

AS FISIONOMIAS SOCIAIS E CULTURAIS DA MISERICÓRDIA. DA PARÁBOLA RELIGIOSA À PROVOCAÇÃO FILOSÓFICA

Introdução

A reflexão que me proponho partilhar sobre a Misericórdia é no mínimo arriscada: exposta ao gume daquela contundente perícopa de Mateus «Ide aprender o que significa: *Prefiro a misericórdia ao sacrifício*» (Mt 9,13), o meu intuito, confesso, não é o de vos ensinar seja o que for, mas o de colocar-me ao vosso lado, em atitude de escuta, para aprender com quem, na opção radical de uma consagração religiosa, exhibe a face da Misericórdia divina nos incontáveis «tempos e modos» em que o mundo incessantemente se recria. Não vos trago respostas, apenas perplexidades. Conclusões, se as houver, serão cais de partida para mais amplas e desinquietantes interrogações.

E a perplexidade deflagra, desde logo, no simples facto de o conceito de Misericórdia ser percebido como algo estranho ao léxico do linguajar social e político. Os políticos, que normalmente dizem o que pensam, embora, convenhamos, nem sempre pensem no dizem, preferem compactar no termo “solidariedade” toda uma gama matizada de experiências societárias, como se tal clichê os pusesse ideologicamente a salvo de uma qualquer suspeita de vagos contornos espirituais, religiosos ou confessionais. E, contudo, não deixa de ser surpreendente que, no caso português, uma das instituições da sociedade civil em quem o Estado, dito “Social de Direito”, mais

confia para estruturar supletiva e subsidiariamente o sistema de segurança social, sejam precisamente as que exibem o nome de “Santa Casa da Misericórdia”. Por outro lado, dificilmente poderíamos invocar esse notável empreendimento de consciências cristãs socialmente empenhadas, sem a imediata e conseqüente referência às «obras de misericórdia», em cujo lastro se materializou um plano de acção, estatutariamente designado «Compromisso das Misericórdias de Lisboa», logo assumido como programa inspirador de inúmeras irmandades que, a partir de 1498, criaram uma formidável rede de assistência social, particularmente atenta ao pulsar da vida humana, na sua condição mais vulnerável e fragilizada.

Não pretendo aqui fazer desaguar a história que subjaz à génese dessas práticas misericordiosas da vida cristã¹ – teríamos, de facto, muito para dizer sobre a sua matriz evangélica (Mt 25,35ss.), teológico-patristica (evoco v.g. S. Leão Magno²) e até filosófica (penso v.g. em S. Tomás de Aquino³) –, nem tão-pouco dissecar a estéril dicotimização entre obras de misericórdia corporais e obras de misericórdia espirituais. Para o propósito teórico que me anima, cingir-me-ei apenas à análise das obras ditas «corporais», visto que nelas não só se projecta uma espécie de topografia da vulnerabilidade social, à qual todos deveríamos estar atentos, mas também o apelo a um “reajustamento ético”, na base do qual, em meu entender, urge transfigurar o *oikos* hominizado em *éthos* humanizado. Com este binómio pretendo indicar a modelação de um ecossistema humano de interacções à escala global, em vista daquilo que, já há algum tempo, alguns estudiosos e teóricos designam de “ecologia” e de “economia” sociais, e que o Papa Francisco tão admiravelmente domiciliou na

1. Vide CARVALHO Maria do Rosário, *Por amor de Deus. Representação das Obras de Misericórdia em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista*, Tese de Mestrado em Arte, Património e restauro, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007

2. LEÃO MAGNO [S.], *Sermo IX*, IV, II

3. S TOMAS, *Suma teológica*, Q 32, a2

sua mais recente encíclica, justamente subtitulada «O cuidado da casa comum».

São sete, por conseguinte, as obras de misericórdia corporais, em cuja formulação se ininua uma interpelação social de acentuado travo evangélico: 1) Dar de comer a quem tem fome; 2) Dar de beber a quem tem sede; 3) Vestir os nus; 4) Dar guarida aos peregrinos; 5) Visitar os enfermos; 6) Visitar os presos; 7) Sepultar os mortos

Sujeitando a listagem a uma fenomenologia da corporeidade, obtemos quatro vectores axiais: nutrição, agasalho, abrigo, passagem. Alimentar, aquecer, alojar e viabilizar: eis quatro dimensões que conferem às obras de misericórdia uma manifesta e indeclinável **dimensão relacional**. Detenho-me na última das quatro, ou seja, naquela que, na figura do peregrino, do doente, do preso e do defunto, se polariza em torno do acto de **dar passagem**. A mobilidade, a saúde, a liberdade e a morte constituem, com efeito, os quatro limiares éticos por excelência da **viabilização do outro**. Não nos iludamos: não se trata de deixar passar o outro porque por medo, desprezo ou indiferença, me desvio da sua trajectória; tão-pouco se trata de passar ao lado dele, mantendo desconfiada ou altivamente as devidas distâncias (recordemos o sacerdote levita que, “vendo” a vítima caída, contorna o “obstáculo”: Lc 10,30-37). De que se trata, então?

Interpelados pelo fascinante ritual de uma Porta Santa que se abre para inaugurar um Ano jubilar como este em que vivemos, ser misericordioso significa, numa primeira aclaração de sentido, passar pelo outro olhando para ele, e, se para além disso for capaz de olhar por ele, permitir que o outro passe por mim, ou melhor através de mim. Neste sentido empático e compassivo, o outro deixa de estar apenas à mercê do acicate impulsivo da pena ou da comiserção (após o que tudo fica na mesma), mas antes sob o mote de uma provocação que me coloca questões e em face do qual me coloco em questão, se o souber ler na carne viva dos seus impasses situacionais.

1. Vertente problematológica

São múltiplas e heterogêneas as formas de oferecer a outrem o recomeço de um ciclo, o destate de um nó ou a saída de um impasse. Nesse sentido, um gesto de condescendência, uma alforria, um indulto, uma amnistia, um acto de clemência, representam quanto a isso exemplos concretos que abrangem todos os domínios da vivência jurídico-administrativa, social e política de uma comunidade humana, desde o benefício de um perdão fiscal, até à reestruturação de uma dívida soberana. Em todos persiste um denominador comum: o intuito não é apagar para esquecer, mas reorganizar para avançar.

Sólon, poeta, estadista e legislador ateniense, e, acrescento eu, um dos pais fundadores, se não mesmo o primeiro, da ideia de economia social e política, ilustra, na transição entre os sécs VII e VI aC, as virtualidades humanísticas do trinómio “saída-retorno-recomeço”. Cruzando doxicograficamente dois testemunhos antigos, somos informados por Plutarco que «uma vez que o desequilíbrio entre os pobres e os ricos havia atingido, por assim dizer, o clímax, a cidade encontravase num estado verdadeiramente crítico. Enquanto uns cultivavam a terra e entregavam a estes [aos ricos] a sexta parte do produto obtido, (...) outros contraíam dívidas e acabavam por ficar sujeitos à escravidão pelos credores.»⁴ E completa Aristóteles: «depois de se haver tornado senhor da situação, Sólon libertou o povo tanto no presente como para o futuro, ao proibir os empréstimos sob garantia pessoal. Além disso, promulgou leis e procedeu a um cancelamento das dívidas, fossem privadas ou públicas.»⁵

Do exposto nos dois exertos textuais, ressalta a ideia de que, a partir da política reformista de Sólon, fica aberto o precedente para o emprego de mecanismos disruptivos, capazes de quebrar, no plano económico e social, a rígida linearidade de uma lógica jurídico-sancionatória

4. PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 13, 3-5

5. ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 6,1

1. quer no plano económico, no tocante à dívida que deve ser saldada até ao último cêntimo, mesmo que o juro imputado acabe, por erro de estimativa do devedor ou por ambição desmedida do credor, por potenciar uma espiral de insolvência,
2. quer no plano judiciário, no respeitante à pena que deve ser integralmente cumprida até ao limite da equivalência exacta ou proporcional ao dano causado, ou mesmo perpetuamente sofrida (nalguns casos até capitalmente inflingida) pela impagável exorbitância do crime cometido.

Ora, interessa salientar que, apesar de ainda muito distantes da desmedida e gratuita singularidade de um acto de misericórdia, em ambos os casos, o intuito de quebrar a simetria da lógica compensatória da dívida contraída ou do dano causado, já contém *in vivo* certas características que, por exemplo um acto de perdão, exhibe na sua saturada plenitude misericordiosa, a saber a recusa em actuar na pura conformidade a uma tabela de equivalências, empunhando uma régua mensuradora ou recorrendo a um cálculo contabilístico.

Contudo, sendo verdade que ser misericordioso implica perdoar; perdoar também não implica esquecer, mas antes desatar um nó (ou mesmo cortá-lo, se ele for Górdio), relançando não o acto desqualificado ou inqualificável (esse deixa, com efeito, um rasto ou cicatriz mnésica), mas sim a vida que, por causa dele, corre o risco de colapsar no desespero de um impasse. Num certo sentido, arrisco a considerar que a misericórdia é a condição de possibilidade transcendental do perdão. De facto, nem toda a misericórdia se reduz ao perdão, embora, na maior parte das vezes, este lhe seja umbilicalmente conexo; já a inversa, porém, a saber de que pode haver perdão sem misericórdia, não me parece que resista por aí além. Dito de outra forma: um perdão que não fosse misericordioso estaria fatalmente condenado a uma equivocada gestão de amnésias selectivas e programadas, o que, ao arrepio da advertência evangélica de não olhar para trás para ser digno do reino de Deus (Lc 9, 61-62), con-

denaria sempre perdoante e perdoado a reverter a marcha e a revisitar o passado, para se ter a certeza de que ficou tudo muito bem esquecido.

Sem necessidade de exacerbar as zonas de fricção conceptual entre a noção de misericórdia e os seus múltiplos correlatos e simulacros, importa agora tentar aceder a uma caracterização diferenciadora da mesma. Proponho para tal que sigamos o rasto da sua pegada etimológica. Na sua ressonância latina, a componente verbal “misereri” e a substantiva “cor/cordis”, apontam sugestivamente para um apiedar-se, um condoer-se, um compadecer-se de coração. Recuando, contudo, ao berço da língua grega, o termo encontra possibilidades ainda mais amplas. Com efeito, a forma verbal ἰκῶ/ἰκνέομαι antepõe à interioridade mais emocional da etimologia latina, o dinamismo de um chegar, de um aproximar-se, de um abeirar-se para suplicar, pondo em relevo a condição itinerante e relacional do percurso de um suplicante para ficar diante daquele a quem suplica (normalmente uma divindade, mais tarde o titular de um poder supremo). Em qualquer dos casos, a significação envolve uma situação crítica de vulnerabilidade perante a qual um ouvinte acode a uma súplica na medida em que se deixa tocar pela situação precária do suplicante.

Visto nesta perspectiva, o termo «misericórdia» move-se num vasto campo de significações que ora convergem, ora se sobrepõem, ora divergem na sua tipificação linguística. Numa acepção mais ontológica, diríamos que a misericórdia comporta um acto de piedade, na medida em que exhibe a marca finita de uma condição precária e frágil perante um poder absoluto capaz, todavia, de escutar e de se deixar tocar. Nesse sentido, só Deus, na sua saturada plenitude de ser, será verdadeiramente misericordioso.

No perímetro desta acepção divinizada de «misericórdia», orbitam, com maior ou menor grau de excentricidade, várias vivências que, podendo depender dela, não se confundem com ela. É o caso da comiseração, da clemência e do indulto. Enquanto a comiseração apela

para a horizontalidade de uma condição vulnerável que todos os seres humanos partilham e da qual se tornam mutuamente dignos mercê da sua radical falibilidade, já a clemência decorre do estatuto desnivelado de um vencedor cuja condescendente superioridade instaura um vínculo de gratificada sujeição ou subjugação, ao passo que o indulto, por seu turno, consiste em considerar que a falha de um sujeito culpado não é suficientemente grave para ficar eternamente condenada a um intransigente e definitivo juízo sobre a índole do acto cometido.

Em contexto religioso, esta matizada diferenciação exige, por outro lado, algumas desambiguações: um acto de abolição, embora não esgote a totalidade do sentido da misericórdia, não pode deixar de ser “misericordioso”, na medida em que pressupõe um acto de arrependimento cuja eficácia decorre da consciência de uma desconformidade e do consequente voto (ou firme propósito) de nela não reincidir, dispondo-se assim ao perdão. Apesar das evidentes similitudes, algo de diverso sucede na ordem jurídica: embora possa ser norteadada por um impulso misericordioso na sua motivação mais remota, a amnistia não é nem perdão (pois este é memória recriadora do passado), nem muito menos misericórdia (pois esta é memória procriadora do futuro), *mas esquecimento juridicamente coreografado*, beneficiando, em vista de cíclicas descompressões da tensão social acumulada, categorias de indivíduos e sectores de actividade, mas não a singularidade da pessoa.

Enfim, precavidos contra possíveis mascaramentos ou desfigurações semânticas e conceptuais, estamos em condições agora de tentar vislumbrar de que forma a Misericórdia pode interagir e potenciar as dinâmicas da práxis social, a partir de uma compreensão mais estabilizada e enriquecida do seu sentido. Para esse efeito, nada melhor do que começar por sondar a mensagem evangélica, procurando colher alguns indícios que possam coadjuvar esse intento hermenêutico.

2. Vertente hermenêutica

A parábola filho pródigo (Lc 15,11-32) constitui, porventura, o mote evangélico a partir do qual a experiência da Misericórdia atinge a sua tensão dramática mais expressiva. O enredo desenrola-se no fluxo dramático de uma odisseia: a do filho que sai porta-fora para se envolver numa errática jornada de dissipação e de esbanjamento, e a do diâmetro retorno a um espaço que, na perspectiva de quem “partiu”, já não é mais percebido como “casa (*oikos*) de que se saiu”, mas reincorporado como “lar (*êthos*) a que se regressa”.

Nesta simétrica correlação de percursos, há quem prefira, apesar de tudo, deslocar subtilmente o centro gravítico da parábola para a “misericórdia” do pai e não tanto para “prodigalidade” do filho, expondo em anticlímax a lógica aritmética de perdas e compensações que inflaciona a inveja, o ciúme e ressentimento do irmão mais velho.

Em suma, usando como pauta hermenêutica toda uma gama de sentidos que a parábola lucana multiplica (apetecia-nos dizer “prodigaliza”), a Misericórdia 1) pressupõe o olhar prospectivo de quem fica e interroga a ausência do outro na expectativa de um regresso; 2) prolonga-se no ápice de um contacto visual que anula a distância que ainda resta percorrer na aproximação do regressado e que de imediato faz partir ao seu encontro não para ajustar contas e exigir explicações, mas para o reincorporar na amplitude de um abraço; 3) demora-se numa atitude de escuta activa, dando tempo ao recém-regressado para expor as peripécias do seu texto vivido; 4) culmina numa reintegração cuja dimensão festiva sinaliza eticamente a religação com o “outro-perdido-e-reencontrado”. Quando estes quatro momentos se entrelaçam, o destinatário da misericórdia nunca se sente humilhado, mas antes revalorizado e promovido na inalienável dignidade humana que lhe é própria.⁶

6. Cf. JOÃO PAULO II, *Deus rico em misericórdia*, IV, 6

Há, todavia, uma outra epifania relacional – ainda mais interpeladora e desconcertante – que a parábola em apreço permite também iluminar: a do estranho que ninguém espera ou conhece, mas que, ou fascinado pelo meu modo de vida ou porque foge de um mal que o agride e persegue, procura transpor a linha fronteira do meu país ou a soleira da minha porta. Mesmo que, no limite, nunca disponhamos de indícios suficientemente claros e concludentes para discernir se essa aproximação esconde um latente propósito de fazer mal, o outro deverá ser sempre interfacialmente recebido como oportunidade e não como ameaça. Na verdade, exceptuando as experiências limite da intrusão e da violação (precisamente porque estas se furtam deliberadamente ao jogo demorado e recíproco da relação interfacial), o mal que o outro me pode infligir só o posso saber *a posteriori*, isto é no acto mesmo de me encontrar exposto a ele: não é algo que se possa tentar prognosticar por escrutínio, sob risco de causticar o mundo promissor de qualquer vivência relacional no inferno da suspeita permanente e da desconfiança generalizada. Transfigurar o “olhar para” de um moralismo culpabilizador que se limita a julgar o que o outro “é”, passando ao lado dele, no “olhar por” de uma eticidade atenta a como o outro “está”, acolhendo-o com empatia e compaixão, eis um milagre com muito para meditar e, mais ainda, para converter.

3. Vertente filosófica

Não é fácil, desde logo, medir forças com a contundente proclamação de F. Nietzsche no mais afamado do que lido *Assim falava Zaratustra*, segundo a qual a misericórdia e a compaixão mais não significam do que a deprimente expressão cristã de uma fraqueza auto-inflingida e, por conseguinte, indigna da plenitude do super-Homem.⁷ A suspeita nietzschiana sobre a valoração do acto misericordioso opera, por assim dizer,

7. NIETZSCHE Friedrich, *Assim falava Zaratustra* [= KGW – VI – 4 Nachberichts-Band zu *Also sprach Zarathustra*. Herausgegeben. M - L. Haase und M. Montinari – Berlin / NY: Walter de Gruyter, 1991], Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 285 ss.

como uma espécie de chave de leitura, decididamente contra-evangélica, do discurso da montanha. Para medir forças com ela, socorro-me de um punhado de filósofos que, de forma mais ou menos directa ou oblíqua, acomodam algumas intuições que nos podem ser úteis para aclarar uma reflexiva tipificação da misericórdia.

Desde logo, Platão. No lance anamnésico em que, no diálogo *A República*, se dramatiza a reentrada descensional na caverna, insinua-se já o *pathos* da lembrança dos outros que lá ficaram.⁸ Trata-se, com efeito, de uma recordação empática ou, se quisermos, intersubjectiva, que releva sobretudo da lembrança da condição vulnerável e precária dos outros “por eles mesmos”, e não tanto dos “outros” como pretexto para um devaneio de “si mesmo”. No fundo, Platão domicilia no plano filosófico aquele irrefragável sentido ético de responsabilidade, relativamente ao qual a tradição judaico-cristã se assume como mediadora qualificada, ao relançar histórica e culturalmente a questão de Deus a Caim “onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). Ora, é na trágica incapacidade de responder “pelo outro”, i.e. de “dar conta” dele, e não devido a uma negligência ritual ou sacrificial, que, em nosso entender, a condenação divina do fratricídio adquire saturada densidade ontológica.

Tomemos Max Scheler. Na obra *Essência e formas da simpatia*, o foco polariza-se fenomenologicamente no conceito de “sim-patia” (*Mitgefühl*) – num sentido compassivo muito refractário ao utilizado habitualmente no linguajar quotidiano – para indicar fundamentalmente a participação afectiva num “co-sentir” (em grego “sym-pathein”) cuja vivência envolve a capacidade prospectiva para alguém se “com-prazer” ou “com-padecer” com as alegrias ou as dores do outro, seja esse “co-sentimento” expresso intersubjectivamente de alguém por alguém, ou então partilhado solidariamente por dois ou mais perante terceiros (como sucede,

8. PLATÃO, *República*, 516 e – 517 a

por exemplo, com um casal que “sente-em-conjunto” alegria ou tristeza perante o sucesso ou o fracasso de um filho).⁹

E o que dizer de Emmanuel Mounier? Como passar despercebida a incursão personalista no que concerne ao que o filósofo francês designa de “perda-do-caminho-para-outrem”? Numa impiedosa crítica às filosofias encapsuladas no seu alvéolo especulativo, refere a propósito: «tal como o filósofo que começa por se fechar no pensamento nunca encontrará uma porta para o ser, assim também aquele que, antes de mais, se fecha no eu, nunca encontrará o caminho para outrem. Quando a comunicação afrouxa ou se corrompe, perco-me a mim mesmo profundamente: (...) o *alter* torna-se um *alienus* <e, quando tal acontece>, torno-me, por minha vez, estranho a mim mesmo, alienado de mim próprio. Quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para outrem e, no limite, ser <isso> é amar.»¹⁰ Numa outra obra, *O tratado do carácter*, explicitará os termos filosóficos em que deflagra esse *pathos* da alteridade: «Cada homem que com um só olhar se coloca perante mim como questão, vicia-me de imediato a uma responsabilidade moral, seja porque me apela a uma conversão espiritual pela atracção da sua presença, seja porque, pela sua degradação, me dirige uma viva censura contra a insuficiência da minha própria irradiação presencial. (...) Tanto o olhar do outro, quando ilumina o nosso relevo interior, como o nosso próprio olhar, quando se dirige ao outro, provocam uma espécie de estruturação das nossas proporções humanas.»¹¹

Prossigamos na senda de Vladimir Jankélévitch, filósofo e musicólogo francês, de ascendência russa, para quem, só o mal voluntário pode ser objecto de perdão. Numa tematização de vago recorte socrático, con-

9. SCHELER Max, *Esencia y formas de la simpatía* [= *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn: F. Cohen, 1923], trad. José Gaos, Buenos Aires: Editorial Losada, 2004, pg. 125

10. MOUNIER, Emmanuel, *O personalismo*; trad. Artur Morão, Lisboa: Texto & Grafia, 2010, p.40

11. *Idem*, *Tratado del carácter*, ed. Carlos Ducretet, Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora, 1955, pp. 485; 502

sidera Jankélévitch no seu afamado escrito, *O Perdão*, que aqueles que cometem uma maldade sem saber em absoluto que a estão a cometer, em bom rigor cometem um erro (passível de censura, obviamente), mas não propriamente uma falta ou um crime. Assim sendo, todo o erro é involuntário e, nesse sentido, merece mais correcção do que castigo, mais desculpa do que perdão. O mal, por seu turno, insinua-se na vontade e no coração, e não tanto na mente ou na inteligência; vegeta na malevolência, no egoísmo e na crueldade, não na ingenuidade e na estupidez. Por isso é que se desculpa o ignorante e se perdoa o mau. Enquanto culpável, só a vontade pode, na vertigem da sua pura liberdade, ser destinatária de um acto misericordioso.¹²

Atendamos, por fim, a Emmanuel Levinas, para quem a misericórdia releva de uma espécie de injunção ética cuja concretização se explicita numa “justiça-para-além-da-justiça”, prévia e irreductível à ordem jurídico-judicial e ao dispositivo político-legislativo. A “justiça-para-além-da-justiça” que acolhe a máxima diferenciação do outro, não opera à margem ou em contramão ao direito: para que o outro se torne concreto e efectivo, é necessário que a lei ou o direito deste se possa comigo inscrever numa justiça-direito, numa legislação, capaz de comparar, em pé de igualdade, aquilo que, pela sua singularidade, é incomparável. Nesse sentido, a justiça como corpo jurídico, fica sempre sujeita ao imperativo da responsabilidade ética, num enlace de vinculação tal que a consciência retroprojectada na face do outro não pode deixar de compreender que «a justiça nasce da caridade».¹³ Diante do outro como total e puramente outro, e portanto separado ou santo em sentido horizontal ou vertical, qualquer sujeito está ontologicamente projectado para a caridade, para a misericórdia e, *ipso facto* para justiça (a tal que antecede e excede a justiça jurídica). Misericórdia, caridade e “justiça-para-além-da-justiça” estão inexoravelmente imbricadas. Não se

12. Cf. JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Pardon*, Paris: Aubier, 1967, pg. 98 ss.

13. Cf. LEVINAS Emmanuel, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, pp. 125-126

trata, portanto, de rejeitar, contestar ou desqualificar o direito e a política, mas antes de deduzir a sua necessidade exibindo, acto contínuo, os seus limites éticos.¹⁴ Sob a alçada destes limites éticos, fica o Estado investido não como dono do político, mas como seu cuidador. Enquanto condição de possibilidade da autoridade política, o Estado não tem de ter ou de apadrinhar uma ética, mas deve acima de tudo tutelar o poder infinito e ilimitado do outro, garantindo a passagem da relação ética à socialidade fraterna e justa.¹⁵ Em suma, «para Lévinas a ordem do *socius*, do político e do jurídico, a ordem da reciprocidade, da igualdade, da comparação dos incomparáveis enquanto cidadãos (...) de responsabilidade ilimitada, é uma ordem pós- ou pré-ética. Na responsabilidade extravagante, anárquica e ilimitada, que lhe é própria, a ordem ética, a ordem do humano – uma ordem que advém do interhumano, da não-indiferença do eu pelo-s outro-s, seus próximos, – é absolutamente originária. Arquioriginária.»¹⁶

Após este breve excursus filosófico, noções como cuidado, desvelo e solicitude não são ficções que exorbitam da realidade social e política; elas fazem realidade, aí onde justamente importa acolher o “outro” na sua desafiante singularidade e acudi-lo na sua interpeladora fragilidade. A ser assim, talvez faça todo o sentido incluir a provocadora hipótese de uma «democracia compassiva» [*démocratie compassionnelle*] – tal como a formulou recentemente a reputada filósofa política e moral Myriam d’Allonnes¹⁷ – como possível solução para superar os desafios críticos com que a humanidade se debate presentemente à escala global, nos planos social e económico.

14. Cf. *Idem*, «Dialogue sur le penser-à-l’autre» in *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l’autre*, op. cit., p. 239

15. Cf. *Idem*, «L’État de César et l’État de David» in *Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris: Les Editions de Minuit, 1982, pg. 215

16. BERNARDO Fernanda, «Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas», in *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000) 17, pp. 94-95

17. Cf. D’ALLONNES Myriam, *L’homme compassionnel*, Paris: Seuil, 2008, pp. 38-44

4. Vertente praxiológica

4.1. A irradiação evangélica e eclesial da misericórdia

Recorrendo ao *background* reflexivo do magistério eclesial sobre a misericórdia – ou, de forma oblíqua, a propósito dela –, cumpre destacar três pontífices que, a título exemplificativo, dedicaram persistente atenção ao tema: Paulo VI, João Paulo II e Francisco

Paulo VI, como é sabido, orientou a Igreja através de um dos períodos mais difíceis da sua história. Apesar de tudo, e talvez por isso mesmo, envolveu-se com desassombrada visão teológica e pastoral num Concílio que conserva de forma indelével a sua marca pontifical. Visitou dioceses dos cinco continentes, como nenhum pontífice anteriormente o tinha feito, abrindo, de caminho, um diálogo quer intrarreligioso entre cristãos desavindos, quer interreligioso entre monoteísmos que se olhavam (e porventura ainda olham) de soslaio, realizando uma tanto mediática quanto profética visita a Jerusalém. Percebe-se, portanto, a relevância teológico-pastoral que, no seu pontificado, assumirá o conteúdo ético da *humanização* e o significado teológico do *Reino de Deus*, em vista dos quais cunhou a elegante expressão «*civilização do amor*», utilizada pela primeira vez no Pentecostes de 1970 e comentada no encerramento do Ano santo de 1975.

Com o papa João Paulo II, o desígnio de uma civilização do amor adquire renovados contornos. Enquanto polaco, Karol Wojtyła testemunhou na carne o terror da Segunda Guerra, a ascensão e queda do nacional-socialismo e do comunismo soviético, sempre alentado pela ideia de que a dignidade da pessoa deve envolver o cerne da caridade cristã num claro compromisso ético segundo três grandes eixos da promoção humana: 1. a causa da justiça social, em face dos desequilíbrios económicos; 2. a causa da paz, em face da inflação belicista; 3. a causa da liberdade, em face de derivas totalitárias. Nada de estranho que, enquanto pontífice, tenha dado um particular realce à misericórdia bíblica, dedicando-lhe inclusivamente uma encíclica intitulada *Dives in misericordia*. Nela suten-

ta que a Igreja é chamada a proclamar e a introduzir na vida o mistério da misericórdia, revelado no mais alto grau em Jesus Cristo: «a misericórdia tem o condão de conferir à justiça um conteúdo novo, que se exprime do modo mais simples e pleno, no perdão. O perdão manifesta (...) um processo de «compensação» e de «trégua» que é a característica da justiça, <sendo que> o cumprimento das condições da justiça é indispensável (...) para que o amor possa revelar a sua própria fisionomia.»¹⁸

É, todavia, com Francisco, papa que “chega do fim do mundo” – como surpreendentemente começou por se apresentar – que a reflexão sobre a misericórdia é explicitamente elevada à condição de arquitrave que sustenta a vida da Igreja. Nesse sentido, permito-me destacar, de entre um sem número de muitos outros possíveis, um exemplo de aplicação interlocucionária da misericórdia, ao qual nem sempre se tem dado o devido realce: o do diálogo inter-religioso do cristianismo com o judaísmo e o islamismo, tendo em conta a forma como o fenómeno religioso interfere decisivamente com os enredos geopolíticos do tempo presente. São bem ilustrativas, a propósito desse infatigável desígnio ecuménico, as palavras de Francisco na bula de proclamação jubilar *Misericordiae Vultus*: «Possa este Ano Jubilar, vivido na misericórdia, favorecer o encontro com estas religiões e com as outras nobres tradições religiosas; que ele nos torne mais abertos ao diálogo, para melhor nos conhecermos e compreendermos; elimine todas as formas de fechamento e desprezo e expulse todas as formas de violência e discriminação.»¹⁹ Maior clareza seria difícil...

Entrego à voz teologicamente autorizada de Walter Kasper, a partir do seu recente estudo *A Misericórdia. Conceito fundamental do Evangelho e Chave da vida cristã*, designadamente no sétimo capítulo intitulado «A Igreja sujeita à medida da Misericórdia»²⁰, a tarefa crítica de explicitar

18. JOÃO PAULO II, *Dives in misericordia*, IV, 6

19. FRANCISCO, *Misericordiae vultus*, 23

20. KASPER Walter, *A Misericórdia, Condição Fundamental do Evangelho e Chave da Vida Cristã* [=

duas linhas de força que, em meu entender, podem sintetizar o breve périplo pela reflexão dos três papas mencionados.

Primeiro ponto: a misericórdia não se reduz a um piedoso sentimento, para consumo privado da consciência individual de cada cristão, mas signo incarnado de uma vivência efectiva que toda a Igreja é chamada a viver comunitariamente como dom de si para o mundo. Reelaborando o tópico antropológico da corporeidade que, como vimos, constitui condição *sine qua non* para que o ser humano possa tocar e deixar-se tocar no seu enraizamento situacional e acontecimental, W. Kasper mostra em que medida a Igreja é, pela sua pertença ao corpo de Cristo, sacramento da presença eficaz de Cristo no mundo. Pertença essa caucionada por um evangelho de misericórdia que Jesus Cristo pessoalmente encarna na sua própria vida, constituindo, por isso, critério de medida da acção cristã, relativamente ao qual a Igreja deve continuamente medir-se de forma autocrítica, antes mesmo de medir seja o que for.

Segundo ponto: como anunciar de forma credível a medida da misericórdia? Nada de pior pode acontecer ao discurso sobre o que a vida deve ser, se ele for contraditado por uma acção discursivamente distanciada da vida. Mais: a forma como o cristão coloca o discurso em acção em contextos de anúncio, divulgação ou debate, contrai a exigência de uma eticidade discursiva assente na benevolência interlocucionária e na boa-fé interpretativa, sem a qual o procedimento persuasivo não se torna digno de confiança e, por isso, disponível para uma relação comunicacional.

Barmherzigkeit, Grundbegriff des Evangeliums - Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2012], Parede: Lucerna, 2014, pp. 191-218

4.2. Impacto social: a misericórdia como fundamento de uma ética social cristã

Expostos alguns aspectos inerentes à irradiação eclesial da misericórdia, importa agora, em jeito de desenlace final, auscultar até que ponto a misericórdia se pode assumir como fundamento de uma ética social cristã.

Começo por me socorrer, para o efeito, do *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, onde, à luz desse notável corpo de ensinamentos, nos deparamos com uma original e inesperada alusão ao conceito de *caridade social e política*: «a caridade social e política não se esgota nas relações entre as pessoas, mas desdobra-se na rede em que tais relações se inserem, que é precisamente a comunidade social e política (...). O próximo a ser amado apresenta-se “em sociedade”, de sorte que amá-lo realmente (...) no plano social significa (...) valer-se das mediações sociais para melhorar a sua vida ou remover os factores sociais que causam a sua indigência. Sem dúvida alguma, é um acto de caridade a obra de misericórdia com que se responde aqui e agora a uma necessidade real e inadiável do próximo, (...) <bem como> o empenho (...) de organizar e estruturar a sociedade de modo a que o próximo não se venha a encontrar na miséria. (...) Para tornar a sociedade mais humana (...) é necessário revalorizar o amor na vida social – nos planos político, económico, cultural –, fazendo dele a norma constante e suprema do agir (...): somente o (...) amor benevolente a que chamamos “misericórdia” é capaz de restituir o homem a si próprio.»²¹

O vislumbre de um efectivo impacto social da misericórdia não constitui apenas uma mera possibilidade hipotética, aberta à vivência eclesial do evangelho, mas, pelo contrário, constitui mesmo uma das suas mais reais e indeclináveis condições de possibilidade. Nesse sentido insistiu, aliás, o papa Francisco, na sua Exortação apostólica *Evangelii gaudium*,

21. COMPÊNDIO DE DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005, 208; 582

assinalando em que medida a prática da misericórdia deve conter uma efectiva dimensão social e política, o que implica, para o cristão, assumir a exigência de cooperar na resolução das causas estruturais da pobreza e empenhar-se na promoção de um desenvolvimento económico integrado e sustentável. Ao inciso «pobres sempre os tereis convosco» (Mc 14,7; Mt 26,11; Jo 12,8), a resposta imediatamente simétrica deveria ser «dai-lhes vós mesmos de comer» (Mc 6,37; Mt 14,16; Lc 9,13). Trata-se, afinal, de oferecer à prática cristã da justiça social um renovado conceito de solidariedade: nesse sentido, «embora um pouco desgastada e, por vezes, até mal interpretada, a palavra “solidariedade” significa muito mais do que alguns actos esporádicos de generosidade; ela supõe a criação duma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, (...) reconhecendo a função social da propriedade e o destino universal dos bens (...) de modo a servirem melhor o bem comum, pelo que (...) estas convicções e práticas de solidariedade, quando se fazem carne, abrem caminho a outras transformações estruturais e tornam-nas possíveis.»²²

A ênfase posta por Francisco nonexo entre justiça e misericórdia atingirá a sua plena maturação na proclamação jubilar *Misericordiae Vultus*, ao sublinhar o papel insubstituível da *sociedade civil*: «a justiça é um conceito fundamental para a sociedade civil, normalmente quando se faz referimento a uma ordem jurídica através da qual se aplica a lei. Por justiça entende-se também que a cada um deve ser dado o que lhe é devido. (...) Esta visão, porém, levou não poucas vezes a cair no legalismo, mistificando o sentido original e obscurecendo o valor profundo que a justiça possui. [...] O apelo à observância da lei não pode obstaculizar a atenção às necessidades que afectam a dignidade das pessoas.»²³

Finalmente, cabe ao princípio do «bem comum», amplamente desenvolvido por Francisco na carta encíclica *Laudato si*, delimitar o horizonte de sentido a partir do qual a articulação de todos os aspectos acaba-

22. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 188-189

23. *Idem*, *Misericordiae vultus*, 20

dos de enumerar adquirem relevância eclesial e social. Desprendido das suas múltiplas e imediatas desfigurações politológicas e económicas, o princípio do bem comum passa a receber uma estimulante refiguração à luz do conceito – mais do que inovador, provocador – de *ecologia integral do humano*: «a ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social. (...) O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral. Exige também os dispositivos de bem-estar e segurança social e o desenvolvimento dos vários grupos intermédios, aplicando o princípio da subsidiariedade. (...) O bem comum requer a paz social, isto é, a estabilidade e a segurança de uma certa ordem, que não se realiza sem uma atenção particular à justiça distributiva, cuja violação gera sempre violência.»²⁴

Em síntese: à troika conceptual “Misericórdia - Justiça Social - Bem Comum”, deve corresponder simetricamente, na praxis cristã, uma relação ternária – apetecia-me dizer trinitária... – contituída pelo nexo “Ética social - Sociedade Civil - Ecologia humana”.

Ora, o facto de, na sua maioria, as sociedades humanas se encontrem tuteladas, pelo menos nominalmente, por Estados de “Direito”, já seria, à partida, mais que suficiente para, no cruzamento dos dois trinómios mencionados, assegurar um mínimo de condições e requisitos para garantir aquilo a que nos habituámos a considerar como condições dignas de realização humana. Na verdade, sucede que esse modelo começa a exhibir alguns preocupantes sinais de erosão sistémica, devido à inversão estrutural – para não dizer tendencialmente paradigmática – de uma praxis política outrora autónoma e independente na sua legitimação electiva, mas hoje tentacularmente capturada pelo poder não escrutinado de um Mercado sem rosto, assente, a meu ver, em dois pés de barro: por um lado, num sistema dissipador de consumo sem reaproveitamen-

24. *Idem, Laudato si*, 156-157

to de excedentes e, por outro, numa lógica darwinista de competição sem reinclusão dos mal-sucedidos. Enfim, talvez estejamos a assistir à subversão do paradigma clássico do mercado sujeito à tutela política na mistificação suprapolítica de um Mercado de “Mercados” cujas derivas financeiras espelham um péssimo simulacro de prodigalidade “esbanjadora” e “sem retorno a casa” (reportando-nos à nossa parábola), isto é sem domiciliação numa *oikoumene*, numa “casa comum” que, por não ter ninguém por dono, deveria ser um *êthos* onde todos se sentem alguém.

Passo, por fim, a enunciar um brevíssimo conjunto de desafios que abrem a dimensão política a uma ética social configurada pela misericórdia.

Desde logo, sublinho o apelo personalista a uma ética da vulnerabilidade prefigurada na figura do pobre. Quem é o pobre hoje? Porventura o desempregado, o endividado, o negligenciado, o violentado (sobretudo em contexto doméstico ou intrafamiliar), o traficando, o refugiado, a somar a todos os outros tipos convencionais já conhecidos (o mendigo, o sem-abrigo, o toxicodependente, etc.). Todos eles revelam no tempo presente as faces sinistras da vulnerabilidade a carecer de uma urgente incorporação social da misericórdia.

De seguida, destaco o apelo ético à vinculação entre o exercício da justiça e a prática da caridade. Solidariedade e caridade não têm de viver separadas pelo suposto abismo conceptual entre a fria distância da normatividade jurídica e a calorosa aproximação da caridade ao próximo. Muito se ganharia em pulverizar essa dicotomia, abrindo-nos ao apelo de uma ética social, no interior da qual a mensagem cristã incorpora a justiça como categoria que envolve e preenche a proclamação ética da caridade.

Além do mais, realço a tensão entre solidariedade e benevolência em vista de um compromisso social cristão. A empatia, enquanto expressão antropológica da solidariedade social, decorre da manutenção de um pacto de confiança que só a benevolência pode garantir. Querer o bem

de alguém apenas por querer o bem dele, e não porque daí tenha de resultar um bem para aquele que o pratica, constitui porventura o alicerce que sustenta a dinâmica inclusiva da solidariedade, sem que esta, porém, se possa desvincular de um conexo princípio de responsabilidade.

Finalmente, importaria entender a “benevolência compassiva” como rosto exterior da Misericórdia, e, por seu turno, a Misericórdia como “fisionomia interior” do compromisso social. Independentemente das ambiguidades e vicissitudes histórias que os atravessam, os exemplos das Santas Casas da Misericórdia mostram até que ponto a prática da mesma se pode operacionalizar como modelo criativo de empreendedorismo social, ocupando um espaço intermédio entre a licitude do interesse privado e a legitimação do interesse público, limiar que, apesar de todos os usos e abusos a que a palavra tem sido sujeita, podemos designar de *sociedade civil*.²⁵ Enquanto experiência política marcadamente ocidental, a sociedade civil emergiu de um complexo processo de diferenciação e de cooperação societárias para responder ao desafio humano de articular o difícil equilíbrio entre a tutela pública do Estado e a iniciativa privada do Mercado, no legítimo anseio de abrir entre esses dois pólos um limiar intermédio de autonomia criativa capaz de viabilizar uma gama multiforme de necessidades, expectativas e potencialidades em vista do bem comum. Assim, e em termos muito genéricos, poder-se-ia definir a sociedade civil como uma rede intermédia de bens e serviços facultados por instituições de origem privada e finalidade pública cuja cooperação espontânea e criativa visa a prossecução de actividades artísticas, cívicas, recreativas, filantrópicas, espirituais, assistenciais, sociais e económicas, articulando de forma organizada interesses, meios e recursos em vista da promoção do bem comum. Ao preencher mediacionalmente o limiar onde o Estado e o Mercado se bifurcam nos seus interesses e se entrecrocaram nas suas finalidades, a sociedade civil oferece às comunidades

25. Conceito introduzido na reflexão politológica portuguesa, em finais da década de 70, num ainda pouco divulgado artigo de MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349

humanas organizadas uma possibilidade de realização criativa que combina simultaneamente a liberdade de iniciativa, típica da esfera privada, bem como a prossecução do bem comum, típica da esfera pública. É nesta mistura bem doseada de estímulo à iniciativa privada e de paixão pelo bem comum que se plasma a vida social no seu todo, através de um processo de complexificação reticular e de subsidiariedade matizada.

Conclusão

Quando, para um cristão socialmente comprometido, o bem comum se converte num *pathos* em razão do qual incorpora as energias criativas das comunidades humanas, nem a misericórdia precisa de ser encenada como disfarce espiritual da solidariedade, nem, ao invés, a solidariedade precisa de ser desqualificada como farsa social da misericórdia. Por isso mesmo, talvez a forma mais socialmente cristã de abordar alguém que se apresenta pela primeira vez não devesse declinar-se na trilogia Quem és? De onde és? O que fazes? Mas antes, Como estás? Nesta ontológica permanência humana no “estar-estando-contigo-e-por-ti” habita a Misericórdia.

Por insondável e inefável mistério, a forma de Deus “ser” é “estar conosco”, i.e. fazer-se carne e habitar entre nós (Jo 1,14); deixar-se tocar por nós (nem que seja na orla da túnica: Mc 5,28; 6,56; Mt 9,20; Lc 8,44) para nos tocar e poder incorporar-se em nós. «E quem dizeis vós que eu sou?» (Mc 8,27; Mt 16,13; Lc 9,18). Na abissal impossibilidade de Lhe dizer «Eu sou aquele que sou» (Ex 3,14), ainda nos resta um ápice de oportunidade para dizê-lo: «O nome de Deus é Misericórdia»²⁶.

Bibliografia

ARISTOTELIS *Atheniensium Respublica*, ed. Frederic KENYON, Oxford: Oxford University Press, 1963
BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997

26. FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *O Nome de Deus é Misericórdia* [= FRANCESCO, *Il nome di Dio è Misericordia*: Casale Monferrato: Piemme, 2016], Lisboa: Planeta Editora, 2016

- BERNARDO Fernanda, «Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas», in *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000) 17, pp. 63-96
- CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80 [reed. 1984]
- COMPÊNDIO DE DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- COTHAM Perry (Ed.), *Christian Social Ethics*, Grand Rapids (MI): Baker Book House, 1979
- CRONIN Kieran, *Rights and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- D'ALLONNES Myriam, *L'homme compassionel*, Paris: Seuil, 2008
- FORELL George, *Ethics of Decision: An Introduction to Christian Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1955
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *A Alegria do Evangelho* [= *Adhortatio Apostolica Evangelii gaudium*, 24.11.2013, in *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 105 (2013) 1019-1137], Lisboa: Edições Paulinas, 2013
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *Louvado Sejas* [= *Littera encyclica Laudato Si*, 24.05.2015, Libreria Editrice Vaticana], Lisboa: Edições Paulinas, 2015
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *O Nome de Deus é Misericórdia* [= *Il nome di Dio è Misericordia*: Casale Monferrato: Piemme, 2016], Lisboa: Planeta Editora, 2016
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *O Rosto da Misericórdia* [= *Bulla de Iubilaeo Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, Libreria Editrice Vaticana], Lisboa: Edições Paulinas, 2015
- GAUDIUM ET SPES [= *Constitutio pastoralis Gaudium et Spes*, 07.12.1965, AAS 58 (1966) 1025-1115], in Vaticano II. Mensagens Discursos Documentos, São Paulo: Edições Paulinas, 2007
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Pardon*, Paris: Aubier, 1967

- JOÃO PAULO II [WOJTYLA Karol], *Deus rico em misericórdia* [= *Littera encyclica Dives in Misericordia*, 30.11.1980, in *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 72 (1980), 1177–1232], Lisboa: Edições Paulinas, 1999
- KASPER Walter, *A Misericórdia, Condição Fundamental do Evangelho e Chave da Vida Cristã* [= *Barmherzigkeit, Grundbegriff des Evangeliums - Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2012], Parede: Lucerna, 2014
- LALLOZ Jean-Pierre, *Le champ lexical du pardon*, in <http://www.philosophie-en-ligne.com/page9.htm> [visto em 24/01/2016]
- LEÃO MAGNO [SÃO], *Sermo IX*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, LIV, ed. Jaques-Paul MIGNÉ, Paris: Garnier, 1844-94, 161-162
- LEVINAS Emmanuel, *Au-dela du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris: Les Editions de Minuit, 1982
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris: Le Livre de Poche, 1984
- LEVINAS Emmanuel, *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991
- LEVINAS Emmanuel, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris: 1996
- MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia XXXV* (1979) 4, 337-349
- MOTT Stephen, *Biblical Ethics and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1982
- MOUNIER, Emmanuel, *O personalismo*; trad. Artur Morão, Lisboa: Texto & Grafia, 2010
- MOUNIER, Emmanuel, *Tratado del carácter*, ed. Carlos Ducrettet, Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora, 1955
- PLATONIS *Respublica*, ed. Simon SLINGS, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003
- PLUTARQUE, *Solon*, in *Vies*, tome II, ed. Robert FLACELIÈRE – Émile CHAMBRY – Marcel JUNEUX, Paris: Les Belles Lettres, 1961

- SCHELER Max, *Esencia y formas de la simpatía* [= *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn: F. Cohen, 1923], trad. José Gaos, Buenos Aires: Editorial Losada, 2004
- TILLICH Paul, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*, New York: Oxford University Press, 1960
- TOMAS DE AQUINO [SANTO]. *Suma teológica*, ed. bilingüe dir. Francisco BARBADO VIEJO, Madrid: BAC, 1959