

A condição paradoxal do perdão e da misericórdia.

Desdobramentos éticos e implicações políticas

Castor Bartolomé Ruiz

A condição paradoxal do perdão e da misericórdia.

Desdobramentos éticos e implicações políticas

The paradoxical condition of forgiveness and mercy.

Ethical consequences and political implications

Resumo

O perdão e a misericórdia, assim como os outros valores humanos, não existem em si mesmos, eles são práticas históricas dos sujeitos e, pela sua condição histórica, estão sujeitos a diversos sentidos e interpretações. Não querendo cair na ingenuidade de crer que estes valores são intrinsecamente bons, nem deslizar nos no ceticismo sofista de pensar que eles pervertem o ser humano, não resta outra alternativa que confrontar o perdão e a misericórdia com a condição paradoxal do ser humano e suas práticas. Estes valores, em alguns casos, podem induzir uma moral de rebanho, como diria Nietzsche, e até produzir formas de dominação do outro. Porém, em outras muitas práticas, a misericórdia pode liberar ao injustiçado do ressentimento, assim como o perdão, que não dispensa a justiça, pode resgatar o vitimário de uma condenação moral indefinida pelo mal cometido.

Palavras-chave: Perdão; Misericórdia; Valores Humanos; Condição Humana Paradoxal.

Abstract

Forgiveness and mercy, as well as other human values do not exist in themselves, they are historical practices of the subjects and by its historical condition, are subject to various meanings and interpretations. Not willing fall into the ingenuity to believe that these values are intrinsically good or slide on the sophist skepticism to think that they pervert the human being, there is no other alternative to confront forgiveness and mercy with the paradoxical human condition and its practices. These values, in some cases, can induce a herd morality, as Nietzsche would say, and to produce forms of domination of the other. But in many other practices, mercy can release the resentment of the downtrodden, as well as forgiveness, which does not dispense justice, can redeem the victimizer of an undefined moral condemnation of evil committed.

Keywords: Forgiveness; Mercy; Human Values; Paradoxical Human Condition.

A condição paradoxal do perdão e da misericórdia.

Desdobramentos éticos e
implicações políticas

Castor Bartolomé Ruiz

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Cadernos Teologia Pública é uma publicação impressa e digital quinzenal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor: *Marcelo Fernandes de Aquino, SJ*

Vice-reitor: *José Ivo Follmann, SJ*

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor: *Inácio Neutzling, SJ*

Gerente administrativo: *Jacinto Schneider*

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano XIII – Vol. 13 – Nº 115 – 2016

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (Online)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling

Conselho editorial: MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Jeferson Ferreira Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Unilasalle, doutora em Educação; Prof. Dr. Christoph Theobald, Faculdade Jesuíta de Paris-Centre Sèvres, doutor em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Eumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor em Teologia; Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen, CES/ITASA-MG, doutora em Teologia; Prof. Dr. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, EST-RS, doutor em Teologia.

Responsáveis técnicos: Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Jeferson Ferreira Rodrigues.

Revisão: Carla Bigliardi

Imagem da capa: Patrícia Kunrath Silva

Editores: Rafael Tarcísio Forneck

Impressão: Impressos Portão

Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2004) - . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004- . v.

Irregular, 2004-2013; Quinzenal (durante o ano letivo), 2014.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>>.

Descrição baseada em: Ano 11, n. 84 (2014); última edição consultada: Ano 11, n. 83 (2014). ISSN 1807-0590

1. Teologia 2. Religião. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 2

Bibliotecária responsável: Carla Maria Coullart de Moraes – CRB 10/1252

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública: Programa Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467
Email: humanitas@unisinos.br

A condição paradoxal do perdão e da misericórdia.

Desdobramentos éticos e implicações políticas

Castor Bartolomé Ruiz

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Precedentes históricos

O perdão, a misericórdia e a compaixão são verdades e práticas que se constituem em valores. Elas não existem de forma abstrata ou metafísica, são verdades que acreditamos e práticas que implementamos. Toda verdade se realiza como prática de vida, e fora da prática torna-se um conceito vazio de vida condenado ao esquecimento. A condição histórica dos valores não os despoja de densidade de sentido, nem os relativiza de modo absoluto. Pelo contrário, por serem verdades e práticas

históricas transfere-se para nós a responsabilidade primeira por aceitá-los como verdades e implementá-los como práticas. Nossa prática torna-se a principal responsável pelo valor dos valores. Por isso somos responsáveis diretos pelas verdades que aceitamos, os valores que assumimos e as práticas que implementamos. Os valores são nossa criação e, através deles, nos recriamos como sujeitos históricos que constituem seu modo de ser através das práticas de vida que vivenciamos.

O perdão, a misericórdia e a compaixão são valores enquanto forem aceitos e vividos, fora disso tor-

nam-se enunciados ociosos de sentido. Nem todas as sociedades e culturas valorizaram o perdão, a misericórdia e a compaixão como valores. Nas sociedades greco-romanas, que são uma das matrizes da cultura ocidental, nem o perdão, nem a misericórdia eram considerados virtudes ou valores em si. No melhor dos casos poderiam estar associados à virtude da magnanimidade ou da liberalidade, das que fala Aristóteles¹. Porém, o perdão e a misericórdia eram percebidos como um gesto colateral secundário do vencedor sobre o vencido, ou ainda em muitos casos como expressão de debilidade da vontade da valentia, ou da astúcia do guerreiro. Por tudo isso, encontramos, na Antiguidade, pouca reflexão filosófica sobre o perdão e a misericórdia.

Mais tardiamente, no período helenístico – século III a. C. até V d. C. – a compaixão, diferentemente da

misericórdia e do perdão, foi valorizada como virtude em várias escolas filosóficas que pretendiam se afastar do espírito guerreiro para humanizar as relações interpessoais, principalmente entre os estoicos e os cínicos.

Para melhor compreender as sinuosas diferenças destas práticas, cabe registrar uma primeira distinção semântica entre compaixão e misericórdia ou perdão. A compaixão é a virtude da solidariedade com o outro que sofre. O termo compaixão vem da palavra latina *compassio*, esta por sua vez está formada da raiz *passio* (padecer, sofrer) e o prefixo *com* (junto com). A compaixão é a virtude de padecer com o outro, de entender a dor e o sofrimento do outro; ela promove a solidariedade com o outro que sofre. Diferentemente da compaixão, a misericórdia e o perdão referem-se sempre a uma ofensa sofrida, a um mal ou injustiça proferidos pelo outro contra mim. A misericórdia e o perdão estão relacionados com uma ofensa e injustiça recebidas. A compaixão não necessariamente dirige-se a uma ofensa recebida. Posso ter compaixão da dor de alguém que não me fez mal algum, mas não posso perdoar alguém que não me ofendeu, nem posso ter uma atitude de misericórdia para com alguém que não cometeu falta alguma contra mim.

1 **Aristóteles de Estagira** (384 a.C.–322 a.C.): filósofo nascido na Calcídica, Estagira. Suas reflexões filosóficas – por um lado, originais, por outro, reformuladoras da tradição grega – acabaram por configurar um modo de pensar que se estenderia por séculos. Prestou significativas contribuições para o pensamento humano, destacando-se nos campos da ética, política, física, metafísica, lógica, psicologia, poesia, retórica, zoologia, biologia e história natural. É considerado, por muitos, o filósofo que mais influenciou o pensamento ocidental. (Nota da **IHU On-Line**)

O perdão e a misericórdia estão relacionados com o tipo de atitude em relação ao mal recebido.

Historicamente, a relevância da misericórdia e do perdão como verdades e práticas foi desenvolvida pelas grandes religiões budista e judaico-cristã. Na tradição budista a misericórdia é a atitude central a ser cultivada, enquanto na tradição cristã a misericórdia e o perdão são atitudes e práticas implementadas no marco da virtude central do Cristianismo, o amor. Na tradição budista, o perdão e a misericórdia são praticados e cultivados como valores em si mesmos. Para o Cristianismo, o perdão e a misericórdia adquirem seu sentido pleno quando atravessados pelo amor como dinâmica mais ampla da relação humana. Para o Cristianismo, amar o outro, inclusive aquele que me ofendeu, desencadeia a possibilidade de perdão como atitude e a misericórdia como postura.

Críticas ao perdão, à misericórdia e à compaixão

Talvez por terem uma origem religiosa, a misericórdia e o perdão tiveram pouco desenvolvimento no campo da filosofia social e política, sendo consi-

deradas atitudes do âmbito privado ou da consciência individual. Inclusive vários filósofos formularam severas críticas a estas atitudes. Por exemplo, Espinosa² (1632-1677), de ascendência judaica, na sua obra *Ética*, criticou a misericórdia e o perdão por não serem atitudes provenientes do *conatus* da natureza. O *conatus* natural impulsiona sempre o crescimento da potência da natureza, evitando atitudes que minorem essa potência. Espinosa afirma na proposição L da seção IV do livro da *Ética*: “*A compaixão, que vive sob a direção da Razão, por si mesma é má e inútil*”.

O autor considera que a compaixão é uma tristeza e enquanto tal contribui para apagar a potência da natureza. Para Espinosa, o perdão, a misericórdia e a compaixão são atitudes reativas que diminuem e até inibem a potência do agir da natureza, por isso bloqueiam sua capacidade de superação. Ao olhar para o sofrimento do outro ou praticar o perdão e a misericórdia, estaríamos

2 **Baruch Spinoza** (ou Espinosa, 1632–1677): filósofo holandês. Sua filosofia é considerada uma resposta ao dualismo da filosofia de Descartes. Foi considerado um dos grandes racionalistas do século XVII dentro da Filosofia Moderna e o fundador do criticismo bíblico moderno. Confira a edição 397 da **IHU On-Line**, de 06-08-2012, intitulada *Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento*, disponível em <http://bit.ly/ihuon397>. (Nota da **IHU On-Line**)

freando a potência natural que visa negar todo sofrimento, ao olhar a dor do outro incentivamos uma diminuição de si mesmo. Isso tornaria a compaixão, para esse pensador, antinatural. Por isso no Corolário da Proposição L da seção IV afirma: “*Daqui se segue que o homem que vive segundo o ditame da Razão se esforça quanto pode para conseguir não ser tocado pela compaixão*”.

Numa linha de crítica semelhante à de Espinosa, Nietzsche³ (1844-1900) também formulou severas restri-

3 **Friedrich Nietzsche** (1844-1900): filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-do-homem, transvaloração dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras figuram como as mais importantes *Assim falou Zaratustra* (9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), *O anticristo* (Lisboa: Guimarães, 1916) e *A genealogia da moral* (5. ed. São Paulo: Centauro, 2004). Escreveu até 1888, quando foi acometido por um colapso nervoso que nunca o abandonou até o dia de sua morte. A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da **IHU On-Line**, de 13-12-2004, intitulado *Nietzsche: filósofo do martelo e do crepúsculo*, disponível para download em <http://bit.ly/Hl7xwP>. A edição 15 dos **Cadernos IHU em formação** é intitulada *O pensamento de Friedrich Nietzsche*, e pode ser acessada em <http://bit.ly/HdcqOB>. Confira, também, a entrevista concedida por Ernildo Stein à edição 328 da revista **IHU On-Line**, de 10-05-2010, disponível em <http://bit.ly/162F4rH>, intitulada *O biologismo radical de Nietzsche não pode ser minimizado*, na qual discute ideias de sua conferência A crítica de Heidegger ao biologismo de Nietzsche e a questão da biopolítica, parte integrante do Ciclo de Estudos Filosofias da diferença – Pré-evento do XI Simpósio Internacional IHU: O (des)

ções ao perdão, à misericórdia e à compaixão, como atitudes do ressentimento e que incentivam uma moral do rebanho submisso, como afirma o autor no aforismo 82, da obra *Além do bem e do mal*: “*Sede compassivos com todos sem exceção! Que crueldade e que tirania suporia isso com respeito a ti, meu vizinho!...*” Entre outros argumentos, Nietzsche afirma que a misericórdia e o perdão são as virtudes dos fracos que, na sua incapacidade de vencer ou na impossibilidade de ser superiores, apelam para a culpabilização dos vencedores através destas atitudes reativas. Misericórdia e perdão seriam, para este autor, recursos dos fracos, para tentar se sobrepor àqueles que são superiores. Estas atitudes fomentariam a moral do rebanho visando submeter os fortes a uma moral domesticadora e, deste modo, domar a potência da vontade daqueles que, por natureza, são melhores. Nietzsche responsabiliza o Judaísmo e o Cristianismo por terem espalhado uma moral servil e humilhante, uma moral de servos,

governo biopolítico da vida humana. Na edição 330 da revista **IHU On-Line**, de 24-05-2010, leia a entrevista *Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência*, concedida pelo Prof. Dr. Oswaldo Giacoia e disponível para download em <http://bit.ly/nqUxGO>. Na edição 388, de 09-04-2012, leia a entrevista *O amor fati como resposta à tirania do sentido*, com Danilo Bilate, disponível em <http://bit.ly/HzaJpJ>. (Nota da **IHU On-Line**)

através da pregação em grande escala destas virtudes. Misericórdia e perdão produzem, para este autor, a moral de um rebanho dócil e submisso que perdeu a vontade de poder e a potência da vontade para se superar e ir além de si mesmos, além-do-homem mediano e medíocre.

As críticas destes autores, entre outros, ao perdão, à misericórdia e à compaixão devem ser levadas em conta, na medida que nela se registram usos possíveis destas práticas humanas. Todos os valores e práticas humanas são constitutivamente paradoxais, como o próprio ser humano. Isso significa que nenhuma verdade, enunciado ou prática é bom ou mau por natureza, mas que a sua bondade ou maldade dependem do modo como eles estão sendo implementados. A crítica destes autores ao perdão, à misericórdia e à compaixão recolhe um determinado tipo de direcionamento possível destas práticas e, quando assim ocorre, a crítica formulada é correta e coerente. Cabe questionar a estes pensadores críticos com o perdão, a misericórdia e a compaixão se a crítica endereçada de forma absoluta e maciça a estes valores e práticas não desconhece que elas existem perpassadas por uma condição paradoxal que também possibilita construir aspectos positivos para a existência humana através destas práticas.

Atitude singular

Diferentemente destes autores, Rousseau⁴ é um filósofo que percebeu na compaixão – ele denomina de piedade natural – uma virtude muito importante. A compaixão, para Rousseau, diferencia essencialmente o ser humano dos animais. Rousseau, que formula sua filosofia política como uma resposta crítica ao *homo homini lupus* de Hobbes⁵, encontra na compaixão uma atitude

4 **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778): filósofo franco-suíço, escritor, teórico político e compositor musical autodidata. Uma das figuras marcantes do Iluminismo francês, Rousseau é também um precursor do romantismo. As ideias iluministas de Rousseau, Montesquieu e Diderot, que defendiam a igualdade de todos perante a lei, a tolerância religiosa e a livre expressão do pensamento, influenciaram a Revolução Francesa. Contra a sociedade de ordens e de privilégios do Antigo Regime, os iluministas sugeriam um governo monárquico ou republicano, constitucional e parlamentar. Sobre esse pensador, confira a edição 415 da **IHU On-Line**, de 22-04-2013, intitulada *Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política*, disponível em <http://bit.ly/ihuon415>. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Thomas Hobbes** (1588–1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, *O Leviatã* (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford e foi secretário de Sir Francis Bacon. A respeito desse filósofo, confira a entrevista *O conflito é o motor*

única e singular do ser humano, que o diferencia do resto dos animais. Para Rousseau, a compaixão é genuinamente humana e por isso mostra que o ser humano não é naturalmente mau ou egoísta, mas provido de um sentimento de compaixão pelo outro que lhe abre para a solidariedade política.

Tal é o simples movimento da natureza, anterior a toda reflexão. Tal é a força da piedade natural, que os costumes mais depravados ainda têm dificuldade em destruir, pois vemos todos os dias em nossos espetáculos gente se enternecer e chorar pelas desgraças de um infeliz⁶.

O anverso do perdão e a misericórdia: o ressentimento e a vingança

“Olho por olho e todos ficaremos cegos”
(Mahatma Gandhi)

Para melhor entender a positividade da potência que a misericórdia e o perdão podem oferecer como

da vida política, concedida pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi à edição 276 da revista **IHU On-Line**, de 06-10-2008. O material está disponível em <http://bit.ly/ihuon276>. (Nota da **IHU On-Line**)

6 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Escala, 1997. p. 49. (Nota do entrevistado)

práticas de vida, é conveniente considerar qual é seu oposto. Como dissemos anteriormente, a misericórdia e o perdão dizem respeito às ofensas ou injustiças recebidas. O contrário da misericórdia é o ressentimento, o contrário do perdão é a vingança. A pessoa que é vítima de um mal ou uma injustiça é atingida, poderia se dizer, numa dupla dimensão. A injustiça sofrida provoca nela um dano ou perda concretos que caracterizam o tipo de mal ou injustiça cometidos contra ela. Concomitantemente, em geral, a vítima é atingida por uma mágoa interna que, além do mal concreto provocado pela injustiça, desencadeia na vítima um conjunto de sentimentos, produto de ofensa sofrida. Esses sentimentos estão conexos com o mal ou a injustiça recebidos, pois por eles foram provocados, mas são diferentes em certa medida. O sentimento da mágoa é dirigido contra a pessoa do vitimário responsável do mal ou injustiça perpetradas. A injustiça requer um tratamento específico, como analisaremos a seguir, para restaurar, no possível, o mal cometido e impedir a impunidade que possibilitaria sua repetição banal.

Porém, a mágoa provocada pelo mal sofrido desencadeia outro tipo de sentimentos e atitudes que, cultivados em si mesmos, desembocam no ressentimento. O

ressentimento é um sentimento específico conexo com o sofrimento da injustiça, porém dele diferente. Quando alguém sofreu um mal ou injustiça cabem atitudes diversas, entre elas, o ressentimento. É no marco desta dupla dimensão da injustiça que a potência da misericórdia e do perdão pode ser compreendida mais amplamente. O ressentimento dirige-se para a vingança, enquanto a misericórdia opera como anverso do ressentimento e o perdão desconstrói o valor da vingança.

Para explicar um pouco o ressentimento, é pertinente registrar parte do aforismo sexto de Nietzsche do capítulo “Por que sou tão sábio” do livro *Ecce Homo*. “Pois bem, não há fogo que nos consuma mais rapidamente que o do ressentimento. A raiva, a susceptibilidade enferma, o não poder vingar-se, o prazer e a sede de vingança constituem, em certa medida, todo um conjunto de venenos, e representam, para uma pessoa esgotada, a forma mais nociva de reagir. Ocasionalmente um rápido desgaste de energia nervosa, um aumento mórbido de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo. O ressentimento é, em essência, o que se deve proibir a um doente, seu mal e, por sua vez, desgraçadamente, sua tendência natural. Que bem soube ver isto o grande fisiólogo que foi Buda!”. Nietzsche é um gran-

de crítico do ressentimento por ser uma atitude negativa que anula a potência da vontade. No mesmo aforismo afirma. “*A ninguém resulta mais nocivo o ressentimento, que é fruto da debilidade, que ao próprio indivíduo débil*”. Resta analisar se e como o perdão e a misericórdia são práticas que têm a potencialidade de desconstruir o ressentimento. Essa é sua grande virtude, por isso elas são grandes virtudes.

Todo ressentimento parece levar no seu seio uma demanda de justiça, mesmo que distorcida pelo espírito de vingança. A misericórdia é o anverso do ressentimento e o perdão apresenta-se como uma alternativa para a vítima da injustiça lidar com o ressentimento. Porém, qualquer forma de perdão há de ser compatível com a justiça. O perdão não é uma alternativa à justiça, ele exige a justiça restaurativa possível. Por sua vez a justiça não é contrária nem indiferente à misericórdia nem ao perdão. A justiça é, sempre, condição necessária do perdão, caso contrário, seria impunidade.

Nesta sinuosa encruzilhada, como se estabelece a relação entre justiça e perdão? Como a misericórdia pode neutralizar o ressentimento e o perdão a vingança? O surgimento do ressentimento não é mera questão de vontade da vítima. Sua gênese é complexa, como o

próprio sentimento, porém uma vez perseguida e conseguida a restauração possível da injustiça sofrida, em muitos casos, quase sempre, essa restauração é parcial (exemplos: a violência de um assassinato, do estupro, do genocídio etc.). Sendo a justiça quase sempre parcial e a restauração total muitas vezes impossível, a vítima dessa injustiça confronta-se com diversas alternativas para lidar com a mágoa do mal sofrido. De um lado, o ressentimento, o ódio e o espírito de vingança aparecem como uma alternativa para a mágoa. A alternativa do ressentimento envolve uma dinâmica perversa para a própria vítima, já que o ressentimento é um sentimento que corrói a vítima por dentro multiplicando a sua dor. Além da dor pelas perdas ou ofensas sofridas, o ressentimento acrescenta uma outra dor, a do sentimento ressentido numa espécie de cultivo consciente da mágoa. O ressentimento cria uma dor específica dentro da vítima, fruto da mágoa que é revivida como (re)sentimento que se retroalimenta. Essa dor ressentida é diferente do mal ou perda provocados pela ofensa ou a injustiça. A dor ressentida é uma dor incrementada por um sentimento “destrutivo” que corrói e destrói por dentro a própria vítima, é um sofrimento multiplicado.

Quando a dor ressentida se cultiva como valor, tende a crescer na forma de amargura interior, e uma das saídas mais comuns é a vingança. O ressentimento da mágoa procura na vingança um meio para aplacar a dor crescente na vítima. De alguma forma, o ressentimento desloca a dor da perda ou da ofensa sofrida para a dor da mágoa vivida. Nessa dinâmica de retroalimentação da amargura contra o outro, a vingança apresenta-se como alternativa viável para aplacá-la, como se a vingança pudesse compensar o ressentimento e este restaurar o mal sofrido. Quando a vingança é cultivada como valor social, origina-se uma espiral infundável de ressentimentos que se retroalimentam. A vítima, ao realizar a vingança, desencadeia ao seu redor uma dinâmica de ressentimentos que, abandonados aos desejos de novas vinganças, origina uma espiral infundável de violências.

Vingança como valor supremo

Algumas sociedades e grupos sociais cultivaram a vingança como valor social exigindo uma espécie de solidariedade vingativa que provocou uma dinâmica infundável de ressentimentos vingadores. É o caso histórico

das máfias do sul da Itália. Contudo, esta espiral vingativa talvez não esteja tão longe da sociedade brasileira, já que podemos percebê-la ativa ao observarmos o que está acontecendo em muitos dos bairros de nossas cidades em que as gangues do narcotráfico atraíram jovens que, quando atacados por outra gangue, exigem como única resposta a vingança. Vingarse tornou-se um valor supremo da moral guerreira das gangues. Exibir o troféu da vingança, a morte do outro, provoca uma ascensão na hierarquia da gangue, e concomitantemente desencadeia nova vingança até o extermínio total.

No marco de uma consciência ressentida, cuja tentação seria desencadear uma dinâmica de vingança generalizada, a misericórdia oferece-se como alternativa ao ressentimento, e o perdão como opção ante a vingança. Eles têm a potencialidade de desconstruir o ressentimento e inibir a vingança criando novas práticas entre os sujeitos. Mas o perdão e a misericórdia não podem ser oferecidos nem exercidos a qualquer preço, já que o perdão sem justiça pode resultar em impunidade e a misericórdia sem responsabilidade pode banalizar o mal. Por tudo isso, cabe questionar em que condições a misericórdia e o perdão são aceitáveis socialmente sem

que se convertam em formas de impunidade da injustiça ou de banalização do mal?

Positividades do perdão e da misericórdia

O termo perdão provém do termo latino *donare* acompanhado do sufixo *per*, que indica intensificação. *Per-donare* indica uma doação extrema em grau, intensa em qualidade. De algum modo poderíamos dizer que o perdão é efetivação da misericórdia. O perdão realiza concretamente a atitude de misericórdia. Ao perdoar, a atitude de misericórdia se concretiza em ato. A relação entre ambos é tão estreita que a misericórdia sem perdão permanece como uma atitude vazia, uma espécie de boa disposição sem realização. De outro lado, o perdão sem misericórdia torna-se inócuo, pois não consegue perdoar de raiz nem extirpar o ressentimento enraizado. O perdão é uma prática que realiza a disposição da misericórdia, assim como a misericórdia é o horizonte compreensivo do perdão.

O perdão adquiriu uma relevância política significativa na nossa contemporaneidade ao ser pensado como técnica conexa à justiça transicional. A justiça

transicional desenvolveu-se, principalmente, a partir da Segunda Guerra Mundial como uma forma de justiça específica que possibilita que sociedades traumatizadas por eventos de extrema violência ou regimes autoritários como este mencionado, o genocídio nazista, ditaduras militares, regimes de apartheid político etc., possam transitar para novas formas de convivência social restaurando, no possível, as injustiças perpetradas ao mesmo tempo que se quer evitar o espírito de vingança. Na transição de um regime de barbárie para um outro de Estado de direito ou de democracia é necessário manter um tenso equilíbrio entre o julgamento das atrocidades cometidas pelos regimes autoritários e a convivência com muitas pessoas que simpatizaram com esses regimes sem implicar-se diretamente nos atos de barbárie.

Nestes contextos de justiça de transição, como ocorreu nas ditaduras militares latino-americanas, distinguiu-se claramente entre justiça e perdão. A justiça para com as violências cometidas nos regimes autoritários é sempre uma condição necessária da transição efetiva para um novo regime democrático. O perdão aparece como uma possibilidade além da justiça. Uma primeira característica da justiça de transição é que ela não procura revanches nem vinganças, mas pretende restaurar,

no possível, a injustiça cometida contra as vítimas e, concomitantemente, penalizar os atos de violência arbitrária para que não voltem a repetir-se. A justiça de transição realiza-se a partir das vítimas, visando reparar no possível o mal sofrido. Um pressuposto importante de justiça de transição é que a impunidade da violência favorece e até estimula sua repetição estrutural e até cultural. Com base nesse pressuposto, a justiça de transição apela à memória histórica das vítimas para resgatar a realidade das injustiças por elas sofridas. A memória das vítimas constitui o tecido medular da justiça de transição para que, através da recordação da barbárie, se evite sua repetição.

Dimensões políticas do perdão

O perdão aparece como um aspecto conexo com a justiça de transição. Mas que tipo de perdão? Que significa perdoar no contexto da justiça de transição? Em primeiro lugar, perdão não é esquecimento. Só pode ser perdoado aquilo que se lembra. O perdão exige a memória dos fatos acontecidos, não para alimentá-la com ressentimento, mas para desconstruí-la de seu potencial ressentido.

Um segundo aspecto relevante para pensar a dimensão política do perdão é que ele é um direito da vítima, e não uma exigência do vitimário, nem tampouco é um privilégio do Estado ou de qualquer instituição judicial. O Estado pode conceder anistia penal pelos crimes cometidos, mas não pode conceder o perdão pelo mal impetrado. O Estado poderá declarar um indulto da pena que resta por cumprir, mas não tem potencialidade moral nem política para oferecer o perdão pelo sofrimento cometido contra as vítimas. O Estado pode utilizar diversas técnicas jurídicas como a clemência, as medidas de graça, o indulto, a anistia etc., todas elas têm um efeito jurídico sobre a pena imposta, mas nenhuma delas pode conceder o perdão.

O perdão só pode ser concedido pelas vítimas, elas são o sujeito do perdão. Só a vítima pode oferecer o perdão porque, entre outros aspectos, o perdão desconstrói o ressentimento da mágoa sofrida numa nova relação não ressentida entre a vítima e o vitimário. O perdão tem várias potencialidades humanas e políticas. A primeira potencialidade do perdão é a de liberar a vítima do peso do ressentimento e do anseio de vingança, sem por isso renunciar à justiça. O perdão beneficia, primeiramente, à vítima que consegue viver em paz consigo

mesma ao se libertar do peso de um sentimento ressentido que retroalimentava permanentemente a mágoa, como se remexesse dolorosamente numa ferida aberta. O perdão não é sinônimo de justiça, exige que haja justiça restaurativa na medida do possível e coexiste com a necessidade de responsabilizar penalmente aqueles que cometeram atos de barbárie, para que estes não fiquem impunes e não voltem a repetir-se. Certamente o perdão aproxima-se muito da possibilidade do indulto da pena, quando o vitimário reúne as condições necessárias, mas perdão e indulto são duas práticas diferentes com sujeitos diferenciados. O indulto é atribuição do Estado ou da autoridade política-judiciária, o perdão é prerrogativa da vítima.

Numa outra direção, o perdão, além de libertar a vítima do peso do ressentimento, tem a potencialidade de restaurar novas relações sociais entre vítimas e vitimários, no contexto da devida justiça. A experiência do perdão traz para quem a exerce uma outra experiência de bondade dentro de si. Através desta atitude, o sujeito do perdão pavimenta um tipo de relacionamento construtivo ao seu redor. Em sociedades profundamente conflituosas por guerras civis ou conflitos de todo tipo, no final dos conflitos as pessoas enfrentadas terão que conviver

sem esquecer a injustiça, mas sem alimentar a revanche. Neste contexto, o perdão concedido pelas vítimas tem a potencialidade de poder recriar novas relações sociais não necessariamente entre inimigos.

O caso histórico mais emblemático é a situação da África do Sul, que está condenada a superar a chaga do apartheid sem esquecer o que aconteceu, mas sem alimentar novos ressentimentos. Mas também casos como o das últimas guerras civis em Guatemala, El Salvador, Nicarágua, ou o terrorismo interno do País Basco, na Espanha, em todas essas sociedades, no fim do conflito, muitas vítimas têm que conviver com vitimários. Realizada a devida justiça, o perdão tem operado, em algumas experiências, como dispositivo que sutura feridas, sem negar as cicatrizes.

Paradoxos do perdão

A prática do perdão, como todas as práticas humanas, está perpassada por um complexo nó de paradoxos. A seguir propomos analisar alguns deles. Inicialmente registramos como a efetivação do perdão é sempre uma atitude complexa, que envolve subjetividades fragiliza-

das, feridas e doloridas, por isso o perdão não pode se impor como uma lei, nem pode ser exigido às vítimas como uma obrigação. Muitas vítimas, por diversos motivos, não são capazes de realizar o perdão dentro de si. Por isso é relevante insistir que o perdão não é uma obrigação legal, mas um direito das vítimas. O perdão é uma atitude complexa que movimenta um feixe indefinido de sentimentos, emoções, vivências, crenças, vontades, onde o sujeito nem sempre tem domínio de tudo que lhe atravessa e por isso nem sempre sua vontade de perdoar acompanha o seu sentimento ou seu desejo. O perdão atinge-se como horizonte de reconciliação consigo mesmo e com o outro, sendo um processo difícil que não pode ser imposto por lei externa e que muitas vezes foge à própria vontade da vítima. O perdão necessita de um aliado fundamental: o tempo.

Se insistir no perdão como obrigação, pode-se cair num paradoxo perverso em que a exigência do perdão como lei torne culpada a vítima que não é capaz de perdoar dentro de si. Esse paradoxo perverso do perdão exigido como obrigação transformaria a vítima em culpável. Ela seria culpada por não conseguir oferecer o perdão. Essa culpabilização da vítima provocaria nela uma dupla condição de vítima, uma pela injustiça so-

frida e outra pela culpabilidade que se lança sobre ela por não ser capaz de perdoar. Essa complexidade levou Hannah Arendt⁷ a afirmar que: “*O motivo da insistência sobre o dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’, e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal intencional*”.⁸ É necessário insistir no princípio de que o perdão é um direito da vítima, e não uma obrigação ou uma exigência externa. O perdão é um processo complexo, duro e doloroso que nem todos

conseguem realizar, porém que aqueles que o culminam atingem uma paz interior consigo mesmos que os libera do ressentimento e lhes permite construir um novo tipo de relacionamentos, menos ressentidos.

Neste contexto, precisaríamos interpretar o dito de Jesus ao afirmar que um seguidor seu, cristão, deveria perdoar sempre, segundo a máxima semita: *até setenta vezes sete*. Jesus utiliza deliberadamente metáforas de contraste em que o sujeito é colocado perante a excelência possível como um horizonte desafiador para o qual avançar, e não como uma lei que prescreve voluntaristicamente o que fazer. Aliás, essa é a grande característica da mensagem de Jesus, que não prescreveu leis, como fazia o Judaísmo, mas mostrou caminhos de vida, bem-aventuranças, como ideais a serem perseguidos sem que existissem normatividades definidas de como fazer isso. Cada um é desafiado a viver e construir seu estilo de existência em sua realidade histórica, na linha desse horizonte. Se não compreendermos deste modo as máximas de Jesus, poderemos cair naquilo em que o Cristianismo tem derivado muitas vezes na história, num código de prescrições morais e de obrigações canônicas que reduzem o perdão a uma imposição prescritiva e a misericórdia a um rito pontual, colocando sobre as vítimas uma

7 **Hannah Arendt** (1906-1975): filósofa e socióloga alemã, de origem judaica. Foi influenciada por Husserl, Heidegger e Karl Jaspers. Em consequência das perseguições nazistas, em 1941, partiu para os Estados Unidos, onde escreveu grande parte das suas obras. Lecionou nas principais universidades deste país. Sua filosofia assenta numa crítica à sociedade de massas e à sua tendência para atomizar os indivíduos. Preconiza um regresso a uma concepção política separada da esfera económica, tendo como modelo de inspiração a antiga cidade grega. A edição mais recente da **IHU On-Line** que abordou o trabalho da filósofa foi a 438, *A Banalidade do Mal*, de 24-03-2014, disponível em <http://bit.ly/ihuon438>. Sobre Arendt, confira ainda as edições 168 da **IHU On-Line**, de 12-12-2005, sob o título *Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XX*, disponível em <http://bit.ly/ihuon168>, e a edição 206, de 27-11-2006, intitulada *O mundo moderno é o mundo sem política. Hannah Arendt 1906-1975*, disponível em <http://bit.ly/ihuon206>. (Nota da **IHU On-Line**)

8 *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 251. (Nota do entrevistado)

nova obrigação legal que, em muitos casos, supera sua possibilidade subjetiva. No caso do Cristianismo, o sentido pleno do perdão poderia se localizar na prática que o próprio Jesus realizou nos últimos momentos de sua tortura na cruz ao expressar o sentido pleno e radical do perdão incondicional exclamando: “Pai perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem”.

O perdão opera numa dupla direção, reconcilia a vítima consigo mesma, apagando em si a dor acumulada e corrosiva da mágoa e o ressentimento, e pode ajudar o vitimário a reconciliar-se e iniciar o processo de conversão do mal cometido. Mas em todos os casos o perdão opera sempre a partir da vítima. Se a injustiça age contra a vítima e produz a vítima como resultado, o perdão só pode vir da direção da vítima como sentimento e ação que resgata a vítima de sua prostração. Ninguém pode perdoar no lugar do outro. O perdão não nega a justiça, a exige de outra forma. Reconcilia a vítima consigo mesma e com o vitimário, sem desconhecer que o mal cometido deve ser reparado e até punido para evitar que se cometa de novo. O perdão exige a justiça e a realiza de outro modo ao possibilitar que, além dos aspectos punitivos, a vítima possa libertar-se do peso do ressen-

timento, libertando também as sociedades das sombras das vinganças coletivas ou históricas.

De forma resumida poderia se dizer que as condições básicas do perdão seriam: 1. solicitação do perdão pelo vitimário; 2. o arrependimento do vitimário do mal feito; 3. a reparação da injustiça cometida; 4. e, em todos os casos, o perdão é um “direito” da vítima.

Paradoxo do perdão culpabilizador & perdão gratuito

Partirmos do princípio de que nada há no humano essencialmente bom ou mau, tudo é suscetível à condição paradoxal e sua bondade ou maldade depende do contexto histórico, do complexo emaranhado das intenções e dos efeitos sobre o outro ser humano e sobre si mesmo. Por isso, os paradoxos do perdão, em algumas situações, ficam mais complexos. Num lampejo crítico sobre a prática do perdão, temos que retomar as críticas de Nietzsche para lembrar que, sendo o perdão um direito da vítima, não pode ser oferecido a qualquer preço. Melhor dizendo, a vítima não pode se utilizar do perdão para gerar uma espécie de culpabilidade no per-

doado. Poder-se-ia pensar na possibilidade de a vítima oferecer o perdão de tal modo que lhe permita cobrar permanentemente ao outro que foi perdoado e, através desse mecanismo de cobrança pelo perdão, conseguir estabelecer uma dinâmica de submissão do outro a uma outra culpabilidade do perdoado.

Nesta perversão possível do perdão, a vítima transformar-se-ia em vitimário, e o vitimário em vítima do perdão. Este desvio possível possibilita utilizar a prática do perdão como uma espécie de poderoso dispositivo de alienação das consciências, domesticação das vontades, e submissão do sujeito a alguém que lhe concedeu o perdão. Como diria Nietzsche, este uso do perdão cria uma moral submissa a modo de rebanho que conduz docilmente a conduta dos outros. Nesta hipótese que estamos examinando, o perdão tornar-se-ia uma tecnologia de dominação do outro e, em vez de liberar os ressentimentos, estaria originando outra nova onda de sentimentos ressentidos. Este é mais um aspecto da condição paradoxal do perdão e da misericórdia.

Um outro giro paradoxal do perdão nos permite percebê-lo como incondicional. Pode se dizer que o verdadeiro perdão é aquele que se dá sem condições.

Como afirma Derrida⁹, o verdadeiro perdão é incondicional: “O perdão não é, não deveria ser, nem normal, nem normativo, nem normalizante. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, submetido à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica.”¹⁰ O perdão que exige condições prévias para ser dado é um perdão de mínimos, que se dá proporcionalmente às condições estabelecidas. O verdadeiro perdão é aquele que se oferece de forma gratuita, incondicional, por isso pode afirmar-se que o verdadeiro perdão é infinito. Ele não olha retribuições ou compensações pelo mal feito, a maior compensação seria o próprio perdão. O perdão gratuito e Infinito não exige nada em troca nem impõe condições, ele é doa-

9 **Jacques Derrida** (1930-2004): filósofo francês, criador do método chamado desconstrução. Seu trabalho é associado, com frequência, ao pós-estruturalismo e ao pós-modernismo. Entre as principais influências de Derrida encontram-se Sigmund Freud e Martin Heidegger. Entre sua extensa produção, figuram os livros *Gramatologia* (São Paulo: Perspectiva, 1973), *A farmácia de Platão* (São Paulo: Iluminuras, 1994), *O animal que logo sou* (São Paulo: UNESP, 2002), *Papel-máquina* (São Paulo: Estação Liberdade, 2004) e *Força de lei* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007). Dedicamos a Derrida a editoria Memória da **IHU On-Line** nº 119, de 18-10-2004, disponível em <http://bit.ly/ihuon119>. (Nota da **IHU On-Line**)

10 DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 12 (Nota do entrevistado)

do de forma incondicional: perdoo porque não sabem o que fazem!

Seguindo o sentido da etimologia do termo, perdão é *don per se* (per-dão), ou seja, doação gratuita e incondicional da vítima que sofreu o mal. É um dom sem condições e por isso o per-dão verdadeiro é aquele que doa o máximo de si. E o que mais poderia doar alguém que a graça incondicional do perdão? Nesta perspectiva, o perdão é a virtude do Infinito, aponta para uma incondicionalidade da gratuidade humana para com o outro. É isso possível? Possível é! Porém, não é para todos, nem todas as vítimas são exigidas a oferecer o perdão incondicional e Infinito.

Paradoxos dos paradoxos, o perdão incondicional traz consigo o questionamento de que sua incondicionalidade não pode negar nem anular a justiça, pois geraria impunidade. Neste caso, o perdão incondicional oferecido de graça pela vítima não pode se opor à devida justi-

ça, mesmo que a vítima não a exija. Esta encruzilhada de paradoxos entre o perdão e a justiça mostra que ambas são práticas históricas complexas, que não podem ser predefinidas conceitualmente em sua totalidade, nem normatizadas moralmente por códigos e muito menos prescritas legalmente. Perdão, misericórdia e justiça são horizontes de sentido para as práticas humanas que desenharam o ideal a ser atingido, porém a responsabilidade por sua concretização histórica é dos sujeitos de cada momento e circunstância.

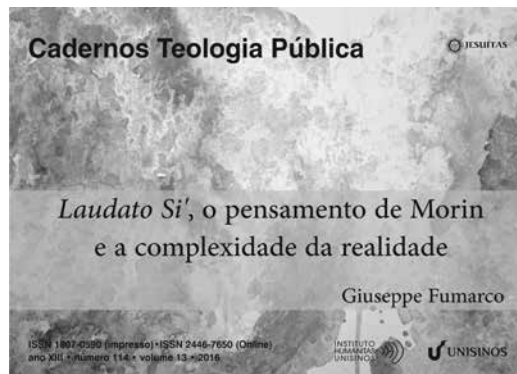
O perdão é um processo através do qual se culmina a reparação da injustiça suturando na vítima o sofrimento vivido e no vitimário a injustiça cometida. O perdão é um horizonte, um u-topos, um lugar onde não se chega de repente, mas para onde se caminha de forma contínua. Ele não é uma miragem voluntarista, mas uma possibilidade existencial e uma responsabilidade histórica.

Publicações do Instituto Humanitas Unisinos



Nº 48 – Mineração e o impulso à desigualdade: impactos ambientais e sociais

Cadernos IHU em formação é uma publicação do Instituto Humanitas Unisinos – IHU que reúne entrevistas e artigos sobre o mesmo tema, já divulgados na revista **IHU On-Line** e nos **Cadernos IHU ideias**. Desse modo, queremos facilitar a discussão na academia e fora dela, sobre temas considerados de fronteira, relacionados com a ética, o trabalho, a teologia pública, a filosofia, a política, a economia, a literatura, os movimentos sociais etc., que caracterizam o Instituto Humanitas Unisinos – IHU.



Nº 114 – Laudato Si', o pensamento de Morin e a complexidade da realidade – Giuseppe Fumarco

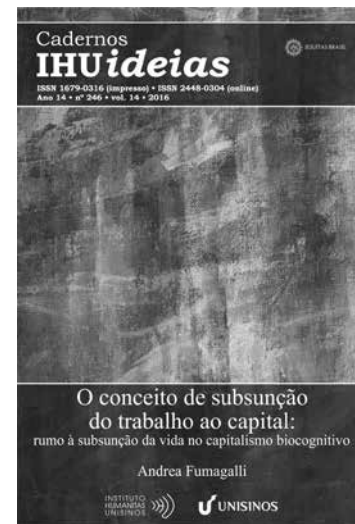
A publicação dos **Cadernos Teologia Pública**, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A Teologia Pública busca articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, as culturas e as religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Procura-se, assim, a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade hoje, especialmente a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, constituem o horizonte da teologia pública. Os **Cadernos Teologia Pública** se inscrevem nesta perspectiva.

Nº 53 – *Por onde navegam?*
Estudo sobre jovens e adolescentes do Ensino Médio de São Leopoldo e Novo Hamburgo – Hilário Dick, José Silon Ferreira e Luis Alexandre Cerveira



Os **Cadernos IHU** divulgam pesquisas produzidas por professores/pesquisadores e por alunos dos cursos de Pós-Graduação, bem como trabalhos de conclusão de acadêmicos dos cursos de Graduação. Os artigos publicados abordam os temas sobre ética, sociedade sustentável, trabalho, gênero e teologia pública, que correspondem aos eixos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU.

Nº 246 – *O conceito de sub-sunção do trabalho ao capital: rumo à subsunção da vida no capitalismo biocognituo* – Andrea Fumagalli



Os **Cadernos IHU ideias** apresentam artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação.

Cadernos Teologia Pública

- N. 1 *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- N. 23 *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM

- N. 26 *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Girauda, SJ
- N. 51 *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 *Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger

- N. 60 *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haight
- N. 75 *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan
- N. 76 *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina
- N. 82 *O lugar da mulher nos escritos de Paulo* – Eduardo de la Serna
- N. 83 *A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel* – Élcio Verçosa Filho
- N. 84 *O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota”* – Renato Ferreira Machado
- N. 85 *Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica* – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 *Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II* – Peter C. Phan
- N. 87 *O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25* – André Wénin
- N. 88 *Política e perversão: Paulo segundo Žižek* – Adam Kotsko
- N. 89 *O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39* – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 *A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer* – John W. O’Malley
- N. 91 *Religiões brasileiras no exterior e missão reversa* – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Car-

- men Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vásquez e Ushi Arakaki
- N. 92 *A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek* – Adam Kotsko
- N. 93 *O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas* – José Oscar Beozzo
- N. 94 *Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco* – John O’Malley
- N. 95 *“Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente* – Massimo Faggioli
- N. 96 *As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral Gaudium et spes: por uma fé que sabe interpretar o que advém – Aspectos epistemológicos e constelações atuais* – Christoph Theobald
- N. 97 *500 Anos da Reforma: Luteranismo e Cultura nas Américas* – Vítor Westhelle
- N. 98 *O Concílio Vaticano II e o aggiornamento da Igreja – No centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo* – Gilles Routhier
- N. 99 *Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição Gaudium et Spes* – Geraldo Luiz De Mori
- N. 100 *O Vaticano II e a Escatologia Cristã: Ensaio a partir de leitura teológico-pastoral da Gaudium et Spes* – Afonso Murad
- N. 101 *Concílio Vaticano II: o diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo* – Elias Wolff
- N. 102 *A Constituição Dogmática Dei Verbum e o Concílio Vaticano II* – Flávio Martinez de Oliveira
- N. 103 *O pacto das catacumbas e a Igreja dos pobres hoje!* – Emerson Sbardelotti Tavares
- N. 104 *A exortação apostólica Evangelii Gaudium: Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II* – Christoph Theobald
- N. 105 *Misericórdia, Amor, Bondade: A Misericórdia que Deus quer* – Ney Brasil Pereira
- N. 106 *Eclesialidade, Novas Comunidades e Concílio Vaticano II: As Novas Comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja* – Rejane Maria Dias de Castro Bins
- N. 107 *O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia* – Antonio Manzatto
- N. 108 *Morte como descanso eterno* – Luís Inacio João Stadelmann
- N. 109 *Cuidado da Criação e Justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica* – Guillermo Kerber
- N. 110 *A Encíclica Laudato Si’ e os animais* - Gilmar Zampieri
- N. 111 *O vínculo conjugal na sociedade aberta. Repensamentos à luz de Dignitatis Humanae e Amoris Laetitia* – Andrea Grillo
- N. 112 *O ensino social da Igreja segundo o Papa Francisco* – Christoph Theobald
- N. 113 *Lutero, Justiça Social e Poder Político: Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos* – Roberto E. Zwetsch
- N. 114 *Laudato Si’, o pensamento de Morin e a complexidade da realidade* – Giuseppe Fumarco



Castor Bartolomé Ruiz. Doutor em Filosofia pela Universidad de Deusto (1999), Espanha. Mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1995). Graduação em Filosofia pela Universidad Pontificia de Comillas (1980), Espanha. Realizou pesquisa de Pós-Doutorado no Consejo Superior de Investigaciones Científicas (2006-2007). Professor Titular na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos. Os principais interesses de pesquisa e atuação: Ética, Biopolítica, Alteridade, Poder, Subjetividade, Violência, Direitos Humanos, Democracia, Antropologia Filosófica, Filosofia Política, Filosofia dos séculos XVI-XVII, Filosofia contemporânea.

Algumas obras do autor

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do Imaginário*. 2. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

_____; NEUTZLING, Inácio (Org.). *O (des)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

_____. *Direito à justiça, memória e reparação*: a condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria, 2010.

_____. *Justiça e memória*. Por uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

_____. *La Propiedad o la alteridad, dilema de los derechos humanos*. Bilbao: Deusto, 2006.

_____. *As encruzilhadas do humanismo*. A subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Os labirintos do poder*. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. *O poder social e simbólico das CEB's*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Outras contribuições

RUIZ, Castor Bartolomé. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. *Cadernos IHU Ideias*, n. 241, vol. 14, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU.

_____. A Filosofia como forma de vida. Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito. *Revista IHU On-Line* 465, p. 11-20, 2015.

_____. Genealogia do governo e da economia política. Uma leitura a partir de Foucault. *Revista IHU On-Line* 437, p. 56-63, 2014.

_____. O poder pastoral, a economia política e a genealogia do Estado moderno. *Revista IHU On-Line* 446, p. 45-54, 2014.

_____. Forma de vida e dispositivos biopolíticos de exceção e governamentalização da vida humana. *Revista IHU On-Line* 450, p. 57-62, 2014.

_____. A dívida como dispositivo biopolítico de governo da vida humana. *Revista IHU On-Line* 454, p. 15-24, 2014.

_____. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. *Revista IHU On-Line* 413, p. 34-38, 2013.

_____. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. *Revista IHU On-Line* 414, p. 43-47, 2013.

_____. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem. *Cadernos IHU*, v. 39, p. 4-50, 2012.

