Este caminho de emancipação, começado na modernidade, foi “desligando”, mas não rompendo totalmente, o ser humano moderno das grandes instituições do seu tempo.

Trata-se sobretudo de preconizar uma reconversão de sentido, instaurando, em certa medida, uma nova ordem social em que a razão e a liberdade tinham o expoente. Como referem Peter Berger e Thomas Luckmann, «o enfraquecimento e, inclusive, o colapso de uma ordem generalizada de sentido com o início da modernidade não é exatamente um tema novo. O Iluminismo e os seus seguidores saudaram este processo como prelúdio da criação de uma nova ordem, baseada na liberdade e na razão»⁷. Em suma, o ser humano moderno é estimulado a reconfigurar as estruturas de sentido que encontrava, então, num Ser Absoluto, tornando-se capaz de, por si mesmo e pela razão, dar um sentido à sua existência.

Está por isso aberto o caminho para que o homem moderno abandone, em certa medida, a religião. A Igreja, como é óbvio, não fica excluída deste processo, pois a relação que o ser humano estabelece com Deus e a sua reflexão sobre Deus serão notoriamente influenciadas. Estamos perante um processo de secularização, cujos defensores mais progressistas quiseram afirmar como inevitável⁸. Para eles, esta teoria da secularização «diz que a modernidade leva inevitavelmente à secularização, no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como de uma perda de credibilidade da interpretação religiosa, na consciência das pessoas»⁹. Ou seja, não só o ser humano moderno abandonaria as instituições religiosas, como também, mesmo na esfera da consciência, a experiência de fé deixaria de fazer sentido, perdendo a sua credibilidade.

⁶ Eduardo Duque, *Mudanças culturais, mudanças religiosas: perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada* (Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2014), 27.

⁷ Peter Berger e Thomas Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido. A orientação do homem moderno*, trad. Edgar Orth (Petrópolis: Vozes, 2004), 46.

⁸ Cf., Berger e Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, 47.

⁹ Berger e Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, 47.

Dá-se, neste processo, uma espécie de reorientação. O homem que outrora estava aberto (conscientemente ou por imposição) à transcendência, está agora a ser impelido a viver orientado para a imanência, através de alguns mecanismos de cientificidade. Isso mesmo nos refere Carlos Mendoza-Álvarez: «o homem moderno está preocupado em discernir com método e rigor matemático as suas próprias pulsões, os seus impulsos e as suas perceções do real, incluindo o registo da sua busca pela transcendência»¹⁰. Nem a ciência, a arte, a economia, etc., nada, portanto, na modernidade pode escapar aos pilares que a razão e a liberdade representam. Nem mesmo Deus.

Não admira, por isso, que seja referida uma certa “explosão do cristianismo” com a secularização começada na modernidade, especialmente depois de ter sido anunciada a morte de Deus:

«Trata-se, pois, de um fenómeno relacionado com o processo de secularização da razão no âmbito disciplinar do conhecimento científico, mas também de um fenómeno que mostra a radicalidade das consequências sociais duma tal emancipação da tutela religiosa. A crise da credibilidade do cristianismo explodiu depois da morte de Deus anunciada por Nietzsche, como perda de significado e pertinência dos propósitos da fé, tal como tinham sido vividos e pensados no paradigma da cristandade».¹¹

Parece, então, evidente que a sociedade moderna se seculariza e os seus defensores pretendem, por isso, realçar uma certa ideia de incompatibilidade entre Deus e a razão. Nesse sentido, como refere Carlos Mendoza-Álvarez, «nesta nova tentativa de civilização, Deus é percebido seja como rival da autonomia humana, seja como projeção do sonho da razão, ou, inclusive, como princípio teórico de uma ordem de razão»¹². Portanto, numa tentativa de responder a essa rivalidade, adaptando-se às diversas circunstâncias, a própria teologia vai-se fragmentando em diversas áreas de experiência:

«A teologia moderna nasce assim como uma antropologia teológica que, passo a passo, vai ganhando a emancipação para cada área de experiência: no conhecimento e na moral (Kant), no consenso político (Voltaire e a revolução francesa), na consciência e no seu mistério (Freud), na estrutura social e nas relações

¹⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 29.

¹¹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 49-50.

¹² Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus Liberans. La Revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1996), 21.

de produção (Marx), no indivíduo e na sua vontade de domínio (Nietzsche) e nas potências da razão comunicacional (Habermas)»¹³.

Esta fragmentação, bem presente nos nossos dias, pode ser verificada noutros âmbitos que não só a reflexão científica. É outro dos aspetos que acompanha a sociedade pós-moderna, mas que tem a sua raiz na modernidade: o pluralismo.

O pluralismo, que nos foi trazido pela modernidade, é considerado por alguns pensadores como responsável pela crise de sentido que se instaurou no ser humano moderno e que o ser humano pós-moderno ainda não conseguiu superar. É essa a linha de pensamento de Peter Berger e Thomas Luckmann, que afirmam que «talvez o fator mais importante no surgimento de crises de sentido na sociedade e na vida do indivíduo não seja o pretensão secularismo moderno, mas o moderno pluralismo. Modernidade significa um aumento qualitativo e quantitativo da pluralização»¹⁴. Este pluralismo atravessa, por isso, todas as esferas da vida humana.

Várias são as causas apontadas para justificar este pluralismo, especialmente nas áreas da cultura e da economia, mas também o crescimento demográfico, a migração, a industrialização e o modelo da economia de mercado, a democracia e os meios de comunicação que permitem uma partilha alargada de formas de pensar e de viver, etc.¹⁵ Esta pluralização tem como características principais a abrangência e a velocidade, pois a globalização assim o facilita¹⁶.

Qual será a principal consequência deste pluralismo? O ser humano moderno que quer colocar todos os absolutismos e todos os valores em causa, acaba por se deixar envolver por um relativismo que potencia precisamente as crises de sentido que acaba por viver: «o pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e da interpretação. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores e de interpretação são “descanonizados”. (...) Categorias como a “alienação” e a “anomia” são propostas para caracterizar a dificuldade das pessoas em encontrar um caminho no mundo moderno»¹⁷. Levado ao extremo, este relativismo acaba por conduzir os humanos a colocarem em causa a própria existência.

Pela modernidade abre-se totalmente o caminho para o ser humano viver num ambiente de subjetivismo, querendo substituir-se a Deus, na medida em que pretende ser o único “senhor” da sua vida:

¹³ Mendoza-Álvarez, *Deus Liberans*, 21.

¹⁴ Berger e Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. 49.

¹⁵ Cf. Berger e Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. 49.

¹⁶ Cf. Berger e Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. 50.

¹⁷ Berger e Luckmann, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. 50.

«Assumindo-se como senhor de si e do seu destino, cultivando a liberdade como um absoluto, o homem contemporâneo tem dificuldade em se submeter e obedecer ao que quer que seja de supra-individual, objetivo e impositivo: verdade em si, valores, leis e normas morais ou civis obrigatórias, e em geral tudo o que são instituições, de si supra-individuais e limitadoras da liberdade individual»¹⁸.

Seria de esperar, portanto, que Deus fosse desaparecendo paulatinamente da vida do ser humano até este atingir a plenitude da sua autonomização, ou, por outras palavras, a plenitude do progresso. Na modernidade germina, assim, um indivíduo que seria capaz de, por si mesmo e em si mesmo, dar um sentido à sua existência. A História, porém, mostra-nos que não foi isso que aconteceu.

É sempre difícil estabelecer limites no tempo em que se dá uma transição de uma época para outra. Contudo, existem acontecimentos tão marcantes que se torna evidente não poderem simplesmente ser esquecidos e ultrapassados, sem deixar consequências.

O ser humano viveu no século XX algumas das maiores catástrofes de que há memória, possibilitadas, precisamente, pelos avanços técnico-científicos, seja no campo da comunicação seja no campo da industrialização:

«Os traumatismos históricos de Auschwitz, Hiroshima e Chernobyl mostraram a perversidade da razão unívoca identificada com o poder técnico-científico e com a política ideologicamente justificada. Estes são, pois, os frutos amargos da vontade de domínio que são evidenciados: a inclinação perversa da razão moderna e os seus pesadelos»¹⁹.

Pensamos, por isso, que não será exagerado afirmar que esta vontade do ser humano moderno em emancipar-se acabou por contribuir para uma certa absolutização do próprio ser humano, levando, entre outras coisas, ao aparecimento de regimes fascistas que procuravam o ser humano “ideal”, o que quase teve como consequência a aniquilação da humanidade, por suas “próprias mãos”. Perante estes acontecimentos, a relação do ser humano entre si e a sua relação com Deus, em particular no Ocidente, não ficou indiferente. Que justiça possível perante tais atrocidades? E, mesmo superando a questão da justiça, haverá alguma possibilidade de perdão perante tais acontecimentos? Também a grande questão sobre Deus deixou de ser

¹⁸ Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus. Sobre as razões de crer* (Coimbra: Tenacitas, 2010), 38.

¹⁹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 54.

sobre a sua existência, mas sobre a sua essência, pois o ser humano passa a questionar-se sobre a essência de Deus: «que Deus perante tais atrocidades?»²⁰.

É como se entrássemos, por isso, num “novo” tempo que, apesar de tudo, não faz uma rutura total com o anterior, pois seríamos ingénuos se pensássemos que a modernidade deixou apenas uma herança de morte e devastação ao ser humano. Por isso, como refere Carlos Mendoza-Álvarez: «é preciso permanecer vigilante para constatar que o sonho infantil de onipotência gerado pelo ego moderno, não prejudique o reconhecimento da pertinência da modernidade e das suas incontestáveis aquisições»²¹. Entre essas aquisições, podemos destacar as conquistas da humanidade nos campos científico e tecnológico, inclusive na sua preocupação com a sustentabilidade do ambiente, a democracia, os direitos humanos e todo o desenvolvimento social, económico e político, a compreensão e consciência de vivermos numa casa comum que precisa de ser cuidada, pois está inserida num frágil ecossistema planetário, etc.

Apesar disso, este ego moderno carregado de imanentismo acabou por transportar em si a queda da própria modernidade, o que fora previsto por Hermann Cohen e outros pensadores ocidentais, há mais de um século²². Hermann Cohen alertou para a importância de o ser humano não se querer igualar a Deus, isto é, o ser humano não deve ter pretensões de ser, ele mesmo, Deus. Pelo contrário, deve abrir-se Àquele que é verdadeiramente Onipotente:

«Só a separação entre Deus e o homem permite que este último aprenda verdadeiramente a ir além deste mundo, não o desprezando, mas entendendo que devemos negligenciar todos os bens, todas as tentações terrestres do poder, em favor do único bem que é o Ser Único. Só esta humildade sincera face ao único Deus faz unanimemente governável todo o esforço dos homens e povos, e só Ele dá a todos os valores da vida, suas normas estáveis e seu critério»²³.

Percebemos, por isso, que a própria modernidade produzirá aquilo que será decisivo para o aparecimento de uma “pós”- época que, levará a uma crise dos fundamentos tidos como inabaláveis, que se estendeu a todas as esferas da realidade pela “desconstrução” sugerida por alguns autores, como Jacques Derrida²⁴.

²⁰ João Manuel Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade* (São Paulo: Paulus, 2016), 18.

²¹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 55.

²² Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 55.

²³ Hermann Cohen, *La religion dans les limites de la philosophie*, trad. Carole Prompsy et Marc Launay (Paris: Cerf, 1990), 167.

²⁴ Cf. Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, 18.

Os tempos que vivemos são denominados, com frequência, por pós-modernidade, especialmente no domínio da cultura e da sociedade²⁵. Não sendo o objetivo deste trabalho discutir a pertinência do termo aplicado aos tempos atuais, importa referir que a utilização de um prefixo “pós” indica, de alguma forma, a existência de algumas características novas na realidade atual, mas que não são totalmente alheias à modernidade, pois o termo também aparece aplicado para definir estes tempos. Esta relação não é clara, pois existem pensadores que defendem uma linha de superação, anulação ou crítica da modernidade e outros que defendem uma linha de continuidade entre ambos os projetos²⁶.

Procurar apreender o conteúdo do conceito de pós-modernidade pode exigir a opção por um de dois caminhos que tornam diferente a sua relação com a modernidade, tal como refere João Manuel Duque: «Embora continue ambíguo o seu conceito, parecem surgir, pelo menos, duas vertentes da sua versão “precisa”: pós-modernidade como fim da modernidade ou de uma conceção racionalista, unitária e absoluta da razão, agora em crise; pós modernidade como radicalização da modernidade, sobretudo nos seus aspetos da pluralidade e da liberdade»²⁷. Torna-se, por isso, claro que não existe uma definição exata do conceito, mas diversas posições consoante os aspetos que cada um considere relevante.

Nesse sentido, no âmbito da reflexão filosófica e das ciências sociais encontramos definições que se podem aproximar mais de uma ou outra posições. Para Jean-François Lyotard, a pós-modernidade relaciona-se com a queda dos grandes relatos da modernidade: «Simplificando ao extremo, considera-se pós-moderna a incredulidade em relação aos metarrelatos. (...) Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia»²⁸. No fundo, é como se os grandes princípios que sustentavam a modernidade fossem despedidos do seu crédito: «o grande relato perdeu a sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato de emancipação»²⁹. A razão para isso encontra-se naquilo que os metarrelatos escondem. Como refere Carlos Mendoza-Álvarez, «os metarrelatos escondem com frequência um desejo de onipotência não reconhecido como tal e uma estratégia de controlo político e cultural»³⁰. Restam, por isso, apenas pequenos relatos, ou narrativas que não podem ter uma pretensão a ser legitimação última do saber³¹. A ideia de que

²⁵ Cf. Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, 6.

²⁶ Cf. Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, 7.

²⁷ Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, 10.

²⁸ Jean-François Lyotard, *O Pós-Moderno*, trad. Ricardo Barbosa (Rio de Janeiro: José Olympio, 1986), xvi.

²⁹ Lyotard, *O Pós-Moderno*, 69.

³⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 64.

³¹ Cf. Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, 71.

a modernização e a racionalização são o único caminho do progresso encontra, assim, os seus limites.

Noutra linha de pensamento, Anthony Giddens destaca o caráter global da pós-modernidade que acabou por acentuar algumas características da modernidade, num plano cultural/social, mais especificamente através do pluralismo: «A sociedade pós-moderna é muito pluralista e diversificada. Circulam imagens por todo o mundo em inúmeros filmes, vídeos, programas de televisão e websites. Entramos em contacto com muitas ideias e valores, mas estes têm pouca relação com a história das zonas onde habitamos, ou, sequer, com as nossas histórias pessoais. Tudo parece estar num fluxo constante»³². O desenvolvimento tecnológico, especialmente no campo da comunicação, em muito contribuiu para esta partilha cultural alargada e torna cada vez mais difícil, especialmente para as ciências sociais, compreender os traços identitários de um povo ou de uma comunidade. Cada vez mais esses traços aparecem diluídos, quase impossibilitando um reconhecimento.

Parece, por isso, pertinente afirmar que, a partir da modernidade e agora, na pós-modernidade, nos deparamos com um processo de individualização do sujeito que, muitas vezes, acaba por ser massificante, pois o sujeito parece ser formatado para determinado estilo de vida, ou mesmo a pensar de determinada forma.

Tudo isto acontece a um ritmo frenético, pois o indivíduo pós-moderno é permanentemente convidado a esgotar o presente e a esgotar-se no presente, nem que isso implique modos de vida paradoxais. É o que nos refere o filósofo Gilles Lipovetsky, que denomina a sociedade atual como hipermoderna, pois «produz no mesmo movimento a ordem e a desordem, a independência e a dependência subjetiva, a moderação e o excesso. (...) Nem tudo funciona em excesso, mas nada é poupado, de uma maneira ou de outra, às lógicas do extremo»³³. Estamos, por isso, perante uma sociedade que valoriza, acima de tudo, uma experiência sedenta do presente através de um consumo insaciável: «consumir sem esperar, viajar, divertir-se, não renunciar a nada: às políticas do futuro radioso sucedeu-se o consumo como promessa de um presente eufórico»³⁴.

Se nada escapa à lógica do extremo, é importante questionar: como será que as nossas relações com os outros e com Deus são afetadas por esta lógica? Será que podemos, de alguma forma, viver essas relações num extremo consumista? E se vivemos essas relações nessa

³² Anthony Giddens, *Sociologia*, trad. Alexandra Figueiredo, 6ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008), 676.

³³ Gilles Lipovetsky, *Os tempos Hipermodernos*, trad. Luís Sarmento (S. Paulo: Editora Barcarolla, 2004), 59.

³⁴ Lipovetsky, *Os tempos Hipermodernos*, 64.

perspetiva consumista, será que está, por isso, completamente fechada a porta a uma existência em doação, por exemplo, através do perdão?

Perante estas possibilidades, e ao fragmentar as estruturas de sentido da modernidade, podemos afirmar que o sujeito pós-moderno herda uma condição de vulnerabilidade, fruto do subjetivismo, que afeta não só a sua relação com o outro, mas também a sua relação com a transcendência. É sobre esta condição de vulnerabilidade e o estado da relação imanência-transcendência no sujeito pós-moderno, que nos propomos refletir no ponto seguinte.

1.2 O sujeito débil e vulnerável

Como vimos no ponto anterior, a modernidade teve, como uma das suas características principais, um certo desejo de onipotência do sujeito que, pela emancipação da razão, acentuou um cunho imanentista na sua forma de se relacionar com Deus, com os seres humanos e com o mundo.

Propomo-nos refletir sobre o conceito de vulnerabilidade que afeta o sujeito pós-moderno, a partir do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, na sua obra *Deus Absconditus*. Nessa obra, o nosso autor de referência afirma que foi a fenomenologia da subjetividade radical de Heidegger que permitiu fazer uma ponte entre o desejo da onipotência da modernidade e a vulnerabilidade da pós-modernidade³⁵.

Para Mendoza-Álvarez, a vulnerabilidade da pós-modernidade «designa a condição de existência vivida no seu limite de liberdade falível, consciente da sua contextualidade e dos limites do seu desempenho»³⁶. O ser humano toma, por isso, consciência da sua condição de ser finito, abandonando uma certa pretensão ideológica de onipotência. Por outras palavras, percebemos que a vulnerabilidade, no ser humano pós-moderno, designa a sua condição de exposição à fragilidade e ao limite daquilo que é e daquilo que pode ser. A existência do ser humano é uma existência na vulnerabilidade, como nos refere Jean Vanier, «nascemos na vulnerabilidade e morremos também na vulnerabilidade»³⁷.

A responsabilidade ética do sujeito (re)aparece como uma forma de ser-no-mundo, marcando as suas experiências fundamentais:

«Uma certa “afeição” do *Dasein* revela-se, assim, como forma de ser-no-mundo, conforme a construção do devir histórico, próprio da responsabilidade ética do sujeito,

³⁵ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 57.

³⁶ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 57. Para aprofundar a dimensão da falibilidade do ser humano e a sua relação com a liberdade pode ler-se: Paul Ricoeur, *O Homem Falível*, trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo (Lisboa: Edições 70, 2019).

³⁷ Jean Vanier, *Jesus Vulnerável*, trad. Mário Almeida (Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2017), 12.

marcado, de maneira profunda, pela *labilidade* em todas as suas potências de experiência, a saber, a sua condição relacional pronominal, a sua ação performativa e a criação de sentido sempre provisório»³⁸.

Esta *labilidade* parece ser consequência de um certo niilismo³⁹ que a “desconstrução” de Jacques Derrida e o “*pensiero debole*” de Gianni Vattimo colocaram no centro do debate⁴⁰. As suas implicações refletem-se sobretudo na experiência religiosa, pois surge uma necessidade de lhe retirar o seu carácter absoluto, como refere Mendoza-Álvarez: «isso implica, para a experiência religiosa, a necessidade de retirar dela o carácter absoluto, tanto metafísico como moral, para fazê-la retornar à sua origem fenomenológica enquanto devir temporal como *subjetividade derrubada*»⁴¹. Esta “desconstrução” na religião, está, assim, ligada ao aparecimento da subjetividade na relação com o mundo, com Deus e com os outros:

«A desconstrução derridariana da religião supõe, portanto, o niilismo do *Dasein* e, ao mesmo tempo, implica o aparecimento da subjetividade em sua afetação constitutiva pelo mundo circundante, pelos outros e pela transcendência. Trata-se de uma desconstrução, em suma, que desencadeia a relatividade – e não tanto o relativismo – de toda a interpretação da verdade e, ao mesmo tempo, de todo o valor proposto, como tendo um sentido de realização humana»⁴².

A desconstrução surge assim como uma espécie de vigilante contra as pretensões de absoluto dos indivíduos, pretensões essas que surgiram especialmente na modernidade. É nessa linha que se posiciona o nosso autor de referência, pois afirma que «a desconstrução é a vigilância permanente da razão pós-moderna, diante das pretensões de absoluto de todo o indivíduo ou coletividade em seus discursos, símbolos e práticas»⁴³. Este parece ser um dos principais receios da pós-modernidade. Relaciona-se com uma necessidade de fazer um discernimento nos discursos, práticas, ideias, valores, de forma a que o *sujeito débil*⁴⁴ surgido da modernidade não caia na tentação do totalitarismo.

³⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 57.

³⁹ O niilismo foi um conceito amplamente trabalhado por vários filósofos, como por exemplo, M. Heidegger e F. Nietzsche. Fazendo uma dialética entre estes dois filósofos, Gianni Vattimo refere que o niilismo significa «para um [Nietzsche], a morte de Deus e a desvalorização dos valores supremos; para outro [Heidegger], a redução do ser a valor». Gianni Vattimo, *O Fim da Modernidade: Niilismo e Hermenêutica na cultura Pós-Moderna*, trad. Maria Boavida (Lisboa: Editorial Presença, 1987), 22.

⁴⁰ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 57.

⁴¹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 57.

⁴² Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 58.

⁴³ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 58.

⁴⁴ O conceito de *sujeito débil* segue na linha do pensamento débil apresentado por Gianni Vattimo. A debilidade de pensamento corresponde a uma tentativa de mostrar a perda de fundamento da metafísica,

Neste sentido, também é imperativo referir a relação que o sujeito pós-moderno tem com a verdade ou com a procura da mesma, pois segundo Carlos Mendoza-Álvarez, «é necessário distinguir entre uma aproximação relativista à verdade e uma aproximação contextual»⁴⁵. Não que existam dois tipos de verdade, mas dois caminhos de acesso à mesma.

Sobre a aproximação relativista à verdade, o frade mexicano indica-nos que essa via «supõe uma certa “equivocidade” da razão, sob o pretexto de assinalar a especificidade de cada experiência e de cada expressão linguística para *dizer* o mundo»⁴⁶. É como se existisse um caráter individual em cada experiência que, de certa forma, pode ser limitativo na possibilidade de compreensão da verdade, do ponto de vista comum.

No que concerne, na aproximação à verdade pela via contextual, destaca-se a:

«possibilidade de reconstruir a genealogia das aproximações à verdade. Estas aproximações são sempre marcadas pelo enraizamento cultural, mas o que se procura é a racionalidade possível, a intencionalidade do sujeito cognoscente e as consequências ilocutórias do seu discurso. Isso permite afirmar o caráter sempre provisório das formulações linguísticas e, em consequência, o estatuto analógico das interpretações jamais unívocas e raramente equívocas»⁴⁷.

Isto permite-nos perceber que estamos perante o já referido processo de relatividade da verdade (não relativismo), que é fundamental para nos apercebermos da origem e finalidade do conhecimento humano e da sua ação. Este processo é fundamental, pois permite, neste contexto de pós-modernidade mais radical, uma certa vigilância crítica perante os excessos que os discursos e as ações podem assumir, especialmente se seguirem linhas totalitárias. Por isso mesmo, estes «*sujeitos débeis* surgidos na modernidade tardia são portadores de uma crítica da onipotência e dos totalitarismos de toda a classe. Esses sujeitos não apareceram na história por acaso, mas graças ao percurso feito pela razão crítica, praxica e linguística»⁴⁸. São como que uma consequência inevitável da modernidade, na medida em que conseguiram, de alguma forma, questionar os fundamentos da modernidade.

Os sujeitos fracos e vulneráveis da pós-modernidade acabam por desempenhar um certo papel dessacralizador e de desabsolutizador dos metarrelatos da modernidade, que os

nomeadamente nas noções de sujeito e objeto. Isso leva Gianni Vattimo a refletir sobre uma ontologia fraca como possibilidade de sair da metafísica. O pensamento débil é aquele que, inserido no contexto histórico, não deixa se abrir a múltiplas interpretações, pois é passível de ser questionado. É um repensar o pensamento. Cf. Vattimo, *O Fim da Modernidade*, 143.

⁴⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 59.

⁴⁶ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 59.

⁴⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 59-60.

⁴⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 60.

sujeitos emancipados pela razão apregoavam. A única coisa que o teólogo mexicano admite como absoluto na história relaciona-se com o grito dos inocentes da mesma: «se existe algo de absoluto na história é o grito das vítimas e a memória viva que delas guarde a humanidade»⁴⁹.

Pensamos também que é esta aptidão da história em continuar a gerar vítimas inocentes que nos mostra a fragilidade e vulnerabilidade do sujeito pós-moderno, num certo caminho de indiferença pós-moderna, à qual os indivíduos tentam sobreviver perante o totalitarismo da técnica e do mercado⁵⁰. Este totalitarismo da técnica e do mercado constitui o pilar da sociedade contemporânea apelidada de sociedade de consumo, como nos refere Jean Baudrillard: «a nossa sociedade pensa-se e fala-se como sociedade de consumo. Pelo menos, na medida em que consome, consome-se enquanto sociedade de consumo em ideia»⁵¹. Nessa perspectiva, assistimos diariamente a uma procura insaciável do sujeito pós-moderno, numa tentativa desenfreada de consumir sempre cada vez mais, seja ao nível das coisas, das ideias, da tecnologia, das relações, ou de qualquer coisa que possa ser objeto do seu desejo.

Isto traduz-se, diariamente, em guerras ou outras formas de violência, seja pela posse de recursos, sejam guerras ideológicas, mas são guerras, nas quais nem todos conseguem sobreviver. Essas lutas exigem constantemente novos pactos sociais. Por isso, na pós-modernidade também se cultiva a «consciência aguda das desigualdades de toda a índole, mas ao mesmo tempo, de forma positiva, propõe novos pactos sociais»⁵².

O indivíduo pós-moderno é, nesta perspectiva, dotado de uma aguda sensibilidade para a “*in-diferença*”, «mas no sentido de uma interioridade assumida segundo o caráter único de cada indivíduo, inefável, porque cada um goza de uma condição existencial única e insubstituível no mundo»⁵³. Esta ideia é importante para percebermos que o sujeito pós-moderno, apesar de perceber a diferença do outro, continua, como na modernidade, este processo de se voltar ainda mais para si mesmo, procurando no seu interior o que externamente não conseguiu encontrar.

Perante o que viemos a refletir até aqui, parece-nos pertinente clarificar alguns aspetos relativos ao *sujeito débil* da pós-modernidade, a partir da reflexão de C. Mendoza-Álvarez. Neste sentido, o teólogo mexicano destaca quatro características desse *sujeito débil*: o desencantamento do mundo; a consciência da exclusão vivida; o dismantelamento da onipotência e, finalmente, o projeto sociopolítico que desencadeia.

⁴⁹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 63.

⁵⁰ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 64.

⁵¹ Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, trad. Artur Mourão (Lisboa; Edições 70, 2005), 208.

⁵² Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 64.

⁵³ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 65.

Relativamente à primeira característica, refere-se o desencantamento do sujeito moderno tardio, a partir de Gianni Vattimo, tendo presente a desconfiança relativamente aos metarrelatos produzidos pelo totalitarismo da razão instrumental⁵⁴. Este desencantamento não se refere apenas, do ponto de vista histórico, a um excessivo totalitarismo militar ou económico vindo da modernidade que, como vimos, desembocou em conflitos de proporções mundiais, mas «trata-se primeiro de tomar distância da vontade de onipotência ao renunciar à sua terrível lógica da identidade que recusa toda a diferença, no sentido de impor a todos, em nome de um certo universalismo controlado por alguns, uma interpretação particular»⁵⁵. Ou seja, o *sujeito débil* está, em certa medida, desencantado com uma forma moderna de formatar os indivíduos de acordo com algumas pretensões ideológicas de universalismos.

Neste ponto, não podemos esquecer o contributo de Max Weber para a reflexão acerca do processo de desencantamento do mundo que teria começado com as profecias do judaísmo antigo e que, juntamente com o pensamento científico helénico, condenava a procura da salvação através de meios mágicos, envoltos em superstições e sacrilégios⁵⁶. É a partir da reflexão de Max Weber que compreendemos os fundamentos do processo de secularização, na medida em que, as religiões passam por um período de desmistificação, ou de expurgação de toda a magia que as envolvia, levando a que a prática religiosa se focasse na ética. Com o desencantamento do mundo, abriu-se o caminho para o domínio da ciência e a tecnologia.

Um segundo aspeto, importante na compreensão do *sujeito débil*, é a sua consciência da sua situação de exclusão. Este aspeto designa «um estado fenomenológico da subjetividade e não apenas um estado de ânimo psicológico ou moral»⁵⁷. É, precisamente, esta consciência da situação da exclusão que possibilita no sujeito a afirmação da diferença e o esvaziamento do eu, criando condições de possibilidade para uma abertura radical ao outro através da gratuidade e do perdão. O nosso autor prossegue a sua argumentação dizendo que:

«Ele [o sujeito débil] é frequentemente marcado pelo ressentimento, certamente, mas é um estado necessário no processo de reintegração do sujeito: ou na cura terapêutica; ou nas situações de violência social que dão lugar à reconciliação; ou no coração de uma abordagem que é apresentada como o trabalho de luto para todos os tipos de perdas, quando

⁵⁴ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 125.

⁵⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 126.

⁵⁶ Cf. Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Ana Bastos e Luís Leitão, 7ª ed. (Lisboa: Editorial Presença, 2011), 94.

⁵⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 126.

o sujeito deve ultrapassar o sentimento espontâneo de se sentir vítima para sair da espiral do passado e advir ao presente na sua fragilidade viva»⁵⁸.

Percebemos, por isso, que quando as vítimas se abrem a um processo, que começa em si mesmo, de superação do ressentimento que está, por sua vez, intimamente ligado à questão da justiça e da culpa, o perdão torna-se uma realidade possível e permite apontar a um futuro, ao invés de prender as vítimas ao passado.

Refletiremos sobre o conceito de perdão e sobre a possibilidade das vítimas superarem o ressentimento e a rivalidade e se tornarem perdoadoras, nos próximos capítulos deste trabalho.

Como terceira característica do *sujeito débil*, surge o desmantelamento da onipotência. Esse desmantelamento ocorre por uma mudança de atitude do *sujeito débil*, que não se limita a uma passividade perante os sistemas que o rodeiam:

«A partir da vulnerabilidade assumida em que o sujeito débil começa a mostrar um outro rosto para além da aparência inofensiva que deu numa primeira abordagem. Com efeito, começa assim a génese de uma presença de si mesmo proactiva, marcada pela tomada de distância frente aos sistemas totalitários e a sua influência nos mecanismos da própria subjetividade»⁵⁹.

Este desmantelamento da onipotência pressupõe um estado de superação da apropriação, típica da lógica da totalidade, e que permite que «o *sujeito débil* comece a desmontar em si mesmo e na sua relação com os outros, a lógica da rivalidade, ao despojar-se dos próprios pesadelos»⁶⁰. Isto implica, portanto, que o *sujeito débil* se predisponha a construir novas relações, marcadas pela mobilidade, pois uma lógica que leve ao isolamento é insuficiente: «o si mesmo é pouco, mas não está isolado; é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca»⁶¹.

Ainda falta abordar uma quarta característica do *sujeito débil*, na perspectiva de Mendoza-Álvarez, que é a aproximação a um projeto sociopolítico ou ético-político⁶². O caminho para chegar a este plano percorre-se pelo desencantamento, pois «aí suscita vínculos de solidariedade entre os excluídos, ou se associa aos projetos identitários que serão

⁵⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 126. Como aprofundamento do tema do ressentimento pode ler-se: Max Scheler, *L'Homme du Ressentiment*, 4ª ed. (França: Gallimard, 1958).

⁵⁹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 126-127.

⁶⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 127.

⁶¹ Lyotard, *O Pós-Moderno*, 69.

⁶² Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 127.

confrontados por outras identidades individuais e coletivas, no quadro de uma procura de uma sociedade aberta a encontrar um espaço comum possível para todos»⁶³. Estes vínculos de solidariedade não podem ser subvertidos a uma lógica de submissão de identidades, mas deve focar-se na sua capacidade de mútuo reconhecimento na diferença. Perante isto, podemos concluir que o mundo do *sujeito débil* é o mundo da «marginalização vivida com a sua consciência aguda e concomitante da ambiguidade de palavras e ações, mas um mundo onde se descobre a radicalidade da sua aposta por um entendimento possível no respeito da diferença e do comum»⁶⁴. O sujeito pós-moderno vive, assim, a sua debilidade nesta possibilidade de abertura à diferença e à tolerância e, por isso, já não se enquadra naqueles que foram os primórdios da Filosofia da Libertação, em que se procurava descobrir o que originava que alguns sujeitos quisessem transformar-se em “senhores” de outros sujeitos⁶⁵. Já não é a lógica do poder que exerce sobre o outro que marca as relações da pós-modernidade.

Perante estas características, dá-se uma espécie de redescoberta do sujeito a partir de uma lógica inversa do poder: «o *sujeito débil* descobre-se a si mesmo e descobre também os outros numa percepção incrível, própria do *poder-do-não-poder*»⁶⁶.

Esta expressão do “*poder-do-não-poder*”, foi aplicada nos anos setenta do século passado, para designar o papel do cristianismo nas sociedades de exclusão, a partir de uma não violência ativa⁶⁷. Procura, por isso, estudar a relação do cristianismo com aqueles que são considerados os pequenos e pobres da história, na medida em que são os mais desprezados da mesma e, por isso, são reconhecidos como os privilegiados de Deus. Podemos designá-los como privilegiados de Deus, na medida em que «chegaram ao limite da vulnerabilidade da existência humana, e tornaram-se “mansos e humildes de coração”, abertos ao dinamismo do amor divino que é doação na gratuidade»⁶⁸. Nesse sentido, estes pequenos e pobres da história podem estar mais predispostos ao perdão e ser fontes de compreensão da bondade de Deus, pois «a bondade de Deus se concretiza no Seu favor pela vida dos pobres, na medida em que ama com ternura os que são privados da vida e na medida em que se identifica com as vítimas deste mundo»⁶⁹.

Perante tudo o que refletimos até aqui, parece-nos pertinente terminar este capítulo com um apontamento sobre a relação com a transcendência, por parte do ser humano débil pós-moderno.

⁶³ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 127.

⁶⁴ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 128.

⁶⁵ Cf. Enrique Dussel, *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*, trad. Georges Maissiat, 2ª ed. (São Paulo: Paulus, 1995), 18.

⁶⁶ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 128.

⁶⁷ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 128, nota de rodapé 2.

⁶⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 14.

⁶⁹ Jon Sobrino, *El Principio-Misericórdia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1992), 19.

Vimos, no ponto anterior, que uma das características da modernidade foi uma excessiva acentuação de um certo imanentismo, levando a que o próprio Homem se procurasse absolutizar, substituindo-se a Deus. Agora, após os grandes acontecimentos que fizeram a mudança do pensamento moderno para um contexto pós-moderno, queremos realçar a capacidade do sujeito pós-moderno se reorientar para uma dimensão transcendente, através da busca do *espiritual*.

Se a modernidade provocou um excessivo enfoque na imanência do sujeito, este acabou por encontrar substitutos para a transcendência, na imanência, ou seja, dentro da sua imanência, o ser humano pós-moderno, procura novas realizações da transcendência. Nesse sentido, «mais do que uma fuga do mundo, o espiritual designa uma forma de estar-no-mundo, marcada, ao mesmo tempo, pela revolta contra a contingência do real e pela sede de transcendência»⁷⁰. Não que esta busca se traduza necessariamente num retorno ao cristianismo, após a secularização, mas traduz-se numa busca do sagrado ou *retorno ao religioso*, assinalando uma nova procura de sentido.

Por isso, o termo espiritual «designa assim uma ordem de sentido e de práxis que convida a uma introspeção e ao mesmo tempo a uma saída de si, tanto ao dom como à ferida, à simples alegria que acompanha a compaixão extrema, a uma ordem de existência para lá da vontade de domínio e do ressentimento narcisista: uma ordem paradoxal de presença-ausência»⁷¹. Verifica-se, por isso, a tentativa de viver num estado de purificação interior que desinstala o sujeito pós-moderno das suas vontades interiores de onnipotência.

Contudo, estas novas formas de religiosidade vão assumindo uma forma muito sincrética, pois os sujeitos pós-modernos vivem a espiritualidade como uma compra de supermercado, em que o comprador vai juntando vários produtos de várias marcas, tamanhos, etc., e acredita que esses produtos irão satisfazer as suas necessidades.

Não se pretende, no entanto, desprezar alguns aspetos positivos que podem advir desta nova situação de abertura à transcendência. Não é possível esquecer que «o espiritual pode também mostrar uma face positiva: de superação de si, experiência de gratuidade, de perdão e de reconciliação, superando assim todos os preconceitos modernos, segundo os quais teríamos de ter dominado as forças irracionais, unicamente pela força da razão».⁷² O espiritual acaba, por isso, por ser uma refutação do princípio de emancipação pela razão, ou uma constatação da sua limitação.

⁷⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 19-20.

⁷¹ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 20.

⁷² Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 20.

Existe, por isso, na pós-modernidade, uma nova relação que se estabelece entre as categorias do imanente e do transcendente, entre Deus e o ser humano, pois:

«essa estreita ligação entre Imanência e Transcendência, entre Deus e o ser humano, parecia mais própria da aliança possível do religioso – também do cristianismo, da Igreja e da teologia – com a modernidade, ela continua a ser válida em época de revisão desta última. Válida, mas ligeiramente transformada. A orientação, agora, não vai tanto no sentido da dignidade, responsabilidade e liberdade do sujeito humano, entregue a si mesmo e construtor de si próprio, mas do ser humano face à interpelação do outro»⁷³.

Em certa medida, podemos afirmar que o ser humano, depois de tomar consciência de si na modernidade, não fica agora indiferente à interpelação do outro. Por isso, enquanto a modernidade possibilitou que cada um se voltasse, talvez excessivamente, para si mesmo, a pós-modernidade traz-nos a possibilidade de escutar o clamor do próximo. Não será este um terreno fértil para o perdão, na medida em que a escuta do clamor do próximo nos pode ajudar a superar aquilo que nos afasta uns dos outros?

Ao longo deste capítulo, procurámos apresentar alguns traços fundamentais dos conceitos de modernidade e pós-modernidade, tendo presente que não se trata de épocas históricas perfeitamente definidas e estanques. Existem sim, entre os seus maiores autores, percepções e perspectivas diferentes do que constituiu cada um desses tempos.

Numa segunda fase, tentámos apresentar o sujeito surgido dessas épocas a partir do conceito de vulnerabilidade que «designa a condição do sujeito débil pós-moderno que assume a sua finitude e a sua exclusão como ponto de partida para uma ação e um pensamento *afirmativo* da sua diferença»⁷⁴. Como vimos anteriormente, esse estado de vulnerabilidade do sujeito pós-moderno é condição de possibilidade para uma lógica do *poder-do-não-poder* que não esquece, por isso, os mais debilitados da história e pode ser fonte de novas relações ou de reconstrução de outras pelo perdão.

Aqui chegados, pretendemos compreender, num segundo capítulo, os fundamentos do conceito de perdão e em que medida a condição de vulnerabilidade do sujeito pós-moderno pode ser uma condição de possibilidade para o mesmo, através da gratuidade. Não esquecendo,

⁷³ Duque, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, 47. Para aprofundar a relação de imanência e transcendência no contexto da secularização, pode ler-se também: Charles Taylor, *A Era Secular*, Trad. Joana Chaves (Lisboa: Instituto Piaget, 2012), 567-618.

⁷⁴ Carlos Mendoza-Alvarez, *Deus ineffabilis. Una teologia posmoderna de la revelación del fin de los tiempos* (Barcelona: Herder, 2015), 485.

porém, a necessidade de as vítimas superarem o ressentimento, a culpa, a questão da justiça e a rivalidade, sob pena de o perdão estar irremediavelmente impossibilitado.

2. O perdão como possibilidade na vulnerabilidade

Perante a sua condição débil, de sujeito consciente do limite que trespassa toda a sua ação, como poderá o ser humano pós-moderno olhar o presente e o futuro com esperança? O apóstolo S. Paulo dá-nos a resposta a esta questão, na *Segunda Carta aos Coríntios*: «Mas Ele respondeu-me: “Basta-te a minha graça, porque a força manifesta-se na fraqueza.” De bom grado, portanto, prefiro gloriar-me nas minhas fraquezas, para que habite em mim a força de Cristo. Por isso me comprazo nas fraquezas, nas afrontas, nas necessidades, nas perseguições e nas angústias, por Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte» (2 Cor 12, 9-10). Tendo ou não consciência das suas fragilidades e debilidades, o ser humano é limitado, pois o seu processo de humanização, que num contexto religioso podemos chamar o seu caminho de salvação, acontece precisamente, quando este assume essa condição.

Nesta linha de pensamento, recordamos as palavras de Paolo Scquizzato, na sua obra *O Elogio da Imperfeição*, onde associa a relação ontológica entre a verdade do que somos e as misérias que fazem parte dessa verdade: «a nossa salvação chegará, não quando tivermos derrotado as nossas misérias, mas quando começarmos a viver a verdade de nós mesmos, isto é, quando começarmos a aceitar com as nossas fragilidades. Nós somos as nossas imperfeições, as nossas feridas, os nossos pecados»⁷⁵. A nossa vulnerabilidade revela-se, precisamente, na consciência que vamos adquirindo do quão expostos à fragilidade estamos. Isto decorre através de um processo de abertura e aceitação interior dessas fragilidades, tendo sempre presente que não é apenas o “eu” que é vulnerável, mas todos os outros “eus” que comigo habitam o mundo.

Este processo de abertura interior àquilo que somos na totalidade dos nossos limites é fundamental para compreendermos o tema central deste capítulo, à luz do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez: o perdão. Porquê? Porque, possivelmente, ninguém tem legitimidade para justificar as suas ações a partir das suas fragilidades. Isso não impede, porém, que o outro reconheça em nós essas fragilidades. Este reconhecimento mútuo das fragilidades, que são fruto da condição de vulnerabilidade exposta, pode ser uma condição de possibilidade para o perdão, pois o perdão vive-se a partir desta dinâmica de (re)conhecer e aceitar novamente na nossa vida, aquele que, de alguma forma, nos violentou.

O perdão é uma daquelas realidades das quais todos sabemos algo, mas que se tornam complexas quando as procuramos definir. Por exemplo, não seria difícil encontrar quem confunda perdão e esquecimento. Será que perdoar é apenas esquecer? Será que o perdão requer uma certa dispensa da justiça, ou eleva a justiça a um patamar superior? Será que a palavra

⁷⁵ Paolo Scquizzato, *O Elogio da Imperfeição: O caminho da fragilidade*, trad. António Rocha (Prior Velho: Paulinas Editora, 2017), 14.

perdão apenas se pode aplicar num contexto religioso, reservado a Deus, ou será que, pelo seu significado, o perdão é algo de que todos somos capazes?

A partir destas questões propomo-nos, portanto, no presente capítulo, a descobrir qual o sentido que o perdão pode ter para o sujeito débil, vulnerável, que habita esta pós-modernidade.

2.1. O perdão: conceito puramente religioso?

Como ponto de partida, consideramos pertinente esclarecer em que dimensão podemos situar o perdão: será que podemos aplicar o seu conceito ao mundo secular, ou apenas nos podemos situar num contexto religioso?

A profundidade e centralidade do perdão na Bíblia é inegável. A partir das Escrituras, percebemos que, desde sempre, para o povo hebreu, o perdão assume um carácter profundamente religioso. Tomando como exemplo o livro do *Êxodo*, percebemos que o perdão aparece como um atributo divino, que está, de alguma forma, relacionado com a misericórdia e a bondade: «O Senhor passou em frente dele e exclamou: «Senhor! Senhor! Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e de fidelidade, que mantém a sua graça até à milésima geração, que perdoa a iniquidade, a rebeldia e o pecado» (*Ex 34, 6-7*). Ou seja, a Deus é reconhecida a capacidade de perdoar os pecados, mostrando toda a Sua misericórdia.

Esta ideia está muito enraizada no contexto religioso judaico. No Evangelho de S. Marcos, por exemplo, encontramos um doutor da Lei a questionar o perdão dos pecados que Jesus oferece: «Porque fala este assim? Blasfema! Quem pode perdoar pecados senão Deus?» (*Mc 2, 7*). Ou seja, no contexto religioso judaico do tempo de Jesus, existe o princípio basilar de que o perdão dos pecados é algo reservado apenas a Deus e o próprio evangelista usa esse atributo para revelar a identidade de Jesus.

Contudo, quando este princípio basilar da ordem religiosa judaica é colocado em causa por Jesus, percebemos que terá sido, precisamente, um dos motivos que levaram à Sua condenação: «as razões ou elementos da vida de Jesus que fazem prever o conflito, a perseguição e até a morte, são numerosas. (...) arroga-Se poderes divinos, permitindo-Se até perdoar os pecados, que é um atributo exclusivo de Deus»⁷⁶. As palavras de Jesus, contidas nos Evangelhos, em que Este afirma ser Filho de Deus (*Cf. Jo 5, 18*), também aumentavam as probabilidades de Jesus ser perseguido e condenado.

⁷⁶ Feliciano Martínez Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão: Cristologia e Seguimento*, trad. Margarida Gonçalves (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007), 398-399.

Esta importância que os judeus reconhecem ao perdão de Deus foi concretizada numa das grandes festas judaicas, ainda antes do nascimento de Jesus, pois «Israel instituirá no séc. V a. C., o dia do grande perdão, o dia da Expição, *Yom Kippur* (...), a festa do Judaísmo mais universalmente observada»⁷⁷.

Convém assinalar que esta festa judaica do perdão não se centra apenas na relação que cada um tem com Deus, mas está intimamente relacionada com o perdão ao próximo. Basta relembrar as palavras do livro de *Ben Sirá*: «Perdoa ao teu próximo o mal que te fez, e os teus pecados, se o pedires na tua oração, serão perdoados» (*Sir 28, 2*). Neste sentido, a festa judaica do *Yom Kippur* abre caminhos de perdão e reconciliação como forma de reaproximação entre o povo e Deus, pois, «nos dias que precedem o *Yom Kippur*, os Judeus empenham-se em contactar com os irmãos com quem têm questões a resolver e em reconciliar-se, pedindo perdão ou dando perdão, e mostrando assim, de modo concreto, o desejo pessoal de superar as faltas do tempo passado para iniciar uma vida nova de fidelidade e de reaproximação a Deus»⁷⁸. Neste contexto, pedir ou dar o perdão a alguém parece ser uma condição necessária para alcançar o perdão dos pecados, esse sim, reservado a Deus. Pretende-se, por isso, salientar uma dimensão horizontal, isto é, de irmão para irmão, do perdão, pois a culpa resultante da ofensa de um ser humano sobre outro, não é competência de Deus perdoar, mas do próprio ser humano⁷⁹.

Na mesma linha, segue a tradição cristã sobre o perdão, tal como refere a oração que Jesus nos ensinou: «perdoa as nossas ofensas, como nós perdoámos a quem nos tem ofendido» (*Mt 6, 12*). O perdão ao próximo também surge intimamente ligado ao perdão dos pecados concedido por Deus: «Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também o vosso Pai celeste vos perdoará a vós» (*Mt 6, 14*). A grande novidade de Jesus, no que respeita ao perdão, está relacionada com a separação do pecado daquele que o comete, julgando e condenando o pecado em si, mas nunca a pessoa que o cometeu. A essas pessoas, Jesus convida a entrarem num processo de conversão e arrependimento, que gera vida nova, tornando o perdão sinónimo de salvação⁸⁰.

É, portanto, inegável que o perdão tem uma acentuada dimensão religiosa. Será que, apesar disso, as relações que o ser humano estabelece entre si, mesmo sem cariz religioso, não beneficiam da dinâmica que se cria com o perdão mútuo? Para responder a esta pergunta, recordamos as palavras de Hannah Arendt que refere que «o descobridor do papel do perdão na

⁷⁷ Nicoletta Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2010), 111.

⁷⁸ Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 112.

⁷⁹ Cf. Josef Wohlmuth, *Misterio della Transformazione: Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo com il pensiero hebraico e la filosofia contemporanea*, trad. Valentino Maraldi (Brescia: queriniana, 2013), 337. Cf. Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, 12ª ed. (Paris: Editions Albin Michel, 1976).

⁸⁰ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 119.

esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O facto de Ele ter feito esta descoberta num contexto religioso e a ter enunciado em linguagem religiosa não é motivo para a levar menos a sério num sentido estritamente secular»⁸¹. Podemos, por isso, considerar o sentido do perdão nas relações humanas, mesmo para além da esfera estritamente religiosa, pois este diz respeito a toda a humanidade.

Isto não significa que queiramos esvaziar o perdão da sua dimensão religiosa, muito menos do sentido cristão do mesmo, pois, como refere Joseph Ratzinger «a fé está ligada – e precisa de ser ligada – ao perdão; que ela pretende orientar o ser humano no sentido de reconhecer que ele é o ser que só pode encontrar-se a si próprio ao receber e levar por diante o perdão, do qual necessita no que ele tem de melhor e mais puro»⁸². Trata-se, ao invés, de assumir o perdão como algo tão fundamental para as relações humanas e que, por isso, diz respeito a toda a humanidade.

É nesta linha de pensamento que se situa Feliciano Díez, o qual refere que «a maior parte dos valores que se apresentam como cristãos, são certamente cristãos, mas isso não quer dizer que sejam exclusivos dos cristãos. Valores tão profundamente cristãos como o amor, o perdão, a misericórdia, a justiça... são património de toda a humanidade»⁸³. Neste sentido, mesmo assumindo que o perdão tem este acento antropológico universal, será que podemos assumir que todo o ser humano, neste tempo pós-moderno, é capaz do perdão ou digno de receber o mesmo? É o perdão um Absoluto?

Para responder a esta questão, torna-se necessário definir a que nos referimos, quando enunciamos o perdão. Qual o sentido mais profundo, por detrás da palavra perdão, a partir do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez?

2.2 O perdão enquanto processo de doação

Para a compreensão do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, no que se refere ao perdão, torna-se fundamental recordar o conceito de subjetividade vulnerável em que vive o ser humano pós-moderno e que permite, apesar de tudo, vislumbrar rasgos da revelação divina. Esta subjetividade pós-moderna assenta na afirmação da diferença e num certo processo de desaparecimento permanente do eu relativamente à evolução da história, mas que não se fecha a uma certa abertura à transcendência⁸⁴. Este processo em que vive o ser humano afeta-o em

⁸¹ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001), 291.

⁸² Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, trad. Alfred Keller (Cascais: Principia, 2005), 60.

⁸³ Feliciano Martínez Díez, *Creer en el ser humano, Vivir humanamente: Antropología en los Evangelios* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012), 80.

⁸⁴ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*. 482.

diversas dimensões da sua existência e é uma possibilidade de vida em doação, pois a partir desta «abertura radical do ser vive-se o erotismo, a comensalidade, a política e a experiência mística da contemplação: sempre como estado de alerta e vigilância de uma existência em doação»⁸⁵. Esta experiência de subjetividade frágil pode, por isso, ser condição de possibilidade para o perdão, na medida em que o ser humano está aberto ao outro e à gratuidade.

A compreensão deste estado de vulnerabilidade do ser humano pós-moderno ajuda a apreender o conceito de perdão. Na sua etimologia, perdoar «remonta ao latim medieval, vem de “*per*”, prefixo de intensidade, e de “*dar*”; o perdão, de facto, é um *super-dom*. O perdão não é uma realidade que se compra, nem que se merece, mas que se recebe e se dá como pura graça»⁸⁶. Ou seja, todos podem receber o perdão, pois este é uma *super-dádiva*, mesmo que não sejamos merecedores do mesmo, no sentido de querermos comprá-lo com ações meritórias. É pura experiência de gratuidade que inclui o outro na própria vida.

Carlos Mendoza-Álvarez define, precisamente, o perdão enquanto «existência em doação como incessante processo de reconhecimento e inclusão do outro na própria vida»⁸⁷. Por outras palavras, a existência que partilhamos com outros seres humanos identifica-se num processo de dádiva e “*per-don*”⁸⁸. Nesta linha de pensamento, importa realçar a superabundância de dom que é a vida de cada um na construção de novas relações, ao invés de ficarmos presos aos acontecimentos do passado.

Torna-se conveniente realçar, nesta fase, que o conceito de perdão tem implícita a ideia de pagar (remir) uma dívida contraída, em algum momento, por alguma ofensa, seja em relação a Deus ou ao próximo e que, por isso, o «perdão, se pedido e obtido, *perdoa* a dívida»⁸⁹. Esta ideia acentua a dimensão relacional do perdão e deixa antever que as relações humanas são marcadas por ações livres, mas produtoras de certos tipos de violência que geram vítimas, por um lado, e agressores, por outro.

Nestes dinamismos produtores de conflito entre os seres humanos, só é possível inverter esta dinâmica quando, pela consciência da finitude e da vulnerabilidade, os que foram ofendidos estão dispostos a doar-se, pois, como vimos, o *per-donar* é a «oferta do próprio ser, na medida em que constitui a afirmação de nós mesmos, apesar da nossa finitude e falibilidade»⁹⁰. Por conseguinte, o que é oferecido no perdão é a própria existência.

⁸⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 482.

⁸⁶ Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 107.

⁸⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 477.

⁸⁸ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 477.

⁸⁹ Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 108.

⁹⁰ João Manuel Duque, *O Excesso do Dom* (Lisboa: Alcalá, 2004), 68.

Se pensamos o perdão nesta perspectiva, compreendemos a presença de Deus na condição humana, na medida em que o perdão designa «um estado da existência, possibilitado pela *Ruah* divina que habita nos justos e lhes devolve “o olhar do inocente”»⁹¹. Este olhar mais abrangente sobre o perdão permite superar certas concepções do perdão intra-histórico, que pode não ser mais que uma utopia, na medida em que é alicerçado numa dinâmica de reciprocidade violenta. Abrem-se assim as portas para uma outra possibilidade de reconciliação, nomeadamente a reconciliação que procede das *vítimas perdoadoras* que, para o autor, se instaura já de forma escatológica, na medida em que é, no coração da história violenta, uma nova ordem de existência, que antecipa o tempo final da redenção⁹².

Esta ordem de existência futura pode ser simplesmente o viver na graça, pois uma vida vivida com as amarras da ofensa, do desespero ou da certa condenação, nunca deixará o ser humano ser o que deve ser em plenitude, mas condena-o à *des-graça*⁹³. A superação deste destino só é possível porque «o perdão é dom de graça e da Graça, a *des-graça* é superada e a redenção é possível»⁹⁴. Por isso, podemos afirmar que o perdão humaniza o ser humano, ao mesmo tempo que o possibilita viver na Graça, precisamente na sua condição de vulnerabilidade.

A fragilidade e a vulnerabilidade aparecem como condição de possibilidade do perdão, pois «na experiência do perdão instaura-se um reconhecimento mútuo que nada tem a ver com a rivalidade onde estamos, mesmo que, às vezes, o outro seja tão frágil e vulnerável como eu mesmo»⁹⁵. A experiência do perdão requer, por isso, a superação de uma certa lógica “talianista” em que o ser humano vive enclausurado e que o impede de ver o outro como dádiva ou doação. Carlos Álvarez refere, como vimos, uma dinâmica de desconhecimento-reconhecimento em relação ao outro que possibilita ou impossibilita o perdão.

Pode haver necessidade, antes de mais, de saber separar o que é desculpável, fruto do seu caráter involuntário, daquilo que é perdoável ou não, na medida em que alguém que comete injustiça, isto é, de forma culpável, não é merecedor de desculpa, e assim o perdão transcende a justiça: é um ato de misericórdia e amor⁹⁶. Com isto queremos reafirmar que ninguém é, por si mesmo, ou por eventuais ações, merecedor do perdão. O que podemos ser é merecedores de desculpa e, nesse sentido, é à justiça que compete desculpar a quem merecer a desculpa.

⁹¹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*. 477.

⁹² Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*. 478.

⁹³ Cf. Duque, *O Excesso do Dom*, 69.

⁹⁴ Duque, *O Excesso do Dom*, 69.

⁹⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 15-16. A expressão utilizada no texto original é “soi-même” que quer dizer “si mesmo”, embora, pelo contexto, a melhor tradução será “eu mesmo”.

⁹⁶ Cf. Francisco Ugarte Corcuera, *Del Resentimiento al Perdón* (Madrid: Ediciones RIALP, 2004), 44.

Contudo, para aqueles que não merecem essa desculpa, só lhes resta o perdão, isto é, só lhes resta serem acolhedores de perdão. Por isso, o perdão é excessivo, isto é, o perdão é o *superdom*, pois «o culpado em nada o poderá, rigorosamente, merecer nem, em última instância, produzir»⁹⁷.

Mesmo sendo o perdão o ato de misericórdia e de amor que transcende a justiça, importa frisar que o perdão não se situa no âmbito da injustiça, mas reconhece que não basta a justiça para o reatar pleno de relações entre aqueles que ofendem e os que se sentem ofendidos por alguma coisa. Existe sim, uma certa necessidade de que se faça, de alguma forma, justiça que, não tendo a última palavra, se apresenta como condição de possibilidade para o perdão e a conseqüente reconciliação: «A justiça para os sobreviventes é, assim, apresentada como condição de possibilidade histórica do perdão, estado da intersubjetividade a partir do qual é possível, em seguida, passar à reconciliação»⁹⁸. Ser feita justiça pode, por isso, abrir caminhos que permitam superar o ressentimento, dando origem a uma nova fase nas relações humanas.

Contudo, não podemos desvirtuar a questão da justiça: esta é necessária se for encarada no seu sentido primordial, que é reabilitar o agressor e não para eventual “satisfação” do ofendido. Não podemos esquecer que existem certos crimes, ofensas e agressões que se tornam humanamente impossíveis de ressarcir, isto é, por exemplo, quando alguém tira a vida a outro: mesmo que se faça algum tipo de justiça, é impossível repor a vida que se perdeu. Por isso, a justiça deve ter um sentido primordial de reabilitação, na medida em que, «em algumas ocasiões, o bem do agressor pode requerer uma ação punitiva por parte do que deve perdoar. Uma repreensão ou inclusive um castigo podem ser compatíveis com o perdão»⁹⁹.

Viver nesta lógica também implica que, mesmo tendo o ofendido perdoado a ofensa, este não fique preso na ideia de que o futuro, o destino ou até mesmo Deus se encarregará de fazer justiça, pois «pode acontecer que, depois de perdoar e renunciar a toda a vingança pessoal, permaneça amparado no sentido de justiça um sentimento subtil, um desejo de que um terceiro – o destino ou mesmo Deus – execute a vingança»¹⁰⁰. Este seria um sentido de justiça desvirtuado e um perdão que ainda não brota da profundidade do nosso ser. Isto não exclui uma certa prudência nas relações, pois nas nossas ações devemos estar atentos às situações que possam ser ocasião para um agressor se manifestar.

Poderia surgir agora a seguinte pergunta: e aqueles inocentes que sentem, porventura, que ninguém lhes poderá fazer justiça? Quem ouvirá o seu clamor? Será que o perdão lhes é simplesmente vedado?

⁹⁷ Duque, *O Excesso do Dom*, 66.

⁹⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus.*, 181.

⁹⁹ Corcuera, *Del Resentimiento al Perdón*, 52-53.

¹⁰⁰ Corcuera, *Del Resentimiento al Perdón*, 53.

O clamor que é representado no sangue dos inocentes está bem patente nas escrituras, por exemplo no caso de Abel, morto pelo irmão Caim (*Gn 4, 8*), ou dos sete jovens macabeus e sua mãe (*2 Mac 7, 1-42*). Mas a superação da dinâmica mortificadora dá-se na Bíblia, quando acontece o oferecimento do perdão por parte das vítimas, e é o que vai abrir o caminho da caridade de que nos fala S. Paulo¹⁰¹. Podemos, por isso, afirmar que, mesmo sabendo que o clamor dos inocentes não fica esquecido por Deus, mas, pelo contrário, é nesse clamor que podemos vislumbrar a presença de Deus, torna-se então necessário ir mais além, fazendo da caridade uma realidade, através da dádiva do perdão.

Quem, na sociedade atual, pode acolher o clamor das vítimas e dos inocentes da história? Carlos Mendoza-Álvarez refere que são os «profetas da compaixão que abrem caminhos no meio da dor das pessoas e que pensam racionalmente como tornar possível um futuro diferente»¹⁰². Ou seja, hoje, existe um conjunto de movimentos, associações ou até mesmo iniciativas pessoais que não deixam que o clamor das vítimas ou dos inocentes seja esquecido pela sociedade. O autor refere alguns dos movimentos que acolhem esses clamores:

«a sociedade civil pacifista; os movimentos altermundialistas, as igrejas e as religiões comprometidas com a paz e a justiça; o mundo universitário que pensa e constrói modelos racionais de convivência social e de administração da casa comum que é o planeta Terra; as comunidades de intercambio que promovem economias sustentáveis; e tantos outros movimentos de promoção integral da vida»¹⁰³.

Porque será importante, para o nosso autor, todo este envolvimento da sociedade civil, religiosa e académica na luta contra a indiferença nestes tempos pós-modernos? Porque, precisamente, o «murmúrio das vítimas é hoje, mais do que nunca, em tempos de colapso, a possibilidade de repensar o futuro da história para toda a humanidade graças às “suas feridas que nos curam”»¹⁰⁴. Esta linha de pensamento denota uma possível finalidade escatológica nos escombros que compõem esta pós-modernidade, na medida em que, através deles, se torna possível um futuro de esperança em que Deus possa ser vislumbrado. Contudo, esse futuro de esperança em Deus parece situar-se num plano intra-histórico, não ficando claro o pensamento do autor sobre a possibilidade de salvação para além da história.

¹⁰¹ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 196.

¹⁰² Carlos Mendoza-Álvarez, “Vivir hasta la muerte. Reflexión filosófico teológica sobre la compasión”, *Ciencia Tomista* 139, nº 447 (2012), 25.

¹⁰³ Mendoza-Álvarez, “Vivir hasta la muerte. Reflexión filosófico teológica sobre la compasión”, 25.

¹⁰⁴ Mendoza-Álvarez, “Vivir hasta la muerte. Reflexión filosófico teológica sobre la compasión”, 27.

2.3 A dimensão criadora do perdão como expressão de profundo amor

Há ainda um aspeto a salientar do pensamento do teólogo mexicano sobre o perdão. Trata-se da possibilidade de ser gerada uma nova vida nas relações, após o perdão, o que não significa que seja necessário simplesmente apagarmos os acontecimentos. Como refere François Varillon, «o importante é que não nos enganemos sobre o sentido do perdão. Não é o passar de uma esponja; não é uma barrela. É uma recriação. Deus cria-nos perpetuamente. Pelo pecado, de certo modo “descriamo-nos”. Quer dizer, pelo pecado deixamos de nos tornar livres, interrompemos o movimento de criação de nós mesmos por nós mesmos»¹⁰⁵. Ou seja, é por nossa iniciativa que vamos rompendo os laços da criação de Deus que ganham expressão nos laços que estabelecemos uns com os outros.

Emerge, por isso, a necessidade de quebrar esta roda de acontecimentos de rutura, potenciando novas (re)ligações. Importa, então, que aqueles que são, de alguma forma, vítimas, sejam capazes de não ficar presos no ressentimento. Carlos Mendoza-Álvarez refere a importância da *inteligência da vítima*¹⁰⁶, quando esta fala da verdade do não ressentimento, perante as caducidades do mundo, pois esta [a inteligência] pode capacitar o crente para transfigurar o mundo pela força do esquecimento e do perdão¹⁰⁷. E esta transfiguração tem sempre implícita uma dimensão de novidade e de re-identificação, que lhe confere uma dimensão criadora.

Essa dimensão criadora do perdão também está presente nos relatos da ressurreição, pois estes afirmam sem equívoco a força transformadora instaurada pelo olhar do perdão que provém da vítima, enquanto palavra de graça e de absolvição que, por um lado, permite superar o ressentimento e, por outro lado, também liberta os algozes para um caminho de conversão¹⁰⁸. Neste sentido, importa recordar o olhar misericordioso de Jesus a Pedro, após a tríplice negação (Cf. *Lc 22, 54-62*), que o levou a chorar amargamente, mas, ao mesmo tempo, o levou a iniciar um caminho de conversão.

Talvez só a partir desse olhar misericordioso e de profunda gratuidade, o Apóstolo Pedro tenha começado a compreender a profundidade do amor de Deus, pois «em Deus há algo de mais profundo, algo que está para além do amor ou, mais exatamente, algo que é o próprio amor, mas na sua total gratuidade. (...) O amor que é Deus – e Deus não é senão amor –

¹⁰⁵ François Varillon, *Viver o Evangelho*, trad. Maria Nazareth (Braga: Apostolado da Oração, 1995), 120.

¹⁰⁶ A expressão “*the intelligence of the victim*” foi cunhada por James Alison, a partir do pensamento de René Girard para falar da verdade de Cristo. Sendo o seu sentido de tradução difícil, ela designa, ao mesmo tempo, a compreensão que temos da vítima, no meio do círculo da violência, bem como a compreensão que a vítima tem de si mesmo, quando consegue ir além do ressentimento. Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 271.

¹⁰⁷ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 216.

¹⁰⁸ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 216.

manifesta a sua máxima profundidade no perdão, que é poder de recriação»¹⁰⁹. Neste processo, de reconhecimento do profundo amor de Deus, também ocorre um processo interno de descoberta da nossa própria condição humana, pois «a verdade da minha condição humana é ser pecador perdoado. Des-criador recriado»¹¹⁰. Neste dinamismo, percebemos o poder transformador do amor que nos vem pelo perdão.

O teólogo mexicano apresenta, por isso, uma tríplice dimensão criadora do perdão que tem origem na cruz e que constitui a base para uma nova existência. Em primeiro lugar, dá-se uma conversão da inteligência sobre o mundo, na sua imanência, que permite superar a lógica da violência. Em segundo lugar, a dimensão criadora do perdão também pressupõe uma conversão do olhar sobre os outros, que vá além do ressentimento vivido e que, por isso, envolve a totalidade da pessoa em todas as relações pessoais e sociais. Em terceiro lugar, este processo pressupõe uma conversão na relação com Deus, tendo como fundamento a experiência de gratuidade na qual se funda a verdadeira condição de possibilidade da compaixão¹¹¹. Pelo perdão, transformamos as relações que estabelecemos com o mundo, com os outros e com Deus.

Desta forma, estamos preparados para acolher o perdão como gratuidade, pois «o perdão é recebido e oferecido como “gratuidade” absoluta no dinamismo de transmissão da vida teologal que inclui no seu seio o sujeito vulnerável, derrubado pela presença do Outro, enquanto outro, convocando, ao mesmo tempo, os que naufragaram nos meandros da onnipotência»¹¹². Esta forma de olhar para o perdão permite percebê-lo como uma «imitação de um amor não recíproco, assimétrico, porque é pura doação»¹¹³. Trata-se, por isso, de, através do perdão, fazer da nossa vida uma expressão do amor, pois «a vida, no seu decurso, outra coisa não pode senão provar o amor: é a sua lei, a sua essência. E assim fica livre de ser, ela própria, o amor»¹¹⁴. É um existir amoroso em doação constante e permanente.

Não podemos, porém, desligar esta dimensão da gratuidade ou da caridade do processo de vitimação. O que significa dar ou dar-se em caridade, sem ter em conta o processo de vitimação nas quais essa doação acontece? Pode significar a uma doação construída artificialmente no mundo benéfico que não conta com os problemas em concreto. Ou seja, podemos cair numa espécie de idealismo que esquece a realidade histórica e, dessa forma, contradiz a caridade. Em que situações da existência não há vitimação? Nessa perspectiva, o

¹⁰⁹ Varillon, *Viver o Evangelho*, 120-121.

¹¹⁰ Varillon, *Viver o Evangelho*, 122.

¹¹¹ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 217.

¹¹² Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 217.

¹¹³ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 217.

¹¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *O coração do Mundo*, trad. Madalena de Castro (Porto: Livraria Tavares Martins, 1959), 18.

perdão liga a caridade com a vitimação, porque tem em conta essa realidade histórica. A vida teologal concretiza-se, portanto, no perdão.

Esta lógica da doação é precisamente simbolizada por Cristo, por exemplo nas palavras que dirige ao Pai na cruz «Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem» (*Lc 23, 34*), porque apresenta uma outra forma para dizer a realidade humano-divina, na medida em que mostra, por um lado, a abertura do sujeito à sua finitude e vulnerabilidade e, por outro lado, possibilita uma nova criação¹¹⁵. Esta linha de pensamento permite-nos refletir sobre quem detém o poder ou capacidade de perdoar, pois o perdão parece abrir horizontes de compreensão a partir da vulnerabilidade e da fragilidade: *é um poder do não poder*.

Sobre a questão do *poder do não poder* ou de quem tem efetivamente a capacidade de perdoar, isto é, a quem será possível, ou permitido, interromper a lógica da violência mimética, Mendoza-Álvarez defende que apenas a vítima, pela sua condição de vítima, vulnerável, pode romper com esta lógica fratricida, na medida em que é ela e não o poderoso ou verdugo que tem a capacidade de perdoar¹¹⁶. Nessa perspectiva, a dinâmica do perdão, que nos é também proposta por Cristo, mostra-nos que são os mais frágeis e vulneráveis que detêm o verdadeiro poder, porque são eles que têm uma efetiva capacidade de se doarem gratuitamente ao outro, abrindo novos caminhos de criação. São novos laços que transformam as relações existentes e que permitem superar os aguilhões do ressentimento. As vítimas são assim aquelas que, não tendo nada a perder, têm tudo para dar, na medida em que se dão totalmente, quando oferecem o perdão.

Por sua vez, o oferecimento do perdão é condição de possibilidade para uma reconciliação efetiva, mesmo que essa reconciliação exija uma resposta daquele que é perdoado, pois «não existe reconciliação efetiva, sem a resposta daquele que é objeto do perdão»¹¹⁷. Trata-se de aceitar, na liberdade e gratuidade, aquilo que nos é oferecido, mesmo sabendo, como já referimos anteriormente, que não somos merecedores daquilo que nos é dado.

A reconciliação é como que o próximo passo após o perdão e reflete, por isso, também ela, uma realidade antropológica significativa: «Reconciliação é uma realidade antropológica cheia de sentido: constitui um processo humano com o qual todos nós temos que enfrentar um ou outro dia. Seja entre dois companheiros, pessoas ou grupos, em que é criada uma situação de conflito»¹¹⁸. Não sabemos se é arriscado afirmar que ninguém escapa à experiência, pelo menos uma vez na vida, a esta realidade, mas sabemos que a reconciliação, tal como o perdão,

¹¹⁵ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 229.

¹¹⁶ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 235.

¹¹⁷ Bernard Sesboué, *Jesucristo el Único Mediador: Ensayo sobre la redención y la salvación*, Tomo I, trad. Alfonso Ortiz García (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 407.

¹¹⁸ Sesboué, *Jesucristo el Único Mediador*, 408.

traduz a possibilidade de um amor que desbloqueia as relações humanas. Nesta perspetiva, «a interação entre arrependimento e oferecimento do perdão converte-se numa emulação no amor que permite o encontro do ofensor com o ofendido e, por contágio mútuo, pode acabar com o abismo no abraço da paz que se dá, uma vez cumpridos o perdão e a reconciliação»¹¹⁹.

Não podemos, porém, cair numa certa ingenuidade de pensar que o perdão é algo fácil ou automático, pois «fizemos sem dúvida a experiência, alguns de nós, da dificuldade que há em perdoar. Ou talvez nunca tenhamos sido ofendidos gravemente, ou nunca tenhamos tido de perdoar verdadeiramente. É-nos então muito difícil de compreender por experiência que o perdão é o amor na sua gratuidade absoluta»¹²⁰. Podemos até afirmar que o perdão é uma espécie de absurdo que nos mostra o amor, num mundo marcado pelo pecado.

Nesta perspetiva, importa recordar uma personagem do romance *O Idiota*¹²¹ de Fiódor Dostoievski. Trata-se do príncipe Míchkin. De que forma esta personagem nos pode ajudar a compreender o perdão? Esta personagem, em certa medida, mostra-nos o que consiste esta dimensão da gratuidade no perdão, pois, tal como refere Hans Urs Von Balthasar, Míchkin «move-se com naturalidade do mundo dos pecadores e, apesar disso, demarca-se claramente dele, pois não tem nenhuma vontade pecaminosa, mas apenas a vontade de não se distanciar em nada dos pecadores e de estar com simplicidade e irrefletidamente junto a eles»¹²². Ou seja, em primeiro lugar, podemos fazer um certo paralelo entre esta personagem e Jesus, na medida em que Jesus «tomou cobradores de impostos como seus seguidores, quer dizer, indivíduos que eram desprezíveis no plano nacional, no plano religioso e no plano moral. Compreendamo-lo bem: ao agir, Jesus revela-nos quem é Deus e o que é a justiça de Deus»¹²³. Por sua vez, o príncipe, demonstra esta vontade de se entregar pelos pecadores, condenando o pecado.

Sobre aquilo que pode ser o absurdo do perdão de Míchkin, von Balthasar refere que «precisamente não perdoa porque compreende, mas porque ama. Todos os demais compreendem muito bem o erro, o pecado; isto aparece claramente, é uma verdade objetiva; mas quando Míchkin, passando por cima dele, o perdoa, se torna ridículo e passa a ser idiota»¹²⁴. Por aqui descobrimos a profundidade que revela a definição do perdão de Mendoza-Álvarez, pois oferecermo-nos ao outro, incluindo-o na nossa vida com toda a sua fragilidade, implica precisamente fazer nossas todas as suas misérias: «tens de tentar tomar para ti os seus pecados,

¹¹⁹ Sesboué, *Jesucristo el Único Mediador*, 408.

¹²⁰ François Varillon, *A Mensagem de Jesus*, trad. Maria de Lurdes Cabral (Braga: Apostolado da Oração, 2007), 226.

¹²¹ Fiódor Dostoievski, *O Idiota*, trad. António Pescada (Lisboa: Relógio de Água, 2014).

¹²² Hans Urs Von Balthasar, *Glória, una estética teológica. V. Metafísica. Edad Moderna*, trad. Vicente Martín (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996), 182-183.

¹²³ Varillon, *A Mensagem de Jesus*, 227.

¹²⁴ Balthasar, *Glória, una estética teológica*, 184.

identificar-te com eles; não os considerar unicamente de fora, mas experimentar, de dentro, a sua essência, a sua malícia»¹²⁵. Só desta forma podemos compreender a profundidade do amor de que somos capazes pelo perdão.

O amor no perdão assume um grau de intimidade a que só podemos comparar a dádiva de Cristo na cruz, pois «toda a essência do cristianismo, toda a representação de Deus, todo o pensamento fundamental de Cristo está expresso nesta palavra, se se compreende o amor com este grau de profundidade: como comunhão com o pecador, como comunhão com a sua culpa sem intenção de diferença e como intercambio das cruzes com ele, como na Sexta-feira Santa, quando com o amor morreu a morte do pecado, com o pecado e pelo pecado»¹²⁶. Este é, por isso, o supremo absurdo que nos revela a dimensão da majestade do amor de Deus. Nunca poderíamos conhecer verdadeiramente o Amor, sem este se revelar na cruz, pois «um amor que não conhecesse a distância infinita do respeito perante a majestade do amor de Deus na cruz teria toda a razão para desconfiar de si mesmo, e o mesmo acontece com um amor que não sentisse já nenhum temor perante o juízo»¹²⁷.

Contudo, não pensemos que este amor, que transcende o ser humano mas que nele se revela, é de âmbito apenas subjetivo: «O mistério da glória do amor absoluto que penetra desce cima, uma glória cuja forma mágica, mais além do que o velado ou o desvelado, da memória ou do esquecido, pertence a uma interpretação de carácter objetivo e criativo»¹²⁸. Na cruz, o amor de Deus concretiza-se na sua plenitude.

Poderíamos ainda realçar três graus na gratuidade do amor de Deus. Segundo François Varillon, «há a gratuidade do amor que nos cria, há a gratuidade do amor que nos diviniza e há a gratuidade do amor que nos perdoa, isto é, que nos dá perpetuamente o que perdemos perpetuamente»¹²⁹. Por isso, para podermos entrar intimamente neste mistério, precisamos de reconhecer o perdão como necessidade: «A necessidade do perdão está sempre presente. É que o perdão é o dom perfeito. Perdoar é dar até ao fim: *per-donnare*»¹³⁰. Mas, apesar disso, devemos questionar a real capacidade do ser humano para perdoar e atingir a profundidade deste amor.

Será que o perdão escatológico tem como condição o perdão histórico da vítima? Isso pode ser uma espécie de contradição, pois não só as vítimas podem não querer perdoar, como podem simplesmente não poder perdoar. Será que, por exemplo, só há perdão para os nazis se

¹²⁵ Balthasar, *O coração do Mundo*, 125.

¹²⁶ Balthasar, *Glória, uma estética teológica*, 188.

¹²⁷ Hans Urs Von Balthasar, *Só o amor é digno de fé*, trad. Artur Mourão (Lisboa: Assírio e Alvim, 2008), 86.

¹²⁸ Balthasar, *Glória, uma estética teológica*, 189.

¹²⁹ Varillon, *A Mensagem de Jesus*, 225.

¹³⁰ Varillon, *Viver o Evangelho*, 101.

as vítimas dos nazis os perdoarem? E se isso não for possível? A história como tal, em rigor não pode recuperar as vítimas já mortas. Apenas Deus poderá recuperar as vítimas irrecuperáveis da história. A justiça para essas vítimas, ou seja, a sua recuperação, só Deus o poderá fazer. E os algozes? Quem os poderá perdoar? Neste caso, eles só podem ser perdoados se existir uma dimensão de perdoar que vá para além do perdão feito pelas vítimas. Como justiça terrena, esta não exige o perdão dos algozes, apenas a recuperação das vítimas. Mas no ponto de vista teológico, há a exigência de uma salvação universal. Isto implica possibilidade de salvação para estes que só acontece pelo perdão. Se as vítimas não podem perdoar, quem o poderá fazer sem violentar as vítimas? Deus? Em que medida Deus pode perdoar sem violentar as vítimas? Só na medida em que ao mesmo tempo possa, precisamente, recuperar as vítimas. Estamos perante uma certa dimensão escatológica do perdão, que Carlos Mendoza coloca, embora explore mais, no ponto de vista histórico, a possibilidade das vítimas em vez de viverem do ressentimento, viverem do perdão.

Contudo, a nossa reflexão leva-nos a uma pergunta incontornável: existe algo imperdoável?

2.4 O imperdoável

Com a reflexão feita até agora, já fomos referindo a dificuldade em fazer uma experiência plena de perdão, apesar do seu caráter antropológico universal. Nesta fase, já compreendemos o perdão como gratuidade, doação plena ao outro, partilhando com ele a existência, como uma certa superação da justiça, como possibilidade de reconciliação, como revelação do amor mais profundo de Deus, etc.

Contudo, apesar do caminho que fomos fazendo, devemos colocar agora a seguinte questão: o perdão tem limites? Vladimir Jankélévitch escreveu na sua obra *L'Imprescriptible* que existem acontecimentos que, pela sua perversidade, não prescrevem: «os crimes contra a humanidade são imprescritíveis, que é o mesmo que dizer, não podem ser prescritos»¹³¹. Ou seja, estes acontecimentos não podem simplesmente ser esquecidos, ou apagados, mesmo que todos os culpados possam ser punidos, numa tentativa de fazer alguma justiça.

Ao olharmos para alguns acontecimentos da nossa história, podemos, desde logo, questionar como será possível perdoar todas as atrocidades cometidas contra o povo judeu, durante o período da Segunda Guerra Mundial. Será possível pagar a dívida de sangue contraída nessa altura e noutras alturas semelhantes?

¹³¹ Vladimir Jankélévitch, *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 26.

Recordamos as palavras de Hannah Arendt quando, referindo-se a esse período da história, escreve: «Na época, o horror, na sua monstruosidade nua, pareceu-me, e não só a mim como a muitos outros, transcender todas as categorias morais e minar todos os critérios de jurisdição; tratava-se de qualquer coisa que os homens não podiam nem castigar adequadamente nem perdoar»¹³². Parecem existir, por isso, situações ou circunstâncias em que o perdão apresenta algumas limitações. Como refere Pedro Valinho Gomes, «o perdão, a existir, terá de enfrentar o teste da sua possibilidade»¹³³. Por outras palavras, colocamos a possibilidade do perdão, porque nos deparamos com situações em que o mal parece irreparável, ou uma dívida parece impagável. «O perdão, a existir, terá de se confrontar com o imperdoável»¹³⁴. O que será então o imperdoável, ou melhor, o que significa perdoar o imperdoável?

Ao utilizarmos a expressão “perdoar o imperdoável”, parece que o perdão está a ser desafiado a realizar algo que é contrário a si mesmo. É como se quiséssemos poder o impossível ou fazer o infazível¹³⁵. O imperdoável será aquilo que não se consegue perdoar ou o que não se deve perdoar?

A obra do filósofo Vladimir Jankélévitch, *Le pardon*, procura desenvolver precisamente esta relação entre a possibilidade ou impossibilidade do perdão. Nessa obra, Vladimir Jankélévitch afirma que «o perdão, num primeiro sentido, vai ao infinito. (...) Pode haver o indesculpável, mas não o imperdoável»¹³⁶. Nesta linha de pensamento, o autor prossegue afirmando que nada escapa a uma total remissão e que «o perdão perdoa tudo a todos e para sempre»¹³⁷. Parece, portanto, não restarem dúvidas quanto ao poder do perdão. Contudo, o autor reconhece que poderá existir um imperdoável – o mal – na medida em que «pode ser um resíduo irreduzível de uma redução infinita e sempre inacabada»¹³⁸. Neste sentido, o imperdoável seria «o mal, mais forte que o amor, desafiando a capacidade de perdoar; e é o crime para o qual não há castigo proporcional porque ultrapassa toda a proporção e toda a economia, desafiando o dever»¹³⁹. Para Vladimir Jankélévitch, há uma tensão entre perdoar e o imperdoável, na medida em que só existe o perdão porque existe o mal, embora este se apresente como uma possibilidade de limitação do perdão, mas «o perdão apenas perdoa o imperdoável»¹⁴⁰. O imperdoável seria, por outras palavras, um inferno, o inferno do desespero,

¹³² Hannah Arendt, *Responsabilidade e Juízo*, trad. Miguel Pereira (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004), 20.

¹³³ Pedro Valinho Gomes, *A esperança do perdão* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2013), 53.

¹³⁴ Gomes, *A esperança do perdão*, 53.

¹³⁵ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 54.

¹³⁶ Vladimir Jankélévitch, *Le pardon* (Barcelone: Champs essais, 2019), 259.

¹³⁷ Jankélévitch, *Le pardon*, 260.

¹³⁸ Jankélévitch, *Le pardon*, 263.

¹³⁹ Gomes, *A esperança do perdão*, 55.

¹⁴⁰ Gomes, *A esperança do perdão*, 59.

pois significaria a possibilidade de um mal irreparável que teria a última palavra¹⁴¹. O autor apresenta, por isso, o perdão e o mal como estando correlacionados, pois só existe o perdão na medida em que o mal é real. Um parece carecer do outro e ambos parecem envolvidos numa luta que simboliza o Bem e o Mal, mas onde não se encontra um claro vencedor, pois, como afirma Jankélévitch, «também o perdão é forte como a maldade, mas não é mais forte que ela»¹⁴².

Apesar disso, parece-nos pertinente destacar que é o perdão que permite progredir nas relações e até mesmo superar o problema da irreversibilidade das ações. Como refere Hannah Arendt, «a única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez embora não se soubesse nem pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar»¹⁴³.

Esta relação entre o perdão e o imperdoável permite-nos ter um outro olhar sobre a vulnerabilidade, enquanto possibilidade para o perdão. As já referidas palavras de S. Paulo sobre a força e a fraqueza mostram-nos que é precisamente quando somos despojados de tudo e quando as misérias humanas parecem sair vencedoras que estamos preparados para o passo da gratuidade e do oferecimento do perdão. Uma vida em doação só é possível na medida em que não nos deixamos aprisionar por nenhum mal que nos possam fazer, mesmo que em circunstâncias mais extremas, pois, com o devido tempo e os devidos contextos, estamos perante uma condição de possibilidade do amor fecundo.

Neste capítulo, considerámos a vulnerabilidade e a fragilidade como condição de possibilidade para o perdão. Começámos por desconstruir a ideia do perdão, enquanto conceito exclusivamente religioso, embora sempre ligado à sua dimensão teologal. Nessa linha, percebemos o perdão enquanto doação, na perspetiva do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, incluindo o outro na nossa existência, vislumbrando nele Aquele que é totalmente Outro. Nesse sentido, o perdão contém uma dimensão criadora que demonstra, em certa medida, o amor. Este amor atinge a sua plenitude na doação plena que Jesus faz na cruz, oferecendo-Se e oferecendo o perdão a todos os povos. Por fim, procuramos compreender se existem limites para o perdão. No próximo capítulo, o desafio é, em primeiro lugar, apresentar o conceito de vítima e em segundo lugar, procuraremos apresentar como se dá a passagem da condição de vítima expiatória, para a condição de *vítima perdoadora*.

¹⁴¹ Cf. Jankélévitch, *Le pardon*, 269.

¹⁴² Jankélévitch, *Le pardon*, 273.

¹⁴³ Arendt, *A Condição Humana*, 289.

3. A vítima perdoadora

Até ao momento, fizemos um percurso que começou por compreender ou contextualizar o ser humano nestes tempos de pós-modernidade que lhe trouxeram, porventura, a consciência da sua vulnerabilidade, especialmente nas relações que estabelece consigo, com os outros, com o mundo e com Deus.

Perante essa condição de vulnerabilidade em que vive mergulhado o ser humano pós-moderno, procuramos, num segundo capítulo, compreender em que medida essa vulnerabilidade pode ser condição de possibilidade para o perdão, enquanto expressão do amor de Deus que nos (re)cria.

É chegado o tempo, neste terceiro capítulo, de aprofundar o conceito de perdão, no pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, lançando uma reflexão mais profunda sobre as condições necessárias (se existirem) para que o perdão se torne uma realidade efetiva na vida das vítimas e, conseqüentemente, na vida dos verdugos. Por isso, ao longo deste capítulo, iremos procurar compreender algumas dimensões do conceito de vítima, nomeadamente do conceito de *vítima perdoadora*, procurando explicar como será possível dar-se essa passagem, que supõe uma superação de alguns aspetos, como a rivalidade e o ressentimento.

Para podermos compreender claramente o conceito de vítima, tão importante neste capítulo, devemos ter presente a sua relação com a existência de algum opressor que, através de alguma ação, gesto ou mesmo omissão, pode exercer uma certa violência, seja física, psicológica, ou de outra ordem, para com aquele que é, por isso, considerado vítima dessa ação. Nesta desfasada relação de poder que se estabelece, surge como pertinente a problemática do mal.

Neste contexto, para percebermos em que dimensões podemos problematizar o mal, queremos referir o contributo de Richard J. Bernstein, na sua obra *El mal radical*, onde faz uma síntese crítica dos contributos de vários autores, desde o conceito de *mal radical* de E. Kant até ao conceito de *banalidade do mal* de Hannah Arendt, condensando a extensa problemática sobre o mal nos seguintes pontos: indagar o mal é um processo contínuo e sem final; há uma pluralidade de tipos de mal, mas sem uma essência comum; o mal é um excesso que resiste à compreensão total; o mal resiste a todas as tentativas de o justificar, inclusive à teodiceia; deve-se evitar a tentação de reificar o mal; não se deve subestimar o poder do mal, nem a propensão do ser humano para a maldade; o mal radical é compatível com a banalidade do mal; não se pode prescindir da responsabilidade pessoal ao cometer más ações; não basta afirmar a responsabilidade pessoal, pois, depois de Auschwitz, deve-se repensar o sentido da palavra

responsabilidade; e, por fim, o fundamento último para a escolha entre o bem e o mal é inescrutável¹⁴⁴.

Tendo em conta todas estas dimensões e sua complexidade, no âmbito da vasta problemática do mal, importa enquadrar este fenómeno a partir de dois polos fundamentais, por um lado, a existência de um mal enquanto violência que alguém inflige sobre outro(s) e, por outro lado, o mal que corresponde ao sofrimento de que alguém padece. Nesta perspetiva, podemos referir que um desses polos revela um ser humano violento e culpado, enquanto que o outro polo revela o ser humano enquanto sofredor e vítima¹⁴⁵.

No âmbito deste trabalho, torna-se relevante um olhar sobre o fenómeno do mal a partir da violência exercida sobre alguém, tornando-o vítima, na medida em que essa violência tem implícita a necessidade de quebrar a paz e a harmonia existente, de forma imprevisível e até, por vezes, insuportável, pois apresenta-se como o absurdo ou o sem sentido: «a violência afronta com o seu carácter imprevisível, injustificável e insuportável. Toma de assalto a narrativa humana e derruba a harmonia e o sentido, instaurando um reinado de sofrimento, de angústia e de absurdo»¹⁴⁶.

Podemos, ainda, estabelecer uma relação entre a questão do mal e da violência com a história do ser humano, porque, por exemplo, a já evocada estória de Caim e Abel pode ser um indício de que «a violência e o sofrimento têm a idade do ser humano»¹⁴⁷. Por isso, as relações vítima-verdugo não são uma novidade para o ser humano e, certamente, contribuíram para a compreensão que este tem de si mesmo e até para a compreensão que o ser humano tem de Deus.

Convém frisar que esta experiência de sofrimento, pelo qual todos os seres humanos, mais cedo ou mais tarde, acabam por viver, corresponde a uma das experiências mais profundas que o ser humano pode viver e que lhe abre caminhos de conversão, pois «as experiências mais profundas, as que dão a sua direção à vida e a suportam sobre si, são, pois, experiências de conversão, experiências de crucifixão, que forçam a *metanoia*, a mudança da mente, da ação e do ser. Tais experiências desagregam, mas podem levar a uma integração nova»¹⁴⁸.

Este é um aspeto importante, porque uma das ideias chave para compreender a obra de Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, é a possibilidade de apreender a revelação de Deus nos tempos atuais que o autor considera serem os “fins dos tempos”. Então, nestes tempos

¹⁴⁴ Cf. Richard J. Bernstein, *El mal radical: una indagación filosófica*, trad. Marcelo Burello (Buenos Aires: Ediciones LILMOD, 2005), pp. 315-327.

¹⁴⁵ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 35 [nota de rodapé 1].

¹⁴⁶ Gomes, *A esperança do perdão*, 36.

¹⁴⁷ Gomes, *A esperança do perdão*, 38.

¹⁴⁸ Edward Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*, trad. Miguel Garcia-Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 62.

que serão os últimos, também se torna importante sabermos invocar Deus com esperança, apesar de todas as experiências de sofrimento que, porventura, possamos viver. Esse é o objetivo do autor na referida obra.

No caminho traçado para alcançar esse objetivo, o teólogo mexicano constrói a sua perspectiva sobre a sociedade pós-moderna, a partir da teoria mimética e do conceito de vítima expiatória, dos quais René Girard é o inspirador.

Em primeiro lugar, e de acordo com René Girard, é importante ter presente a dimensão mimética do ser humano, isto é, uma das características fundamentais do ser humano é a imitação. Mas em que medida podemos dizer que o ser humano vive a imitação?

«A imitação deve conceber-se não apenas ao nível das maneiras de falar e de se comportar, mas também ao nível do desejo. Os homens imitam os desejos uns dos outros e, por esta razão, estão inclinados para o que eu apelido de rivalidade mimética, processo que existe entre parceiros sociais e que tende a agravar-se constantemente pelo facto de a imitação ricocheteia entre os dois parceiros. Quanto mais eu desejo este objeto que tu já desejas, mais ele se te apresentará desejável e, em contrapartida, mais ele me parecerá desejável para mim»¹⁴⁹.

Nessa linha de pensamento, percebe-se a existência de um certo círculo vicioso que aumenta progressivamente a rivalidade entre os seres humanos, na medida em que o ser humano deseja alguma coisa, não pela coisa em si, mas porque essa “coisa” é, ao mesmo tempo, desejada por outrem. Em determinados contextos, percebemos que estes processos miméticos, não exclusivos do ser humano, podem ser potenciadores de vingança: «No homem é diferente, pois sabemos que o combate mimético pode tornar-se infinito e chegar a esta primeira invenção humana: a vingança»¹⁵⁰.

Contudo, seria de esperar que, devido ao mimetismo extremo do ser humano, este poderia colocar em causa o seu próprio futuro. Então, surge-nos a pergunta: porque é que as sociedades não desapareceram por causa da vingança? O que terá feito interromper esta lógica, previsivelmente fatal para o ser humano?

Para responder a estas questões, precisamos de nos socorrer das palavras do próprio R. Girard: «Quando as sociedades estão em crise, isto é, quando todas as pessoas desejam a

¹⁴⁹ René Girard, «O Bode Expiatório e Deus», trad. Márcio Meruje, in José Rosa and Artur Mourão (dirs.), *Textos Clássicos de Filosofia* (Covilhã: LusoSofia:press, 2008), 4. URL: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. [Acedido a 10 de agosto de 2019].

¹⁵⁰ Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 5.

mesma coisa e procuram obtê-la pela força, estamos perante o que chamo uma crise mimética, extremamente violenta, porque cada um entra nessa violência»¹⁵¹. Ou seja, a crise mimética de uma sociedade dá-se quando os seus vários membros desejam a mesma coisa e a disputam, por vezes, violentamente, entre si.

Ora, pode acontecer, ao longo desse processo, que as coisas que são objeto de desejo sejam destruídas e a crise mimética entre numa nova fase:

«Chega um momento em que a rivalidade se torna tão forte que todos os objetos do debate são destruídos. Quando os homens disputam a posse de um objeto, jamais se podem entender; vão continuar a lutar até que o combate se decida. Mas, no decorrer da batalha, tal objeto será frequentemente destruído e, a partir desse momento, o antagonismo tornar-se-á “puro”: será sempre mais forte, mas o mimetismo incidirá doravante já não sobre o objeto, mas sobre os próprios antagonistas»¹⁵².

Doravante, as pessoas que desejavam objetos pertencentes a outrem, orientam o seu desejo para o outro que também deseja esse objeto e assim, sucessivamente, vão-se juntando, na medida em que vão orientando os seus desejos de violência para o mesmo adversário:

«Quando os indivíduos são contaminados pelo contágio do adversário, isto é, quando esquecem o seu próprio adversário para adotar o adversário do seu vizinho, que parece mais interessante como adversário, chegará um momento em que toda a comunidade estará do mesmo lado contra um único indivíduo, do qual, no fim de contas, não se sabe porque foi escolhido»¹⁵³.

Este processo, que René Girard descreve a partir do seu estudo das sociedades arcaicas, culmina com a eliminação do membro que acaba por ser o objeto de “desejo” de toda a comunidade:

«Todos estão contra ele, todos transferiram a violência (...) ao ponto de toda a sociedade, em conjunto, matar este indivíduo. Tal fenómeno existe e tem um nome, é o chamado linchamento unânime. (...) O linchamento, pela sua unanimidade, reconcilia a comunidade, e a personagem que foi linchada passa por ser muito má, pois causou a violência na comunidade»¹⁵⁴.

¹⁵¹ Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 6.

¹⁵² Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 6.

¹⁵³ Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 7.

¹⁵⁴ Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 7.

Por outras palavras, a vítima que foi sacrificada pela comunidade adquire uma espécie de capacidade reconciliadora, pois acaba por pagar com o seu próprio sacrifício a paz que faltava à comunidade. Torna-se, por isso, um *bode expiatório*. «Mas ter um bode expiatório, precisamente, é não saber o que se tem, é tomar tal vítima por um verdadeiro culpado»¹⁵⁵.

Importa ainda referir que, no imaginário dessas comunidades, este sacrifício, porque teve esta importância reconciliadora, assume uma dimensão de salvação da comunidade, não impedindo, porém, a repetição deste processo: «O sacrifício, que do meu ponto de vista é a primeira instituição humana, consiste, para uma comunidade que tem experienciado este fenómeno e se tem reconciliado, em procurar a repetição da morte de uma vítima, como da primeira vez em que essa vítima que juntos matámos, em nome da comunidade, nos salvou»¹⁵⁶. É uma vítima expiatória que, aos olhos da comunidade, é uma vítima salvadora.

Como já referimos, o teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez alicerça o seu pensamento, sobre o conceito de vítima, no pensamento de René Girard. Para atestar esta afirmação, apoiamo-nos na definição que o mesmo dá de vítimas. As vítimas «são aquelas pessoas – geralmente as mais vulneráveis e frágeis – que são sacrificadas por causa da suposta paz do grupo. Assim, por exemplo, o contágio mimético que coloca uma multidão contra uma vítima acusada de algum delito funciona como um medicamento para aliviar o ressentimento, focando-o num bode expiatório»¹⁵⁷. Resumindo, certas tensões que se vão criando em grupos, comunidades ou tribos originariam que algumas pessoas precisem de ser sacrificadas, para que possa voltar a imperar a paz nesse grupo. Este processo antropológico é, por isso, criador de vítimas que são designadas como “bode expiatório” pois, tendo culpa ou não, o seu sacrifício será condição de possibilidade para que regresse uma certa harmonia ao grupo.

Debatendo criticamente esta teoria de René Girard, Jean-Pierre Dupuy aprofunda o conceito de vítimas sistémicas, referindo-se, em grande escala, às massas populacionais que são sacrificadas por causa da globalização de mercado e que são, por isso, excluídas por causa da cobiça da sociedade¹⁵⁸. Todos estes processos são geradores de injustiça social, iniquidade, exclusão, violência, seja por razões políticas, económicas, sociais, ou outras e atingiram o seu expoente, como já referimos no primeiro capítulo, com a *Shoah*, Chernobil e, mais recentemente, o desastre nuclear de Fukushima. Por outras palavras, as sociedades atuais, independentemente dos seus “níveis” de desenvolvimento, continuam a ser produtoras, em certa medida, de vítimas expiatórias.

¹⁵⁵ Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 8.

¹⁵⁶ Girard, «O Bode Expiatório e Deus», 8.

¹⁵⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 483.

¹⁵⁸ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 483.

As possíveis relações que se estabelecem entre todo este contexto e Deus foram sendo alvo de reflexão e, como afirmamos no primeiro capítulo, dá-se uma transformação na pergunta sobre a existência de Deus para uma pergunta sobre a sua essência, na medida em que se procura compreender que Deus poderia permitir todas as atrocidades que foram cometidas? Na perspectiva de René Girard, Deus estaria ausente dos processos originadores de vítimas. Nos seus estudos sobre a Bíblia, René Girard reconhece nela a «narrativa das vítimas, na qual Deus está ausente desse processo de exclusão sistemática e nada tem a ver com os sacrifícios, pelo contrário, os denuncia como mentira e perversão do culto verdadeiro de adoração da sua glória»¹⁵⁹. Ou seja, os escritos bíblicos revelam uma espécie de “contra-história” «que Deus escreve com a comunidade dos justos, para reverter esses processos de escalada de violência, na solidariedade que se tece entre os excluídos que arriscam superar o muro do ressentimento»¹⁶⁰. A partir desta perspectiva, está aberto o caminho para podermos compreender uma certa metamorfose dos processos vitimários, em processos que possibilitam uma espécie de cura, ou uma resolução dos conflitos, a partir das feridas da exclusão. Por outras palavras, estão criadas as condições para se dar a passagem da vítima expiatória para a *vítima perdoadora*¹⁶¹.

Carlos Mendoza-Álvarez apresenta e, em parte, explica a sua teologia da subjetividade vulnerável sustentando-se no conceito de *vítima perdoadora*. Este conceito, inicialmente apresentado por James Alison, na sua obra *Raising Abel - Recovery of the Eschatological Imagination*, está fortemente inspirado na ideia de que a Escritura está, toda ela, ligada por um fio condutor que vai revelando progressivamente a *vítima perdoadora*¹⁶². No seu livro *Una fe más allá del resentimiento*, James Alison parte da experiência vivida por José, vendido por seus irmãos no Egito (*cf. Gn 37, 12-36*), que, apesar de todas os motivos que tinha para sentir amargura e ressentimento, foi «adquirindo a consciência de ser amado, tanto que compreendeu que nenhuma das pessoas contra as quais poderia dirigir justamente o seu ressentimento,

¹⁵⁹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 483.

¹⁶⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 484.

¹⁶¹ Esta expressão é da autoria do teólogo católico, James Alison, que, aprofundando este conceito ao longo da sua obra, ao ponto de lhe dedicar atualmente um curso de formação multimédia, intitulado *Jesus, the Forgiving Victim*, procura desmontar os mecanismos da rivalidade que impedem viver a graça de Cristo. Jesus é a *Vítima Perdoadora* por excelência, porque, segundo James Alison, une em si dois aspetos que normalmente estão separados: por um lado, em Jesus temos alguém que foi vitimizado e a quem acontecem coisas horríveis, portanto, más; e, por outro lado, vemos em Jesus alguém que faz dessa experiência algo criador e renovador para outras pessoas. No vídeo introdutório do curso, é também possível escutar James Alison a afirmar a necessidade fundamental de cada um descobrir o quanto é amado por Deus e, nesse sentido, propõe fazer uma viagem que se inicia com a compreensão do que é ser verdadeiramente humano, fazendo um caminho até se tornar uma *vítima perdoadora*. Nessa perspectiva, seria possível compreender a fé cristã como algo que se pode viver, pregar e acreditar. James Alison, *Jesus the Forgiving Victim. Listening for the Unheard Voice*, 2012; URL: <https://www.forgivingvictim.com/course-introduction/> [acedido a 26-08-2019].

¹⁶² Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 313.

mereciam que ele lhe dedicasse essa carga emocional»¹⁶³. Nesse sentido, José entra num estado de liberdade interior que possibilita o próprio perdão, «pois alcançou um tal estado de liberdade em que, não só não foi capaz de preparar qualquer vingança, como concebeu um cenário que ensinasse o perdão como um dom para humanizar os demais»¹⁶⁴. Ou seja, o perdão surge como a saída final para a superação do ressentimento, na medida em que a vítima vai adquirindo a consciência de ser amado, apesar de tudo. Esta ideia é fundamental para compreender o conceito de *vítima perdoadora*.

Para melhor compreendermos a profundidade do sentido da *vítima perdoadora* e da sua relação com a revelação, na perspetiva da razão pós-moderna, o teólogo mexicano faz uma apresentação do mesmo através de quatro aspetos: a vergonha que procede do colapso do eu; a superação da rivalidade; a potência da *vítima perdoadora*; o tom da voz de Deus. Pela sua importância e para compreendermos mais plenamente a complexidade do conceito, iremos aprofundar de seguida cada um destes quatro aspetos.

3.1. A vergonha que procede do colapso do eu.

Este primeiro aspeto procura olhar para a vergonha como um lugar antropológico e teológico, na medida em que se refere ao horizonte existencial em que o sujeito pós-moderno assume a sua condição de vulnerabilidade, mas numa perspetiva de abertura e esperança.

É preciso, por isso, entender esta proposta a partir do contexto filosófico da fenomenologia da subjetividade, na medida em que o sujeito reconhece a sua finitude e se reconhece como um ser de desejo mimético. Neste sentido, é fundamental que o sujeito «aprenda a acolher-se como pessoa em relação, que existe graças aos outros e em virtude do Outro, de modo que essa relação seja evidência de um modo amoroso e gratuito, sempre mais além da rivalidade e do ressentimento»¹⁶⁵. Isso não quer significar que o sujeito simplesmente esqueça todas as pulsões, desejos, sonhos de onnipotência, mimetismo ou até de manipulação que assombra todas as relações com os outros e com o Outro, mas, ao inverso, trata-se de uma subjetividade consciente de tudo isso, em que, no seu horizonte de compreensão, surge uma experiência fundamental: «a possibilidade de se aceitar como uma pessoa incondicionalmente

¹⁶³ James Alison, *Una fe más allá de resentimiento: Fragmentos católicos en clave gay*, trad. James Alison y Begoña Villanueva (Barcelona: Herder, 2003), 10.

¹⁶⁴ Alison, *Una fe más allá de resentimiento*, 10. Este caminho interior feito por José que possibilitou o perdão dos seus irmãos foi perpetuado na literatura por Thomas Mann no romance *José e os Seus Irmãos*. Cf. Thomas Mann, *José e os Seus Irmãos I: As Histórias de Jaacob*, vol. I, trad. Gilda Encarnação (Alfragide: Dom Quixote, 2018). Cf. Thomas Mann, *José e os Seus Irmãos II: O Jovem José*, vol. II, trad. Gilda Encarnação (Alfragide: Dom Quixote, 2019).

¹⁶⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 315.

amada pela alteridade inefável a que chamamos Deus»¹⁶⁶. É este horizonte de compreensão que pode criar condições para que se possa dar uma superação do ressentimento, tendo em vista o perdão.

Esta forma de pensamento encontra um certo fundamento nas Escrituras, como no exemplo de alguns profetas como Elias, Oseias ou Isaías, na medida em que, quando se dá um certo colapso dos seus heroísmos, abre-se a possibilidade de captarem o *tom da voz de Deus* de que falaremos adiante. As palavras do profeta Isaías ajudam-nos a perceber precisamente essa dimensão da subjetividade que se abre a um horizonte de compreensão superior: «Ai de mim, estou perdido, porque sou um homem de lábios impuros, que habita no meio de um povo de lábios impuros, e vi com os meus olhos o Rei, Senhor do universo! (*Is 6, 5*)».

Este é, porventura, um olhar antropológico sobre a vergonha que decorre da consciência da finitude, enquanto limitação (ou incapacidade?) do eu. Contudo, ainda podemos fazer uma leitura teologal a este aspeto da *vítima perdoadora*, nomeadamente se nos questionarmos sobre como apreender a revelação de Deus, nos contextos de rivalidade, utilizando os relatos pascais como chave interpretativa mimética. Este olhar fundamenta-se na personagem de Caim (*Cf. Gn 4, 8*), particularmente nas consequências das suas ações, isto é, no clamor que representa o sangue derramado de Abel, pois pode ser interpretado como «narrativa do início simbólico da história da humanidade, em que surge o dilema do mimetismo violento e a sua possibilidade de superação. Aí, Deus manifesta a lei da sua casa como uma perene memória dos inocentes, unida à paciente espera da conversão do pecador»¹⁶⁷. Esta relação fraticida revela, deste modo proto escatológico, uma espécie de desígnio divino de salvação, a partir da *vítima perdoadora*. Porém, não nos podemos esquecer que «a lógica do perdão, que somente a vítima que superou a rivalidade e o ressentimento pode oferecer, alcança a sua plena manifestação na ressurreição de Jesus de Nazaré e nos seus encontros com as discípulas e os discípulos»¹⁶⁸.

Esta é, sem dúvida, uma novidade que encontramos na fé cristã, na medida em que, como refere Jürgen Moltmann, «na fé cristã, o homem encontra a sua humanidade no facto de que, apesar da sua in-humanidade, é já chamado por Deus e, apesar da sua prevaricação, está chamado à semelhança divina e a respeito de todos os reinos do mundo, está já aceite na comunidade do Filho do Homem. O amor transforma um ser malquerido num ser querido»¹⁶⁹. Jesus é a porta pelo qual podemos ver uma nova luz que ilumina a possibilidade de novos laços.

¹⁶⁶ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 315-316.

¹⁶⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 317.

¹⁶⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 317.

¹⁶⁹ Jürgen Moltmann, *El Hombre: Antropología cristiana en los conflictos del presente*, trad. José M. Mauléon (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), 154.

A partir desta lógica que nos é plenamente revelada em Jesus, podemos falar de uma luz que procede das vítimas perdoadoras e que é geradora de novas relações, pois, como refere Mendoza-Álvarez, «a partir a luz que procede da vítima que perdoa instaura-se uma verdadeira relação com o outro, mais além do desejo de rivalidade, na possibilidade de uma vida doada que oferece o perdão ao seu verdugo e instaura, por essa via, a possibilidade de uma comunidade de destino»¹⁷⁰. Por isso, uma primeira ideia que emerge deste pensamento é a necessidade do perdão pleno a partir das vítimas, o que nos leva a questionar: e se já não existirem as vítimas, ou não lhes for possível perdoar, estamos perante uma espécie de impossibilidade do perdão?

3.2 A superação da rivalidade.

A vivência do desejo mimético, numa linha de superação da rivalidade, é o segundo aspeto a ter em conta no que respeita à vergonha, enquanto lugar antropológico e teológico. Trata-se sobretudo de explorar o que o dinamismo do desejo mimético deixou desmascarar, isto é, a presença do outro que não acusa, mas que se revela como uma *vítima perdoadora*¹⁷¹. Este é um aspeto fundamental, pois seria de esperar, como referimos anteriormente, que o mimetismo do ser humano o pudesse levar à sua própria aniquilação, mas, ao invés, podemos ler a história do mundo à luz da história reconciliadora de Cristo, pois «no meio da insuportável história sofredora do mundo, encontra-se a reconciliadora história sofredora de Cristo. Ele dá forças para esperar onde não há nada a esperar e para amar onde apenas impera o ódio»¹⁷². Jesus Cristo é, por isso, a verdadeira saída para o mimetismo violento que ameaça as relações humanas.

O desafio é, por isso, a partir da teoria mimética, compreender o erro que se forma nas relações intersubjetivas, quando estas são marcadas por uma acusação ao outro, «para justificar em vão a própria inocência, acusando-os, com razão ou sem razão, pouco importa, pelos males que afetam a pessoa ou o grupo»¹⁷³. A proposta do autor é, nesse sentido, um olhar sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo que permita uma espécie de escolha entre dois caminhos ou duas alternativas. Por um lado, «o bem viver da mentira da acusação aos demais para afirmar um falso eu (*Self*), no qual radica a própria dignidade, mas de forma ilusória»¹⁷⁴. Por outro lado, a outra alternativa é «reconhecer a incapacidade de nomear os outros gratuitamente e aprender a aceitar-se cada vez mais a partir do Outro, que nos chama sempre

¹⁷⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 317.

¹⁷¹ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 318.

¹⁷² Moltmann, *El Hombre*, 154.

¹⁷³ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 318.

¹⁷⁴ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 318.

de maneira gratuita e incondicional»¹⁷⁵. Este aceitar-se a partir do Outro pode ganhar um brilho diferente, quando estamos perante a consciência de que podemos vislumbrar a transcendência no rosto de outrem, transcendência essa que se pode exprimir pelo termo de infinito¹⁷⁶. Abrimos assim condições para novas significações nas relações humanas.

Esta perspectiva propõe, por isso, ir ao fundo do mistério relacional de cada um, «a saber, o fundo de desejo mimético que impregna todas as subjetividades e as confronta com as suas pulsões arcaicas, para mostrar aí, em seu seio, como pode acontecer a salvação enquanto reconstituição do ser relacional das pessoas, para além da rivalidade e do ressentimento, na relação pacífica e corresponsável pelos outros»¹⁷⁷. Neste sentido, este lado da moeda sugere a possibilidade de superação da rivalidade mimética e do ressentimento, a partir consciência do mistério relacional das pessoas que as torna pacificamente responsáveis, umas pelas outras. Será aí, nessa profundidade, que se abrirão, então, as portas da salvação.

Claro que esta perspectiva também dever ser lida em contexto pascal, pois este horizonte de vida e compreensão de que falamos anteriormente, compreende-se na pessoa de Jesus. É na Sua páscoa que podemos compreender esta superação do desejo mimético da rivalidade, pois, como refere Carlos Mendoza-Álvarez, «o oferecimento de perdão aos seus verdugos, àqueles que o atraçoaram e o deixaram nas mãos do contágio do “todos contra um”, é indício de um mundo novo vindo do Espírito de Deus que o resgatou de entre os mortos»¹⁷⁸. É precisamente nesta linha que podemos entender melhor a profundidade da paz de Cristo. Tal como nos refere a *Carta aos Efésios*, «Com efeito, Ele é a nossa paz, Ele que, dos dois povos, fez um só e destruiu o muro de separação, a inimizade» (*Ef 2, 14*). Jesus é, por isso, o nosso penhor de salvação, não porque tenha sido aquele homem que, na história, padeceu maiores tormentos que todos os outros, mas porque, precisamente no meio do seu sangue derramado, brota um clamor de todos os inocentes que, ao invés de apontarem o dedo a seus acusadores, pedem a Deus o seu perdão e até mesmo salvação. Em Cristo, e no perdão oferecido por todas as vítimas a seus verdugos, dá-se o quebrar da roda mimética da rivalidade que apenas produz vítimas e mais vítimas, abrindo-se caminhos de salvação para todos.

No fundo, a derradeira explicação que podemos procurar para a possibilidade do perdão é o amor de Deus. É pelo amor de Deus e no amor de Deus que o ser humano plenifica a sua existência. Como refere Karl Rahner, «o amor de Deus é realmente a única total integração da existência do homem, e só teremos penetrado nesse amor em toda a sua alteza, dignidade e grandeza integradora, quando o tivermos entendido assim; quando tivermos percebido que deve

¹⁷⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 318.

¹⁷⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 1988), 13.

¹⁷⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 319.

¹⁷⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 319.

ser ele o conteúdo desse momento da eternidade temporal»¹⁷⁹. Por isso, é este Amor que abre no humano tudo aquilo que de bom este pode ser. É este amor que abre a porta do perdão.

É isso que nos apontam as Escrituras, nomeadamente o Novo Testamento: «a única explicação que, em definitivo, dá o Novo Testamento, para o perdão, é o amor de Deus. A entrega na Cruz é a expressão desse amor. E se Deus amou até ao extremo os seres humanos, então a última palavra não é de condenação, mas de salvação»¹⁸⁰. E esta salvação é perene, na medida em que se torna possível aos povos de todos os tempos e lugares, ao contrário da “salvação” que representava o sacrifício da vítima expiatória que apenas trazia uma curta experiência de harmonia à comunidade.

3.3 A potência da vítima perdoadora.

Debruçamo-nos agora sobre o terceiro aspeto da vergonha, como lugar antropológico e teológico, que é, precisamente, o tema que dá o nome a este capítulo: a estranha luz que provém da *vítima perdoadora*.

Esta expressão não se refere a um certo triunfalismo pascal, em que o herói regressa vitorioso daquilo que parecia ser uma derrota certa, afastando os seus inimigos. Pelo contrário, este conceito da teologia pós-moderna de James Alison «centra-se na revelação do poder que procede do Crucificado vivente e que passa por suas feridas abertas como sinal de oferta da sua própria vida. Elas são, literalmente falando, condição de possibilidade de um mundo novo. Trata-se de um poder que não é poder e cuja potência é precisamente a vida teológica»¹⁸¹.

Este mundo novo revelado pelas feridas abertas do Crucificado refere-se a uma dimensão libertadora do perdão de Jesus, pois «o acolhimento-perdão que outorga Jesus nas narrações evangélicas não é só algo benéfico, mas libertador»¹⁸². Em que medida podemos afirmar esta liberdade do perdão de Jesus? Na medida em que o Seu perdão «abre um futuro novo e positivo ao pecador, abre-lhe um espaço social perante os outros e abre-lhe também um espaço perante si mesmo. Jesus pode dizer-lhe em verdade “vai em paz”».¹⁸³

Esta é, por isso, a face do verdadeiro poder, pois impõe-se, não pela força da violência, mas pela força incombustível de gestos inesperados que fogem à compreensão humana: «o Cordeiro que reina degolado é o oxímoro por excelência da potência que brota da *vítima perdoadora* quando ela desata os nós do ressentimento. Ela inaugura com este gesto messiânico

¹⁷⁹ Karl Rahner, *Dios, Amor que descende: Escritos espirituales* (Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2008), 190.

¹⁸⁰ Sobrino, *El Principio-Misericórdia*, 144.

¹⁸¹ Mendoza-Álvarez, *Deus*, 320.

¹⁸² Sobrino, *El Principio-Misericórdia*, 145.

¹⁸³ Sobrino, *El Principio-Misericórdia*, 145.

uma autêntica nova criação»¹⁸⁴. Este gesto que Jesus inaugura tem dois sentidos. Por um lado, tem um sentido teologal, enquanto ato da gratuidade absoluta de Deus, por outro lado, tem um sentido mimético, como «absolvição gratuita que somente pode provir da vítima que tenha superado seu ressentimento como desejo de vingança, retribuição e castigo»¹⁸⁵. Jesus ressuscitado torna-se, por isso, o modelo por excelência da *vítima perdoadora*¹⁸⁶ que inaugura dessa forma uma nova ordem de existência para toda a criação. Podemos dizer que estão assim criadas as condições para uma mudança do mundo.

Torna-se claro que existe um salto, segundo o pensamento do autor, que só é possível dar com o auxílio da vida teologal, nomeadamente da fé. Para Carlos Mendoza-Álvarez, só depois, «à posteriori, nos é possível afirmar como cristãos, segundo esta interpretação teológica mimética, que, através da história, quem ousar atravessar – no seio de experiências de acusação, rivalidade e linchamento – o muro da rivalidade e do ressentimento, ainda que seja de maneira fulgurante e provisória, nas suas vidas lastimadas, participa já dessa outra ordem da existência que é o dom da redenção acontecida em Jesus, o Cristo de Deus»¹⁸⁷.

Contudo, importa recordar, nesta fase, que a *inteligência da vítima*¹⁸⁸ que nos oferece o Crucificado, não é apenas uma memória enquanto recordação, mas «verdadeira *anamnesis*, isto é, memória viva que acontece na comunidade crente, quando recebe os textos fundamentais no marco orante da liturgia e os traduz em práxis de compaixão»¹⁸⁹.

Também é importante, nesta fase, fazer um apontamento à relação entre memória e perdão. Esta relação entre memória e o perdão é amplamente trabalhada por Paul Ricoeur, que não nos apresenta um simples cenário de esquecimento, para tornar possível o perdão. Existe sim, na relação complexa entre o esquecimento e o perdão, um horizonte de possibilidade que Paul Ricoeur chama de memória apaziguada:

«O esquecimento e o perdão designam, separada e conjuntamente, o horizonte de toda a nossa investigação. Separadamente, enquanto cada um deriva de uma problemática distinta: para o esquecimento, a problemática da memória e da fidelidade ao passado; para o perdão, a problemática da culpabilidade e a reconciliação com o passado. Conjuntamente, enquanto o cruzamento que se dá nos seus itinerários num

¹⁸⁴ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 321.

¹⁸⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 321.

¹⁸⁶ Remetemos para a explicação de James Alison, onde este refere o porquê de Jesus ser “the Forgiving Victim”, referida na nota 161.

¹⁸⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus*, 322.

¹⁸⁸ Remetemos para a explicação sobre o sentido desta expressão, referida no segundo capítulo desta tese.

¹⁸⁹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 322.

lugar que não é um lugar, mas é melhor designado pelo termo de horizonte. Horizonte de uma memória apaziguada, inclusive de um esquecimento feliz»¹⁹⁰.

A memória torna-se assim esse horizonte complexo que, ao invés de dificultar o perdão, se pode tornar uma porta aberta para tal. Claro que se torna necessária uma reconciliação com o passado, como forma de superação da indignação e do ódio, de forma a alcançarmos este horizonte de uma memória aberta à transcendência, a que várias religiões chamam Deus: «tal dimensão de uma memória aberta à transcendência do dom do perdão é a que precisamente fará possível traçar a alucinante pergunta pelo futuro e a reconciliação possível para os sobreviventes dos holocaustos antigos e novos»¹⁹¹. Uma memória aberta torna-se desta forma condição de possibilidade para o perdão, enquanto dom, isto é, para que a vítima se transforme numa *vítima perdoadora*: «Aí, nessa experiência do dom recebido, a luz da revelação adquire toda a sua potência salvífica porque toca as fibras mais íntimas da subjetividade aberta aos outros e a Deus vivente»¹⁹².

Como já referimos, estamos no meio de um processo que não é nada fácil, mas que se apresenta como a possibilidade de desvelar a verdade de Cristo pois, através da Sua condição de *vítima perdoadora* por excelência, abrem-se portas de acesso a um mundo novo:

«No seio de todo este processo se mostrará, então, a capacidade própria da experiência cristã como desvelamento da mentira de Satã e a revelação da verdade de Cristo. Deste processo advém, assim, uma verdadeira habilitação existencial para viver um mundo diferente no coração da violência. E, por isso, a *vítima perdoadora* se converte em sinal messiânico por excelência dos tempos plenos, no coração da história partida da humanidade de todas as épocas»¹⁹³.

A *vítima perdoadora* não é, então, apenas aquela vítima que supera as correntes da rivalidade e do ressentimento, mas transforma-se numa luz que nos revela o *Deus inefável* do nosso tempo, pois é um sinal messiânico para toda a humanidade.

¹⁹⁰ Paul Ricoeur, *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, (Paris: Editions de Seuil, 2000), p. 536.

¹⁹¹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 374.

¹⁹² Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 322.

¹⁹³ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 323-324.

3.4 O tom da voz de Deus.

Abordamos agora o último aspeto que, segundo o teólogo mexicano e no seio da vergonha como lugar antropológico e teológico, torna possível a revelação da *vítima perdoadora*: é a surpreendente descoberta do tom da voz de Deus.

Como podemos falar de um tom da voz de Deus? Antes de mais, sabemos que o som que compõe a nossa voz é produzido pela passagem do ar pelas cordas vocais e, por isso, a voz e a respiração têm uma relação própria. Neste sentido, importa perceber que a respiração e o tom de voz de Deus são perdão: «Deus perdoa como respira. A própria respiração de Deus é perdão»¹⁹⁴. Então, o que será este tom da voz de Deus?

Este tom da voz de Deus, que aparece nas Escrituras, permite «comunicar a verdade do amor da vida dos justos entregue como princípio de redenção. Não é um tom de acusação, mas de oferenda, que só é possível a partir da incondicionalidade de um amor assimétrico e não recíproco, próprio do Mistério amoroso do real a que chamamos Deus e que se manifestou plenamente em Jesus de Nazaré»¹⁹⁵.

Temos que compreender a extrema delicadeza que existe por detrás deste mistério amoroso, pois ela representa uma sublime capacitação do ser humano. Como refere Jon Sobrino, «No “a tua fé te salvou” aparece a força salvadora de Deus que quer levar à transformação real da pessoa. E aí aparece o que podemos chamar a suma delicadeza de Deus que vem dizer “tu podes”¹⁹⁶.

Escutar este tom da voz de Deus só se torna possível pelo aspeto já evidenciado da consciência que cada um tem de ser amado por Deus e não apenas por uma necessidade de renúncia do eu: «Não se trata de uma conquista da subjetividade por meio da *ascesis* individual da negação e renúncia do eu, mas provém da existência do ser superabundante de Deus, do qual participam Jesus e os justos da história, pois é por Ele que todas as coisas existem e por meio do qual tudo adquire a sua verdadeira densidade de ser divino»¹⁹⁷. A nossa participação na vida divina também se faz pela escuta deste tom da voz de Deus que nos fala por Jesus Cristo.

Jesus é, por isso, a carne que torna possível esta narrativa divina nas nossas vidas, por mais sofredoras que elas sejam e quer o aceitemos ou não. Ele dá carne a este tom de voz: «Trata-se de um tom de voz como metáfora narrativa da palavra divina que se faz carne em Jesus de Nazaré de maneira eminente. Por Ele, na sua vida entregue para e com os outros que ao longo da sua existência terrena é possível captar, na força que precede da *Ruah*, a profundidade do amor incondicional do seu *Abba*: nas suas palavras e nos seus gestos,

¹⁹⁴ Varillon, *Viver o Evangelho*, 129.

¹⁹⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 324.

¹⁹⁶ Sobrino, *El Principio-Misericórdia*, 146.

¹⁹⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 324.

certamente, mas de maneira plena e sobreabundante nos seus encontros como crucificado-ressuscitado, com suas discípulas e seus discípulos, à luz do acontecimento pascal»¹⁹⁸.

No segundo capítulo referimos a dimensão criadora do perdão. Agora, conseguimos compreender mais profundamente que a *vítima perdoadora* também nos revela essa voz divina, na medida em que na plenitude do seu despojamento é total doação: «Toda a força criadora de Deus, torna-se presente na e como aquela presença de vítima que regressa e oferece perdão. (...) Todo aquele protagonismo que é Deus se revela para nós naquela presença da *vítima perdoadora*. Deus não tem voz a não ser aquela que é a auto-doação da *vítima perdoadora* expressada até e para com os outros»¹⁹⁹. Nesta dimensão de doação superabundante, percebemos então que «o perdão, por último, liberta o ser humano para reconhecer a Deus tal qual É, na sua essencial dimensão de gratuidade e parcialidade»²⁰⁰.

Resumindo, toda a teologia apresentada por Carlos Mendoza-Álvarez, tendo como base a proposta de James Alison, é uma «hermenêutica da reconstrução do processo da subjetividade vulnerável que se recebe como nova criação, a partir da sua abertura à experiência de saber-se incondicionalmente amado por Deus. Cada um pode vivenciar em si mesmo tal aventura pela força do Espírito de Jesus, novo Abel»²⁰¹.

É nesta experiência de Jesus, enquanto vítima que perdoa, que podemos falar em superação do ressentimento, pois, Ele «vem resgatar do ressentimento as vítimas e vem interpelar aos verdugos para que todos – cada um segundo o seu próprio papel na história do desejo conflituoso – se deixem levar a uma nova ordem de existência. Essa realidade é possibilitada pela Presença amorosa que não cessa de nos convocar à nova criação a partir da sua subjetividade ferida e transfigurada pelo ato de doação»²⁰².

Na sociedade pós-moderna também se torna, por isso, necessário dar voz ao Crucificado, enquanto *vítima perdoadora*, de forma a tornar o perdão uma realidade plena que aponta a verdadeira humanidade do ser humano. O papel da Igreja não pode ser lateral, isto é, à margem, mas antes deve ser a voz do Crucificado-Ressuscitado que a todos oferece a redenção: «Assim, desde as margens da sociedade e da Igreja ligadas uma à outra com frequência nas narrativas sacrificiais, surge a voz de Jesus Crucificado como *vítima perdoadora*. À imagem de seu Abba, ela segue oferecendo redenção a todos, começando pela superação do ressentimento, para receber o dom da vida plena que procede do alto»²⁰³.

¹⁹⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 325.

¹⁹⁹ James Alison, «Los cambios de tono en la voz de Dios: entre el deseo divino y la marea humana», 2007, 8. URL: <http://jamesalison.co.uk/wp-content/uploads/2016/09/cas48.pdf> [acedido a 11-08-2019].

²⁰⁰ Sobrino, *El Principio-Misericórdia*, 147.

²⁰¹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 326.

²⁰² Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 326.

²⁰³ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 326.

Acolhendo este dom do alto, podemos ser precisamente as testemunhas que tornam presentes os ausentes, isto é, aqueles que só em Cristo encontram a sua voz.

Neste capítulo, propusemo-nos descobrir, na linha do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez, em que medida poderíamos falar de uma passagem da condição de vítima a um horizonte de *vítima perdoadora*, conceito desenvolvido inicialmente por James Alison.

Para isso, tornou-se necessário, em primeiro lugar, contextualizar esta condição de vítima, a partir do mal e da violência que a condição humana partilha e vive. Nesta perspectiva, tornou-se fundamental compreender os mecanismos pelos quais essa violência pode atuar, a partir do mimetismo desenvolvido por René Girard, que nos ajudou a compreender como surgiram nas comunidades arcaicas a vítima expiatória.

A vítima expiatória assumia, nas sociedades arcaicas, uma dimensão salvadora, na medida em que, concentrando em si toda a violência, o seu sacrifício permitia que a comunidade passasse a um estado de paz e harmonia, ainda que efêmero.

Apesar disso, o mimetismo permitiu-nos conhecer mais profundamente o conceito de vítima que serviu de base para a compreensão do conceito de *vítima perdoadora*, a partir de quatro aspetos correlacionados: a vergonha que procede do colapso do eu; a superação da rivalidade; a potência da *vítima perdoadora*; o tom da voz de Deus.

Para além de compreendermos a complexidade do conceito de *vítima perdoadora*, estes quatro aspetos também são um vislumbre da revelação divina nestes tempos pós-modernos colapsados. Por isso, fará sentido, num próximo capítulo, procurar horizontes de uma existência escatológica a partir das virtudes teologais, procurando, dessa forma, fazer um balanço crítico ao pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez.

4. Um balanço crítico

Passaram-se quase 20 anos entre as obras de Carlos Mendoza-Álvarez que foram objeto de estudo neste trabalho. Certamente que, ao longo desses anos, o próprio autor foi aprofundando o sentido dos conceitos fundamentais que utiliza nessas obras. Por isso, a nossa opção foi conhecer o seu trabalho, dando mais ênfase ao seu pensamento mais recente.

Temos também a consciência do risco que poderá existir em refletir sobre a obra de qualquer teólogo contemporâneo, na medida em que a teologia, tal como a história, necessita de um certo distanciamento temporal e de um período de discussão crítica que permita entender o seu sentido mais genuíno, de forma imparcial, precavendo-nos de eventuais desvios.

Tendo presente estas ressalvas, pretende-se nas próximas páginas fazer um pequeno resumo das obras de Carlos Mendoza-Álvarez que foram objeto do nosso estudo, procurando apresentar alguns apontamentos críticos, com a simples pretensão de constituírem um apoio na compreensão e discussão da sua obra.

4.1 Um olhar tripartido

O caminho iniciado pelo teólogo mexicano na sua obra *Deus Liberans* revelava, desde cedo, a questão fundamental que tem servido de motor à sua obra, a possibilidade de vislumbrar a revelação divina em contextos particularmente dramáticos, como os vividos na modernidade. Sim, modernidade, pois, nesta primeira obra, é a modernidade e a crise do seu projeto libertador que se apresenta como horizonte contextual para a compreensão dessa revelação.

Para isso, a questão fundamental para o autor, neste livro, é relacionar a revelação divina com a possibilidade do conhecimento de Deus, tendo em conta a negatividade que tomou conta da consciência do sujeito autónomo: a fragilidade da sua liberdade, os limites da sua finitude e a experiência do sofrimento e da morte. Neste sentido, a sua proposta de uma estética teológica da libertação abre brechas de compreensão através dos excluídos e do outro que sofre.

É precisamente nesta obra que o autor começa a desvelar o conceito de subjetividade, apoiado em Husserl e Levinas, e onde procura desvelar de que forma podemos encontrar a transcendência, inscrita na subjetividade que, por sua vez, possui múltiplas potencialidades como «o desejo na sensibilidade, a indagação intelectual na razão, a decisão ética na vontade, o Infinito inscrito como alteridade e vocação de construção do sujeito plural»²⁰⁴. A compreensão da subjetividade torna-se importante, pois é a base da compreensão da

²⁰⁴ Mendoza-Álvarez, *Deus Liberans*, 432.

vulnerabilidade, cuja consciência não impossibilitou, ao ser humano pós-moderno, a capacidade de perdoar.

Para desconstruir o conceito de subjetividade, Carlos Mendoza descreve três níveis ou estádios de percepção dessa subjetividade. O primeiro relaciona-se com a sensibilidade do sujeito em relação ao outro, nomeadamente à interpelação do outro que sofre e que nos chama. Neste sentido, inscreve-se nesta sensibilidade a transcendência que se encontra no reconhecimento dos excluídos. Segue-se então um segundo estádio da subjetividade, que é a «assunção da negatividade da experiência e da história dos vencidos»²⁰⁵, e que se relaciona com toda a experiência de injustiça que afeta a vida e provoca sofrimento dos inocentes e que não deixa de ser, por isso, um clamor oferecido pelos justos, à espera de uma espécie de juízo por parte de Deus. O terceiro estádio da subjetividade é a percepção teológica desta realidade, pois à invocação do povo segue-se a fidelidade extrema de Deus, que alcança a sua plenitude na encarnação e testemunho do Servo sofredor de Isaías, que se cumpre na Cruz de Jesus.

Neste sentido, a transcendência inscrita na imanência da subjetividade relaciona-se sobretudo como a «afirmação de uma relação transcendental inscrita no sujeito cognoscente e que ama, enquanto abertura ao Criador e como possibilidade de incorporação a Cristo»²⁰⁶. Ter presente esta linha de pensamento do autor é importante para compreendermos o passo seguinte, que é a vulnerabilidade do sujeito pós-moderno.

A dimensão da vulnerabilidade do ser humano pós-moderno é abertamente refletida, por Carlos Mendoza-Álvarez, no segundo livro da sua trilogia, intitulado *Deus Absconditus*, que pretende dar continuidade ao caminho iniciado anteriormente de procura de Deus na sociedade contemporânea. Neste livro, é possível perceber que o autor caracteriza a sociedade como pós-moderna, dando um passo em frente em relação ao livro anterior, mas não esquecendo a importância da subjetividade moderna na compreensão do pensamento da vulnerabilidade. Certamente que a distância temporal entre esses livros muito contribuiu para tal.

Nestes tempos pós-modernos, em que se vive um certo paradoxo, pois neles encontramos ao mesmo tempo o secularismo e o niilismo, por um lado, e, por outro lado, também é possível vislumbrar um certo retorno ao religioso, o autor procurará mostrar como é possível falar de Deus a partir do desejo, da memória e da imaginação escatológica.

Para o teólogo mexicano, a vida teologal, mais concretamente a fé oferece a possibilidade de desmantelar o sistema sacrificial e de dizer o real com uma potência admirável

²⁰⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus Liberans*, 433.

²⁰⁶ Mendoza-Álvarez, *Deus Liberans*, 436.

e discreta, vinda de Deus. Neste sentido, considera que a teologia fundamental da pós-modernidade consiste no «despertar da dimensão espiritual da subjetividade exposta e a sua responsabilidade em habitar o mundo com o *poder do não poder*. Senhorio de Cristo sim, mas sem o menor indício de triunfalismo, porque está sempre consciente das armadilhas do desejo de onipotência, dos seus metarrelatos prometeicos e das suas histórias sacrificiais»²⁰⁷.

É neste horizonte que se abre a possibilidade de encarar a fé como gratuidade, pois, mesmo sendo uma força de compreensão e de ação, a fé «inspirada pela heurística da gratuidade, designa um estado da subjetividade realizado no reencontro com o outro, um irmão com o qual se ultrapassa o estado da reciprocidade sacrificial»²⁰⁸. A fé permite assim continuar a descobrir a gratuidade como expressão da subjetividade, realizada na finitude da história, como nos revela o testemunho de Cristo, desde a sua pregação na Galileia à sua morte em Jerusalém²⁰⁹.

Neste sentido, para Carlos Mendoza-Álvarez, pensar a gratuidade a partir da relação com Deus vivo tem a capacidade de despertar em nós uma potência de experiência que nos religa ao mundo, através de uma força messiânica discreta mas eficaz. Por outras palavras, podemos dizer que, no seio da crise do sujeito débil pós-moderno, é possível falar de Deus, ou encontrar Deus (dizer Deus), para além da questão da essência, mesmo no meio da vulnerabilidade. A proposta do autor segue, por isso, na linha de descobrir a condição humana a partir do dom da gratuidade, como experiência possível do mistério do Amor sem medida nem condição, que se revela na Cruz como fonte de vida e compaixão, tal como na memória viva das vítimas no meio das ruínas da história.

As duas obras já mencionadas neste capítulo abrem, por isso, de forma coerente, uma questão que se torna absolutamente central e radical no pensamento do autor: haverá possibilidade de esperança para o nosso tempo, marcado pela violência sistémica?

É esta questão que vai guiar o autor num caminho de descoberta de um Deus que é inefável, mas cujo tom de voz se perceberá nas vítimas, especialmente as vítimas perdoadoras, pois será a consciência de se saberem incondicionalmente amadas por uma alteridade inefável que desvelará caminhos de esperança, numa sociedade que, como já referimos, o autor reconhece estar em ruínas.

²⁰⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 258.

²⁰⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 259.

²⁰⁹ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus Absconditus*, 259.

É, portanto, este o contexto geral da obra *Deus ineffabilis* que, mesmo apresentando a sociedade a partir de uma concepção tendencialmente negativa, nunca esquece o «tom de voz do sujeito débil que, a partir da marginalidade, é já princípio de mudança no mundo»²¹⁰.

O autor funda essa possibilidade de uma mudança no mundo, naquilo que chama de “ato de contração do tempo” que se realiza em Jesus de Nazaré. Na prática, trata-se de uma possibilidade de reler a história a partir de uma chave messiânica, que nos revela o outro lado da história, para além da violência e do desejo mimético. Por isso, refere Carlos Mendoza-Álvarez que o ato de contração do tempo que Jesus de Nazaré «abre-nos possibilidades inusitadas para compreender a história numa chave messiânica de mudança do mundo, em particular a história vista desde o reverso, no meio da espiral crescente de violência, a partir da narrativa da *vítima perdoadora*»²¹¹. Ou seja, a experiência do perdão, por parte das vítimas, permite-nos um olhar de esperança sobre o mundo, na medida em que, fundamentados no ato de amor incondicional de Jesus de Nazaré na Cruz, somos capazes de postular «uma hermenêutica do messianismo enquanto transformação qualitativa da história a partir dos atos de gratuidade dos justos e, de maneira crucial, surgida do perdão oferecido pelas vítimas que ousam derrubar o muro do ódio»²¹². O perdão oferecido pelas vítimas, enquanto sinal da sua total gratuidade, ganha assim uma singular importância na obra do autor.

Nesta perspectiva, a Páscoa de Jesus e os testemunhos de todos os discípulos e discípulas representam um horizonte de sentido último da história, ao mesmo tempo que também nos mostram uma possibilidade de uma autêntica existência humana, assente na gratuidade: «essa pretensão de sentido e ultimidade da história se baseia na narrativa de gratuidade absoluta procedente da *vítima perdoadora*»²¹³.

Apesar desta linha de pensamento, o teólogo mexicano não pretende assumir uma apologética de uma sociedade sem violência, cujo fundamento seria o perdão de Jesus na Cruz, bem como o perdão oferecido por todas as vítimas perdoadoras. A sua visão parece claramente definida, no sentido de perceber que a violência e o desejo mimético, nomeadamente a cobiça por algo que reconhecemos valioso no outro, continuam a fazer parte da sociedade do nosso tempo e, provavelmente, assim acontecerá no futuro: «a lógica da cobiça que caracteriza a sociedade globalizada nos nossos dias nos permite prever um crescimento de uma violência sistémica sem comparação com a de hoje conhecida pelas gerações que nos precederam»²¹⁴. Certamente que as duas guerras mundiais, que o mundo viveu no século passado, estão no

²¹⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 453.

²¹¹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 454.

²¹² Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 454.

²¹³ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 455.

²¹⁴ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 455.

pensamento do autor e funcionarão sempre como um alerta daquilo que o ser humano é capaz de fazer aos seus iguais. Vivemos os nossos dias sempre acompanhados por uma certa tensão, proporcionada pelos vários conflitos que vamos conhecendo, em várias partes do mundo, e que nos relembram sempre presença constante da violência na realidade humana.

Apesar disso, não está fechada a possibilidade de perspectivar um futuro com esperança, pois o autor considera que são «as vítimas perdoadoras que nos permitem aguardar na “paciência de Deus” um futuro para todos. Aí nasce o principal motivo de esperança contra toda a esperança»²¹⁵.

O núcleo dessa esperança parece assentar na relação que existe entre a encarnação e as vítimas da história. A proposta é reconhecer a encarnação do *Logos* divino a partir de um modelo antropológico da subjetividade desconstruída, pois assim reconhecemos «os vínculos constitutivos que unem o testemunho radical de Jesus com o dos muitos inocentes vitimados e justos da história, que, nas mais das vezes, de forma anónima, fazem que, no meio do sem sentido, apareça um fulgor de esperança e de vida»²¹⁶.

Daí que seja pertinente a atenção que o autor dá às virtudes teológicas, habitadas pela força de temporalidade messiânica do Crucificado que vive, pois «Cada uma delas é uma potência de experiência que qualquer subjetividade pós-moderna pode vivenciar aquela experiência de doação e gratuidade amorosa que alcance a vislumbrar e vivenciar na sua experiência. Assim acontece, como puro dom, a mudança do mundo que instaura a paz, em vez da violência, a gratuidade, em vez da cobiça, e a esperança, no meio do horror»²¹⁷.

As virtudes teológicas revelam assim a possibilidade de uma nova ordem de existência, a partir da gratuidade inserida na imanência do desejo desconstruído, abrindo cada uma delas uma oportunidade própria:

«A fé teológica como aposta por uma mudança do mundo a partir da lógica de doação amorosa sem condição nem medida. A esperança como força de resiliência no meio da dor, mas que procede não somente do instinto de sobrevivência, mas da confiança de saber-se amado de forma gratuita e incondicional por uma alteridade amorosa que nos soletra a todos os existentes. A caridade, no fim, como expressão messiânica da superabundância do amor divino que recria o ser humano em todas as suas dimensões desde a erótica até à agapeica. Um difícil – segundo alguns, impossível – amor de assimetria e

²¹⁵ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 455.

²¹⁶ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 456.

²¹⁷ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 456.

reciprocidade não-violenta, que aparece como resplandecer fulgurante nos atos dos justos, os inocentes, e, *in extremis*, nas vítimas perdoadoras de todos os tempos»²¹⁸.

Por isso, o modelo dos que procuram com esperança o sentido da existência, terá que ser sempre Jesus Cristo, pois é a plenitude da revelação divina, mediador universal da salvação humana. É a sua experiência de doação sem reserva, isto é, sem condição nem medida, o critério para os cristãos da interpretação última de uma existência humana autêntica, porque é vivida nesta temporalidade messiânica que redime a todos, incluindo os verdugos do sem sentido e da morte²¹⁹.

Em suma, neste livro, o autor propõe-se a mostrar de que forma podemos reconhecer no Crucificado que vive as brechas que se abrem no muro do ódio e do ressentimento e que deixam passar um fulgor de esperança que dignifica todo o ser humano e a todos dá vida.

4.2 Um olhar crítico

Concluída uma revisão geral por estas obras de referência de Carlos Mendoza-Álvarez, é tempo de deixar algumas notas como preâmbulo de conclusão ao pensamento aí apresentado.

O primeiro apontamento dirige-se à relação que alguns conceitos fundamentais estabelecem entre si, nomeadamente os conceitos de subjetividade e de vulnerabilidade, que nos abrem portas ao perdão e à passagem da vítima expiatória à *vítima perdoadora*. Neste âmbito, importa recordar que a modernidade ajudou a esquecer a debilidade ou, por outras palavras, potenciou uma ideia ilusória de não debilidade. Pelo contrário, na pós-modernidade os sujeitos tomam novamente consciência dessa debilidade e tornam-se *sujeitos débeis*.

Efetivamente, o ser humano pós-moderno parece que não consegue superar uma certa idade infantil em que começa a questionar tudo, ou, por outras palavras, a colocar tudo em causa. Nesse sentido, o sujeito saído da modernidade, em que acreditava ser possível configurar (ou criar) um ser humano modelo (ou perfeito), deu lugar ao ser humano que coloca em causa tudo o que conhece, inclusive a verdade do que conhece. É um processo de desconstrução e de esvaziamento do eu que, apesar de tudo, aponta à afirmação da diferença e deixa portas abertas para a abertura radical ao outro e à gratuidade.

É este ser humano, que vive nesta subjetividade, que esbarra na consciência da sua debilidade e vulnerabilidade, pois deparou-se, ou consciencializou-se, com a sua existência finita e de exclusão e, nesse sentido, enfrenta um certo destino histórico revertido, pois assenta

²¹⁸ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 456.

²¹⁹ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 457.

o seu futuro na defesa da afirmação do direito à diferença, com todos os direitos e deveres que isso implica.

Em certa medida, este direito à diferença também foi reivindicado por Jesus de Nazaré, também Ele judeu excluído, Messias Crucificado. Mas, ao Seu gesto de total gratuidade na Cruz, o Pai responde amorosamente e, com o alvor da manhã de Páscoa, o ser humano, mesmo que vulnerável, pode apontar a uma nova ordem de existência fundada na redenção que inclui a todos, desde as vítimas que superam o ressentimento e que convidam, por isso, os verdugos a mudar o seu coração. Neste sentido, podemos falar de uma verdadeira afirmação da diferença, enquanto descobriremos a redenção através das feridas do Justo (*Cf. Is, 53, 5*) e de reverso da história. Desta forma, a redenção é a chamada *contração do tempo* e é a possibilidade de viver a paz com justiça, perdão e reconciliação.

A partir da ligação destes conceitos fundamentais, constata-se, antes de mais, uma certa influência, no pensamento do autor, da teologia da libertação, especialmente porque acentua uma leitura da história a partir dos excluídos ou marginalizados, ou, por outras palavras, daqueles que podem ser chamados vítimas. É precisamente através destes, e tomando como modelo o Crucificado que vive, que o teólogo mexicano reconhece, mesmo nos tempos atuais, sinais de esperança que nos permitem um futuro escatológico.

Contudo, também importa referir que, apesar deste sinal de esperança que o autor transmite nas suas reflexões, se pode questionar se seria necessário todo o enfoque dado à desconstrução e ao esvaziamento. Ou seja, parece ser excessiva a fundamentação que o autor procura em Jacques Derrida e em Jean Luc Nancy, pois parece que desconstrói exageradamente a realidade e a sua teologia parece habitada por uma excessiva negatividade, pois as suas críticas às pretensões da modernidade conduzem a uma espécie de vazio do nada, mas que, na ótica do autor, irá potenciar o vislumbre da luz que provém das vítimas perdoadoras. No fundo, trata-se de perceber se, apesar do cenário desconstruído e fragmentado da história que o autor traça, há margem para encarar o futuro com esperança, até para vislumbrar Deus. A dado momento, podemos ficar com a impressão de que nos leva a questionar, se não será um certo reducionismo descrever a realidade apenas a partir das categorias vítima-vitimador?

Outro aspeto que importa comentar no pensamento do dominicano mexicano, refere-se à sua perspetiva sobre o perdão, apresentada no segundo capítulo deste trabalho. Perante a complexidade do tema, a sua visão parece tornar clarividente o essencial do que significa perdoar. Sendo o ser humano relacional por excelência, o perdão assume uma dimensão de religação de relações que pareciam irremediavelmente desfeitas e rompidas.

Daí que faça sentido a sua visão do perdão enquanto reconhecimento e (re)inclusão do outro na nossa vida, através de um processo contínuo de doação. Por um lado, sabendo então da identidade relacional do ser humano, voltamos a incluir na nossa rede de relações aquele que nos ofendeu, o que significa, apesar de tudo e de alguma forma, aceitar que esses verdugos possam mudar o seu coração de forma a reaproximarem-se de Deus.

Por outro lado, olhar o perdão como um incessante processo de doação, faz-nos recordar as palavras de Jesus na resposta a Pedro, sobre quantas vezes devemos perdoar. Pela carga simbólica que contêm os números da bíblia (gematria), é fácil perceber que as palavras de Jesus, «Não te digo até sete vezes, mas até setenta vezes sete» (Mt 18, 22b), representam que a nossa vida de doação e gratuidade nunca tem fim, pois nem na Cruz Jesus deixou de perdoar a todos. A sua vida foi assim uma plenitude de dádiva e perdão que a todos nos devolveu um caminho de santidade, ou seja, que nos religou de forma única a Deus e nos mostrou a profundidade do que significa perdoar.

Um outro aspeto fundamental no pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez é o caminho que abre com a possibilidade da passagem de uma condição de vítima expiatória para *vítima perdoadora*. Neste caminho, por vezes, pode não ser tão fácil compreender ou reconhecer como pode ser possível a superação do ressentimento por parte das vítimas. Não podemos esquecer que estamos perante um processo de uma complexidade extrema, que envolve uma dialética entre a memória, a justiça e a culpa, sendo que este último aspeto da culpa não parece ser muito desenvolvido pelo autor, pelo menos nas obras estudadas.

Mas o perdão está para além de tudo isso, porque está alicerçado numa relação de amor inquebrável, como é o caso de Jesus e o seu *Abba*. Ou seja, é a partir do perdão oferecido por Jesus, porque se sabe Filho muito amado do Pai, que também nós nos podemos sentir filhos amados de Deus e, por isso, reconhecemos na nossa vulnerabilidade uma condição de abertura radical e gratuidade que nos permite incluir e reconhecer os nossos verdugos. Ou seja, é porque nos sentimos incondicionalmente amados que podemos amar o outro que irrompe na nossa existência e, se amamos, perdoamos. O perdão é, assim, a chave e a saída para a superação do ressentimento e para um futuro de esperança.

É, por isso, pertinente a intuição do autor de que as virtudes teológicas da fé, esperança e caridade, nos permitem encarar hoje, no nosso tempo, o futuro com expectativa e podemos vislumbrar Deus, no meio de tantos conflitos da humanidade. São elas que nos ligam à *Vítima Perdoadora* por excelência e nos possibilitam enfrentar as dificuldades do nosso tempo a partir de uma lógica inversa de doação, quando seria expectável a exclusão. Aí sim, podemos observar

a história, não pelos poderosos que parecem dominar, mas pelos pequenos que se doam até ao limite da sua debilidade, perdoando.

O perdão, segundo Carlos Mendoza-Álvarez, é, portanto, esta auto-doação plena, gratuita, sem reservas, incluindo o Outro na nossa vida, através da inclusão do outro, que só se torna possível pela condição de subjetividade radical de abertura, na qual vive o ser humano pós-moderno, pois tem consciência da sua vulnerabilidade. Tudo isto brota da condição de saber-se filho muito amado por uma alteridade inefável a quem denominamos Deus.

Conclusão

Perdoar será sempre um mistério para o ser humano, mas, apesar disso, é uma realidade que o abarca e o envolve naquilo que de mais profundo este pode ser. Não sabemos se existe alguém que, a dado momento, não tenha tropeçado na possibilidade de perdoar ou de ser perdoado, especialmente quando se conseguem quebrar as correntes do ressentimento. Contudo, sabemos que temos a capacidade de abrir o nosso coração a essa possibilidade:

«tu que conheces as pedras
em que tropeçamos
ou em que fazemos os outros tropeçar
porque essa é a lógica do desejo
que nos cega os olhos
e nos traz acorrentados à ambição e ao ressentimento,

abre o nosso coração ao acolhimento
que não aliena
e os nossos olhos ao Evangelho
que não se muda em ídolo»²²⁰

Entendemos que abrir o nosso coração ao acolhimento é, precisamente, abrir-se à possibilidade de reconhecer e incluir novamente o outro na nossa vida, na linha do que entendemos por perdão.

O que poderemos, então, acrescentar ao conceito de perdão apresentado por Carlos Mendoza-Álvarez? Talvez a visão sobre o perdão do psicanalista Massimo Recalcati, que procurou analisar o perdão enquanto um trabalho ou processo contínuo que começa, antes de mais, em nós mesmos: «o perdão não é um ato reativo, mas um trabalho que exige tempo e que tem como premissa imprescindível o reconhecimento do sujeito em si mesmo»²²¹. O perdão implica, por isso, um primeiro olhar sobre si mesmo e sobre a realidade que nos afeta, encarando de frente as circunstâncias e não procurando apagá-las: «o perdão não é apagar as pegadas da ferida, não pode ser fruto de uma pura e simples amnésia»²²². É a partir deste trabalho sobre si, quase numa solidão, que se podem abrir portas ao reconhecimento e inclusão do outro, pois, como refere Massimo Recalcati, «o perdão é um trabalho que só se pode fazer na solidão: sentir

²²⁰ José Augusto Mourão, «tropeçar», in *O Nome e a Forma* (Lisboa: Pedra Angular, 2009), 59.

²²¹ Massimo Recalcati, *Ya no es como antes: Elogio del perdón en la vida amorosa* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2015), 99.

²²² Recalcati, *Ya no es como antes*, 101.

com incerteza e cegamente o corpo do outro – transformado num estranho – para, no final, reconhecer novamente a sua identidade»²²³. No fundo, este reconhecimento da identidade é como que um reconhecimento da sua dignidade enquanto ser humano que é condição de possibilidade para uma nova relação, fundada na doação e gratuidade.

O caminho percorrido até aqui procurou desmontar este processo, apoiando-se no pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez. Para isso, foi importante começarmos por perceber, no primeiro capítulo, alguns aspetos da condição de vulnerabilidade do sujeito pós-moderno, que assume essa condição através do reconhecimento da sua finitude e da sua exclusão, tornando-se um *sujeito débil* que procura afirmar a sua diferença pela ação e pensamento. É este direito à diferença e a (re)significar identidades, géneros, regras, crenças, valores, opções de vida, etc., que compõe o núcleo da subjetividade do ser humano pós-moderno.

Se o homem pós-moderno é vulnerável, na medida em que tem consciência de que é finito e excluído, o perdão apresenta-se como uma possibilidade de (re)incluir na própria vida aqueles que podem, em certa medida, ter contribuído para essa condição. Ou seja, a pós-modernidade apresenta-se como terreno fértil para o reconhecimento de novas minorias que lutam por um reconhecimento. Nessa perspetiva, o perdão pode-se assumir como um princípio de tolerância importante para a vivência pacificadora em sociedade, no qual também é possível vislumbrar um futuro com esperança.

Nesta linha de pensamento, considerámos crucial, no segundo capítulo, compreender que o conceito de perdão não é puramente religioso, embora a sua origem ou dimensão religiosa nos permite abrir janelas de compreensão do mesmo. Apesar disso, na génese da palavra perdão está a ideia de um *super-dom* que é concedido por Deus àqueles que se dispõem ao mesmo, não implicando que esvaziar o perdão da sua dimensão antropológica universal.

Neste sentido, é pertinente o conceito de perdão enquanto existência em doação de Carlos Mendoza, pois este *super-dom* que nos é dado só alcança a sua plenitude, na medida em que é partilhado para e com os outros, num processo contínuo de reconhecer e incluir o outro novamente na nossa vida. Na prática trata-se de devolver o outro à nossa vida, ou simplesmente à vida própria. O perdão é, assim, uma forma de “recriar” vidas, num processo que revela o Amor.

Na nossa reflexão sobre o perdão não pretendemos, porém, cair numa espécie de romantismo sobre o que significa perdoar. Foi preciso encarar a realidade de que o perdão é uma possibilidade, na mesma medida em que estabelece uma dialética com o mal. O perdão torna-se necessário, porque de algum modo alguém exerceu contra outrem alguma ação que

²²³ Recalcati, *Ya no es como antes*, 109.

originou uma rutura na relação de confiança que existia entre essas pessoas. De algum modo, o perdão é necessário, porque alguém violentou alguém. Pensar desta forma, implica reconhecer que há uma tensão entre o mal e o perdão, pois a presença do mal possibilita a existência do perdão. Nesta perspetiva, compreendemos a possibilidade do imperdoável, na medida em que o perdão existe para perdoar o que considerámos imperdoável e, dessa forma, podemos restabelecer relações e progredir nas mesmas, superando a questão da irreversibilidade das ações.

Também não podemos esquecer que tudo aquilo que nos afasta do outro, enquanto filho do mesmo Pai, nos afasta desse mesmo Pai. Quando ofendemos o irmão, ofendemos a Deus, daí que façam sentido as palavras de Jesus: «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» (Mt 5, 23-24).

Pela complexidade que representa para as relações humanas, considerámos importantíssimo refletir, num terceiro capítulo, sobre o perdão, a partir do conceito de vítima, considerando como podemos concretizar o perdão de forma efetiva, apesar da rivalidade e do ressentimento que também marcam as relações humanas.

Por isso, numa primeira fase, apresentamos o pensamento de René Girard sobre o desejo mimético, com vista a compreender que, nas sociedades arcaicas, no sacrifício da vítima expiadora eram reconhecidas capacidades reconciliadoras, capazes de restaurar a paz na comunidade. Era, por isso, reconhecido como um sacrifício com propriedades salvadoras, pois gerava nova vida na comunidade.

Esta linha de pensamento permite compreender a metamorfose que se deu nos processos vitimários que possibilitam uma cura ou reconciliação a partir das feridas da exclusão. Na prática, estão criadas as condições para percebermos como se dá a passagem das vítimas expiatórias para as vítimas perdoadoras.

As vítimas perdoadoras são aquelas pessoas que conseguem abrir-se à possibilidade de se aceitar como incondicionalmente amadas pela alteridade inefável a que chamamos Deus. Desta forma, podem criar condições para superar o ressentimento, tornando o perdão uma realidade efetiva. Neste terceiro capítulo, procuramos, assim, mostrar a possibilidade de superação da rivalidade mimética e do ressentimento, a partir da consciência do mistério relacional das pessoas que as torna pacificamente responsáveis umas pelas outras.

Esta linha de pensamento faz emergir a potência da *vítima perdoadora*, que se foca na revelação do poder que procede do Crucificado vivo e que passa por suas feridas abertas como sinal de oferta da sua própria vida. Isto é a dinâmica do perdão enquanto doação gratuita. Através de Cristo, o perdão que procede da *vítima perdoadora* abre horizontes de um

mundo novo e transforma-se numa luz que nos revela Deus, também na sociedade pós-moderna, sendo assim um sinal messiânico para a humanidade. Por isso, torna-se necessário estar atento à delicadeza do tom de voz de Deus, que nos fala através das vítimas perdoadoras do nosso tempo.

Neste aspeto, percorrer o pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez foi fundamental, para compreender em que medida existe possibilidade de esperança numa sociedade em ruínas e como as virtudes teológicas podem revelar a possibilidade de uma nova ordem de existência, a partir da gratuidade inserida na imanência do desejo desconstruído.

Como apontamento final à obra de Mendoza-Álvarez, importa referir que o caminho de salvação proposto pelo autor, que nos leva a uma possibilidade de uma vida nova através do perdão, tem as suas raízes na imanência da história, isto é, está, porventura, excessivamente, orientada para o futuro. Como refere Cleusa Caldeira, fica em aberto, no pensamento do autor, a questão da salvação para além da história²²⁴.

Podemos também apontar algumas questões que permanecem em aberto e que podem até ser alvo de aprofundamento em trabalhos futuros. Desde logo, recuperamos a ideia do perdão por parte das vítimas. E se já não existirem as vítimas em causa, ou se não lhes for possível, por qualquer motivo perdoar, estaremos perante uma espécie de impossibilidade do perdão para os verdugos?

Também poderia ser interessante aprofundar como é que este processo contínuo de existência em doação acontece em diferentes circunstâncias, isto é, quando refletimos sobre o perdão temos que ter sempre em atenção o contexto das relações. Será que a dinâmica do perdão é a mesma seja em casais, famílias, amigos, ou até em pessoas que não têm *a priori* qualquer tipo de relação?

Por último, também poderia ser pertinente um olhar sobre a dimensão ontológica do perdão. Como referimos, a partir do pensamento de Massimo Recalcati, o perdão é um trabalho que começa desde logo sobre si mesmo. Nessa perspetiva, o que muda ou o que é preciso mudar em cada um, para o perdão se tornar possível?

Esta tese procurou compreender o conceito de perdão e em que medida o perdão faz sentido para o ser humano contemporâneo e de que forma nos pode desvelar Deus. O perdão insere-se na totalidade inabarcável da palavra amar. O perdão é, porém, talvez a dimensão mais difícil de alcançar, no que significa amar. Aquela que mais de nós pode exigir, pois implica

²²⁴ Cf. Caldeira, “Tempo messiânico e sacramentalidade da subjetividade vulnerável na obra de Carlos Mendoza-Álvarez”, 1.

superar a tentação de ficarmos fechados em nós, deixando que o ressentimento, ou até o ódio, consumam a nossa vida. O ser humano precisa sempre de recordar de que forma faz sentido a sua existência. Antígona, personagem da peça com o mesmo nome, da autoria Sófocles, refere o seguinte: «Não nasci para odiar, mas sim para amar»²²⁵. O ser humano é capaz de encontrar sentido na sua vida, se deixar que as suas formas de pensar, sentir e agir, superem as rivalidades e ressentimentos que o aprisionam. Se não formos capazes disso, resta-nos pedir a Deus que não deixe a nossa dívida por pagar:

«Deus, tu conheces as armadilhas
que a culpabilidade e o desejo armam
e conheces também as profundidades imemoráveis
do que em nós se tece do teu nome,
dos caminhos da tua cruz e da esperança

clarifica os labirintos por que te procuramos
e perdemos
as vinganças e as des-razões do nosso coração

questiona as raízes obscuras e os sinais luminosos,
as vozes antigas e as visões
para que te reconheçamos
com o apelo daquele que vem
na promessa de uma verdade e de uma presença
e tenhamos parte no tempo do amor e da fruição,
nós que no tempo somos os peregrinos da tua face,
Deus da nossa dívida e do nosso desejo,
Deus de Jesus Cristo nossa alegria
E do Espírito de quem vem a vida»²²⁶.

²²⁵ Sófocles, *Antígona*, trad. Maria Pereira, 11ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018), 71.

²²⁶ José Augusto Mourão, «da dívida», in Id, *O Nome e a Forma* (Lisboa: Pedra Angular, 2009), 30.

Bibliografia

Referências bibliográficas principais

- Mendoza-Álvarez, Carlos. *Deus Liberans. La Revelación cristiana en diálogo con la modernidade: los elementos fundacionales de la estética teológica*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996.
- _____. *Deus Absconditus. Desir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*. Paris: Cerf, 2011.
- _____. “Vivir hasta la muerte. Reflexión filosófico teológica sobre la compasión”. *Ciencia Tomista* 139, nº 447 (2012): 19-33.
- _____. *Deus ineffabilis. Una teologia posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder, 2015.

Outras referências bibliográficas

- Alison, James. *Una fe más allá de resentimiento: Fragmentos católicos en clave gay*. Traduzido por James Alison y Begoña Villanueva. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. «Los câmbios de tono en la voz de Dios: entre el deseo divino y la marea humana». 2007. [accedido a 11-08-2019] URL: <http://jamesalison.co.uk/wp-content/uploads/2016/09/cas48.pdf>.
- _____. *Jesus the Forgiving Victim. Listening for the Unheard Voice*. 2012, [accedido a 26-08-2019], URL: <https://www.forgivingvictim.com/course-introduction/>.
- Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Traduzido por Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.
- _____. *Responsabilidade e Juízo*. Traduzido por Miguel Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.
- Balthasar, Hans Urs Von. *Glória: una estética teológica. V. Metafísica. Edad Moderna*. Traduzido por Vicente Martín. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.
- _____. *O coração do Mundo*. Traduzido por Madalena de Castro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959.
- _____. *Só o amor é digno de fé*. Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.
- Basset, Lytta. *Le pardon originel: De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, 3ª edição. Genève: Labor et Fides, 2005.
- Baudrillard, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2005.

- Bernstein, Richard J. *El mal radical: una indagación filosófica*. Traduzido por Marcelo Burello. Buenos Aires: Ediciones LILMOD, 2005.
- Bíblia Sagrada*. 5ª edição. Coimbra: Difusora Bíblica, 2006.
- Caldeira, Cleusa. “Tempo messiânico e sacramentalidade da subjetividade vulnerável na obra de Carlos Mendoza-Álvarez”. Tese de Doutoramento, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2017.
- Cohen, Hermann. *La religion dans les limites de la philosophie*. Traduzido por Carole Prompsy et Marc Launay. Paris: Cerf, 1990.
- Corcuera, Francisco Ugarte. *Del Resentimiento al Perdón*. Madrid: Ediciones RIALP, 2004.
- Coutinho, Jorge. *Caminhos da razão no horizonte de Deus. Sobre as razões de crer*. Coimbra: Tenacitas, 2010.
- Crosti, Nicoletta. *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2010.
- Díez, Feliciano Martínez. *Creer en el ser humano, Vivir humanamente: Antropología en los Evangelios*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.
- _____. *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão: Cristologia e Seguimento*. Traduzido por Margarida Gonçalves. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007.
- Dostoievski, Fiódor. *O Idiota*. Tradução de António Pescada. Lisboa: Relógio de Água, 2014.
- Duque, Eduardo. *Mudanças culturais, mudanças religiosas: perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada*. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2014.
- Duque, João Manuel. *O Excesso do Dom*. Lisboa: Alcalá, 2004.
- _____. *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- Dussel, Enrique. *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*. Traduzido por Georges Maissiat. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1995.
- Giddens, Anthony. *Sociologia*. Traduzido por Alexandra Figueiredo. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- Girard, René. «O Bode Expiatório e Deus». Traduzido por Márcio Meruje, in José Rosa and Artur Mourão (dirs.). *Textos Clássicos de Filosofia*. Covilhã: LusoSofia:press, 2008). [Acedido a 10 de agosto de 2019], http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf.
- Gomes, Pedro Valinho. *A esperança do perdão*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2013.
- Jankélévitch, Vladimir. *Le pardon*. Barcelone: Champs essais, 2019.

- _____. *L'Imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Levi, Primo. *Se Isto É Um Homem*. Traduzido por Simonetta Cabrita Neto. Alfragide: Dom Quixote, 2016.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. 12ª edição. Paris: Editions Albin Michel, 1976.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Traduzido por José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Lipovetsky, Gilles. *Os tempos Hipermodernos*. Traduzido por Mário Vilela. S. Paulo: Editora Barcarolla, 2004.
- Lourenço, Eduardo. *O Esplendor do caos*. 4ª edição. Lisboa: Gradiva, 2012.
- Liotard, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Traduzido por Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- Mann, Thomas. *José e os Seus Irmãos I: As Histórias de Jaacob*. Volume I. Traduzido por Gilda Encarnação. Alfragide: Dom Quixote, 2018.
- _____. *José e os Seus Irmãos II: O Jovem José*. Volume II. Traduzido por Gilda Encarnação. Alfragide: Dom Quixote, 2019.
- Moltmann, Jürgen. *El Hombre: Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Traduzido por José M. Mauléon. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Mourão, José Augusto. *O Nome e a Forma*. Lisboa: Pedra Angular, 2009.
- Peter, Berger e Thomas Luckmann. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido. A orientação do homem moderno*. Traduzido por Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.
- Rahner, Karl. *Dios, Amor que descende: Escritos espirituales*. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2008.
- Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Traduzido por Alfred Keller. Cascais: Principia, 2005.
- Recalcati, Massimo. *Ya no es como antes: Elogio del perdón en la vida amorosa*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2015.
- Ricoeur, Paul. *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris: Editions de Seuil, 2000.
- _____. *O Homem Falível*. Traduzido por Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2019.
- Scheler, Max. *L'Homme du Ressentiment*. 4ª edição. França: Gallimard, 1958.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios. Traduzido por Miguel Garcia-Baró*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Scquizzato, Paolo. *O Elogio da Imperfeição: O caminho da fragilidade*. Traduzido por António Rocha. Prior Velho: Paulinas Editora, 2017.

- Sesboué, Bernard. *Jesucristo el Único Mediador: Ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo I. Traduzido por Alfonso Ortíz Garcia. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- Sobrino, Jon. *El Principio-Misericórdia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.
- Sófocles. *Antígona*. Traduzido por Maria Pereira. 11ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- Taylor, Charles. *A Era Secular*. Traduzido por Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.
- Vanier, Jean. *Jesus Vulnerável*. Traduzido por Mário Almeida. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2017.
- Varillon, François. *A Mensagem de Jesus*- Traduzido por Maria de Lurdes Cabral. Braga: Apostolado da Oração, 2007.
- _____. *Viver o Evangelho*. Traduzido por Maria Nazareth. Braga: Apostolado da Oração, 1995.
- Vattimo, Gianni. *O Fim da Modernidade: Niilismo e Hermenêutica na cultura Pós-Moderna*. Traduzido por Maria Boavida Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- Weber, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Traduzido por Ana Bastos e Luís Leitão. 7ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 2011.

Bibliografia não citada

- Agostinho de Hipona. «Confissões». 13ª Edição. Traduzido por Lúcio Craveiro da Silva S.J. Braga: Livraria Apostolado de Oração, 2008.
- Arendt, Hannah. *Sobre a Violência*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Santa Maria da Feira: Relógio D'Água Editores, 2014.
- _____. *As origens do totalitarismo: Anti-semitismo, instrumento de poder*. Traduzido por Roberto Raposo. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979.
- Derrida, Jacques. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Traduzido por Patricio Gómez. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989.
- _____. *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. Traduzido por Cristina Peretti. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación: En la edad de la globalización y de la exclusión*. Valladolid: Editorial Trotta, 1998.
- Mardones, José M. *El discurso religioso de la modernidade: Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos, 1998.

- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- _____. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. 2ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. «Subjetividad Posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la Teoría Mimética». *Universitas Philosophica*, nº 55 (2010): 149-158.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental sobre la Fe: Introducción al concepto de cristianismo*. 5ª edición. Barcelona: Herder, 1998.
- Ricoeur, Paul. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001.
- Spidlík, Tomás. *La espiritualidade del oriente cristiano*. Traduzido por Céline Praud y Ana María Gago. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Varrilon, François. *Alegria de Creer e de Viver*. Traduzido por Miriam Godinho. 2ª edição. Braga: Editorial Apostolado de Oração, 2013.
- _____. *A Páscoa de Jesus*. Traduzido por Margarida Gonçalves. Braga: Editorial Apostolado de Oração, 2007.

