

O PROTAGONISMO DA VIDA COMUNITÁRIA NA FORMAÇÃO DO SUJEITO MORAL

João Baptista Mezzalira Filho

Doutorando em Sacra Teologia do Matrimônio e da Família pelo *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II* junto à *Pontificia Università Lateranense* de Roma. É professor ordinário estável de teologia moral no Centro de Estudos Filosófico-Teológicos Redemptoris Mater de Brasília e coordena a Comissão de Bioética da Arquidiocese de Brasília. E-mail: jbpamezzalira@hotmail.com

Resumo: Qual é o ambiente adequado para uma reta formação do sujeito moral cristão? Consta-se que na solidez de uma vida comunitária, na qual o sentido de pertença à Igreja se torna efetivo, o cristão se abre a um processo formativo de amadurecimento na capacidade de discernir o caminho do bem. Com efeito, na origem da Lei mosaica, entendida como orientação para uma vida excelente, está a aliança de Deus para com um povo, num contexto que não pondera o indivíduo absolutamente isolado, mas a pessoa humana em seu caráter histórico, marcado por relações interpessoais. Do mesmo modo a Igreja, na sua Tradição e ensinamento magisterial, promove o vínculo entre fé e vida tendo a «communio» como pressuposto do agir moral virtuoso.

Palavras-chave: Comunidade. Conhecimento moral. Consciência. Igreja. Vida cristã.

Abstract: What is the proper environment for a correct formation of the Christian moral subject? We note that in the strength of community life, in which the sense of belonging to the Church becomes effective, the Christian opens to a formation process of maturation in the ability to discern the path of the good. In fact, the origin of the Mosaic Law, understood as an orientation toward an excellent life, we find God's covenant with the people in a context that does not consider the individual as an isolated subject, but that considers the human person in a context marked by interpersonal relationships.

Similarly, the Church, in her Tradition and Magisterium, promotes the bond between faith and life by having the «communio» as a ground of virtuous morals acts.

Keywords: Community. Moral knowledge. Conscience. Church. Christian life.

Resumen: ¿Cuál es el ambiente adecuado para una recta formación del sujeto moral cristiano? Se constata que en la solidez de una vida comunitaria, en la que el sentido de pertenencia a la Iglesia se hace efectivo, el cristiano se abre a un proceso formativo de maduración en la capacidad de discernir el camino del bien. En efecto, en el origen de la Ley Mosaica, entendida como orientación para una vida excelente, se encuentra la alianza de Dios con un pueblo en un contexto que no considera al individuo de un modo aislado, sino más bien a la persona humana en su carácter histórico marcado por relaciones interpersonales. Del mismo modo la Iglesia, en su Tradición y enseñanza magisterial promueve el vínculo entre fe y vida teniendo la «communio» como presupuesto del actuar moral virtuoso.

Palabras clave: Comunidad. Conocimiento moral. Conciencia. Iglesia. Vida cristiana.

Sommario: Qual è l'ambiente adeguato per una retta formazione del soggetto morale cristiano? Costatiamo che nella solidità di una vita comunitaria, nella quale il senso di appartenenza alla Chiesa diviene effettivo, il cristiano si apre ad un processo formativo di

maturazione della capacità per discernere il cammino del bene. Di fatto, nell'origine della Legge Mosaica, intesa come orientazione verso una vita eccellente, ci si incontra l'alleanza di Dio con un popolo in un contesto che non considera l'individuo assolutamente isolato, ma piuttosto alla persona umana nel suo contesto storico marcato per rapporti interpersonali. Allo stesso modo, la Chiesa, nella sua Tradizione e Magistero, promuove il vincolo tra fede e vita avendo la «communio» come supposto dell'agire morale virtuoso.

Parole chiave: Comunità. Conoscenza morale. Coscienza. Chiesa. Vita cristiana.

Résumé: *Quel est l'environnement approprié pour une formation droite du sujet moral chrétien? Il est à noter que dans la solidité*

d'une vie de communauté dans laquelle le sentiment d'appartenance à l'Église devient effective, le chrétien s'ouvre à un processus de formation de la maturation dans la capacité de discerner le chemin du bien. En effet, dans l'origine de la loi mosaïque, compris comme un guide pour une vie excellente, est l'alliance de Dieu pour un peuple, dans un contexte qui ne considère pas l'individu absolument isolé, mais la personne humaine dans son caractère historique marqué par les relations interpersonnelles. De même l'Église dans sa Tradition et l'enseignement du Magistère, favorise le lien entre la foi et la vie, ayant la «communio» comme présupposition d'acte moral vertueux.

Mots-clés: Communauté. Connaissance morale. Conscience. Église. Vie chrétienne.

A dimensão comunitária não é apenas uma «moldura», um «contorno», mas constitui uma parte integrante da vida cristã, do testemunho e da evangelização.

(Papa Francisco) ¹

1. UMA «MORADA» ECLESIAL PARA A FORMAÇÃO DO SUJEITO MORAL CRISTÃO

Na tentativa de evidenciar a importância da dimensão comunitária na origem e formação do sujeito moral cristão, perante a patente vulnerabilidade do senso de pertença à Igreja que resulta na opacidade de critérios de discernimento acerca do bem e do mal – típica do pluralismo ético que permeia a sociedade hodierna – constata-se a conveniência de uma prudente reflexão que focalize os desafios de uma adequada formação da consciência cristã no âmbito da teologia moral fundamental.

Uma apropriada abordagem antropológica da temática não encontra dificuldades em conceber o sujeito moral radicalmente vinculado a uma dinâmica «relacional», visto que as relações interpessoais são um fator determinante na configuração específica que a pessoa humana vai adquirindo ao longo do seu decurso vital, mediante o seu agir². Na realidade, o homem traz em sua própria natureza um caráter constitutivamente aberto a ser enriquecido pela presença de outras pessoas com as quais ele estabelece ligames num profundo chamado à *communio personarum*, conforme indica a doutrina da Igreja:

Deus, porém, não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os “varão e mulher” (Gn 1, 27); e a sua união constitui a primeira forma de comunhão entre pessoas. Pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros³.

¹ FRANCISCO, Papa. *Audiência geral na Praça de São Pedro*, 15 jan. 2014. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140115_udienza-generale.html. Acesso em 13 set. 2015.

² Cf. NORIEGA, J. La reciprocità nella dinamica comunicativa del bene. In: MELINA, L. – PÉREZ-SOBA, J. J. (a cura di). *Il bene e la persona nell'agire*. Roma: Lateran University Press, 2002, p. 185-201.

³ CONCÍLIO VATICANO, 2, 1962-1965. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 12. In: _____. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 552.

Efetivamente, toda pessoa humana se desenvolve num dinamismo global mediante escolhas livres concretas, que ocorrem em relação aos outros, na construção de uma história que vem marcada tanto pela originária célula familiar, quanto pelo ambiente cultural⁴ de um determinado contexto comunitário, que modela radicalmente o perfil do sujeito moral em sua capacidade de percepção, reflexão e aproveitamento da educação que recebe, sobretudo no âmbito de suas experiências pessoais⁵. Considerando que a realidade com a qual o homem deve ter uma relação adequada é sobretudo “o outro”, isto é, os demais homens, chega-se a assentir que não se pode pensar em humanidade sem levar em conta “os outros”! Toda linguagem, pensamento e sentimento se desenvolvem mediante a comunicação: enriquecemo-nos mutuamente por meio da linguagem que nos une uns aos outros. Até mesmo o nosso comportamento, no âmbito do significado das ações que realizamos, é marcado pela aprovação e justificação daqueles com quem convivemos⁶.

Ao lançar a argumentação tocando o dinamismo da vida cristã desenvolvida no contexto eclesial – particularmente neste ano de 2015, que celebra o “Jubileu de Prata” do Seminário Missionário Arquidiocesano *Redemptoris Mater* de Brasília⁷, tendo presente sua peculiaridade formativa de futuros presbíteros associada à experiência direta junto às comunidades do Caminho Neocatecumenal, além do intenso caráter comunitário no cotidiano da convivência entre os seminaristas – são iluminantes as palavras de Bento XVI, dirigidas a um grupo de seminaristas de Friburgo (Alemanha), em setembro de 2011:

No âmbito da pergunta: «Onde se integra o Seminário? Que significado tem o período nele transcorrido?», fundamentalmente o que mais me impressiona é o modo como São Marcos, no terceiro capítulo do seu Evangelho, descreve a constituição da comunidade

⁴ Cf. JOÃO PAULO II. *Memória e identidade. Colóquios na transição do milênio*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005, p. 98: «A cultura é aquilo pelo qual o homem enquanto homem se torna mais homem». Este é o trecho de um discurso que foi originalmente proferido à Unesco em 1980, sobre a função da cultura na vida das nações.

⁵ Cf. PINCKAERS, S. *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*. Milano: Ares, 1992, p. 489.

⁶ Cf. SPAEMANN, R. *Concetti morali fondamentali*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, p. 60.

⁷ Nossa casa de formação comemora vinte e cinco anos desde seu decreto de ereção.

dos Apóstolos: «O Senhor fez os Doze». Ele cria algo, faz algo, trata-se de um ato criativo. E fê-los, «para que estivessem com Ele e para os enviar». (...) Devem estar com Ele, para chegar a conhecê-Lo, para O escutar, para deixar-se plasmar por Ele; devem andar com Ele, caminhar com Ele, aos pés d'Ele e seguindo os seus passos⁸.

Percebe-se que a partir do paradigma da convivência entre Jesus e os apóstolos, a vida em comunidade pode ser apresentada como uma “morada” na qual se aperfeiçoa o discernimento de uma vida em Cristo, profundamente enraizada n'Ele, onde o sujeito moral amadurece justamente por encontrar um espaço no qual aprende a colocar a vontade de Deus em prática, sendo ajudado por aqueles que com ele convivem:

(...) o Seminário é um tempo de exercitação; e certamente também de discernimento e de aprendizagem: É para isto que Ele me quer? A vocação deve ser verificada, concorrendo para isto a vida comunitária e, naturalmente, o diálogo com os diretores espirituais que tendes, para aprender a discernir qual é a sua vontade. E, depois, aprender a confiança: se verdadeiramente Ele o quer, então posso entregar-me a Ele. No mundo atual, que se transforma de maneira incrível e onde tudo muda continuamente, onde os vínculos humanos se rompem porque dão-se novos encontros, torna-se sempre mais difícil acreditar nisto. (...) Se Ele me quer, então também me sustentará; na hora da tentação, na hora do perigo, estará presente e enviar-me-á pessoas, mostrar-me-á estradas, sustentar-me-á⁹.

Com efeito, o contexto formativo é marcado pela imprescindível predisposição a «deixar-se instruir por outro», numa dócil relação

⁸ BENTO XVI, Papa. *Discurso na Capela de São Carlos Borromeu do Seminário de Friburgo*, 24 set. 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_seminarians-freiburg.html. Acesso em 27 ago. 2015.

⁹ Ibid.

interpessoal vivida na fé e no amor, que se torna fonte de conhecimento moral no interior da comunidade:

(...) São Paulo escreveu: «A fé vem da escuta», não da leitura. Há necessidade também de ler, mas a fé vem da escuta, isto é, da palavra viva, das palavras que os outros me dirigem a mim e que posso ouvir; das palavras da Igreja através de todos os tempos, da palavra que atualmente me dirige por meio dos sacerdotes, dos bispos e dos irmãos e das irmãs. Faz parte da fé o «tu» do próximo, e faz parte da fé o «nós»¹⁰.

A atribuição da alteridade como ocasião de enriquecimento para a pessoa humana, chamada a construir a comunhão em meio à diversidade de indivíduos, expressa a vocação última do homem criado por Deus à sua imagem e semelhança, que faz pulsar o coração do cristianismo:

E precisamente a exercitação no suportar-se mutuamente é muito importante; aprender a acolher o outro enquanto tal na sua diferença, e aprender que ele também deve suportar-me a mim na minha diferença, para nos tornarmos um «nós», a fim de podermos um dia também na paróquia formar uma comunidade, chamar as pessoas para entrarem na comunhão da Palavra e caminharem juntas para o Deus vivo. Faz parte disto o «nós» muito concreto que é o Seminário, como o será a paróquia, mas sempre também o olhar para mais além do «nós» concreto e limitado, ou seja, para o grande «nós» da Igreja de todo o lugar e de todo o tempo, a fim de não fazermos de nós mesmos o critério absoluto¹¹.

Destarte, é justamente nas experiências de uma vida que aperfeiçoa a vocação ao amor num diálogo com Deus e com os irmãos que a consciência

¹⁰ BENTO XVI, Papa. *Discurso na Capela de São Carlos Borromeu do Seminário de Friburgo*, 24 set. 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_seminarians-freiburg.html. Acesso em 27 ago. 2015.

¹¹ Ibid.

cristã se forma, graças ao aprimoramento de uma comunhão que se plasma na dinâmica comunitária¹², que tem a sua origem última no mistério de Deus e da Igreja, como afirma São Cipriano: “Ninguém pode ter a Deus por Pai, que não tenha a Igreja por mãe” (CEC 181)¹³.

O grande problema é que perante o pressuposto de uma “morada eclesial” que favorece o desenvolvimento do sujeito moral, deparamo-nos com a embaraçosa constatação de que a realidade de hoje enfrenta uma espécie de «cisma moral», no sentido de que há uma forte dicotomia na vida da maioria dos cristãos-católicos da atualidade: uma distância com relação ao que o Magistério da Igreja proclama como doutrina e aquilo que na prática os que se afirmam fiéis efetivamente vivem; um afastamento entre a moral que se ensina e a moral que se vive de fato. Mas não se trata apenas de uma questão de “coerência”. Aqui o problema parece ser mais específico: a moral ensinada pela Igreja acaba não sendo totalmente aceita pela consciência dos fiéis como critério de juízo na medida com a qual cada um avalia o seu comportamento pessoal. Em definitiva, vê-se uma cada vez mais envolvente “subjetivização” da moral¹⁴; uma impermeabilidade da consciência subjetiva que não absorve interiormente muitas das orientações específicas indicadas pelo ensinamento da Igreja.

Não é necessário um grande esforço investigativo para diagnosticar alguns elementos que contribuem diretamente na crise do sujeito moral cristão. A nível geral, é inconcusso o fato de que a própria cultura audiovisual dos últimos tempos, que se alastra ainda mais com os recursos da internet

¹² Cf. IGREJA CATÓLICA. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Paulus, 2007, p. 82: «A vocação ao discipulado missionário é con-vocação à comunhão em sua Igreja. Não há discipulado sem comunhão. (...) Isso significa que uma dimensão constitutiva do acontecimento cristão é o fato de pertencer a uma comunidade concreta na qual podemos viver uma experiência permanente de discipulado e de comunhão com os sucessores dos Apóstolos e com o Papa» (n. 156).

¹³ IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 58.

¹⁴ Segundo a acurada análise do cardeal Paul Poupard, frente à tendência na qual o indivíduo elimina qualquer ressonância de uma autoridade diversa da sua própria consciência como fonte de critérios de juízo sobre o bem e o mal, o resultado é a crise de um sistema de valores tradicionais, na qual a moral normativa, tão fastidiosa e indigesta para os padrões do sujeito moral moderno, deve ser superada pela sua consciência singular, que se torna o critério exclusivo para suas decisões. Veja-se POUPARD, P. *La morale chrétienne demain*. Paris: Desclée, 1985.

e as novas redes sociais, gera uma massificação tal que provoca uma espécie de anonimato marcado pela ausência de um autêntico pensamento crítico. Além disso, faz-se mister também considerar que a crise da família, enquanto espaço educativo do sujeito¹⁵, é um dos fatores mais agravantes: a perda deste lugar originário, no qual a pessoa é querida por si mesma e reconhecida em seu valor, onde é chamada por seu nome e valorizada por sua identidade pessoal (e não por sua utilidade), é algo determinante.

Sendo assim, a relação entre a maioria dos que se definem católicos e a Igreja (na essência de seus ensinamentos de ordem moral) acaba por constatar-se tão vulnerável, que na indagação de uma estrada a ser percorrida para remediar a situação, corre-se o risco de incorrer em propostas que enfraquecem ainda mais o coração da vida cristã em sua dinâmica eclesial. Um forte exemplo seria a ambígua hermenêutica a respeito do «sensus fidelium» (princípio retamente evocado pelo Concílio Vaticano II na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 12), que de modo tendencioso reclama uma adaptação da moral “oficial” da Igreja às novas sensibilidades da opinião pública, num estilo de consenso social que recorda um tipo periclitante de *vox populi, vox Dei*¹⁶. Muito pelo contrário, constata-se que as sondagens e meras estatísticas sobre comportamentos que indicam divergências para com o ensinamento magisterial, não são métodos adequados na busca pelo conhecimento da verdade teológica. Qual seria, então, um caminho seguro para responder à crise moral?

A hipótese que procuramos verificar é a de que a subjetividade cristã floresce numa comunidade! Como sugere Alasdair MacIntyre, o remédio contra o naufrágio moral da modernidade seria a estratégica constituição de pequenas comunidades morais, assim como testemunha a práxis da Igreja primitiva frente ao paganismo do Império Romano, como também ocorreu com as comunidades monásticas fundadas por São Bento frente às culturas

¹⁵ Para uma visão da família cristã e o seu papel nas etapas da estruturação da personalidade da pessoa, verifique-se LAFFITTE, J. *A escolha da família*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 131-133.

¹⁶ Neste sentido, verifique-se MAHONEY, J. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987, p. 116-174.

bárbaras num período de obscuridade social e cultural¹⁷. De fato, percebe-se que a criação de um lugar genético no qual o sujeito cristão recebe a linfa de um conhecimento moral ensinado e experimentado na comunhão interpessoal, é eficaz na integração de uma vida de fé docilmente aberta a critérios de discernimento que guiam o ambiente comunitário ao qual pertence, não obstante a discrepância de uma mentalidade generalizada muitas vezes hostil ao comportamento dos membros daquela comunidade.

Em vista de ratificar a premissa da dimensão comunitária na configuração moral da pessoa, far-se-á um aceno à luz oferecida pelas Sagradas Escrituras sobre o influxo da comunidade no agir moral, revisitando também a perspectiva da Tradição que confirma a conotação eclesiológica da questão ética.

2. FUNDAMENTOS BÍBLICOS DO INFLUXO DA COMUNIDADE NO AGIR MORAL

Ao tocarmos a relação entre Sagrada Escritura e moral, numa essencial configuração das raízes bíblicas do agir cristão, desemboca-se em dois convenientes interrogantes: 1) Em que sentido a Lei de Deus projetada no Antigo Testamento reflete a proposta de uma “palavra de vida” que guia o indivíduo, tendo como contexto a aliança de um povo ao qual ele pertence, com o qual ele se identifica e no qual ele estabelece relações com os demais membros? 2) De que modo toda esta herança repercutiu na novidade do anúncio cristão, considerando a dinâmica comunitária da Igreja Primitiva e seus critérios de discernimento?

2.1 O DECÁLOGO NO CONTEXTO COMUNITÁRIO DA ALIANÇA SINAÍTICA

A Lei de Deus, transmitida mediante Moisés ao povo de Israel no Monte Sinai, se insere no contexto de uma aliança entre este povo e Iahweh, seu Deus, desde uma dinâmica de «eleição-libertação» que compõe um momento de maturidade

¹⁷ Cf. MACINTYRE, A. *After virtue: A study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 263.

desta história de salvação (cf. Ex 19, 4-6). É como se o próprio Deus dissesse ao seu povo: “Até agora eu te trouxe em meus braços, mas de agora em diante você deve caminhar com tuas próprias pernas. Até agora eu fiz tudo por você, mas chegou o momento em que te peço uma postura correspondente: eis uma Lei que te ajudará a caminhar rumo à terra prometida”. Com efeito, o Decálogo enquanto Palavra de Deus revelada, pressupõe uma atitude interior de resposta à graça recebida, dado que cada um dos membros do povo de Israel é capaz de atingir a compreensão da verdade apresentada como possibilidade de sua realização plenária – “Andareis em todo caminho que lahweh vosso Deus vos ordenou, para que vivais, sendo felizes e prolongando os vossos dias na terra que ides conquistar” (Dt 5, 33).

Entretanto, não é o indivíduo concebido de maneira isolada que participa deste mistério: Deus escolhe e salva um povo – o que implica que a Aliança seja essencialmente um evento comunitário! De fato, a Lei não é primária, mas a relação do povo para com Deus o é¹⁸; de modo que os mandamentos apresentam-se como instrumentos nos quais se exprime uma pertença à comunidade¹⁹. Na realidade, os mandamentos de Deus seriam impraticáveis na ausência de uma efetiva pertença ao povo. A própria natureza das leis aponta que nenhuma moral universal poderia ser vivida por uma pessoa que se exclui da solidariedade para com o seu grupo social, ou seja, que a lei não contempla o indivíduo sozinho, mas o aborda como parte integrante de um povo²⁰.

¹⁸ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral. Raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 14-15: «O que é primeiro e fundamental é a iniciativa de Deus, que exprimiremos teologicamente em termos de dom. (...) Para a Bíblia, a moral vem depois da experiência de Deus, mais precisamente depois da experiência que Deus concede ao ser humano por dom puramente gratuito. (...) A própria Lei, parte integrante do processo da aliança, é dom de Deus. Ela não é de início uma noção jurídica, imposta sobre comportamentos e atitudes, mas sim um conceito teológico, que a própria Bíblia traduz com o termo “caminho” (*derek* em hebraico, *hodós* em grego): um caminho proposto».

¹⁹ Há estudos que apontam indícios de que a estrutura narrativa que contextualiza o Decálogo (Ex 19-24), apresenta um forte paralelismo com a tradição de alguns povos orientais em seus tratados de vassalagem dos séculos XIV e XIII a.C. Foram constatados vários elementos da cultura hitita, na qual o pacto entre o suserano e o vassalo era composto pela narração de um preâmbulo repleto de fatos históricos, cláusulas de fidelidade, invocação de testemunhas, bênçãos e maldições – dados que se assemelham à memória de Israel sobre a Aliança do Sinai. Tais elementos confirmam o caráter essencialmente comunitário do pacto com lahweh. Para maior aprofundamento de como o povo de Israel teria interpretado a Aliança com Deus em termos semelhantes aos que se formulavam para ratificar pactos naquele período, veja-se MENDENHALL, G. E. *Ancient Oriental and Biblical Law*. *Biblical Archaeologist* 17, 1954, p. 26-46.49-76.

²⁰ Cf. BEAUCHAMP, P. *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Crístandad, 1977, p. 42.

Assim, constata-se a necessidade de promover uma adequada articulação interior entre aquilo que se apresenta como o mandamento principal (que exprime propriamente a pertença ao povo escolhido por Deus) e aquilo que seriam as normas particulares (os preceitos estipulados que sintetizam o comportamento humano nos vários âmbitos da vida prática: as relações familiares, o exercício da sexualidade, a ordem da vida social, etc). A partir desta perspectiva, compreende-se que o escopo do Decálogo é assegurar a identidade do povo de Israel como «povo da Aliança», a tal ponto que a própria comunidade se torna responsável por cada um de seus membros, ao mesmo tempo em que cada violação dos mandamentos vem interpretada como uma ameaça à comunidade²¹.

2.2 OS PROFETAS E A PROMESSA DE UMA «NOVA ALIANÇA» AO POVO DE ISRAEL

Percebe-se que a experiência do exílio na história do povo de Israel demarcou-se como uma espécie de evento religioso: um reflexo da ruptura da Aliança estabelecida com Iahweh. Entretanto, todo o sofrimento consequente à infidelidade do povo acabou sendo purificado pela consoladora fidelidade de Deus, que não obstante o abandono da Lei por parte daqueles que Ele elegeu, ainda insistiu em resgatá-los mediante a promessa de uma Aliança nova²².

O contexto do profetismo oferece assim uma novidade no que se refere à compreensão da Lei, que agora se reveste de interioridade, por ser escrita no coração como algo possível e eficaz, como objeto de uma promessa. O que poderia parecer uma constrição vem apresentado como uma transformação interior, visto que a Lei coincide com os desejos mais íntimos

²¹ Cf. LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco. Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 160: «(...) a lei aparece como um verdadeiro dom de Deus ao seu povo. Em resposta a este dom, Israel não somente se mostrou agradecido, mas também deve corresponder fielmente. A fidelidade a Javé deve ser a atitude básica da comunidade israelita. (...) A lei, além de ser dom de Deus, é uma tarefa para o povo. É libertadora, e também comprometedor».

²² Cf. BUNIM, I. M. *A Ética do Sinai. Ensinaamentos dos sábios do Talmud*. 6 ed. São Paulo: Sêfer, 2003, p. 16 «Nem sempre se encontra heroísmo na espada erguida do vitorioso, mas sim na paciente resistência dos vencidos, na capacidade judaica de sobreviver, de emergir dos combates ensanguentado e mutilado e, contudo, com a fortaleza e coragem suficientes para reconstruir sobre as ruínas e começar de novo: aqui se encontram o "Poder e Temor" que Deus inspira».

do coração. Textos icônicos como a nova aliança em Jeremias²³, o coração novo em Ezequiel²⁴ e o mediador da nova aliança em Isaías²⁵, emolduram a profundidade da mensagem profética de salvação que se atualiza na relação de intimidade entre Deus e o seu povo.

Percebe-se o teor de uma aliança que se realiza com um povo escolhido e purificado – um “resto” que se abre a uma missão entre as nações, o que personaliza uma dimensão responsável frente à realidade social que se configura. Trata-se da passagem de uma experiência de mera coletividade ao caráter de pertença que implica responsabilidade pessoal, claramente ilustrada na imagem das uvas verdes e dentes embotados de Jeremias²⁶.

Destarte, admite-se o potente influxo profético na íntima relação entre religião e justiça que cristalizou na comunidade israelita um sólido componente ético. Os profetas interpretavam à luz da fé os acontecimentos históricos (invasões, golpes de Estado, conquistas de impérios vizinhos), conferindo também uma perspectiva transcendental às vicissitudes concretas da realidade social (o sofrimento dos pobres, órfãos e viúvas)²⁷. Impulsionando a encarnação da fé na história, o profetismo contribuiu de modo decisivo para que a experiência de Deus fosse além do âmbito

²³ «Eis que dias virão – oráculo de lahweh – em que selarei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova. Não como a aliança que selei com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito – minha aliança que eles mesmos romperam, embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de lahweh! Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de lahweh. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: 'Conhecei a lahweh!' Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores, – oráculo de lahweh – porque vou perdoar sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado» (Jr 31, 31-34).

²⁴ «Dar-vos-ei um coração novo, porei no vosso íntimo um espírito novo, tirei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne. Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardéis as minhas normas e as pratiqueis. Então habitareis na terra que dei a vossos pais: sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus» (Ez 36, 26-28).

²⁵ «Eu, lahweh, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te pus como aliança do povo, como luz das nações, a fim de abrir os olhos dos cegos, a fim de soltar do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas» (Is 42, 6-7).

²⁶ «Nesses dias já não se dirá: Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos se embotaram. Mas cada um morrerá por sua própria falta. Todo homem que tenha comido uvas verdes terá seus dentes embotados» (Jr 31, 29-30).

²⁷ Cf. ABREGO DE LACY, J. M. *Os Livros Proféticos*. São Paulo: Ave-Maria, 1998, p. 259-260.

meramente ritual, exortando o povo de Israel a interiorizar o cumprimento da Lei, chegando a repercutir no modo concreto com o qual se regia a sociedade judaica.

2.3 O MANDAMENTO "NOVO": A ORIGEM DA VIDA CRISTÃ EM COMUNIDADE

A novidade do mandamento deixado por Jesus à comunidade dos discípulos (no contexto agápico explícito pela eucaristia, de acordo com o texto de Jo 13, 34: "Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros"), possibilita uma participação da vida em Cristo que implica o dom de uma Lei Nova, uma "Nova e Eterna Aliança", da qual transborda uma nova moralidade.

Trata-se de uma concentração cristológica que se dilata numa refração ética. É interessante o jogo entre singular e plural na relação entre a «Palavra» (λόγος) e as «palavras» (λόγοι); o «Mandamento» (ἐντολή) e os «mandamentos» (ἐντολαί); o «Pecado» (ἁμαρτία) e os «pecados» (ἁμαρτίαι). São binômios que iluminam a relação entre a estipulação fundamental e as normas particulares²⁸. Tal polaridade entre a prática do bem singular da pessoa e a pluralidade de suas manifestações na concreção das situações, encontra seu nexos na realidade fundamental do amor enunciada por São João em sua primeira epístola: "Aquele que diz: 'Eu o conheço', mas não guarda os seus mandamentos, é mentiroso, e a verdade não está nele" (1 Jo 2, 4). Constata-se como a abordagem joanina implica uma intensificação do amor que visa reforçar a comunidade desde o seu interior²⁹, de modo que a fé não se reduza a uma mera adesão a palavras, mas que seja uma resposta concreta mediante uma ação. Eis um dos maiores desafios que a Igreja deve enfrentar na evangelização do homem hodierno!

²⁸ Cf. DE LA POTTERIE, I. I precetti morali nel loro riferimento a Cristo secondo S. Giovanni. In: ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA. *Fondamenti biblici della morale*. Brescia: Paideia, 1973, p. 329-344.

²⁹ Para um enfoque sobre o amor numa perspectiva bíblica, especialmente no que se refere ao *Corpus Joanicum*, veja-se JEANROND, W. G. *Teologia dell'amore*. Biblioteca di Teologia Contemporanea, n. 159. Brescia: Queriniana, 2012, p. 46s.

Quão sugestiva é a leitura que faz Raymond Brown acerca desta realidade, referindo-se ao perigo de uma espécie de docetismo³⁰ nos dias atuais. Visto que tantas pessoas costumam afirmar que amam a Deus, mas não seguem seus mandamentos, Brown condena o grave «docetismo moral»³¹ que acaba negando a lógica da encarnação ao limitar o amor a um nível abstrato – uma mal-interpretada ideia de uma opção fundamental que não chega nunca às vias de fato, que em definitiva, não promove a verdade fundamental sobre o *bem da pessoa* e nem sobre *os bens para a pessoa* (suas declinações singulares), de acordo com a linguagem iluminante da *Veritatis splendor* de São João Paulo II, que critica a opinião de alguns teólogos morais segundo a qual

Parece assim delinear-se, no interior do agir humano, uma cisão entre dois níveis de moralidade: por um lado, a ordem do bem e do mal que depende da vontade, e, por outro, os comportamentos determinados, que são julgados como moralmente justos ou errados, somente em função de um cálculo técnico da proporção entre bens e males «pré-morais» ou «físicos», que efetivamente resultam da ação. (...) O resultado a que se chega, é reservar a qualificação propriamente moral da pessoa à opção fundamental, subtraindo-a total ou parcialmente à escolha dos atos particulares, dos comportamentos concretos (VS 65)³².

Neste sentido, convém retomar a reflexão sobre o que Cristo transmitiu aos seus apóstolos, avançando com a percepção de que o frescor experimentado pela Igreja em sua originária configuração, registra uma referência à Lei Nova que vincula os primeiros discípulos graças à dinâmica do Espírito Santo, que renova a Aliança conferindo-lhe um caráter de universalidade.

³⁰ O docetismo foi uma heresia cristológica que negava a encarnação, insinuando que Jesus teria vindo ao mundo numa carne "aparente" (parecia conosco: parecia um homem, mas não era realmente um homem). Tal pensamento herético serpenteou a Igreja em seus inícios (século II), ameaçando profundamente a verdade da revelação. Cf. ANDRESEN, C. – DENZLER, G. *Dizionario storico del cristianesimo*. Cisinello Balsamo (Milano): Paoline, 1992, p. 254.

³¹ Cf. BROWN, R. E. *Epistles of John*. Garden City, NY: Doubleday, 1982, p. 248-253.

³² JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Veritatis splendor*. Sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. 6 de agosto de 1993. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 104.

Constata-se que os Atos dos Apóstolos narram o evento de Pentecostes como uma realidade escatológica, na qual vem apresentada uma Lei do Espírito: uma teofania que faz lembrar o que ocorreu no Monte Sinai³³ – assim como Moisés foi o mediador da antiga aliança, ele que subiu ao monte para receber a lei, então ao próprio Jesus é atribuída a imagem de um “novo Moisés”, ele que subiu aos céus tornando possível a transmissão da Lei Nova, uma lei interior capaz de plasmar um povo novo, uma comunidade chamada a acolhê-la.

Absolutamente contrário a qualquer tipo de ostracismo, o dom do Espírito transborda numa universalidade que vincula e predispõe cada membro do colégio apostólico à urgência do empenho missionário, de acordo com a alusão ao milagre das línguas e o catálogo das nações. Contudo, a Lei do Espírito de modo algum prescinde do aspecto institucional que acompanha a experiência comunitária original. Percebe-se que há uma referência direta à necessidade de recorrer ao ensinamento dos apóstolos (At 2, 42). No próprio resumo da vida cristã deste relato “eclesial” (At 2, 44-45; 4, 32-35), resplandece a unidade mais genuína da proto-comunidade em dois níveis: na comunhão pessoal (“eram um só coração e uma só alma” – ressonância do ideal grego acerca da amizade), e na comunhão de bens (temática da livre partilha dos bens materiais segundo a lógica do dom)³⁴.

2.4 COMUNIDADES DA IGREJA PRIMITIVA E DISCERNIMENTO MORAL

A experiência da comunhão como fundamento da vida e das aspirações do cristianismo primitivo pode ser constatada em muitos escritos neotestamentários, em suas diversas articulações. De modo peculiar, nas

³³ Sabe-se que os judeus da época dos primeiros apóstolos já não celebravam mais a festa de Pentecostes apenas como a comemoração das sete semanas após a oferta das primícias da colheita (Ex 23, 14-17). Conferindo uma nova interpretação à ocasião, superaram aquele caráter agrícola com o memorial das grandes etapas da história da salvação: sendo a Páscoa a festa da saída do Egito, relacionava-se Pentecostes com a promulgação da Lei no Sinai (Ex 19, 1), numa solene celebração com a qual os hebreus renovavam o juramento de permanecer fiéis às prescrições da aliança divina. Cf. DUPONT, J. *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*. Cinisello Balsamo (Milano): Paoline, 1985, p. 179-181.

³⁴ Cf. SCHNACKENBURG, R. *El mensaje moral del Nuovo Testamento. De Jesús a la Iglesia Primitiva*. v.1. Barcelona: Herder, 1989, p. 200.

correspondências epistolares do apóstolo Paulo com as comunidades que ele evangelizava, encontra-se um evidente influxo da dimensão comunitária sobre a conduta individual concreta dos cristãos que conviviam como membros daquele corpo eclesial³⁵. Na ótica paulina, a participação da comunhão num mesmo Espírito pelo batismo (1Cor 12, 13) e no corpo e sangue de Cristo pela eucaristia (1 Cor 10, 16s), possibilita que o cristão seja imerso na Lei de Cristo (1 Cor 9, 21), de modo que a própria comunidade cristaliza-se como uma autêntica “carta de Cristo” (2 Cor 3, 3), o que plasma um espaço espiritual no qual se revela a vontade de Deus: a comunidade se torna uma fonte de conhecimento moral!

Segundo a carta de São Paulo aos filipenses, no interior da comunidade cristã acontece uma dilatação da experiência do amor entre os irmãos, que se enriquece numa capacidade de discernir a vontade de Deus: “que o vosso amor cresça cada vez mais, em conhecimento e em sensibilidade” (Fl 1, 9). Entretanto, tal expansão da caridade não somente frutifica um tipo de instrução a nível interior (pelo influxo do Espírito Santo que ressoa no coração do discípulo), mas também é profícua no que se refere à formação prática da vida em comunidade (pela orientação que vem da pregação dos pastores, ao transmitirem a tradição dos apóstolos) – como registra a praxis da Igreja primitiva na recorrência às catequeses batismais que compunham o processo do catecumenato, que promovia a formação da pessoa como sujeito moral a partir das experiências mais elementares dos membros da comunidade³⁶.

³⁵ Ao longo do *Corpus Paulinum*, verifica-se que a mensagem cristã propagada por São Paulo reveste-se de um profundo caráter associativo, na formação de comunidades com pessoas que aderiram a uma fé comum em Cristo. Vê-se como a atenção do apóstolo para com a dimensão ética dos irmãos da comunidade resulta em vários apartados de exortações e exposições doutrinárias marcadas por um tom parenético. Cf. BARBAGLIO, G. *Paolo di Tarso e le origini cristiane*. 2 ed. Assisi: Cittadella, 1989, p. 109s; 236-239.

³⁶ Para um estudo aprofundado acerca da relação entre parênese e catequese na Igreja Primitiva, veja-se MCDONALD, J. I. H. *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Cristian Message*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 100: «The goal of the training is not that the catechumen may become a theologian (the church is not an army of theologians) but an informed and committed Christian. For this to happen, the data of catechesis must be related dynamically to the situation of the catechumen. Thus *catechesis*, in so far as it represents basic instruction, is properly effective only when it is put to work in the applied area of *paraenesis* and of Christian living and discipleship».

Certamente há que se evitar o abuso da temática, como se a comunidade fosse um critério absoluto, reduzindo-a a uma realidade isolada do contexto eclesial que solidifica o critério do bem e do mal, o que levaria a uma leitura deformada da verdade moral, tornando-a suscetível à instrumentalização por parte de ideologias de tônica social (cf. VS 101)³⁷. Por outro lado, não se pode negar que o enfoque na riqueza da vida comunitária, tão intensamente testemunhada pelo cristianismo primitivo, oferece um paradigma eficaz para a formação moral do cristão no confronto com o perigo (cada vez mais recorrente) de pessoas que, denominando-se cristãos-católicos, exercitam sua consciência individual de um modo tão “desencarnado”, que na prática dissipam a concreção de uma pertença eclesial no âmbito moral.

3. PERSPECTIVAS DELINEADAS PELA RESSONÂNCIA DO TESOURO DA TRADIÇÃO

A mensagem cristalizada nas Sagradas Escrituras acerca do rosto comunitário da identidade cristã exerceu um influxo determinante no desenvolvimento teológico de grandes nomes que, no decurso da história, sustentaram aceso o farol da Tradição da Igreja e sua reta hermenêutica, desde o qual ainda resplandece a luz que guia o pensamento católico em meio aos pontiagudos recifes que parecem obstaculizar a passagem das naus da formação moral que promove a vida cristã, em meio ao mar agitado de um mundo cada vez mais secularizado. A presente exposição limitar-se-á a destacar alguns expoentes que tiveram a perspicaz habilidade de indicar a relevância da dinâmica relacional na comunidade eclesial, cuja originária experiência baseada no amor, plasma no cristão uma abertura ao outro, predispondo-o a cultivar um agir virtuoso que faz germinar uma consciência capaz de deixar-se instruir, marcada pelo ligame com a verdade sobre o bem.

³⁷ *Veritatis splendor* 101 notifica como após as «ideologias que vinculavam a política a uma concepção totalitária do mundo – sendo o marxismo, a primeira dentre elas –, esboça-se hoje um risco não menos grave para a negação dos direitos fundamentais da pessoa humana e para a reabsorção na política da própria inquietação religiosa que habita o coração de cada ser humano: é o risco da aliança entre democracia e relativismo ético, que tira à convivência civil qualquer ponto seguro de referência moral, e, mais radicalmente, priva-a da verificação da verdade». JOÃO PAULO II, 1999, p. 156.

3.1 SANTO AGOSTINHO

Para uma descrição elucidativa da vida moral do cristão na sua dimensão eclesial, destaca-se a doutrina desenvolvida por Santo Agostinho, que concebe a Igreja como uma via, uma senda que sintetiza um modo de viver (*forma vivendi*) segundo uma regra de vida (*regula morum*) naqueles que a percorrem: amar a Deus e ao próximo³⁸. Estabelecendo a centralidade da caritas no coração da Igreja, a moral é então apreendida como uma questão que enfoca verdade sobre o amor.

A ótica agostiniana parte da experiência elementar do desejo de felicidade, comum a toda pessoa humana. Trata-se de uma expressão da consciência do sujeito moral, que nasce como resposta a um primeiro chamado ao amor no encontro com o outro, que remete, por sua vez, a um chamado ainda mais profundo que vem de Deus³⁹ – luz de uma memória originária sobre o bem, desde a qual são julgados os bens singulares: é o que Santo Agostinho classifica como via *interioritatis*⁴⁰. Mas tal princípio de interioridade não deveria isolar o sujeito moral num comportamento recluso, como se houvesse uma relação tão exclusivamente pessoal (“somente Deus e eu”), na qual o indivíduo viria descontextualizado da sua relação com as demais pessoas⁴¹. Ao contrário, a voz de Deus que ressoa na consciência do

³⁸ Ao tratar os costumes da Igreja Católica e os costumes dos maniqueus, Santo Agostinho esclarece em *De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 30, 62: «Nam christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, deinde proximum nostrum tamquam nosmetipsos. In his enim duobus praeceptis total ex pendet, et omnes prophetae». SANT’AGOSTINO. *Polemica con i manichei*. Testo latino dell’edizione maurina confrontato con il corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. XIII/1. Roma: Città Nuova Editrice, 1997, p. 93.

³⁹ Cf. GARCÍA DE HARO, R. E. *L’agire morale & le virtù*. Milano: Ares, 1988, p. 74-75.

⁴⁰ Sobre a verdade que habita no homem interior, veja-se *De vera religione* 39, 72: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum». SANT’AGOSTINO. *La vera religione*. Testo latino dell’edizione maurina confrontato con il corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. VI/1. Roma: Città Nuova Editrice, 1995, p. 108.

⁴¹ No que se refere à lógica do amor desenvolvida por Santo Agostinho, nota-se filosoficamente uma certa dificuldade em compreender a formação da comunidade humana, que não seria construída sobre o amor humano autenticamente recíproco, mas sobre um destino comum no qual Deus gratuitamente se revela frente às necessidades da condição humana marcada pelo pecado original. A grande filósofa Hannah Arendt, que ainda jovem dedicou sua tese doutoral ao conceito agostiniano do amor, chegou a apontar este dilema. Para uma adequada análise crítica sobre o amor em Agostinho relacionado à contribuição de Arendt, veja-se KAMPOWSKI, S. *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

homem indica que existe uma ordem sobre o amor (*ordo amoris*), ou seja, que o amor precisa ser ordenado⁴² – e tal ordem se atualiza mediante uma vida virtuosa aperfeiçoada na comunhão entre pessoas.

Neste sentido, a verdade sobre o amor é abordada no horizonte das virtudes, a fim de que seja evidenciado o modo como se plasma um amor ordenado no interior do sujeito⁴³. Dado que a experiência do pecado promove uma perversão do amor (a deformação de algo bom, um amar numa ordem equivocada, uma distorção da ordem do amor), torna-se necessário encontrar um modo de sanar essa desordem mediante uma “regra” para o amor⁴⁴. Ora, a lei se apresenta como insuficiente, visto que indica o bem a ser realizado com eficácia, mas não confere ao sujeito agente a força para colocá-lo em prática⁴⁵.

Emerge, então, o protagonismo do Espírito Santo, que cria no interior do sujeito moral um equilíbrio. Frente a esta espécie de “caldeirão” que é o coração humano, no qual se mescla uma variedade de desejos e elucubrações que podem desordenar a afetividade numa atração por prazeres meramente sensíveis (a

⁴² Cf. PÉREZ-SOBA, J. J. *Amor, justicia y caridade*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011, p. 49: «El hombre se halla ante un orden transcendente que le es necesario integrar para descubrir en él toda la fuerza escondida del amor. Esto es lo que ha conducido a hablar de la existencia de un *ordo amoris* que nace de la comprensión del dinamismo amoroso humano y que es esencial para entender su moralidad».

⁴³ O amor bem ordenado, para Santo Agostinho, evita amar o que não se deve amar, assim como equilibra retamente a intensidade com a qual ama o que deve amar, de acordo com *De doctrina christiana* 1, 27, 28: «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod diligendum est, aut amplius diligit quod minus diligendum est, aut aequè diligit quod vel minus vel amplius diligendum est». SANT’AGOSTINO. *La dottrina cristiana*. Testo latino dell’edizione maurina confrontato con il corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. VIII. Roma: Città Nuova Editrice, 1992, p. 40.

⁴⁴ Para uma análise da dramática acerca do desejo, verifique-se MELINA, L. Amor, deseo y acción. In: MELINA, L. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. *La plenitud del Obrar Cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra, 2001, p. 319-344.

⁴⁵ A lei, por si mesma, não chega a guiar uma ação particular, pois depende da virtude que aplica convenientemente uma síntese entre o universal e o particular na situação concreta. No entanto, mais do que um simples reconhecimento dos limites da lei, ou da indagação sobre o modo em que as normas morais chegam a contribuir na regulação da conduta humana, é importante evidenciar como a lei estimula o sujeito a desenvolver o discernimento racional que se encontra na base da virtude. Na realidade, o amoldamento incitado pela lei ajuda a criar uma disciplina nos afetos que permitirá ao sujeito endereçar ao bem conhecido as suas próprias inclinações (o que instiga a razão do indivíduo a desenvolver um discernimento prudencial que a torne capaz de fornecer, em cada situação, uma definição do bem moral apropriada àquela circunstância). Sobre este tema, veja-se o estudo de ABBÀ, G. *Lex et virtus: Studi sull’evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d’Aquino*. Roma: LAS, 1983, p. 241-249.

concupiscência), o Espírito Santo, por sua vez, interage na vida moral como um dom que canaliza as aspirações do cristão num desejo ordenado do verdadeiro bem. Assim, mediante a lógica do amor, a graça de Deus cria no homem o gosto por um prazer novo, verdadeiro, superior àquele da concupiscência⁴⁶.

Esta ação do Espírito Santo no homem, que converte o desejo natural de uma plenitude de vida num desejo retamente intencionado, indica que o dom inicial da amizade com Deus leva-o a transcender a si mesmo na experiência da comunhão⁴⁷. Compreendendo as virtudes como “formas do amor” (prudência, justiça, temperança e fortaleza seriam a quadripartida forma da virtude do amor)⁴⁸, o Doutor de Hipona aponta a caridade como o motor da vida cristã – pensamento que tanto influenciou a escolástica em sua compreensão acerca do valor das virtudes para a teologia moral⁴⁹.

Entretanto, como chega a crescer ainda mais este amor inicial, doado pelo Espírito Santo? Traça-se a resposta mediante o tema da «amizade», entendida como uma escola onde se aprende a amar – uma escola de amor – o que favorece um horizonte que traz à tona a relevância da vida comunitária. O próprio Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, sugeriu o nexos entre moral e comunidade, apontando como a vida virtuosa cresce com a experiência da amizade. Individuando três tipos de bem comum que podem fundar uma amizade – a utilidade, o prazer e a virtude – o Estagirita exprime como a realidade permanente da virtude é o que motiva a verdadeira amizade⁵⁰.

⁴⁶ Para uma análise do influxo divino no *ordo amoris* virtuoso humano segundo Santo Agostinho (e a importância do argumento para a obra de São Tomás de Aquino), veja-se GOÏA, O. *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*. Siena: Cantagalli, 2011, p. 95-117.

⁴⁷ Cf. NORIEGA, J. Lo Spirito Santo e l'universalità della morale Cristiana. In: MELINA, L. – ZANOR, P. *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiológicas della morale*. Roma: PUL-MURSIA, p. 57-70.

⁴⁸ A teologia moral em Santo Agostinho caracteriza-se pela sua concentração sobre a virtude da caridade, em suas quatro formas, segundo PINCKAERS, S. *Le fonti della morale Cristiana*. 1992, p. 247-249.

⁴⁹ Cf. MELINA, L. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale Cristiana*. Siena: Cantagalli, 2008, p. 327-338.

⁵⁰ Para Aristóteles, a amizade tem seu fundamento na comunicação de um certo bem desejado por ambos os amigos. Por exemplo, a amizade entre dois parceiros em negociações comerciais, baseia-se numa recíproca utilidade; a amizade entre dois jogadores de futebol, num prazer comum; já a amizade entre dois homens de bem, encontra seu esteio na virtude do sujeito que lhe serve de exemplo e auxílio (uma relação de mútuo amor fundada naquilo que o outro é: um verdadeiro bem para o amigo, sendo também útil e agradável num modo excelente). Para uma visão do papel da amizade nesta perspectiva, veja-se KONRAD, M. *Dalla felicità all'amicizia. Percorso di etica filosofica*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007, p. 215-221.

O problema é quando se concebe uma equivocada contraposição entre amor e amizade, na qual a ideia de “preferência” vem entendida como um obstáculo ao amor cristão, que deveria ser desinteressado e universal, ao ponto de se pensar na eliminação da afetividade em favor de uma espécie de *equal regards*, visto que uma amizade preferencial parece ser uma atitude injusta⁵¹. Na realidade, tal contraposição é fictícia! Obviamente é necessário um equilíbrio afetivo na relação entre os membros de uma comunidade, a fim de que uma amizade particular não fira a comunhão para com os demais membros da mesma. Porém, não se deve entender a dimensão de preferência necessariamente como uma exclusividade, mas sim, como um caminho de abertura para com todos, como o indica Santo Agostinho⁵². Com efeito, constata-se que a porta que se abre para o universal é justamente o particular, ou seja, que para poder amar a todos, há que se começar amando alguém. Se pensamos em Jesus Cristo, verifica-se que também ele tinha uma preferência pelos apóstolos, dentre todos os seus discípulos. A amizade preferencial, quando bem vivida, não “fecha” forçosamente o sujeito; antes, pode gerar uma integração que o abre ainda mais aos outros. Considerando que Deus escolhe os nossos amigos (como um dom inicial), Agostinho indica que a verdadeira amizade está radicada em Deus, orientada para Ele, e assim educa os amigos numa sintonia preferencial que aperfeiçoa o amor⁵³. Destarte, a afetividade bem ordenada torna-se um evento de graça mediante o qual Deus chama o homem a uma abertura cada vez mais perfeita, numa progressão da preferência pelo particular ao amor para com todos.

⁵¹ Para verificar como tal discussão acontece principalmente na esfera protestante, veja-se OUTKA, G. *Agape. An Ethical Analysis*. New Haven-London: Yale University Press, 1972.

⁵² Iluminante a reflexão de Santo Agostinho no Livro IV das Confissões, analisada em WADELL, P. J. *Friendship and the Moral life*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989, p. 97-104.

⁵³ No livro das Confissões, Agostinho comenta a morte de um caríssimo amigo e versa sobre a verdadeira amizade como um dom do Espírito Santo; em *Confessionum 4, 4, 7*: «uti est vera amicitia, quia non est vera, nisi cum eam tu aggiutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». SANT'AGOSTINO. *Le Confessioni*. Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. I. ed. 7. Roma: Città Nuova Editrice, 2000, p. 88.

Aprofundando o tema da amizade no que se refere à formação moral do sujeito, nota-se que neste tipo de “comunidade em miniatura”, os amigos estabelecem uma relação na qual o próprio fato de amar e promover o bem do outro acaba evidenciando aquilo que é o melhor da pessoa; por isso mesmo é que as amizades podem ser entendidas como escolas de virtude, pois nelas podemos aprender e aperfeiçoar a prática do bem, visto que nos impulsionam a uma plenitude moral cada vez mais patente⁵⁴. Percebe-se aqui a relevância da escolha dos próprios amigos, que repercute decisivamente na configuração específica do homem, dado que os amigos que convivem conosco exercem uma grande influência sobre os nossos gostos. De fato, a amizade é caracterizada por uma visão comum da realidade, como celebrenemente patenteou C. S. Lewis em sua obra *Os Quatro Amores* com a expressão: «O quê? Você também? Pensei que eu fosse o único...»⁵⁵. Eis o momento de checagem de um destino comum: o «dar-se conta» de que uma pessoa concreta, no interior da experiência amorosa, enxerga a mesma verdade – que vale a pena construir uma vida assim! E neste “olhar numa mesma direção”, revela-se a descoberta da amizade como realidade engendrada pelo desejo de uma comunhão, que convoca o outro a compartilhar um mesmo projeto, uma apreensão criadora⁵⁶, uma adesão a um mesmo destino.

⁵⁴ «We reach what we desire through our friends, who are the ones whose love forms us in the good we hope to become. This is why to have a good friend is to be tutored in virtue. Good friends make us good because the life of the friendship is a sharing and delighting in what is excellent, noble, and beautiful. We know there are some people with whom we can fully be ourselves, and these are the people, hopefully, who call forth what is best in us. If they are, then it is with them that we grow in goodness and virtue, and it is through them that the most promising features of ourselves are unveiled. Good friendships are schools of virtue because by being with people who are good and want to be good, we learn what true goodness is and grow in it ourselves». WADELL, P. J. *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1992, p. 71-72.

⁵⁵ LEWIS, C. S. *The Four Loves London*: Harper Collins, 2002, p. 78-79: «Friendship would be something like, 'What? You too? I thought I was the only one'. (...) It is when two such persons discover one another, when, whether with immense difficulties (...) they share their vision – it is then that Friendship is born. (...) In this kind of love, (...) *Do you love me?* means *Do you see the same truth?* – Or at least, 'Do you care about the same truth?'».

⁵⁶ Cf. ANDERSON, C. – GRANADOS, J. *Chamados ao Amor. A teologia do corpo segundo João Paulo II*. São Paulo: Canção Nova, 2014, p. 59: «Amar é dizer ao outro, como o filósofo Josef Pieper: "Que bom que tu existas!". E se isto é verdade, então o amor tem um poder criativo, participa do ato próprio de Deus. O Senhor, com efeito, ao criar, viu que "tudo era bom" e, depois de modelar o homem e a mulher, declarou que "tudo era muito bom". Da mesma forma, o poder do nosso amor cria de novo a pessoa que amamos, quando diz "que bom que tu existas!"».

Assim, constatando como a verdadeira amizade torna-se operativa, resulta que o dinamismo do agir humano encontra na dimensão comunitária a realização da verdade do amor, pois o assume aperfeiçoando-o. Deste modo, a Igreja se afirma como a expressão visível e sacramental da *caritas*, uma morada na qual, praticamente, *ecclesia* e *caritas* se identificam (cf. VS 119)⁵⁷.

Em definitiva, a Igreja é apresentada pela visão agostiniana como uma «mãe» para a vida moral dos fiéis, num duplice modo: *predicans* (ensinando a Palavra de Deus não como uma obediência exterior, mas como uma dócil adesão do coração) e sobretudo *ostendes exempla* (com o testemunho paradigmático de pessoas concretas da comunidade, autênticos pontos de referência de uma excelência no agir, exemplos de uma vida santa que é fruto do Espírito Santo, segundo os diversos estados e diferentes condições de vida)⁵⁸.

3.2 SÃO TOMÁS DE AQUINO

Sabe-se que o Aquinate oferece uma amplíssima análise da primazia do amor na moral cristã, desenvolvendo uma série de distinções que colhem as várias dimensões e aspectos do amor divino e humano. Deparamo-nos aqui com a clássica caricatura do “anão que sobe nas costas do gigante e consegue visualizar um panorama muito mais vasto”, dado que ao transcender as influências clássicas que encontrou nas tradições bíblica e agostiniana, a complexidade da abordagem sistemática tomista aprofundou a compreensão de que o homem foi criado para tornar-se amigo de Deus, expandindo assim tal amor filial originário na abertura para com a comunidade humana⁵⁹. A partir deste enfoque, a teologia católica habilmente ecoa a perspectiva na qual as várias formas de amor constroem o sujeito moral, que aprende

⁵⁷ No contexto do vínculo entre moral cristã e comunhão com a Igreja, o Doutor de Hipona chega a ser citado em *Veritatis splendor* 119: «Quem quiser viver – recorda-nos S. Agostinho –, tem onde viver, tem donde viver. Aproxime-se, creia, deixe-se incorporar para ser vivificado. Não abandone a companhia dos membros». JOÃO PAULO II, 1999, p. 182.

⁵⁸ Cf. MELINA, L. *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*. Roma: PUL-MURSIA, 2001, p. 217.

⁵⁹ Cf. CAVANI, M. *La carità come amicizia. Psicodinamica di una virtù*. Bologna: EDB, 2006, p. 28-51.

paulatinamente a amar num processo de amadurecimento das suas relações interpessoais (esposo/esposa, pais/filhos, irmãos, familiares, membros da comunidade eclesial, amigos, colegas de profissão, compatriotas, etc)⁶⁰.

Na primeira sessão da segunda parte da *Summa Theologiae*, São Tomás leva em consideração o movimento dos seres humanos rumo a Deus, e no contexto de sua análise sobre as paixões, descreve o amor como a primeira entre as paixões – a paixão fundamental da vida moral, que nos impulsiona a buscar a união com o amado⁶¹. Ao verificar no amor tanto o caráter de passividade (a realidade que se impõe e toca o sujeito, suscitando uma atração para com o bem), quanto o de atividade (o momento de reação no qual o sujeito se empenha na realização da união afetiva), são introduzidas várias distinções (*amor, dilectio, caritas e amicitia*)⁶², que conferem à experiência amorosa um significado que vai muito além da mera alusão a um sentimento ou disposição natural. Antes de mais nada, trata-se de um evento que acontece na vida do sujeito moral, um verdadeiro impacto que configura o arquétipo de um agir virtuoso, no qual os atos voluntários que envolvem uma escolha ou decisão são produzidos pela combinação do intelecto e do apetite, ordenados mutuamente⁶³.

É inconcusso o fato de que o ensinamento do Doutor Angélico delineia a vida cristã radicada na fé em Cristo, que age no sujeito moral mediante o Espírito Santo, apontando a caridade como a seiva que nutre as ramificações (virtudes), na configuração de um agir frutuoso. A caridade é a mãe e a forma

⁶⁰ Cf. PÉREZ-SOBA, J. J. *El amor: introducción a un misterio*. Madrid: BAC, 2011, p. 147-213.

⁶¹ Para São Tomás o amor encontra-se na origem do desejo, determinando essencialmente o seu movimento. É a paixão que consiste na presença do amado no amante, engendrando uma dinâmica que tem como motor o próprio desejo, que aspira algo mais do que já lhe foi dado: o bem conveniente (cf. *STh.*, I-II, q. 26, a. 2).

⁶² Cf. JEANROND, 2012, p. 92-98.

⁶³ Cf. WESTBERG, D. *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 246-247: «For virtuous action, the appetite, and its dynamic motion, *amor*, need to be properly regulated by the reason, hence the need for right reason or prudence. The relationship between *orexis* and *phronesis* in Aristotle is comparable to that between *amor* and *prudence* in Thomas Aquinas. For reason to be correct, the appetite needs to be properly ordered». Sobre o influxo do amor e da virtude no conhecimento moral segundo São Tomás, verifique-se MEZZALIRA, J. B. *Amore, virtù e "conoscenza per connaturalità"*. Sfumature della conoscenza affettiva in San Tommaso d'Aquino. In: PÉREZ-SOBA, J. J. – GALUSZKA, P. *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*. Siena: Cantagalli, 2013, p. 347-354.

das virtudes, que efetivamente gera e anima tal organismo estruturado nas virtudes teologais e cardeais, coligadas entre si, conjugando a autêntica docilidade ao Espírito Santo e a dinamicidade de ações excelentes⁶⁴. Sendo assim, desponta aqui a conexão entre a ação virtuosa e a vida comunitária⁶⁵, dado que o desenvolvimento da história de toda pessoa humana é tecido numa trama de relações, tradições e instituições que a marcam no bem e no mal; considerando que as virtudes são ensinadas peculiarmente no âmbito comunitário, reforçadas pela pertença a este “corpo” e encorajadas pelo exemplo concreto dos que nele convivem, numa profícua transmissão de conhecimento moral⁶⁶.

Um texto que ilumina a visão tomista da moral cristã no âmbito eclesiológico é o tratado sobre a Lei Nova, no qual esta é apresentada como obra do Espírito Santo, que a imprime no coração dos que crêem em Cristo (S. Th., I-II, q. 106, a. 1). Tal Lei interior age por meio da caridade, dom principal do Espírito, promovendo o aperfeiçoamento moral dos fiéis e a unidade da Igreja (S.Th., I-II, q. 108, a. 8). Assim, a Lei Nova regula os atos interiores do cristão, tornando-o participante da graça de Cristo no seio do seu Corpo, que é a Igreja, onde recebe o ensinamento moral do Evangelho, que graças ao Espírito Santo se atualiza mediante as virtudes e dons que aperfeiçoam as ações humanas⁶⁷.

Desde a antropologia do Aquinate sobre a inclinação natural do sujeito à vida social, pode-se desenvolver um quadro da dimensão eclesial das virtudes que nos colocam em relação com outras pessoas, visto que o motor da caridade, associado ao discernimento prudencial, além de configurar a prática da justiça no âmbito comunitário (expressão da harmonia nas relações com Deus e com o próximo), também tem implicações para com a

⁶⁴ Cf. PINCKAERS, S. *A moral católica*. São Paulo: Quadrante, 2015, p. 105-107.

⁶⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, São. *Onze lições sobre a virtude. Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles*. Campinas: Ecclesia, 2013, p. 25: «(...) como nos parece necessária a presença de um mestre nas artes, também são necessários mestres para o ensinamento do modo de agir virtuosamente».

⁶⁶ Cf. ABBÀ, G. *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. ed 2. Roma: LAS, 1995, p. 299s.

⁶⁷ Cf. CHENU, M. D. *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Rio de Janeiro: Agir, 1967, p. 102.

fortaleza (que encontra no martírio o testemunho de fé e de amor por Cristo e pela Igreja), como também para com a temperança (na consagração virginal a Cristo, um dos carismas reconhecidos pelas comunidades eclesiais)⁶⁸. Uma outra fecunda característica da teologia tomista acerca da espiritualidade da vida comunitária traz implicações para com o organismo sacramental: a eucaristia (uma comunidade que celebra na unidade do corpo místico), a ordem (uma autoridade eclesial de função pública, com a qual o sacerdote oferece a eucaristia não apenas por si mesmo, mas para todo o povo) e o matrimônio (homem e mulher são aperfeiçoados tanto na vida corpórea quanto na espiritual, além da propagação natural da espécie) – eis como os sacramentos são apresentados como o fundamento da lei na Igreja⁶⁹.

Enfim, vê-se que a dimensão eclesial, não obstante apresente um aspecto exterior e disciplinar que remete à comunhão com o ministério hierárquico da Igreja, mais do que tudo expressa também o aspecto interior e espiritual da Lei Nova, que acompanha o cristão em seu agir, num dinamismo virtuoso aperfeiçoado pela graça do Espírito Santo, que foi genialmente compreendido pela perspectiva tomista.

3.3 SANTO INÁCIO DE LOYOLA

Continuando a temática do papel mediador da pertença à comunidade eclesial na formação do sujeito moral, constata-se a incomensurável riqueza da espiritualidade transmitida por Santo Inácio de Loyola, que tanto ressoou no decurso da história da Igreja, principalmente no âmbito educativo católico.

O contexto é o da primeira metade do século XVI, marcado pelo influxo dos “alumbrados”, que originalmente na Espanha promoviam um desprezo pela religiosidade popular e reclamavam uma superação da Igreja hierárquica. Idealizando uma Igreja “espiritual”, estes círculos meio elitistas desdenhavam as orações públicas e devoções exteriores,

⁶⁸ Cf. PINCKAERS, S. *Corpo di Cristo per la vita del mondo*. In: MELINA, L. – ZANOR, P. *Quale dimora per l'agire?* 2000, p. 41.

⁶⁹ Cf. TORREL, J.-P. *La Summa di San Tommaso*. Milano: Jaca Book, 2003, p. 74.

reivindicando uma independência da autoridade eclesiástica e seus preceitos. Também havia os discípulos de Erasmo de Roterdã, uma sorta de humanistas do círculo parisiense, que fomentavam um estereotipado retorno à Igreja das origens, como nos Atos dos Apóstolos, exaltando o ideal de uma Igreja pobre, contraposta à instituição da Igreja vigente⁷⁰. Com a efervescência destas ideias que incitavam o perigoso esfriamento do sentido de pertença à Igreja, Santo Inácio preocupou-se de modo zeloso com a formação do sujeito cristão, de caráter interior, capaz de modelar um amor efetivamente dócil à Igreja.

No coração da espiritualidade inaciana, encontra-se a questão do «sentir com a Igreja», derivante de uma profunda simpatia do sujeito moral para com a Igreja – uma relação que lembra a afirmação de Cristo a respeito de São Pedro, que pensa a realidade segundo Deus e não segundo os homens (cf. Mt 16, 23). Percebe-se também uma ótica eclesiológica cunhada por seu caráter histórico, concreto, “militante”: uma Igreja que é santa e hierárquica, que floresce nos diversos carismas⁷¹.

No panorama das *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*⁷², há um primeiro grupo de regras (I – X), que são mais concretas, de caráter cultural; posteriormente, há um apartado que aborda a autoridade da Igreja (XI – XII); por fim, são tratadas questões mais dogmáticas, ensinadas pela Igreja também às pessoas simples (XIV – XVIII). Dado o enfoque da nossa análise, segue o destaque às regras I e XIII:

(La primera). Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la

⁷⁰ Cf. DANIEL-ROPS, H. *A Igreja da Renascença e da Reforma. (II) A reforma católica*. São Paulo: Quadrante, 1999, p. 13-15.

⁷¹ Cf. TEJADA, D. L. *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines*. Madrid: Edibesa, 1998, p. 957: «Estas Reglas son: para discernir y fomentar nuestro sentir la Iglesia como Esposa de Cristo y Madre nuestra, como misterio de comunión y de misión en Cristo y por el Espíritu; para sintonizar afectiva y efectivamente con todas sus manifestaciones vitales (fe, culto y vida); para fomentar cuanto favorece la comunión comprometida con esta Iglesia».

⁷² Cf. IGNACIO DE LOYOLA, San. *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulário por Cándido de Dalmases, S.I. 2 ed. Santander: Sal Terrae, 1990, p. 180-185.

*vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra madre Iglesia jerárquica*⁷³.

Percebe-se nesta primeira regra que Santo Inácio compreende a maternidade eclesial colhendo o sentido da sua dimensão carismática vinculada à sua dimensão institucional: a Igreja gera os seus filhos na verdade, requisitando deles uma disponibilidade a “depor o próprio juízo”, ou seja, uma atitude ideal na qual o fiel encontra-se afetivamente disposto a obedecer em tudo à Igreja, numa plena sintonia de fé e amor, livre de qualquer reserva ou prejuízo. Mas o apelo a esta abertura e correspondência total à Igreja torna-se ainda mais elaborado na décima-terceira regra:

*(La terdecima). Debemos siempre tener, para todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina; creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras animas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia*⁷⁴.

É perspicaz a insinuada alusão de Santo Inácio à afirmação de Erasmo de Roterdã (“O preto nunca será branco, ainda que o Romano Pontífice assim proclamasse; o que estou seguro que nunca fará”)⁷⁵. Efetivamente, Inácio não disse que devemos crer que o preto seja branco, mas sim, referiu-se ao branco “que eu vejo” (aquilo que aos meus olhos parece branco). Portanto, não se trata de negar a evidência moral por uma suposta obediência cega! Ao contrário, trata-se de não absolutizar a realidade tal como pode ser apreendida pelo sujeito, que corre o risco de se confundir em meio aos seus prejuízos. Na realidade, indica-se como a autêntica formação da consciência acontece no interior de relações que contribuem para com as disposições

⁷³ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, San. *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulário por Cándido de Dalmases, S.l. 2 ed. Santander: Sal Terrae, 1990, p. 180.

⁷⁴ Ibid. p. 183.

⁷⁵ Cf. TEJADA, 1998, p. 1022.

intelectuais e afetivas do sujeito moral, que na sua identidade cristã se abre à verdade sobre o bem, aperfeiçoando uma capacidade de discernir. Vê-se também como o ligame entre Cristo e a Igreja ocorre graças ao Espírito Santo, que numa espécie de dom nupcial concedido pelo esposo, confere à Igreja um princípio de fecundidade espiritual que faz dela um autêntico mistério – o sinal humano de uma realidade divina, algo que vai bem mais além de uma mera sociedade humana. Sendo assim, a adesão à autoridade da Igreja estabelece a configuração de uma subjetividade católica cuja formação encontra sua gênese na sensibilidade eclesial.

Como pano de fundo da regra proposta por Santo Inácio, há toda uma simbologia⁷⁶ que convida o cristão a buscar a verdade não com a irredutibilidade de uma atitude viril, mas sim, com a solicitude de uma postura feminina, tão bem evidenciada pela paradigmática experiência da Virgem Maria no momento da Anunciação. Maria chega a interrogar-se sobre a improvável possibilidade de conceber um filho sem nunca ter conhecido homem; mas não hesitou em renunciar ao seu próprio modo de pensar, assumindo com reverência uma atitude de abertura à notícia do arcanjo Gabriel, disponibilizando-se a uma verdade que ela reconhecia ser maior do que ela mesma.

É iluminante a hipótese de leitura de Gaston Fessard⁷⁷, que desenvolve o tema da *vergüenza* presente na espiritualidade inaciana, como uma espécie de «pudor»⁷⁸ – expressão de um mistério digno de respeito e veneração, que se revela na intimidade mediante um coração aberto à verdade, com a obtenção de um conhecimento marcado pelas disposições afetivas do sujeito. Dado que o modo de pensar da pessoa muitas vezes é determinado

⁷⁶ Cf. MELINA, L. Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana. In: *Anthropotes* 2 (1992), p. 171-196.

⁷⁷ Cf. FESSARD, G. *La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*. Tome II: Fondament-Péché-Orthodoxie. Paris: Aubier, 1966, p. 125-249.

⁷⁸ A temática do pudor desponta como uma releitura da análise de Max Scheler, que tanto influenciou a moral sexual elaborada em WOJTYLA, K. *Amor e Responsabilidade: Moral sexual e vida interpessoal*. Lisboa: Rei dos livros, 1999, p. 163-174.

pela mentalidade de uma maioria, ou até mesmo pela incidência de disposições afetivamente desordenadas, parece conveniente questionar aquilo que de modo imediato lhe parece justo, eventualmente abdicando sua própria convicção e abraçando a novidade da intuição revelada. Desse modo, emergem os perfis da subjetividade da consciência segundo a atitude de Maria, enquanto que figura da Igreja: a *vergüenza sponsal* (desconfiar dos próprios juízos, num consentimento fiel ao que ensina a Igreja); a *vergüenza filial* (uma autêntica piedade que matura o respeito e o zelo para com a mãe Igreja); e a *vergüenza paterna/materna* (o esmerado cuidado dos pastores da Igreja para com seus filhos, os fiéis a eles confiados)⁷⁹.

Por fim, conclui-se que a forma mariana e eclesial do comportamento cristão demanda uma adequada educação da afetividade do sujeito moral, capaz de convertê-lo em alguém cada vez mais dócil ao Espírito Santo, a fim de que se plasme nele o *sentire cum Ecclesia*. No entanto, não há dúvidas de que esta atitude interior depende diretamente do papel mediador maternal de uma comunidade histórica concreta – a Igreja – a morada segura na qual o fiel chega a aceder à verdade.

3.4 BEATO JOHN HENRY NEWMAN

Não é em vão que Newman (1801-1890) é considerado a grande testemunha da consciência cristã católica, tendo sempre nocauteado, com maestria, qualquer tendência ao subjetivismo ou relativismo em suas convicções⁸⁰. Toca-se aqui a reta compreensão da formação do sujeito moral cristão, fundada na fidelidade à Igreja no interior da relação vinculante entre a consciência e a verdade.

Numa época em que a Inglaterra foi o palco de conflitos culturais e religiosos, sobretudo pelas discussões referentes ao papel da Igreja Católica

⁷⁹ Cf. MELINA, L. Cristo e *il dinamismo dell'agire*, 2001, p. 263-266.

⁸⁰ Cf. JOÃO PAULO II. *Carta ao Arcebispo de Birmingham, Maurice Couve de Murville*. 18 jun. 1990. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1990/documents/hf_jp-ii_let_19900618_arc-birmingham.html. Acesso em 5 out. 2015.

na sociedade e o posto que lhe era atribuído pela constituição inglesa, surge o protesto político do polêmico William Ewart Gladstone, que fomentou a hostilidade da opinião pública para com a Cúria Romana, instigando um «*No popery!*» que atacava a definição da infalibilidade pontifícia do Concílio Vaticano I (1870), com a acusação de que assim o papa se colocava como árbitro absoluto da consciência dos católicos. Ao reverberar a falácia de que os católicos não podiam ser considerados leais súditos à majestade, visto que pareciam não ter uma consciência própria dada a suprema autoridade papal, Gladstone lança a suspeita de que os católicos não seriam cidadãos confiáveis⁸¹ (difunde-se até mesmo a lenda de que se o Papa dissesse que os católicos não deveriam obedecer os mandamentos, eles o aceitariam).

A genial reação de Newman se cristalizou numa carta endereçada ao duque de Norfolk, publicada em janeiro de 1875⁸², que resultou num sucesso em toda Inglaterra, suscitando grande reconhecimento ao seu autor e também reconquistando, paulatinamente, o respeito para com os católicos. Já que Gladstone, em seu *pamphlet*, ironizou a respeito da infalibilidade papal sugerindo que, no fim das contas, durante os banquetes sempre se deveria fazer um brinde ao papa, Newman aproveitou o ensejo e rebateu com o típico humor inglês: «Certamente, se sou obrigado a envolver a religião num brinde ao fim do almoço (o que, na realidade, não seria o caso de fazer), brindarei ao papa – se isso vos agrada –, mas primeiramente à consciência, e depois ao papa!». Em outras palavras, Newman apontava que na origem de sua obediência ao Papa estava a sua própria consciência, que o guiava no reconhecimento de tal autoridade. Além do mais, demonstrou-se a incongruência de imaginar que o que diz o papa é absolutamente contrário à voz da consciência, já que é em nome da sua consciência que ele instrui e guia a Igreja, ou seja, que a autoridade do Papa repousa sobre a autoridade da consciência vinculada à verdade.

⁸¹ Cf. NEWMAN, J. H. *La coscienza* (Saggio introduttivo, traduzione e note di Giovanni Velocci). Milano: Jaca Book, 1999, p. 37-40.

⁸² Id. *A Letter adressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation of 1874*. London and New York: Longmans Green & CO, 1920.

A grande dificuldade em aceitar esta visão é que o pensamento comum tende a conceber a consciência como um “fazer aquilo que me dá na telha”, ignorando que os direitos reclamados pela consciência do sujeito moral não podem desconectar-se dos seus deveres para com a verdade⁸³. Trata-se aqui de colher o caráter intencional da consciência, que desde o seu interior torna-se capaz de refletir a luz transcendente da verdade. Newman procurou esclarecer esta realidade a partir de elementos que associam a religião natural à consciência e a religião revelada à Igreja⁸⁴, numa distinção entre o que seria um assentimento nocional e um assentimento real. O assentimento nocional (*notional assent*) refere-se à dimensão teológica na qual há uma adesão a dogmas que são formulados em conceitos analisados pela razão. Já o assentimento real (*real assent*) abrange a dimensão religiosa que implica em crer indo além das fórmulas, numa adesão global da pessoa que livre e racionalmente acolhe ao Deus que se revela, apesar de não compreender a totalidade dos indícios em questão. Este assentimento real é marcado pela autoridade interior da consciência do católico, que aceita ser iluminada pela autoridade exterior da Igreja. Considerando que a revelação da verdade na história é o grande dom que Deus concedeu à consciência humana, Newman notifica a exigência de uma realidade vivente que seja um autêntico intérprete histórico da verdade – a Igreja, testemunha da Tradição e animada pelo Espírito Santo (sendo o papa a instância suprema que instrui a consciência do fiel desde o seu interior, graças ao seu assentimento real originário)⁸⁵.

Com a engenhosa hermenêutica de Newman acerca da configuração eclesial da consciência moral cristã e seu vínculo com a verdade, desponta um criterioso alerta contra a mentalidade inclinada a conferir à consciência pessoal um excesso de confiança, embasado na deferência para com o juízo

⁸³ «Conscience has its rights because it has its duties». Id. *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching*. v. 2. London and New York: Longmans Green & CO, 1908-1910, p. 250.

⁸⁴ Cf. NEWMAN, J. H. *Grammar of assent*. New York: Image Books, 1955, p. 300-303.

⁸⁵ Cf. *Ibid.* p. 49-92.

subjetivo do indivíduo. É justamente o zelo pela busca do conhecimento da verdade que clarifica a consciência em sua constituição, que não obstante ecoe de modo imediato a voz de Deus na interioridade do sujeito moral, também requer dele a necessária abertura a uma reta formação, guiada por uma autoridade externa, a fim de que seja conduzida e aperfeiçoada.

4. À GUIA DE CONCLUSÃO

Perante a densidade dos argumentos acenados ao longo desta exposição, nota-se como a teologia moral afronta uma série de desafios concernentes à evangelização do homem moderno mediante a educação ao amor para um agir virtuoso. Numa perspectiva eclesiológica, o cada vez maior hiato que se constata entre a pregação moral “oficial” da Igreja e as opiniões comumente difusas entre os “fiéis”; também a ocorrência de um certo pluralismo no interior da Igreja, que se expressa na reivindicação de um confuso direito da consciência individual de não obedecer o magistério ordinário; e até mesmo a precariedade de sinais visíveis que evidenciem no interior da Igreja a beleza da experiência comunitária, frente a uma grande maioria de católicos que buscam a fé de um modo mais individualista – são algumas das repercussões originadas por uma categórica pertença eclesial desencarnada.

Com efeito, o ato de fé de um cristão não deveria ser comparado à atitude de um consumidor que vai ao supermercado e retira das prateleiras apenas os produtos que lhe interessam, escolhendo entre o que gosta e o que não gosta, racionando entre o que pode ou não pode pagar. Ao contrário, trata-se de um ato sintético da pessoa que adere livre e racionalmente à verdade sobre o bem que lhe atrai, ainda que não chegue a compreender totalmente os pormenores do caminho a ser percorrido, mesmo que não se sinta capaz de praticar sozinha o que lhe é proposto, pois prudentemente reconhece a conveniência de acolher a verdade à qual se predispõe, contando com a graça de Deus e com a colaboração daqueles amam a mesma verdade. Neste sentido, a dimensão comunitária se apresenta como um campo fértil

no qual a semente do encontro pessoal do cristão com Jesus Cristo floresce dando frutos na caridade, superando o individualismo e proporcionando um conhecimento moral que integra a construção de um agir excelente na comunhão de pessoas.

Sem a pretensão de esgotar a questão, percorreu-se concisamente um caminho que partiu do esplendor das Sagradas Escrituras, tocando a perspicuidade de grandes expoentes do pensamento católico (Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Santo Inácio de Loyola e o Beato John Henry Newman), a fim de evidenciar que o princípio fundamental da vida cristã – o amor ao próximo fundado no amor a Deus – possibilita ao sujeito moral a experiência da alteridade que, graças ao “rosto” do outro, revela à pessoa uma profundidade e uma beleza renovadoras, que lhe permitem contemplar a realidade com um coração novo, num horizonte mais vasto que colhe aquilo que é propriamente humano segundo o plano divino. Tal descoberta transformadora que dilata a sensibilidade no conhecimento que discerne a vontade de Deus, encontra uma morada segura na vida comunitária, espaço no qual a consciência cristã, por ser constitutivamente relacional, amadurece e aperfeiçoa um novo e iluminado modo de pensar, concomitante a um novo e virtuoso modo de viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBÀ, G. *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. ed 2. Roma: LAS, 1995.

_____. *Lex et virtus: Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*. Roma: LAS, 1983.

ABREGO DE LACY, J. M. *Os Livros Proféticos*. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

ANDERSON, C. – GRANADOS, J. *Chamados ao Amor. A teologia do corpo segundo João Paulo II*. São Paulo: Canção Nova, 2014.

ANDRESEN, C. – DENZLER, G. *Dizionario storico del cristianesimo*. Cisinello Balsamo (Milano): Paoline, 1992.

BARBAGLIO, G. *Paolo di Tarso e le origini cristiane*. 2 ed. Assisi: Cittadella, 1989.

BEAUCHAMP, P. *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Crisandad, 1977.

BENTO XVI, Papa. *Discurso na Capela de São Carlos Borromeu do Seminário de Friburgo*, 24 set. 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_seminarians-freiburg.html. Acesso em 27 ago. 2015.

BROWN, R. E. *Epistles of John*. Garden City, NY: Doubleday, 1982.

BUNIM, I. M. *A Ética do Sinai. Ensinos dos sábios do Talmud*. 6 ed. São Paulo: Sêfer, 2003.

CAVANI, M. *La carità come amicizia. Psicodinamica di una virtù*. Bologna: EDB, 2006.

CHENU, M. D. *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

CONCÍLIO VATICANO, 2, 1962-1965. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 12. In: _____. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

DANIEL-ROPS, H. *A Igreja da Renascença e da Reforma. (II) A reforma católica*. São Paulo: Quadrante, 1999.

DE LA POTTERIE, I. I precetti morali nel loro riferimento a Cristo secondo S. Giovanni. In: ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA. *Fondamenti biblici della morale*. Brescia: Paideia, 1973.

DUPONT, J. *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*. Cinisello Balsamo (Milano): Paoline, 1985.

FRANCISCO, Papa. *Audiência geral na Praça de São Pedro*, 15 jan. 2014. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140115_udienza-generale.html. Acesso em 13 set. 2015.

FESSARD, G. *La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*. Tome II: Fondament-Péché-Orthodoxie. Paris: Aubier, 1966.

GARCÍA DE HARO, R. E. *L'agire morale & le virtù*. Milano: Ares, 1988.

GOṬIA, O. *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*. Siena: Cantagalli, 2011.

IGNACIO DE LOYOLA, San. *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulário por Cândido de Dalmases, S.I. 2 ed. Santander: Sal Terrae, 1990.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Paulus, 2007.

JEANROND, W. G. *Teologia dell'amore*. Biblioteca di Teologia Contemporanea, n. 159. Brescia: Queriniana, 2012.

JOÃO PAULO II. *Carta ao Arcebispo de Birmingham, Maurice Couve de Murville*. 18 jun. 1990. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1990/documents/hf_jp-ii_let_19900618_arc-birmingham.html. Acesso em 5 out. 2015.

_____. *Carta Encíclica Veritatis splendor*. Sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. 6 de agosto de 1993. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Memória e identidade. Colóquios na transição do milênio*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

KAMPOWSKI, S. *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

KONRAD, M. *Dalla felicità all'amicizia. Percorso di etica filosofica*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.

LAFFITTE, J. *A escolha da família*. São Paulo: Loyola, 2012.

LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco. Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

LEWIS. C. S. *The Four Loves* London: Harper Collins, 2002.

MACINTYRE, A. *After virtue: A study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

MAHONEY, J. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

MCDONALD, J. I. H. *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Cristian Message*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MENDENHALL, G. E. *Ancient Oriental and Biblical Law*. *Biblical Archaeologist* 17, 1954.

MELINA, L. *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*. Roma: PUL-MURSIA, 2001.

_____. Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana. In: *Anthropotes* 2 (1992), p. 171-196.

_____. – PÉREZ-SOBA, J. J. (a cura di). *Il bene e la persona nell'agire*. Roma: Lateran University Press, 2002.

_____. – ZANOR, P. *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologicalhe della morale*. Roma: PUL-MURSIA, 2000.

_____. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale Cristiana*. Siena: Cantagalli, 2008.

_____. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. *La plenitud del Obrar Cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra, 2001.

MEZZALIRA, J. B. Amore, virtù e "conoscenza per connaturalità". Sfumature della conoscenza affettiva in San Tommaso d'Aquino. In: PÉREZ-SOBA, J. J. – GALUSZKA, P. *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*. Siena: Cantagalli, 2013, p. 347-354.

NEWMAN, J. H. *A Letter adressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation of 1874*. London and New York: Longmans Green & CO, 1920.

_____. *Certain difficulties felt by Anglicans in Cayholic teaching*. v. 2. London and New York: Longmans Green & CO, 1908-1910.

_____. *Grammar of assent*. New York: Image Books, 1955.

_____. *La coscienza* (Saggio introdutivo, traduzione e note di Giovanni Velocci). Milano: Jaca Book, 1999.

OUTKA, G. *Agape. An Ethical Analysis*. New Haven-London: Yale University Press, 1972.

PÉREZ-SOBA, J. J. *Amor, justicia y caridade*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011.

_____. *El amor: introducción a un misterio*. Madrid: BAC, 2011.

PINCKAERS, S. *A moral católica*. São Paulo: Quadrante, 2015.

_____. *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*. Milano: Ares, 1992.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral. Raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2009.

POUPARD, P. *La morale chrétienne demain*. Paris: Desclée, 1985.

SANT'AGOSTINO. *La dottrina cristiana*. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. VIII. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.

_____. *La vera religione*. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. VI/1. Roma: Città Nuova Editrice, 1995.

_____. *Le Confessioni*. Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. I. ed. 7. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

_____. *Polemica con i manichei*. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. XIII/1. Roma: Città Nuova Editrice, 1997.

SCHNACKENBURG, R. *El mensaje moral del Nuevo Testamento. De Jesús a la Iglesia Primitiva*. v.1. Barcelona: Herder, 1989.

SPAEMANN, R. *Concetti morali fondamentali*. Casale Monferrato: Piemme, 1993.

TEJADA, D. L. *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines*. Madrid: Edibesa, 1998.

TOMÁS DE AQUINO, São. *Onze lições sobre a virtude. Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

TORREL, J.-P. *La Summa di San Tommaso*. Milano: Jaca Book, 2003.

WADELL, P. J. *Friendship and the Moral life*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

_____. *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1992.

WESTBERG, D. *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

WOJTYLA, K. *Amor e Responsabilidade: Moral sexual e vida interpessoal*. Lisboa: Rei dos livros, 1999.