



**Marta Luzie de Oliveira Frecheiras**

**Conceitos Essenciais para uma Teologia Moral  
Fundamental pós-conciliar: reflexões a partir da Ética de Jesus  
nas Bem-aventuranças de Mt 5,3-10.**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Maria Clara Luchetti Bingemer  
Co-orientador: Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro  
Agosto de 2022



**Marta Luzie de Oliveira Frecheiras**

**Conceitos Essenciais para uma Teologia Moral  
Fundamental pós-conciliar: reflexões a partir da Ética de Jesus nas  
Bem-aventuranças de Mt 5,3-10.**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer  
Co-orientador: Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro  
Agosto de 2022.



**Marta Luzie de Oliveira Frecheiras**

**Conceitos Essenciais para uma Teologia Moral**  
**Fundamental pós-conciliar: reflexões a partir da Ética de Jesus nas**  
**Bem-aventuranças de Mt 5,3-10.**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Maria Clara Lucchetti Bingemer**  
**Orientadora**  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Waldecir Gonzaga**  
Co-Orientador  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Luiz Fernando Ribeiro Santana**  
Co-Orientador  
Departamento de Teologia - PUC-Rio

**Alexandre Andrade Martins**  
Marquette University

**Maria Inês de Castro Millen**  
Centro Universitário Academia - UniAcademia

Rio de Janeiro, 10 de Agosto de 2022

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Marta Luzie de Oliveira Frecheiras**

Bacharel, Mestre e Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-doutorado em Filosofia em 2007 na Ludwig-Maximilians-Universität-München em 2008 na Universidad Complutense de Madrid. Atualmente é Professora Titular da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Em 2011 deu início aos estudos teológicos. Por isso, é bacharel, mestre e agora doutora em Teologia Moral pela PUC-Rio. Atualmente é membro da Diretoria da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM) e participa do Grupo de Pesquisa da PUC-SP denominado PHAES.

### **Ficha Catalográfica**

Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira

Conceitos essenciais para uma teologia moral fundamental pós-conciliar: reflexões a partir da ética de Jesus nas Bem-aventuranças de Mt 5,3-10 / Marta Luzie de Oliveira Frecheiras ; orientadora: Maria Clara Luchetti Bingemer ; co-orientador: Waldecir Gonzaga. – 2022.

308 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Opção fundamental. 3. Autonomia. 4. Discernimento. 5. Consciência. 6. Humildade. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti, 1949-. II. Gonzaga, Waldecir. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

## Dedicatória

Aos meus dois grandes amores: Lukito e Guta. E também à Mãe Santíssima.

## **Agradecimentos**

À minha caríssima orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer, por suas orientações, acolhida e confiança em meu trabalho durante mais de uma década de PUC-Rio.

Ao meu ilustre co-orientador Professor Dr. Pe Waldecir Gonzaga que sempre me incentivou e é um amigo fiel nas horas mais sombrias.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira; Orientadora: Bingemer, Maria Clara Luchetti; Co-orientador: Gonzaga, Waldecir. “Conceitos Essenciais para uma Teologia Moral Fundamental pós-conciliar: reflexões a partir da Ética de Jesus nas Bem-aventuranças de Mt 5,3-10”. Rio de Janeiro, 2022. 308p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Conceitos Essenciais para uma Teologia Moral Fundamental pós-conciliar: reflexões a partir da Ética de Jesus nas Bem-aventuranças de Mt 5,3-10” propõe uma reflexão acerca das questões morais que assolam a humanidade. Faz um estudo filosófico do campo que alguns nomeiam de ética e outros, de moral para propor uma reflexão acerca da teologia moral e/ou da ética religiosa. Em seguida, procura estabelecer os fundamentos da ética teológica contemporânea. Sendo assim, faz uso dos conceitos de fenomenologia e intencionalidade, além de adentrar a antropologia teológica de Edith Stein e a Ética do Seguimento de Jesus de Nazaré. Em seguida, apresenta-se uma fundamentação histórica da teologia moral, desde o horizonte pós-tridentino e casuístico até o contexto pós-Vaticano II, por meio de seus principais teólogos moralistas. Na sequência, faz-se um esforço de reflexão acerca das Bem-Aventuranças, com uma exegese e hermenêutica de cunho ético-teológico. Por fim, debruça-se sobre os conceitos fundamentais da Teologia Moral Contemporânea com um destaque maior para os conceitos de Opção Fundamental, Discernimento Moral e Consciência.

## Palavras-chave

Opção Fundamental; Autonomia; Discernimento; Consciência; Humildade.

## Abstract

Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira; Bingemer, Maria Clara Luchetti (Advisor). Waldecir Gonzaga (Second Advisor). “Essential Concepts for a Post-Conciliar Fundamental Moral Theology: Reflections from the Ethics of Jesus in the Beatitudes of Mt 5,3-10”. Rio de Janeiro, 2022. 308p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Essential Concepts for a Post-Conciliar Fundamental Moral Theology: Reflections from the Ethics of Jesus in the Beatitudes of Mt 5,3-10” proposes a reflection on the moral issues that plague humanity. There is a philosophical study of the field that some call ethics and others, moral to propose a reflection on moral theology and/or religious ethics. Then there is an attempt to the foundations of contemporary theological ethics. Therefore, the concepts of phenomenology and intentionality are used, in addition to entering the theological anthropology of Edith Stein and the Ethics of the Follow of Jesus of Nazareth. Then, a historical foundation of moral theology is presented, from the post-Tridentine and casuistic horizons to the post-Vatican II context, through its main moralist theologians. Subsequently, an effort is made to reflect on the Beatitudes, with an exegesis and hermeneutics of an ethical-theological nature. Finally, it focuses on the fundamental concepts of Contemporary Moral Theology with a greater emphasis on the concepts of Fundamental Option, Moral Discernment and Conscience.

## Keywords

Fundamental Option; Autonomy; Discernment; Consciousness; Humility.



# Sumário

1 Introdução	13
1.1. Justificativa e Relevância do Tema	13
1.2. Objetivos	15
1.3. Delimitações do campo de estudo	15
1.4. Conteúdo da pesquisa e sua distribuição	16
1.5. Metodologia aplicada	17
2. Ética Filosófica e Ética Teológica: dois horizontes distintos	20
2.1 Ética Filosófica	20
2.1.1 Etimologia dos termos	20
2.1.2 Definição de filosofia moral	22
2.1.3 Horizontes reflexivos	23
2.1.3.1 Bem ou felicidade	25
2.1.3.2 Justiça	27
2.1.4 Julgamento moral	28
2.1.4.1 Juízo	28
2.1.4.2 Juízo axiológico	29
2.1.4.3 Juízo moral	30
2.1.5 Correntes éticas atuais	31
2.1.5.1 Ética das virtudes	31
2.1.5.2 Utilitarismo	32
2.1.5.3 Deontologia	33
2.1.6 Desafios à moralidade	35
2.1.6.1 Relativismo moral	35
2.1.6.2 O egoísmo	36
2.1.6.3 Ética da Responsabilidade	36
2.1.7 Racionalidade moral filosófica	38
2.2. A Ética Teológica Contemporânea	39
2.2.1 Intencionalidade e Fenomenologia	41
2.2.1.1 Intencionalidade	42
2.2.1.2 Fenomenologia	45
2.2.2 Antropologia em Edith Stein	48
2.2.2.1 O Corpo	48
2.2.2.2 A Psique	49
2.2.2.3 O Espírito	49
2.2.3 A Empatia	50
2.2.4 O Deus Empático e Trinitário	53
2.2.5 O Seguimento de Jesus	54
2.2.6.1 A Ética do Seguimento	56
3 Teologia Moral anterior e posterior ao Concílio Vaticano II	60
3.1 Casuísmo e Manualística	60
3.1.1 Aspectos Históricos	60

3.1.1.1 Momento Tridentino	60
3.1.1.2 Precursores de Trento	62
3.1.1.3 Surgimento da Casuística	64
3.1.1.4 Alta Casuística	67
3.1.1.5 A Crítica de Paschal e o Descrédito da Casuística	69
3.1.1.5 A Manualística	70
3.1.2 Aspectos Temáticos	72
3.1.2.1. Casuística e Caso	72
3.1.2.2 Casuística na Contemporaneidade	75
3.2 Base Teórica da Renovação da Teologia Moral	77
3.2.1 Estatuto do Problema	77
3.2.2 Inspirações Conciliares	79
3.3 Principais teólogos das Três Gerações	86
3.3.1 Teólogos da Primeira Geração	87
3.3.1.1 Anselm Günthör	87
3.3.1.2 Bernard Häring	89
3.3.1.3 Josef Fuchs	93
3.3.1.4 Franz Böckle	96
3.3.2 Teólogos da Segunda Geração	98
3.3.2.1 Karl H. Peschke	97
3.3.2.2 Charles E. Curran	99
3.3.2.3 Margaret A. Farley	103
3.3.2.4 Marciano Vidal	104
3.3.3 Teólogos da Terceira Geração	107
3.3.3.1 Romanus Cessario	107
3.3.3.2 Lisa Sowle Cahil	107
3.3.3.3 James Keenan	109
4. Exegese de Mt 5,3-10	111
4.1. Evangelho de Mateus	111
4.2. Sermão da Montanha	113
4.3. Aspectos Exegéticos	117
4.3.1. Macarismos	117
4.3.2. Autoria, data e lugar	121
4.3.3. Oponentes	124
4.3.4. Destinatários	126
4.3.5. Estrutura e argumento	128
4.3.6. Estrutura poética	131
4.3.7. Crítica literária	132
4.3.8. Análise retórica	135
4.3.8.1. As Bem-Aventuranças	137
4.3.8.2. A Retórica do Texto	137
4.3.9. Análise sintática	140
4.3.10. Análise semântica	141
4.3.11. Análise pragmática	143
4.3.12. Crítica textual	144
4.3.13. Crítica da fonte	145
4.3.14. Crítica da forma	146

4.3.15. Crítica da redação	147
4.3.16. Crítica intertextual	147
4.4. Tradução e aspectos linguísticos	149
4.4.1. Mt 5,3	149
4.4.2. Mt 5,4	151
4.4.3. Mt 5,5	152
4.4.4. Mt 5,6	154
4.4.5. Mt 5,7	155
4.4.6. Mt 5,8	156
4.4.7. Mt 5,9	157
4.4.8. Mt 5,10	158
 5. Teologia, Ética e hermenêutica de Mt 5,3-10	 159
5.1. Pontos teológicos	160
5.1.1. Discípulos	160
5.1.2. Pobres em espírito	161
5.1.3. Os sofridos	168
5.1.4. Os gentis	170
5.1.5. Os famintos e sedentos	174
5.1.6. Os puros de coração	181
5.1.7. Os misericordiosos	184
5.1.8. Os que produzem a paz	185
5.1.9. Os perseguidos	189
5.2. Ética teológica em Mt 5,3-10	192
5.2.1. A ética das emoções	196
5.2.2. A justiça	199
5.2.3. A misericórdia	202
 6. A Fuga da Sabedoria e os conceitos fundamentais como pistas para uma Ética Teológica Contemporânea	 205
6.1. A Fuga da Sabedoria ou a Hermenêutica Fil em Mt 5,3-10	205
6.1.1. Aspecto Metafísico	205
6.1.2. Aspecto Ético-emocional	208
6.1.2.1. Bergson: os percalços dos dados da consciência	208
6.1.2.2. A Maturidade Emocional e a “Patinha Quebrada”	210
6.1.2.2.1. A Posição Esquizoparanoide	213
6.1.2.2.2. A Posição Depressiva	215
6.1.2.2.3. Seio bom e Seio mau	216
6.1.2.2.4. Maturidade Emocional	217
6.1.3. Aspecto Estrutural	218
6.1.3.1. O pecado estrutural: a injustiça e a ameaça ecológica	218
6.1.3.1.1. A ameaça ecológica	220
6.1.3.1.1.1. Laudato Si’	220
6.1.3.1.1.2. Querida Amazônia	223
6.1.3.1.2. A injustiça e o conceito de equidade	225
6.1.3.1.2.1. A Populorum Progressio	225
6.1.3.1.2.2. O conceito de equidade em John Rawls	230

6.2. Conceitos Essenciais para uma Teologia Moral Fundamental	233
6.2.1. Opção Fundamental	233
6.2.2. Autonomia e Magistério	238
6.2.2.1. Em Defesa do Magistério	239
6.2.2.2. Em Defesa da Autonomia	242
6.2.3. Discernimento Moral	244
6.2.3.1. Definição e Problematização	246
6.2.3.2. Método e Premissas	248
6.2.3.3. Jesus de Nazaré	250
6.2.4. Consciência	253
6.2.4.1. Etimologia, Definição e problematização da Consciência	254
6.2.4.2. História do conceito de Consciência	257
6.2.4.2.1. Consciência na Casuística	262
6.2.4.2.2. Rigorismo e Laxismo e as outras correntes	263
6.2.4.2.3. Debate entre Servais Pinckaers e Bernard Häring	266
6.2.4.3. O embate conceitual entre o Concílio Vaticano II e a Veritatis Splendor: a solução teológica	269
6.2.4.4. Conclusão Consciência	275
6.2.5. Humildade	278
7. Considerações Finais	284
8. Referências Bibliográficas	287

## 1. Introdução

Esta investigação discute a Teologia Moral Fundamental de base bíblica e pós-conciliar e tem como objeto material a Moral Fundamental Católica. Enquanto que o objeto formal focará na análise dessa Moral Fundamental a partir, não só das reflexões que ocorreram entre os moralistas e eticistas após o Concílio Vaticano II, mas também, tendo como base o estudo exegético e hermenêutico das Bem-aventuranças em Mt 5,3-10.

Partimos do pressuposto de que é possível estabelecer uma Moral Fundamental a partir dos oito princípios presentes nas bem-aventuranças mateanas posto que Mt 5,3-10 é um *lógia* de Jesus de Nazaré. A fim de corroborar a nossa decisão de analisar o texto a partir das oito bem-aventuranças (Mt 5,3-10) aludimos ao debate acadêmico em relação à fonte *Quelle* (Q) e seu estilo próprio da cultura da oralidade. Parece que ao redor de Jesus se formou um grupo de discípulos, em cujo seio cultivou-se uma tradição das palavras de Jesus<sup>1</sup> e que o acompanhavam permanentemente, compartilhavam de sua vida, foram ouvintes privilegiados e enviados para pregar a mensagem do reino de Deus.

Sendo assim, o que há de mais propício para analisar senão um *lógia* de Jesus de Nazaré? Além disso, trata-se de um texto tradicionalmente considerado como síntese da moral cristã. Sendo assim, nada melhor do que esse texto associado à pesquisa da produção em teologia moral fundamental pós-conciliar para ao final da tese, nós apresentarmos os conceitos que consideramos essenciais da teologia moral fundamental contemporânea a partir da conclusão de base bíblica.

### 1.1. Justificativa e Relevância do Tema

O Concílio Vaticano II determinou que se fundamentasse a Teologia Moral na Sagrada Escritura, e que ela se enquadrasse na doutrina do mistério de Cristo e na história da salvação: “ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação

---

<sup>1</sup> JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 16.

dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo”<sup>2</sup>. O teólogo moralista Fuchs também insiste no fato de que:

A teologia moral há de buscar na Escritura uma orientação, mais do que uma argumentação para seus princípios Morais. Assim se estabelece um contato vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Necessidade de uma exposição escriturística apoiada em uma boa exegese e numa reflexão teológica<sup>3</sup>.

Outrossim, o Concílio Vaticano II não concebeu a moral como um conjunto de princípios e preceitos morais, senão como um apelo concreto de Deus aos fiéis, próprio da retórica hebraica. O Concílio creu necessário que a moral fosse ensinada como um encontro entre Deus e o homem, como uma relação pessoal cuja plenitude é Cristo. Por isso, pôs o epicentro moral na pessoa de Cristo<sup>4</sup>, sem esquecer a consideração à lei natural e à norma moral.

Sendo assim, qualquer estudo investigativo que pretenda estabelecer uma ponte entre Bíblia e Moral precisa passar pela originalidade da moral neotestamentária<sup>5</sup> e exige, portanto, um esforço constante de aprofundamento da nossa conversão e estreita relação, com uma maior intimidade com Cristo e com uma maior fidelidade às exigências do reino. O reino dos céus é como um grão de mostarda que deve crescer e só a lei da graça pode encorajar esse dinamismo sempre vivo de uma sociedade mais cristã. Não se pode aprisionar esse impulso vital numa moral jurídica estática.

Trata-se de uma tarefa renovadora<sup>6</sup> que deverá ter em conta tanto a exegese como a hermenêutica, a fim de não confundir o perene e o fundamental da mensagem bíblica, com os condicionamentos históricos nos quais essa mensagem se expressava. Na Bíblia, encontramos orientações gerais, mas também casos particulares. Para prová-los necessitamos de uma boa exegese e de uma reflexão teológica. Essa tarefa promissora proporcionará uma atualização da teologia moral, revalidando a fenomenologia existencial que mostre como vivenciar, pensar e decidir-se por uma verdade libertadora.

<sup>2</sup> OT 33.

<sup>3</sup> FUCHS, I., *Theologia Moralis Perficienda*, p. 503.

<sup>4</sup> LG 40.

<sup>5</sup> Pelo o conhecimento da retórica bíblica, a hebraica, e não, pela retórica tradicional a greco-romana, além da importância dos sentimentos morais. O Deus bíblico é um Deus de amor e de misericórdia, por isso é um Deus da empatia. Não é possível estabelecer uma ética bíblica meramente abstrata e normativa. A ética bíblica é uma ética concreta, compromissada com o presente, com a realidade, com Deus, com os irmãos e com o planeta Terra.

<sup>6</sup> HÄRING, B., *Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung*, p.6.

Contudo, isso só é possível se fundamentarmos a teologia moral na bíblia e sua conexão entre verdade e fidelidade<sup>7</sup>.

## **1.2. Objetivos**

Pretendeu-se esboçar uma proposta de Teologia Moral Fundamental pós-conciliar tendo as bem-aventuranças como ponto de partida, porém supressumindo a produção acadêmica na área de Moral Fundamental desde o Concílio Vaticano II. Para tal foi necessário propor alguns passos que deram origem aos objetivos específicos: ① mostrar a diferença entre a ética filosófica e a ética teológica; ② dissertar acerca dos temas principais apresentados pela moral fundamental pós-conciliar; ③ Fazer a exegese de Mt 5, 3-10; ④ Sistematizar teologicamente essa exegese a partir da hermenêutica; e ⑤ apresentar os conceitos essenciais da moral fundamental pós-conciliar.

## **1.3. Delimitações do campo de estudo**

O cerne do nosso campo de estudo é a Teologia Moral Fundamental na atualidade. É um campo que ultimamente não tem sido tão estudado, pois outras áreas da Ética Teológica têm tido mais destaque, graças aos clamores da sociedade civil. Essas novas áreas resultam dos problemas imperiosos que a humanidade vivencia hoje. Questões de bioética, de ecologia, de justiça social, preconceitos como o racismo, a exclusão em relação àqueles cuja identidade de gênero é distinta da biológica, e daqueles cuja expressão sexual é homoafetiva, como também o problema dos migrantes, indígenas e quilombolas, todos eles têm invadidos os noticiários nas mídias tradicionais e nas mídias sociais. Infelizmente, ainda há pouquíssima repercussão das reflexões teológicas no seio da sociedade. A sociedade civil desconhece as reflexões teológicas atuais acerca desses acalorados debates. É fato que precisamos de uma “teologia pública” que dialogue mais abertamente com a sociedade atual. Trata-se de uma possibilidade de caminho para a evangelização no século XXI.

Contudo, todos esses debates éticos da teologia podem esgueirar-se numa superficialidade nodosa se lhes falta a investigação em moral fundamental, já que é ela

---

<sup>7</sup> HÄRING, B., *Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung*, p. 69.

que se debruça sobre os princípios, os fundamentos do pensar e da ação ética segundo a vontade de Deus. Sem a solidez de uma reflexão séria sobre os fundamentos da moral católica que parte do seguimento de Jesus, fica fácil desviar-se do próprio Jesus de Nazaré e atender mais aos clamores sociais, quase sempre, “politicamente corretos”.

Outro fator que dificulta a pesquisa em teologia moral fundamental diz respeito ao fato de que a mesma ainda está vinculada à manualística, mesmo após o Concílio Vaticano II, posto que para se pensar uma Moral Fundamental contemporânea é imprescindível o estudo. Sendo assim, muitos livros, cujo tema da Teologia Moral Fundamental é a base principal, ainda tratam de temas ligados à manualística.

Outro elemento importante que delimitou esta pesquisa foi a valorização da retórica semítica, em lugar da retórica clássica greco-romana. O fato é que a retórica semítica ajuda o leitor ou o ouvinte a pensar. Ela descreve a realidade e oferece os elementos sem querer demonstrar. Ela traz um outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva. Daí a importância da análise bíblica se quisermos pensar num esboço de teologia moral fundamental pós-conciliar de base cristocêntrica.

#### **1.4. Conteúdo da pesquisa e sua distribuição**

A tese é composta por cinco capítulos, além da introdução, da conclusão e das referências bibliográficas perfazendo um total de trezentas e oito páginas.

Iniciamos a pesquisa por uma síntese da ética filosófica, destacando seus horizontes e as principais correntes éticas contemporâneas (ética das virtudes, utilitarismo e teorias da justiça). Na segunda parte desse mesmo capítulo, explicitamos a especificidade da Ética Teológica, além de apresentarmos as suas principais correntes que são a ética do cuidado e a ética da responsabilidade. Dessa feita, pudemos demonstrar a distinção que jaz entre a Ética Filosófica, normativa, e a Ética cristã, concreta, que possui um aspecto crucial capaz de impulsionar a vida do fiel. Trata-se da efetiva possibilidade de motivá-lo para a vida moral, por meio da empática presença do próprio Deus Uno e Trino.

O capítulo dois “Teologia Moral Fundamental pós-conciliar”, é um arrazoado que se dividirá em duas partes: a primeira será um resumo das obras de Moral Fundamental casuística, anterior ao Concílio Vaticano II. A segunda parte é um comentário acerca das várias obras de Moral Fundamental pós-conciliar. Dentre elas estarão aquelas dos autores com maior destaque. São eles: Anselm Günthör em seu livro *Chiamata e Risposta*;



Bernard Häring em *Free and Faithful in Christ*; Karl H. Pesche em *Christian Ethics*; Charles E. Curran em *Issues y Directions*; Marciano Vidal em *Moral de Actitudes* e Tony Mifsud em *Moral de Discernimiento*. Também apresentaremos os temas principais discutidos pela Teologia Moral renovada após a refundação católica segundo o Concílio Vaticano II.

O capítulo três é destinado ao estudo exegético de Mt 5,3-10 no qual, por meio dos métodos bíblicos sincrônico e diacrônico, apresentaremos os elementos históricos e linguísticos, que permitem que nos aproximemos da mensagem salvífica de Jesus de Nazaré. Um dos pontos altos e originais do capítulo será a tradução específica e distinta da tradução tradicional que traz elementos novos para pensar o sentido mais originário deste *lógia*. Também realçaremos os principais pontos teológicos de tal perícopes.

O capítulo quatro e a primeira parte do cinco são um esforço hermenêutico. Nós nos debruçamos sobre os pontos teológicos, sobre o contexto histórico, sobre o resultado da análise da retórica semítica e sobre a tradução, a fim de estabelecermos uma conexão com o mundo atual, com o objetivo de atualizar a mensagem salvífica para o nosso cotidiano. De posse dessa hermenêutica, nós faremos a posterior ilação com as questões éticas propriamente ditas, a fim de extrairmos a ética e a hermenêutica de Mt 5,3-10.

A segunda seção do capítulo cinco foi destinada à elaboração dos “Conceitos Essenciais de uma Moral Fundamental pós-conciliar” que é o resultado da ilação dos temas apresentados nas principais obras de Teologia Moral Fundamental pós-conciliares (capítulo dois) e da ética e da hermenêutica extraídas no capítulo quatro e primeira seção do cinco.

## **1.5. Metodologia aplicada**

A tese representa um entrecruzamento de métodos de três das ditas ciências humanas: da teologia bíblica, da teologia sistemático-moral e da Filosofia. Sendo assim, em primeiro lugar, foi necessário estabelecer uma distinção entre Ética filosófica e Ética teológica, porque apesar da racionalidade de ambas, o conceito de “empatia” é específico da Ética Teológica por causa da misericórdia do Deus Uno e Trino. A ética teológica não é meramente normativa, tem sua origem semítica e não grega. Daí a importância de termos esclarecido primariamente essa diferença.

Além disso, em termos de pesquisa propriamente em teologia moral fundamental, fizemos uma análise histórica dos estudos pós-conciliares existentes no período entre 1965 e 2015, a fim de arrolarmos as principais pesquisas desse período.

Em seguida, em termos de pesquisa bíblica do Novo Testamento, utilizamos o método diacrônico histórico-crítico, mas também o método sincrônico, optamos pela retórica bíblica semítica de Roland Meynet, pelo fato da oralidade presente no texto grego das bem-aventuranças. Por meio da retórica pudemos perceber os traços da oralidade, como é o caso da repetição de “μακάριοι/*bem-aventurados*”. No que diz respeito à tradução, tentamos trazer uma nova cunhagem para termos consagrados pela tradução tradicional.

Ademais, proveniente da teologia sistemática, utilizamos as etapas metodológicas da análise, da sistematização e da criação<sup>8</sup>, específicas do capítulo cinco. Em seguida, oriundo da Filosofia, o método hermenêutico, presente na primeira seção do capítulo cinco, a fim de resgatar, do texto bíblico do Novo Testamento, a perspectiva fenomenológico-existencial<sup>9</sup> própria do modo de pensar semítico. É o método hermenêutico que permite a compreensão, na medida do possível, levar a “essência” do texto bíblico para a cotidianidade atual.

Por fim, apresentamos os conceitos de Teologia Moral Fundamental que consideramos importantes ao longo da investigação para se viver uma vida moral segundo o seguimento de Jesus de Nazaré. Nessa segunda seção do capítulo cinco, tentamos explicitar moralmente o que o estudo bíblico indicou-nos como sendo fundante para a vida moral de um cristão na atualidade.

Na última parte desta pesquisa faremos a investigação dos conceitos essenciais em teologia moral atual. Aprofundaremos alguns conceitos e seus respectivos problemas teóricos. São eles: ① o conceito de “Opção Fundamental” e como ele surgiu na história da Teologia Moral; ② o conceito de “Autonomia” e como a noção de liberdade coaduna com a posição do “Magistério” eclesiástico; ③ conceito de “Discernimento moral” e sua importante função no momento da decisão prática; ④ o conceito de “consciência” e sua

---

<sup>8</sup> BOFF, C., Teoria do Método Teológico, p. 50.

<sup>9</sup> Pensar a vida individual de modo existencial significa que uma pessoa busca conhecer a si mesma desde a sua história pretérita e familiar, bem como a partir da observação atual de suas reações emocionais, espirituais, corporais, medicinais, sexuais, relacionais e racionais. Faz isso sempre inserido na comunidade de seu tempo histórico, valorizando a vida relacional, no todo, e procurando trazer para si a responsabilidade de suas escolhas e ações morais, em lugar de adjudicar acerca de outrem. Um único ser humano é um mundo. Viver e pensar de modo existencial quer dizer vivenciar a vida e pensá-la com profundidade e compromisso histórico conosco e com os outros.

aparente aporia nos documentos da Igreja católica; e por fim, ⑤ o conceito de humildade e sua respectiva tradição espiritual.

## 2. Ética Filosófica e Ética Teológica: dois horizontes distintos

### 2.1. Ética Filosófica

#### 2.1.1. Etimologia dos termos

A palavra “ética” provém de dois substantivos na língua grega. São eles: ἔθος e ἦθος<sup>10</sup>. O primeiro é um substantivo neutro de terceira declinação – ἔθος, εος, ους que quer dizer “uso, costume e hábito”. Em Homero, ἔθος tem sua origem em εἴωθα, o antigo perfeito intransitivo que quer dizer “ter o hábito de”. Esse termo era empregado no participio, ressaltando, assim, o significado de “estar habituado a”, de “estar acostumado a”.

Além disso, há também outro substantivo neutro de terceira declinação, ἦθος, que significa maneira de ser de uma pessoa, caráter. Segundo Chantraine, tanto em Homero, como em Hesíodo, significava a “maneira de ser”, o “modo de ser”, o “caráter”, ou seja, as características de uma pessoa<sup>11</sup>.

Estabelecendo um paralelo entre esses dois substantivos, parece-nos que ἔθος destacaria a ação humana em sua dimensão ôntica, cotidiana e consequente agir no mundo. Trata-se da vida do indivíduo em relação com os outros, seja no âmbito social, seja no âmbito político. Por outro lado, o substantivo ἦθος ressaltaria a dimensão ontológica e autêntica do ser humano, formadora da identidade e do caráter de uma pessoa. Esse significado é importante para nós porque ele foi esquecido pela história da filosofia, mas retomado pela ética teológica contemporânea.

Um aspecto importante a se destacar diz respeito à tradução latina de ambos os substantivos neutros. Infelizmente, a tradução dos dois termos para a língua latina restringiu-se apenas a uma única palavra: *mos*, *moris* que significa, num primeiro sentido, o modo de proceder, não de acordo com a lei, mas de acordo com os costumes e, num segundo sentido, “o modo, a maneira de ser”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> CHANTRAINE, P., Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, 327.

<sup>11</sup> CHANTRAINE, P., Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, p. 407.

<sup>12</sup> FERREIRA, A. G., Dicionário de Latim-Português, p.741.

Friedrich Hegel também procurou manter o significado original dos termos gregos, dando destaque aos termos alemães: *Moralität* e *Sittlichkeit*. Nesse sentido, na filosofia moral de Hegel, a *Moralität* é um “momento do desenvolvimento conceitual do espírito”<sup>13</sup>. Diz respeito à etapa de maturação da autocompreensão de si mesmo (espírito), do individual na coletividade.

Para o autor, quando o espírito compreende que cada ação individual faz parte do todo e reflete no todo, ele compreende o significado da moralidade. Logo, compreender que o espírito é livre e que deve ser respeitado coletivamente é uma busca constitutivamente humana. Por isso, a moralidade ou a moral, em Hegel, é o tempo da maturidade em que a unidade se percebe na pluralidade.

Já *Sittlichkeit*, a eticidade ou a ética, representa uma vida “que se realiza de uma maneira orgânica”<sup>14</sup>, uma vida que procura se realizar harmonicamente, engendrando na individualidade o reconhecimento da necessidade de conciliação dos opostos<sup>15</sup> e da conquista da identidade, por meio da dialética.

Paul Ricoeur constatou que etimologicamente os dois termos eram sinônimos. Mesmo assim, ele decidiu usar a palavra “ética” como a busca da felicidade, por meio de ações justas; e o termo “moral” para referir-se ao conjunto de normas que regem o agir concreto, com o intuito de atingir essa vida boa. Trata-se da ética anterior (ética fundamental - ἠθικός), que aponta para o enraizamento na vida e no desejo, e da ética posterior (ἔθικός), que apresenta os princípios e normas aplicáveis nas situações concretas<sup>16</sup>.

É importante ressaltar que, na história da Filosofia, a duplicidade terminológica permaneceu e de modo algum foi e tem sido motivo de consenso entre os filósofos morais<sup>17</sup>. Adela Cortina<sup>18</sup> argumenta também em favor da distinção entre ética e moral. Porém, como existe similaridade na etimologia de ambos os termos, ela afirma que a linguagem do senso comum os tomou como sinônimos. Na verdade, é comum encontrar a palavra “ética” como sinônimo de “moral”. Adela Cortina, por exemplo, diferencia “ética” de “moral” por motivos didáticos.

<sup>13</sup> CANTO-SPERBER, M. Dicionário de Ética e Filosofia Moral, p.720.

<sup>14</sup> CANTO-SPERBER, M. Dicionário de Ética e Filosofia Moral, p.720.

<sup>15</sup> A junção entre costumes aprendidos e o modo de ser mais próprio. Em linguagem heideggeriana, a conciliação de inautenticidade com autenticidade.

<sup>16</sup> RICOEUR, P., Soi-même comme un Autre, p. 93-108.

<sup>17</sup> CANTO-SPERBER, M. Dicionário de Ética e Filosofia Moral, p. 591.

<sup>18</sup> CORTINA, A., El quehacer Ético, p. 15-16.

Por outro lado, a moralista espanhola destaca a distinção terminológica dos termos supracitados por meio de uma diferenciação nos “níveis de reflexão”: o cotidiano e o filosófico. A “moral” faz parte da vida cotidiana das sociedades e dos indivíduos, e não foi inventada pelos filósofos, porque ela trata do modo humano de agir e tem como objeto as ações humanas. Por isso, a moral recebe denominações segundo as vivências religiosas e culturais, como por exemplo, moral cristã e moral socialista. Sendo assim, a moral é normativa já que ela é um conjunto de regras, princípios e valores que são proposições a serem seguidas na concretude do cotidiano, caso se queira incitar a vivência da vida moral, como expressão da humanidade do ser humano<sup>19</sup>.

A ética, ou filosofia moral ou filosofia prática, consiste naquela dimensão da Filosofia que reflete sobre a moralidade e sobre o discurso moral<sup>20</sup>. Mas ela não proporciona um cânon imediato para a ação, e sim *mediato*, por meio de um processo de fundamentação da moral. A ética não pode se confundir com o conjunto de normas e valores gerados no mundo social (a moral). A ética se situa no nível teórico-reflexivo e autorreferencial do discurso filosófico. Ademais, uma das funções da ética anterior é a fundamentação, pois ela parte da experiência moral para, após a reflexão crítica, regressar à vida moral.

### **2.1.2. Definição de filosofia moral**

Diante de muitas teorias morais, é assaz difícil definir a filosofia prática sem incorrer no erro de deixar alguma delas de fora. Contudo, sabemos que a filosofia moral é uma reflexão crítica que tem o intuito de levar a pensar em “como devemos agir”. Ela é um estudo de como se deve viver<sup>21</sup>. Por outro lado, alguns autores afirmam que, apesar dessa dificuldade, faz-se necessário estabelecer uma “concepção mínima de moral” ou uma “ética mínima”, se o filósofo moral quiser tornar pública a tarefa de raciocinar, diante da imediata ação moral. A ética mínima tornaria, portanto, a tarefa um pouco menos complexa.

Segundo James Rachels, a moral é o esforço de guiar nossa conduta por meio de razões, a fim de que se possa agir segundo as melhores justificativas racionais. Esse esforço deve ser imparcial e dar o mesmo peso aos interesses de cada pessoa afetada pelo

---

<sup>19</sup> PIEPER, A., *Ética y Moral*, p. 10.

<sup>20</sup> CORTINA, A., *Ética sem moral*, p. 29.

<sup>21</sup> RACHEL, J.; RACHEL, S., *A Coisa Certa a Fazer*, p. 1.

nosso agir. Além disso, é fundamental refletirmos acerca das implicações das nossas ações, e em seguida, executá-las conforme tivermos deliberado. Alguém que aceita os princípios de conduta e está seguro de que eles são firmes, é alguém que está disposto a “escutar a razão”, ainda que tenha que revisar suas convicções prévias<sup>22</sup>.

Adela Cortina, por outro lado, tem um entendimento ético diametralmente oposto ao de Rachels, já que a “ética mínima” é o discurso ético que defende a ideia de que as teorias da justiça têm instrumentos para poder determinar qual é o mínimo decente<sup>23</sup> a ser considerado como “condição de vida justa” para todos. Por isso, é dever do Estado Social de Direito assegurar concretamente esse “mínimo” que satisfaça as condições de vida, em termos de saúde, educação, alimentação, transporte, habitação e assistência sanitária<sup>24</sup>. Para Cortina, a justiça tem que satisfazer o mínimo básico, em contraposição às teorias da beneficência que buscam o máximo universalmente exigido.

### 2.1.3. Horizontes reflexivos

Surgiram, ao longo da história do ocidente, várias correntes na reflexão moral: de Homero a Hesíodo<sup>25</sup> até as “teorias da justiça” contemporâneas. Elas sempre objetivaram refletir criticamente o tema, com o fim de nortear ações na vida concreta que levassem o ser humano a percorrer caminhos mais plenos de vida e, dessa feita, o auxiliassem a atingir, paulatinamente, a “*εὐδαιμονία/felicidade*”<sup>26</sup>.

A própria palavra grega mostra-nos que, na antiguidade, o objetivo da “reflexão moral” sempre foi auxiliar na aquisição da felicidade conquistada de uma vida boa, fosse a

<sup>22</sup> RACHEL, J., *Introducción a la Filosofía Moral*, p. 26.

<sup>23</sup> Princípio básico e um dever inegociável em condição de justiça.

<sup>24</sup> CORTINA, A., *Ética Civil e Religião*, p. 57-59.

<sup>25</sup> HESÍODO., *Os Trabalhos e os Dias*, p. 23-29.

<sup>26</sup> A palavra é o somatório do prefixo adjetivo “εὖ” (bom) com o adjetivo δαιμόνιον (relativo ao δαίμων). Esse último adjetivo provém do substantivo δαίμων- que quer dizer, demônio. Logo, o adjetivo traz para si as características do “demônio” na concepção cultural grega, que aquela de um “ser intermediário” entre os deuses e os homens. Daí a capacidade que eles têm de perceber a realidade melhor do que os seres humanos, já que habitam a transcendência. Sócrates afirmava ter um bom δαιμόνιον, uma boa locução interior.

nível individual, como no caso de Homero<sup>27</sup> e Hesíodo<sup>28</sup>, fosse a nível coletivo, como Platão e Aristóteles já haviam vislumbrado<sup>29</sup>.

Somente a partir dos diálogos de Platão, com os textos originais que chegaram até nós, pudemos perceber que, tanto em Platão como também em Aristóteles, a questão da felicidade, da vida boa, jamais poderia estar dissociada da vigência da justiça, seja no âmbito das relações individuais, seja no âmbito das relações sociopolíticas.

Após a crise da democracia grega, com a derrocada da cidade de Atenas e a fuga dos filósofos, que encontraram asilo no mundo árabe, entrou em cena o chamado “helenismo”<sup>30</sup>. A presença histórica de “Alexandre, o grande”<sup>31</sup> e suas conquistas imperiais, que o levaram quase até a China, trouxeram uma nova configuração político-geográfica ao mundo da época, acarretando a “primeira grande crise no mundo ocidental”<sup>32</sup> e, com ela, a queda dos ideais metafísicos e morais clássicos de Platão e de Aristóteles.

Essa queda da moralidade clássica de Platão e Aristóteles, em que o ideal de bem (felicidade) se coadunava com o ideal de justiça, decaiu e passou a aparecer, constantemente, o tema da “vida boa”, tal como em Epiteto<sup>33</sup>. O seu pensamento moral acerca do bem, mesmo não sendo metafísico, ainda leva em consideração o problema da verdade, tal como aparece na citação a seguir, na qual podemos verificar a presença de questões mais de cunho individual do que de cunho coletivo, pois elas estão relacionadas mais com a busca da sabedoria (do saber viver) do que com a prática da justiça:

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto

<sup>27</sup> HOMERO., *Ilíada*, p. 85-102.

<sup>28</sup> Ainda que não possamos falar, tecnicamente, de uma “filosofia moral”, podemos assegurar uma “reflexão moral” nos dois poetas: a) Aquiles de Homero: com o seu tipo antropológico “herói” - aquele que foi feito líder pela própria φύσις (natureza) e que habita próximo ao rei, na corte, a fim de servi-lo e acompanhá-lo nas guerras de expansão territorial – aparentando ter uma vida repleta de sonhos realizados, aventuras e viagens exóticas; ou b) O simples lavrador de Hesíodo, que passa a vida inteira cuidando do campo, numa vida aparentemente monótona e cheia de tédio; por isso mesmo, ele precisa encontrar sentido nessa cotidianidade – aparentemente igual e sem fantasias.

<sup>29</sup> REALE, G., *História da Filosofia Antiga*. Volume II, p. 120.

<sup>30</sup> Helenismo: cultura eclética fruto da mescla entre o pensamento grego clássico; com o pensamento grego arcaico, tal como: o pitagorismo, o orfismo e a mitologia grega; e a compreensão religiosa oriental: das antigas Suméria, Babilônia, Acádia, Egito e o hinduísmo do período alexandrino. Posteriormente, com a morte de Alexandre e a queda do poder macedônico entre seus generais (selêucidas e ptolomeus), surgiu também o direito romano. O helenismo predominou entre os séculos III a.C. e IV d.C., na assim chamada era imperial.

<sup>31</sup> REALE, G., *História da Filosofia Antiga*. Volume V, p. 124-125.

<sup>32</sup> REALE, G., *História da Filosofia Antiga*. Volume IV, p. 211.

<sup>33</sup> Escravo romano que viveu entre 55 e 135 d.C. e que se tornou um filósofo estoico.



não seja ação nossa. Por natureza, as coisas que são do nosso encargo são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são do encargo são débeis, escravas, obstruídas, de outrem (...) por isso, não almejes que os acontecimentos ocorram como queres, mas sim que ocorram tal como devem ocorrer, e terás paz<sup>34</sup>.

Desde essa primeira crise histórica, na cultura ocidental<sup>35</sup>, é possível perceber a presença das perguntas morais que estão sempre em jogo, ainda que de modo subliminar:

① É possível ser feliz, realizando nossos talentos e horizontes? ② É possível ser feliz, desprezando a lida com a justiça? ③ É possível, no transcurso da vida, que o justo seja infeliz?

De maneira geral, ao longo da história da ética, dois horizontes centrais foram, mormente, discutidos. Em primeiro lugar, o bem que aparece em Platão, Aristóteles, Epicuro e Agostinho, dentre outros, e prepondera durante o período greco-medieval, por meio da ética das virtudes e, atualmente, por meio do utilitarismo e da ética das virtudes contemporânea<sup>36</sup>; em segundo lugar, a justiça, um tema muito discutido na modernidade<sup>37</sup>, e um dos temas mais debatidos na ética contemporânea, a chamada “teoria da justiça”.

### **2.1.3.1. Bem ou felicidade**

Podemos denominar de bem tudo aquilo que promove e mantém a vida de todos os seres vivos do planeta e dos mais variados níveis de existência e que, principalmente, produz obstáculos para o aparecimento do mal. Torres-Queiruga, em seu estudo sobre o mal, levantou a hipótese de que ele seja oriundo da própria condição finita<sup>38</sup> do planeta, quando afirma “a inevitabilidade do mal em qualquer mundo possível”<sup>39</sup>. Ora, se o mal já pode advir da própria finitude do planeta terra, então nós, que somos humanos, poderíamos ao menos tentar, por meio de nossas ações, produzir o bem e evitar o mal.

<sup>34</sup> ARRIANO F., O Encheirídion de Epicteto, p. 13-14.

<sup>35</sup> A crise histórica a qual nos referimos diz respeito ao fim da democracia ateniense e à paulatina desconstrução dos ideais metafísicos da Grécia clássica de Sócrates, Platão e Aristóteles após a invasão de Felipe da Macedônia no século IV a.C.

<sup>36</sup> Exemplo: Alasdair MacIntyre (1929) e Rosalind Hursthouse (1943).

<sup>37</sup> Principalmente pela deontologia de Immanuel Kant no século XVIII.

<sup>38</sup> TORRES-QUEIRUGA, A., Repensar el mal, p. 10.

<sup>39</sup> A teoria de Leibniz dos mundos possíveis é uma teoria de possibilidade lógica. Isso significa que o planeta terra é um dentre uma infinidade de mundos lógicos possíveis. Por isso, tudo aquilo que hoje conhecemos poderia ter tomado um rumo diferente. Mas o mais importante nesta teoria é o fato que um mundo possível não é um mundo perfeito, daí a possibilidade de, em seu desenrolar, o mal aparecer.

Segundo Aristóteles, há dois tipos de bem: os que são bens em si mesmos e aqueles que somente o são em relação ao primeiro<sup>40</sup>. Trata-se do bem como fim e do bem como meio. Na história da ética, a corrente teórica que trata do bem como fim é a ética da virtude; e a corrente teórica que foca no bem como meio é o utilitarismo. Sendo assim, seguindo Aristóteles, a partir da ética da virtude, temos como ação moralmente boa aquela proveniente do hábito<sup>41</sup>, que é o resultado de uma atividade prática constante, de um esforço contínuo, conforme Aristóteles explica em seguida e que resulta na aquisição do caráter<sup>42</sup>:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira é gerada e cresce graças ao ensino - por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito (...) nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza (...) não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito<sup>43</sup>.

A virtude, por outro lado, resulta, também, do hábito conquistado pela prática insistente da μεσότης<sup>44</sup> (*mesótes* – meio termo ou justa medida). A virtude não é uma disposição de caráter estático, ao contrário, ela provém do dinamismo vigente no exercício de se procurar o meio termo, o lugar entre os extremos, porque “a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania”<sup>45</sup>. Logo, aquele que é incapaz de analisar ambos os lados, jamais será capaz de agir de modo virtuoso, pois a virtude foge dos extremos. Aristóteles refere-se a isso claramente quando afirma que não basta o exercício do meio termo, mas também é fundamental a virtude intelectual do discernimento, a fim de se distinguir, além dos extremos nas coisas, o extremo, precisamente, em nós, como na citação a seguir:

O excesso e a falta são característicos do vício; e a mediania da virtude, pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos (...) assim, um mestre em qualquer arte

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p. 4-6.

<sup>41</sup> Os seres humanos vivem de seus costumes e, neles, os hábitos adquiridos vão forjando as pessoas no dia a dia no caráter que se configura a partir desses hábitos. Quem tenta moldar um bom caráter, uma boa morada, aumentará a probabilidade de lograr uma vida boa.

<sup>42</sup> A virtude é a predisposição para agir corretamente, que vai sendo conquistada ao longo da vida, com o exercício diário (hábito). Ela conforma o bom caráter, por isso, desde o mundo homérico, as virtudes são entendidas como excelências de caráter.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, p. 29.

<sup>44</sup> Justa medida, meio termo ou mediania.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, p. 32.

evita o excesso e a falta, buscando o meio termo e escolhendo-o, não no objeto, mas relativamente a nós<sup>46</sup>.

### 2.1.3.2. Justiça

A justiça é considerada, por Platão, a virtude por excelência, pois, além de comandar todas as virtudes, ela origina o equilíbrio da alma<sup>47</sup> e, com isso, proporciona a felicidade da cidade. Aristóteles concorda com Platão ao dizer que “na justiça estão compreendidas todas as virtudes”<sup>48</sup>. Se não bastasse, ele ainda vai além de Platão<sup>49</sup> ao considerar a importância da justiça afirmando que ela é a virtude que nos permite realizar “ἀλλότριον ἀγαθόν” (o que é bom aos outros)<sup>50</sup> e, por isso mesmo, está além do âmbito ético, porque adentra também o espaço político, conforme podemos averiguar na seguinte citação:

A justiça é uma virtude completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude, não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros<sup>51</sup>.

Por outro lado, a injustiça é sempre o grande apelo para que se discuta o tema da justiça. No entanto, a injustiça não ocorre somente no âmbito da filosofia prática, mas também e principalmente, com maior visibilidade, no âmbito da filosofia política. Como acontece, então, a passagem do âmbito da filosofia prática<sup>52</sup> para o âmbito da filosofia política? A filosofia prática estabelece os limites daquilo que se pode ou não fazer com outrem; então, a mesma regra válida para a relação entre os indivíduos serve também para a relação entre os indivíduos e as instituições em geral, sejam elas públicas, privadas, ou mesmo o aparelho estatal.

Atualmente, há múltiplas correntes teóricas voltadas para o tema da justiça: aquelas que defendem a “igualdade” (socialismo); a “liberdade” (libertarismo); “o acordo contratual” (Rawls); o “bem comum” (comunitarismo); a “utilidade” (utilitarismo); “os

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 37-8.

<sup>47</sup> No século IV a.C. o que Platão denominava de “ψυχή” (alma), atualmente a filosofia da mente, nomeia de “mente” em lugar de “alma”. Segundo Platão, o equilíbrio da alma ocorre pelo domínio da faculdade “intelectiva” sobre a faculdade “concupiscente”. PLATÃO. *A República*, p. 204.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 122.

<sup>49</sup> PLATÃO, *A República*, p. 33.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 122.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 122.

<sup>52</sup> Relação de si para consigo e a relação entre mim e outrem ou outros.

direitos” (Dworkin); e o feminismo; entre outras. Porém, tanto a “visão majoritária” do senso comum quanto a interpretação ideológica estão pautadas na tradição política, que ainda visualiza, de modo linear, os princípios políticos nos quais uns se localizam à esquerda, outros ao centro, e, ademais, outros que se situam à direita da mesma linha.

Dentro dessa visão política de mundo, à esquerda, estariam os socialistas, que defendem a igualdade por meio de algum tipo de socialismo; no centro, os liberais, que defendem os princípios de igualdade e de liberdade, concomitantemente, por meio de um estado de bem-estar social capitalista; e à direita, os libertários, aqueles que defendem a liberdade do capitalismo de livre mercado.

Além dos diversos níveis entre essas três posições, ainda há outras questões ou fatores que podem complicar essa posição linear, diante da diversidade e da pluralidade vigentes no mundo pós-moderno, tais como: as relações entre liberdade e justiça e entre economia e governo; a entrada em cena do preconceito contra as mulheres e a presença de problemas morais provenientes dos grupos invisibilizados – negros, transgêneros, presidiários, doentes terminais –, dificultando, assim, a manutenção dessa fácil e falida interpretação tradicional. Por esta razão, Kymlicka afirma a visão tradicional da política:

É uma maneira de pensar cada vez mais inadequada, posto que a única resposta razoável diante da pluralidade de princípios e de teorias da justiça é abandonar a ideia de desenvolver uma teoria da justiça monista, uma vez que subordinar todos os demais valores a um único princípio parece-nos um ato de fanatismo (...) daí se deriva que uma teoria da justiça, considerada válida, terá que aceitar elementos das outras teorias existentes<sup>53</sup>.

### **2.1.3. Julgamento moral**

#### **2.1.3.1 Juízo**

É o corolário natural da ação de ajuizar ou de julgar. Em filosofia, ajuizar é afirmar ou negar algo sobre algo (S é P)<sup>54</sup>. Pressupõe, nesse sentido, um sujeito e um objeto, pressupõe a vigência daqueles que são diferentes e pressupõe, também, que o sujeito deverá descrever o objeto sobre o qual ele irá, posteriormente, ajuizar. A questão central está no fato que, antes de ajuizar, o sujeito tem de descrever o estado de coisas para, num

<sup>53</sup> KYMLICKA, W., *Filosofia Política Contemporânea*, p. 13.

<sup>54</sup> A fórmula “sujeito é predicado”, uma vez que o juízo é o ato pelo qual o espírito compõe ao afirmar e divide ao negar.

segundo momento, afirmar algo sobre esse mesmo estado. É a distinção entre conceito e juízo em lógica filosófica. O conceito é o nome da coisa, o juízo é uma afirmação ou negação acerca dessa coisa. Além disso, distintamente do conceito, o juízo tem uma dimensão subjetiva, porque ele não é o resultado de uma mera descrição do *status quo*, mas, sim, de uma afirmação ou negação do sujeito acerca do objeto. Como a centralidade do juízo consiste na afirmação ou negação do sujeito, ela pode ser falsa ou verdadeira.

### 2.1.3.2

#### Juízo axiológico

O termo “axiologia” provém da palavra grega “ἄξιος”, que na transliteração latina redonda em *áxios* e significa “aquilo que é valoroso”, “o que tem valor”, “o que é digno”. A axiologia, portanto, é o ramo da Filosofia que reflete acerca do que é desejável por si mesmo, independente dos interesses particularistas<sup>55</sup>. Um juízo axiológico, ou de valor, é uma afirmação ou negação do valor de algo, é uma afirmação ou negação que remete à essência daquilo que se valora.

No entanto, não é isso que verificamos no cotidiano. Na maioria das vezes, juízo de valor passa a ser o mesmo que afirmar ou negar algo sobre algo a partir do “nosso” interesse e das “nossas” perspectivas, hábitos, costumes culturais, afetos, vivências, dentre outros, perdendo assim a relação com a questão da verdade. O núcleo central do problema do valor é que, mormente, o sujeito ajuíza axiologicamente a partir daquilo que lhe agrada ou desagrada, ou seja, a partir do interesse privado e não do interesse público, a partir do “συμ-πάθος e do ἀντι-πάθος”<sup>56</sup>. Por essa razão, como a afetividade é uma impressão que ocorre na interioridade do sujeito, é extremamente difícil que ele consiga transcender a sensibilidade para projetar-se em algo que está além dele mesmo e, com isso, ajuizar axiologicamente, segundo uma regra de universalidade e não segundo uma regra privativa.

<sup>55</sup> AUDI, R. (Dir.)., Dicionário de Filosofia de Cambridge Teoria, p. 931-932.

<sup>56</sup> A palavra grega πάθος quer dizer paixão, mas não no sentido que compreendemos modernamente de forte emoção, mas no senso de passividade. Em latim foi traduzida por *affectio-onis*, que quer dizer efeito, impressão, influência. Πάθος significa “ser afetado”, padecer. No entanto, padecer não é o mesmo que sofrer. Sofrer é aquilo que fazemos com o padecer, diz respeito ao “como” padecemos. Não é uma pergunta pelo “quê” (padecer), mas pelo “como” (sofrer, passar pela dor de modo negativo). Não se trata de uma questão objetiva, mas subjetiva.

### 2.1.3.3 Juízo moral

É próprio do ser humano a inquietação e o desejo de mudar suas circunstâncias. Dificilmente alguém está plenamente satisfeito com a vida que leva. Além disso, não somos vegetais, então temos que, diariamente, deliberar, quer queiramos ou não, a respeito do que devemos e do que não devemos fazer, ou como devemos agir, ou ainda que caminho percorrer ou, mesmo, o que comer. Lançamo-nos nessa tarefa desde que acordamos até a hora em que adormecemos. Por isso, nos perguntamos sobre o que é certo e sobre o que é errado, o que é bom e o que é mau para nós.

Por outro lado, o âmbito da moral está relacionado ao agir humano, à ação humana. Por essa razão, toda escolha, toda decisão e toda ação humana já é uma ação moral, porque cada agir humano contém uma semente plantada no âmago do humano, em absoluto. Então, se nos deixamos levar pelo ímpeto e optamos por assassinar em lugar de perdoar uma traição, é a humanidade inteira que se torna assassina mais uma vez. Porém, se optamos pelo perdão, também a humanidade, como um todo, se humaniza um pouco mais.

Nessa atividade especificamente humana que é “ter de agir, ter de atuar”, Hegel<sup>57</sup> auxilia-nos ao afirmar que o julgamento moral é aquele que afirma ou nega até que ponto um indivíduo ou grupo social age tendo em vista o seu bem, o bem do outro e o da coletividade.

Contudo, há algumas teorias que não estão de acordo com essa afirmação hegeliana de que há problema moral somente quando se prejudica a outrem, já que existem algumas ações consideradas repugnantes, que desumanizam, apesar de não redundarem em dano a ninguém. Adela Cortina cita dois exemplos<sup>58</sup>: a) uma família que comeu o cachorro depois de morto, a fim de extrair alguma utilidade; e b) a mulher que seca o vaso sanitário com a bandeira nacional porque não tinha outro pano.

A fim de clarificar quando a nossa ação é considerada moral, sob o ponto de vista da Filosofia, nós utilizaremos, aqui, três critérios importantes para o juízo moral, levando em consideração os horizontes da ética filosófica – o bem e a justiça:

① Em relação ao horizonte do bem como fim, é importante agir fora dos extremos, por meio do exercício do meio termo, mas também é fundamental a aquisição da virtude

---

<sup>57</sup> CANTO-SPERBER, M. Hegel, p. 720.

<sup>58</sup> CORTINA, A., Para qué sirve realmente la ética, p. 29.

intelectual do discernimento, para se distinguir as circunstâncias que envolvem o “objeto” da nossa ação. Nesse sentido, todas as ações são consideradas moralmente corretas se levam em consideração: a) se a ocasião é apropriada; b) se o objeto é adequado; c) se a pessoa é apropriada; d) se o motivo é correto; e, por fim, e) se a maneira é conveniente.

② Em relação ao horizonte do bem como meio, o credo do utilitarismo é a utilidade, ou o princípio da maior felicidade. Logo, uma ação será correta se ela promover a felicidade para o maior número possível de pessoas; e errada se ela produzir dor, infelicidade e privação do prazer.

③ Em relação ao horizonte da justiça, destacamos as bandeiras da revolução francesa, como: igualdade, fraternidade, liberdade, paz e equidade, além de alguns princípios discutidos atualmente<sup>59</sup>: inclusão<sup>60</sup>, segurança<sup>61</sup>, autonomia<sup>62</sup>, compreensão<sup>63</sup>, benefício da dúvida<sup>64</sup>, sensibilidade<sup>65</sup> e responsabilidade<sup>66</sup>.

## **2.1.4. Correntes éticas atuais**

### **2.1.4.1 Ética das virtudes**

Trata-se de uma ética de fins, na qual o bem moral reside no cumprimento de um objetivo que não depende do desejo do sujeito. Ela pretende estabelecer a objetividade

<sup>59</sup> HICKS, D., La Dignidad en el Perdón: Caminos hacia el Desarrollo emocional, p. 110-111.

<sup>60</sup> Não tratar o outro de modo que ele não se sinta incluído no grupo, na comunidade, na instituição, dentre outros. Evitar a compreensão elitista das relações sociais: a visão ressentida da vida, ou seja, ter de diminuir outrem para sentir-se superior.

<sup>61</sup> É importante tratarmos o outro de modo que ele não se sinta ameaçado em sua integridade físico-psíquica e emocional. Que o outro se sinta seguro em nossa presença.

<sup>62</sup> O outro necessita sentir-se suficientemente livre na nossa presença para poder atuar por si mesmo, sem dominarmos, sem querermos controlar a sua vida e demonstrarmos que estamos otimistas acerca de sua vida futura. É necessário que o outro saiba que não ultrapassaremos o limite de nossa individualidade.

<sup>63</sup> Dar a liberdade que é de direito a outrem, para que ele perceba que pode se expressar e expor suas perspectivas e interpretações da vida e que será compreendido em sua diferença.

<sup>64</sup> O princípio do benefício da dúvida explícita que, no caso de dúvida, apostemos sempre nas boas intenções dos outros, que não interpretemos as ações sem estarmos suficientemente informados. Não achar de antemão que os outros agiram com dolo.

<sup>65</sup> Princípio muito importante, pois aqui garantimos que reconhecemos a existência do outro, ainda que emocionalmente sintamos distintamente. Não negar a existência do outro, não fingir que não viu, quando viu. Reconhecer a dignidade da vida do outro como fim em si mesmo e não para nós.

<sup>66</sup> É imprescindível que o outro saiba que somos capazes de reconhecer o nosso erro quando erramos. Não é justo, nem tampouco digno, impingir culpa a outrem pelas nossas incapacidades, deficiências e cegueiras. É importante que o outro saiba que reconhecemos que somos os responsáveis pela ferida que causamos nele, que violamos a sua dignidade. A vigência deste princípio é capaz de restaurar, imediatamente, as relações cindidas, pois, aqui, demonstramos toda a nossa humanidade, através da humildade, pelo reconhecimento de nossa “miséria humana”.

por meio do conceito de bem e da dependência dos traços de caráter do sujeito. Tradicionalmente, se pressupõe que a ética da virtude está centrada mais no agente do que no “ato” e na “ação” do agente. Além disso, afirma-se que sua preocupação está mais relacionada ao “ser” do que ao “fazer”; ao “bom” caráter, mais do que ao “mau” caráter; à pergunta “que tipo de pessoa eu devo ser?”, mais do que à pergunta “o que devo fazer?”.

Por outro lado, ela é a concepção moral de origem mais antiga no ocidente, já que estava presente na obra de Hesíodo. Ela vem sendo reavivada, recentemente, e tem lembrado aos filósofos morais que uma ética normativa pode ficar aquém de uma descrição completa da nossa vida moral<sup>67</sup>. Ela está centrada na ideia da aquisição das virtudes morais, nos traços valiosos de caráter, por meio do hábito. Como exemplo de virtudes cardeais, podemos citar: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Como exemplo de filósofos, citamos: Platão, Aristóteles e Nietzsche, além dos estoicistas.

Contudo, a virtude ética não consiste em saber aplicar uma regra, mas em saber identificar como se deve atuar em determinado caso, levando em conta o contexto. Não existe um superego que nos indique o caminho a seguir em cada caso, mas cada pessoa deve arriscar-se a decidir, a atuar e a assumir as consequências de seus atos. Um contra-argumento a essa corrente ética é o perigo de se cair numa moral das excelências, tal como ocorre com o “super-homem” de Nietzsche em *Zaratustra*<sup>68</sup>.

#### 2.1.4.2 Utilitarismo

Trata-se de uma ética de meios, por apostar na hipótese que a aceitação moral depende do princípio da utilidade da ação, o princípio que aprova ou desaprova cada ação de acordo com a tendência que ela parece ter de aumentar ou diminuir a felicidade. Trata-se, portanto, de uma versão do consequencialismo, porque a moralidade depende das consequências da ação. O utilitarismo acredita que uma ação é moralmente correta se ela produz benefícios<sup>69</sup> para um número maior de pessoas. Para isso, inclusive, são realizados cálculos a fim de se descobrir qual das possibilidades proporcionará mais felicidade para um grupo maior de indivíduos. Jeremy Bentham<sup>70</sup> (1748-1832) foi o primeiro utilitarista e introduziu o utilitarismo de ato ou extremo, a partir do qual uma ação é moralmente

<sup>67</sup> BONJOUR, L.; BAKER, A., Filosofia, p. 493.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, F., Assim falou Zaratustra, p. 132-134.

<sup>69</sup> Vantagem, prazer, bem ou felicidade.

<sup>70</sup> BENTHAM, J., An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, p. 12



correta, em qualquer situação que acontecer, se ela produzir a maior utilidade no todo, mais prazer e menos dor, caracterizando assim o utilitarismo hedonista.

Já o seu sucessor, John Stuart Mill<sup>71</sup> (1806-1873), por sua vez, introduziu uma versão mais sutil do utilitarismo hedonista, ao incluir a categoria “qualidade” no cálculo utilitarista, e não somente quantidades, como fazia Jeremy Bentham, mas também compreendendo o princípio da utilidade como sinônimo do princípio de “máxima felicidade”. Porém, um contra-argumento importante a essa máxima felicidade é o risco de existir violações da justiça.

Foi por esse motivo que alguns utilitaristas optaram por outra forma, que é o utilitarismo de regra ou restrito, segundo o qual: a) a ação é moralmente correta a partir de determinadas regras gerais; e b) o conjunto de regras deve levar à maior utilidade. Como exemplo de escolas há o epicurismo e o hedonismo. Um argumento contrário ao utilitarismo é o perigo do subjetivismo moral.

### 2.1.4.3 Deontologia

A deontologia, ou a teoria do dever moral, não avalia a ação a partir da utilidade ou da consequência da ação, mas avalia a ação *em si mesma*, pelo tipo de ação moral que ela é. Essa teoria encontrou o seu ápice no pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), que realizou uma inversão copernicana na esfera moral, pois de uma ética realista passou para uma ética idealista. De uma ética heterônoma, para uma ética autônoma, porque já não entendemos por moral nossa submissão a leis e fins que a natureza nos impõe, mas a leis que nós mesmos damos, para regular nossa liberdade interna e externa. Kant presumia que a moralidade poderia restringir-se a um único princípio último: o imperativo categórico<sup>72</sup>. Em sua obra denominada *A Fundamentação Metafísica dos Costumes*, ele diz: “age somente de acordo com aquela máxima a qual você possa, ao mesmo tempo, querer que se torne uma lei universal”<sup>73</sup>.

Segundo Kant, a racionalidade prática é o fundamento da moral, porque a razão é o único princípio que pode tentar incidir sobre a vontade humana, pois a razão é uma lei

<sup>71</sup> MILL, J. S., Utilitarismo, p. 24.

<sup>72</sup> O imperativo categórico é o princípio objetivo e válido para todo ser racional. Princípio segundo o qual se deve agir em conformidade com a razão universal. Logo, o imperativo categórico ratifica “o ter de agir segundo a razão”. Resumindo, o foco da deontologia está no agir segundo a razão; enquanto que o foco do imperativo categórico está no ter de agir segundo a razão.

<sup>73</sup> KANT, I., A Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 59.

válida e universal e, por isso, capaz de conduzir as ações humanas. Nesse sentido, não é para o ser humano agir por impulso, nem por querer, nem pela utilidade, mas agir, sim, segundo os ditames da razão, ainda que, com a nossa ação, não consigamos obter a felicidade imediata. É importante ressaltar que o que está em jogo na deontologia é o agir segundo o dever; segundo o dever conferido pela razão moral.

Outro aspecto também muito interessante que surge com a deontologia é a ideia de direitos morais, porque é incorreto violar o direito de uma pessoa ou de uma comunidade, grupo social ou nação, a fim de obter melhores resultados no seu intento. Por esse motivo, a deontologia é considerada uma teoria de direitos e deveres. Kant também introduziu, no seio da filosofia moral, a noção de valor intrínseco à pessoa, pois, segundo a razão, o valor da pessoa não está na função que ela exerce, nem nas ações que executa, tampouco na beleza ou na inteligência; muito menos, ainda, na capacidade física; o valor moral está no fato de ser simplesmente humano.

Por isso, a importância de se estabelecer pactos sociais, contratos sociais. Segundo Kant, há muitas pessoas no mundo que são “analfabetas morais”<sup>74</sup>, que são incapazes de captar algo cujo valor é intrínseco ao seu ser e, devido a essa deficiência, não são capazes de agir segundo a racionalidade prática. Nesse momento, a presença de contratos é indispensável para tornar claro qual deve ser o comportamento moral. Exemplo disso é a proposta que Kant faz em relação à paz perpétua: do ponto de vista prático, é algo que devemos sempre perseguir, pois não se resolvem problemas por meio da guerra.

Por outro lado, Kant acusava as leis anteriores de *heterônomas*, por buscar em um objeto distinto da vontade o princípio pelo qual ela se determina a obrar (bem moral). Uma ética deontológica sabe que a ética não se subordina a outras disciplinas, que não é um capítulo de teologia natural, já que o bem moral não consiste em cumprir um fim imposto por Deus.

---

<sup>74</sup> A educação e a formação em ética é algo que dever ocorrer desde o início do Ensino Fundamental I, no Brasil, a fim de evitar a vigência de “analfabetos morais”, caso contrário, nós, brasileiros, nunca seremos uma sociedade realmente humanizada.

## 2.1.5. Desafios à moralidade

### 2.1.5.1. Relativismo moral

O relativismo moral contrapõe-se à objetividade moral por essa apostar na tese que há verdades morais objetivas e universais que devem ser defendidas, tais como: o valor da vida, a legítima defesa, a integridade da vida, a liberdade, a igualdade, a equidade, a solidariedade, a paz e a tolerância. Por outro lado, o relativismo moral defende a concepção que a verdade moral é relativa, posto que cada cultura produz códigos morais específicos e, por essa razão, nem toda norma moral é obrigatória e universal.

Para o relativista cultural, a concepção de verdade moral universal não passa de um mito. Logo, as normas morais não são obrigatórias para aqueles aos quais elas não se aplicam, por não pertencerem ao seu matiz cultural. Além disso, o juízo moral torna-se difícil, pois como estabelecer o critério para definir se determinada norma é correta ou incorreta, já que ela não é a mesma para todos os grupos sociais? Então, apesar do senso comum defender tenazmente o relativismo cultural, poucos filósofos pensam que ele é plausível<sup>75</sup>.

Um argumento importante que corrobora a não plausibilidade do relativismo moral para alguns filósofos se fundamenta no exemplo de práticas funerárias diversas. Rachel<sup>76</sup> afirma que os “gregos cremavam seus mortos, ao passo que os gálatas<sup>77</sup> comiam os seus”. Isso acontece porque alguns costumes sociais, na verdade, são arbitrários, mas outros não o são. Por isso, ao se analisar os fatos morais de um dado grupo social, ou nação, faz-se necessário perceber se eles são expressões do código moral de uma dada cultura ou se apenas arbitrariedades.

Outra teoria pouco divulgada é o niilismo moral, que afirma que não há verdade moral de nenhum tipo, já que a moralidade é um erro ou uma ilusão. É óbvio que as pessoas não deixam de ter “posicionamentos morais”. Porém, nenhum deles é verdadeiro. Assim, o grande perigo do relativismo moral é acabar por recair no niilismo moral.

<sup>75</sup> BONJOUR, L.; BAKER, A., *Filosofia*, p. 395-396.

<sup>76</sup> RACHEL, J.; RACHEL, S. *A Coisa certa a fazer*, p. 3.

<sup>77</sup> Moradores da antiga *Galácia*, ex-Anatólia central, e hoje parte da Turquia. Ela recebeu este nome por causa dos imigrantes provenientes da Trácia no século III a.C. (A inserção de nota de referência é nossa.)

### 2.1.5.2. O egoísmo

O egoísmo, tal como o relativismo, nega a ideia de que haja verdades morais objetivas e universais. Há dois tipos de egoísmo: o psicológico e o ético. O egoísmo psicológico afirma que, devido às questões psicológicas internas e, de fato, existentes em cada um de nós, as pessoas são impelidas a procurar, apenas, os seus próprios interesses egoístas e, sendo assim, não conseguem realizar nada diferente disso. Já o egoísmo ético<sup>78</sup> afirma que ninguém é obrigado a agir moralmente contra os seus interesses próprios a fim de ser considerado ético. Ninguém deve agir em conformidade com algo que lhe seja psicologicamente impossível. Segundo o egoísmo ético, “não há verdades morais universais que restrinjam o comportamento egoísta das pessoas que apelam para o interesse e para os direitos dos outros”<sup>79</sup>.

### 2.1.5.3. Ética da Responsabilidade

Hans Jonas (1903-1933) foi aluno de Martin Heidegger e de Rudolf Bultmann. Judeu e alemão, ele deixou o seu país de origem durante a segunda guerra mundial, como fizeram também Adorno e Horkheimer. Sua obra mais conhecida é o *Princípio Responsabilidade*<sup>80</sup> publicada em 1979.

Os pensadores alemães do início do século XX e herdeiros de Heidegger estavam preocupados com a exacerbação da técnica como um possível testemunho da “sublevação de Frankstein contra o seu criador” (τέχνη<sup>81</sup> - saber fazer ou técnica). Trata-se de uma habilidade humana para a sobrevivência no planeta, e não deveria transformar a humanidade em sua escrava. Afinal, “o pensamento moderno é portador de um projeto de dominação, tanto que obedece a uma dinâmica própria que a torna dificilmente controlável”<sup>82</sup>. Sendo assim, para Hans Jonas, a presença do homem no mundo físico pode ser anulada devido aos poderes inéditos da tecnologia moderna, que é capaz de atingir as condições da própria vida. Nesse caso, Jonas pensa em uma reconstrução biotecnológica do ser vivo ou uma deterioração progressiva do meio ambiente<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> O egoísmo ético não leva em consideração a “objeção da consciência”.

<sup>79</sup> BONJOUR, L.; BAKER, A., Filosofia, p. 396.

<sup>80</sup> JONAS, H., Princípio Responsabilidade, p. 45.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M., Die Frage nach der Technik, p. 11-38.

<sup>82</sup> JONAS, H., Technology and Responsibility, p. 173-195.

<sup>83</sup> MORRIS, T., Hans Jonas's Ethic of Responsibility, p. 15.

No centro da ética da responsabilidade encontra-se, portanto, a obrigação de manter a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra, como afirma: *age de maneira tal que os efeitos da tua ação não sejam destruidores para a possibilidade futura de tal vida*<sup>84</sup>. Então, podemos depreender em Jonas uma preocupação com a ecologia, que atualmente é uma questão vital. Ele simplesmente antecipou questões de bioética e de ética ecológica. Por isso, a ética da responsabilidade, apesar de provir dos debates relacionados à tecnologia, está intimamente ligada às preocupações com a manutenção da vida humana e da natureza.

Leonardo Boff em seu livro *Saber cuidar* ajuda-nos a problematizar esse desafio a partir do conceito de cuidado. Segundo ele, a falta de cuidado é um estigma do nosso tempo, posto que os sintomas da crise civilizacional são: o descuido e o descaso. Logo no primeiro capítulo de seu livro ele elenca os inúmeros descuidos e abandonos vigentes atualmente:

Há um descuido e um descaso pela vida inocente de crianças usadas como combustível na produção para o mercado mundial (...) há um descuido e um descaso manifesto pelo destino dos pobres e marginalizados da humanidade, flagelados pela fome crônica, mal sobrevivendo da tribulação de mil doenças, outrora erradicadas e atualmente retornando com redobra virulência. Há um descuido e um descaso imenso pela sorte dos desempregados e aposentados, sobretudo dos milhões e milhões de excluídos do processo de produção, tidos como descartáveis e zeros econômicos (...) há um descuido e um abandono dos sonhos de generosidade, agravados pela hegemonia do neoliberalismo com o individualismo e a exaltação da propriedade privada que comporta. Menospreza-se a tradição de solidariedade (...) há um descuido e um abandono crescente da sociabilidade nas cidades (...) há descuido e descaso pela dimensão espiritual do ser humano, pelo *esprit de finesse* (espírito de gentileza) que cultiva a lógica do coração e do enternecimento por tudo o que existe e vive. Não há cuidado pela inteligência emocional, pelo imaginário e pelos anjos e demônios que o habitam (...) há um descuido e um descaso pela coisa pública (...) há um descuido vergonhoso pelo nível moral da vida pública, marcada pela corrupção e pelo jogo explícito de poder de grupos chafurdados no pantanal de interesses corporativos. Há um abandono da reverência, indispensável para cuidar da vida e de sua fragilidade (...) há um descuido e um descaso na salvaguarda de nossa casa comum, o planeta Terra. Solos são envenenados, ares são contaminados, águas são poluídas, florestas são dizimadas, espécies de seres vivos são exterminadas (...) há um descuido e descaso generalizado na forma de se organizar a habitação, pensada para famílias minúsculas, obrigadas a viver em cômodos insalubres (...) <sup>85</sup>.

Sendo assim, pelo que argumentamos anteriormente, nós, seres humanos somos os responsáveis e os únicos cuidadores das pessoas, da natureza animal, vegetal e mineral

<sup>84</sup> JONAS, H., Princípio Responsabilidade, p. 31.

<sup>85</sup> BOFF, L., Saber Cuidar, p. 3-6.

que há no planeta terra. Sem dúvida, essa responsabilidade e esse cuidado são hoje o maior desafio ético da humanidade.

### **2.1.6. Racionalidade moral filosófica**

Com tudo o que vimos até agora, é importante destacar que os juízos morais devem estar apoiados em bons argumentos racionais, uma vez que há uma multiplicidade de correntes éticas, com fundamentos distintos e com compreensões diferentes do que significa uma vida moral. Sendo assim, saber dar razões do nosso posicionamento moral, saber argumentar em defesa dela e saber também contra-argumentar com as composições distintas é algo imprescindível e decisivo no cenário atual, tanto para o filósofo moral, quanto para o teólogo moral.

Por outro lado, não é incomum que sentimentos intensos aflorem em debates morais; mas a presença do sentimento não justifica racionalmente a defesa do posicionamento moral. Deixar-se levar pelo sentimento pode, ao contrário, demonstrar a incapacidade para argumentar levando em consideração todos os prós e contras de cada corrente ética. Atualmente, somente conhecer as justificativas do seu próprio posicionamento moral é um esforço insuficiente no momento do debate público dos problemas morais atuais. Essa postura simplesmente não só não resolve o problema como também enfraquece o posicionamento daquele que não está aberto ao diálogo.

Podemos mesmo dizer que, hoje, a maior tarefa da filosofia moral é apresentar as razões das correntes éticas, de modo que quem queira viver e agir a partir da reflexão crítico-racional possa fazê-lo. Além disso, se queremos pensar a verdade na vida moral, precisamos manter-nos longe de “simpatia” e de “antipatia”, porque o moralmente justo é poder dar as melhores razões sempre. Além do mais, o requisito para vir a se tornar um filósofo moral deve ser a imparcialidade.

O requisito da imparcialidade está estreitamente ligado à ideia de que os juízos morais devem estar apoiados em boas razões (...) no fundo, o requisito da imparcialidade é uma proibição contra a arbitrariedade ao se conviver com as pessoas; é uma regra que nos proíbe de tratar uma pessoa de modo diferente da outra quando não há uma boa razão para fazê-lo<sup>86</sup>.

Sendo assim, o método da filosofia moral também implica no exercício de clarificação conceitual; na investigação dos fundamentos racionais das propostas éticas

---

<sup>86</sup> RACHEL, J.; RACHEL, S., Os Elementos da Filosofia Moral, p. 27.

vigentes; e, por fim, no aprendizado do raciocínio e, em seguida, da argumentação. Trata-se, pois, de uma ética normativa, a partir da qual deve advir a ação. Daí a dificuldade em vincular reflexão teórica e ação no cotidiano. Eis, pois, as técnicas da filosofia prática imprescindíveis na atualidade que se desdobram a partir: a) da racionalidade abstrata que visa o universalmente exigido; b) da racionalidade presente na transcendência histórica, eivada de sentido e que, por isso mesmo, propõe o predomínio do princípio de razoabilidade ou a racionalidade do razoável, que trata daquilo que pode ser proposto como pleno de sentido, mas que não pode ser exigido universalmente.

## 2.2.

### A Ética Teológica Contemporânea

Pela seção anterior pudemos perceber os debates teóricos específicos da ética filosófica, com sua respectiva normatividade, que surgiu em terras gregas junto à questão ontológica e que trouxe consigo o problema da identidade pessoal<sup>87</sup>. Quando atravessamos o tema ontológico do ser em direção à antropologia filosófica, o que nos resta é o tema da identidade. Quem sou “eu” propriamente falando? Questão severa para Sócrates: Conhece-te a ti mesmo<sup>88</sup> e que perdura até os dias atuais. A ligação da ética filosófica, em seu nascedouro, com os debates teóricos sobre a questão da virtude, acabou por tornar-se um problema de difícil solução, por causa da arenosa passagem da reflexão teórica para a vida prática e cotidiana, cujo âmbito é existencial.

Por isso, pensamos em escrever esta segunda seção que tentará demonstrar um possível fundamento teórico da ética teológica contemporânea, que por estar associada ao núcleo da pessoa de Jesus de Nazaré, exige um fundamento de cunho judaico e semítico, e não, grego, seja ele na retórica, na antropologia ou mesmo na ética. Logo, somente os autores que corroboram a perspectiva antropológica que leva em consideração o conceito de alteridade relacional, em lugar de privilegiar o conceito de ser e de identidade, podem ter lugar aqui<sup>89</sup>, como afirma Emmanuel Lévinas em sua obra *De outro modo que Ser o más allá de la Esencia*:

<sup>87</sup> Martin Heidegger, no século XX, retomou a questão do ser e demonstrou teoricamente, em sua obra *Sein und Zeit*, a relação intrínseca entre a ontologia e a antropologia. Ao temporalizar o conceito de “Ser”, necessitou repensar o conceito de ser humano em novas bases, superando a visão tradicional do “ser racional” para aquela da “estrutura do *Dasein*” (o ser aí).

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 41-62.

<sup>88</sup> É o aforismo que se via na entrada do Oráculo de Delfos.

<sup>89</sup> Na verdade, diz respeito ao debate de ideias entre o “primado ético” de Emmanuel Lévinas e o “primado ontológico” de Martin Heidegger. Na ética filosófica, vence o primado heideggeriano, por isso ela é

A humanidade, terceiro excluído, excluído de raiz, não de lugar, e a subjetividade significam um-em-lugar-do-outro (substituição), significação na significância do signo antes da essência, antes da identidade (...) mais para cá ou para lá da essência significa sopro do espírito expirando sem inspirar, desinteresse ou gratuidade ou gratidão; **a ruptura da essência é ética** (...) essa ruptura da identidade (a mutação do ser em significação, isto é, em substituição) é a própria subjetividade do sujeito ou sua suscetibilidade, sua vulnerabilidade, sua sensibilidade (...) vulnerabilidade, exposição ao ultraje e à ferida; uma passividade mais passiva que toda paciência (...) a responsabilidade para com o Outro, em sua anterioridade com respeito à minha liberdade<sup>90</sup>.

Destarte, a partir desse trecho podemos identificar que o primado semítico é ético, porque é relacional. Mas desde onde vem essa compreensão? Esse entendimento só foi possível por meio da experiência relacional do povo de Israel com Deus. O povo de Deus foi dando-se conta, paulatinamente, e a partir da resposta dele aos vários eventos que ocorriam na vida comunitária, e também, por meio das vitórias e das perdas nas guerras em relação aos outros povos. Foi a partir da leitura da história do povo de Deus, de uma hermenêutica intersubjetiva, que se tornou possível, para esse povo, compreender quem era o próprio Deus. Essa compreensão dinâmica continua até os dias atuais.

Além disso, esse primado ético-relacional diz respeito ao entendimento que o povo de Israel teve do que quer dizer “transcendência”. O povo de Deus percebeu que os eventos mais significativos e importantes da vida humana só acontecem desde a vivência da temporalidade histórica, e não, por meio do processo de abstração, conforme pensa a filosofia. Foi um esforço teórico da teologia, a inserção do conceito de transcendência horizontal/temporal no pensamento do século XX. Soma-se a isso que o texto bíblico nos mostra essas etapas da compreensão de Deus, por parte do povo de Israel. Essas etapas e esse processo de compreensão foram muito bem desenvolvidos pela teóloga brasileira Maria Clara Bingemer<sup>91</sup>.

---

normativa. Contudo, como o nosso interesse é teológico, aqui vence o primado ético levinasiano, por isso, a ética teológica é vivencial, existencial. É importante ressaltar que na história da Filosofia, houve dois momentos históricos em que o pensamento judaico influenciou deveras a filosofia da época. O primeiro momento ocorreu no século I a.C., com a entrada em cena de Filo de Alexandria que introduziu as categorias semíticas e bíblicas na filosofia. O outro momento importante foi o século XX, com o surgimento de vários pensadores de origem judaica, tais como: Martin Buber, Edith Stein, Simone Weil, Emmanuel Lévinas e o próprio Edmund Husserl que, posteriormente, converteu-se à Igreja Luterana. O fato é que houve uma reviravolta no pensamento filosófico do século XX, que permitiu à teologia contemporânea rever os seus fundamentos teóricos, não mais com base na ontologia, mas sim, com base na alteridade relacional própria da cultura judaico-semítica.

<sup>90</sup> LÉVINAS, E., De Otro Modo que Ser o más allá de la Esencia, p. 59-60. O negrito é nosso. A partir de agora, as traduções cujas referências bibliográficas são em língua estrangeira são todas traduções nossas.

<sup>91</sup> BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V.G. Deus Trindade, p. 45-63.



Sendo assim, por meio desta pesquisa, pretendemos demonstrar o núcleo dos argumentos de defesa da mesma, que diz respeito a uma das características fundamentais do Deus Uno e Trino e que, para nós, ainda não foi suficientemente pensada teologicamente, mas que é uma característica decisiva para a compreensão da importância e do papel da Ética Teológica no século XXI: Jesus como a encarnação da empatia e o Deus trinitário como empático.

Por essa razão, daremos início a esta segunda seção, refletindo sobre os conceitos de intencionalidade e de fenomenologia que nos explicam como é possível uma pessoa ter empatia pela outra, sem ter vivido os dramas concretos dela, para em seguida adentrarmos alguns elementos da antropologia de Edith Stein, que nos ajudarão a entender melhor o conceito de empatia. Em seguida, abordaremos o conceito de empatia e o conceito do Deus trinitário empático, para posteriormente tratarmos da importância da retórica semítica, e finalmente, chegarmos ao ápice desse capítulo que trata do seguimento da pessoa de Jesus e a consequente ética de Cristo, como uma ética humanizadora do ser humano.

### **2.2.1. Intencionalidade e Fenomenologia**

Aristóteles (384 – 322 a.C.) é o precursor da teoria da intencionalidade que foi elaborada sistematicamente por Franz Brentano e, posteriormente, por Edmund Husserl. A palavra intencionalidade provém do latim *intentio*, que significa “intenção pensada a partir do “inter-esse”, da direção, do direcionamento, do sentido. Intencionalidade é aquela feição de nosso estado mental em que se pode dizer corretamente tratar-se de “como” nos direcionamos a algo externo, a um “conteúdo” que está fora do ser humano, que lhe é diferente, mas que ainda sim lhe toca e lhe influencia, posteriormente, quando se torna um estado mental.

O problema da intencionalidade é providenciar um valor filosófico para essa característica, para esse estado mental em toda sua peculiaridade. Nossa pergunta é simples: se alguma coisa demonstra um estado mental de nossa intencionalidade em nós, como isso conta para as diferenças de conteúdo dos nossos vários estados mentais? Por que um estado mental influencia mais uma pessoa e menos outra? O que faz com que dado sentido ou direcionamento de um estado mental tenha preferência em relação a outro? Para nós, essa pergunta constitui a tarefa central em prover a importância da

intencionalidade. Enquanto isso não for explicado não se poderá providenciar uma solução geral para o problema da intencionalidade, nem da empatia, já que essa é um tipo de intencionalidade por ser a empatia um dos modos possíveis de se dirigir e de se relacionar com as pessoas.

Esse problema em Aristóteles pode ser encontrado não na sua teoria da sensação, mas na teoria da “φαντασία/*phantasia*/fantasia” que significa imaginação, uma das faculdades da alma humana, segundo ele. Sua concepção de “ψυχή/*psychē*/alma” está intrinsicamente relacionada com aquela de “σώμα/*soma*/corpo. O importante a destacar é que a definição de “ψυχή/alma” conforme ele apresenta no *De Anima* compartilha das noções metafísicas de “ἐντελέχεια/*entelecheia*/ato” e “δύναμις/*dýnamis*/potência: “Segue-se necessariamente que a alma é a substância no sentido de forma de um corpo natural que possui a vida em potência (...) e mais, a alma é, portanto, a forma de um corpo”<sup>92</sup>.

Para Aristóteles *o ato é o existir da coisa*<sup>93</sup>, por isso o ato possui anterioridade ontológica sobre a potência, que ainda não é. Trata-se apenas de um vir a ser. O que está em ato já aparece como existente na realidade, mas o que está em potência, não aparece ainda, é só uma potencialidade, uma possibilidade. As faculdades da alma não são partes separadas da alma, antes sim, aspectos vitais distintos de modo lógico visando à compreensão. Elas correspondem a diferentes graus de existência ou de diferentes atividades no mesmo grau. Como por exemplo, o ser humano pode exercitar tanto a faculdade sensitiva, quanto a faculdade nutritiva, a intelectiva ou a imaginativa.

### 2.2.1.1. Intencionalidade

É na obra *Metafísica* 1021<sup>a</sup> 26-b3, o lugar que Aristóteles evidencia o conceito de intencionalidade:

Assim, pois, as coisas que se dizem relativas segundo o número e potência, todas são relativas porque o que elas são se expressa pelo que é do outro, e não porque outra coisa seja relativa a elas. Mas o mensurável, o dizível e o pensável se dizem relativos porque outra coisa se diz relativa a eles<sup>94</sup>.

<sup>92</sup>ARISTÓTELES. De l'Âme, p. 29.

<sup>93</sup>ARISTÓTELES. Metafísica de Aristóteles, p. 30-31.

<sup>94</sup> ARISTÓTELES. Metafísica de Aristóteles, p. 272.

A passagem supracitada assegura-nos que o objeto da sensação está de algum modo presente no ato da sensação. Já no *De Anima*, ele reivindica que o funcionamento ou a atividade do objeto sensível é um e o mesmo que o funcionamento da sensação<sup>95</sup>, e essa unidade jaz concomitantemente naquele que o percebe<sup>96</sup>.

Todavia, o pensamento aristotélico, a doutrina da causalidade, é insuficiente para explicar os estados intencionais em geral, já que a forma só pode ser recebida de um ente que já tenha genuinamente a forma e que esteja no mesmo espaço e ao mesmo tempo do que o ser humano que conhece. Contudo, os estados intencionais apresentam-nos, às vezes, como uma “presença na ausência”, isto quer dizer: podemos vivenciar o conteúdo de um ente que não está presente para nós, no momento em que o estamos vivenciando, tal como a doutrina aristotélica, e a kantiana o exigem, ou seja, que o objeto esteja diante de nós, para sensorialmente percebê-lo e ele ser a causa da nossa vivência mental dele. Tudo isso é extremamente importante para compreendermos o fenômeno da “empatia”.

Se há uma característica a qual podemos dizer que Jesus de Nazaré tinha era aquela da empatia. Joseph Moingt criou o conceito de “rumor” a fim de expressar o que acontecia quando as pessoas estavam diante de Jesus, e de descrever o modo, como as notícias de seus feitos chegavam até as pessoas. Elas comentavam incessantemente umas com as outras acerca dele. Esse “buchicho” acontecia, provavelmente, graças à empatia de Jesus pelas pessoas. É possível que ele percebesse imediatamente o estado emocional delas, e ao fazer isso, elas sentiam-se compreendidas, acolhidas e não se sentiam mais sozinhas neste mundo.

Todo o caso de Jesus (...) começou por um rumor que volteava em torno dele, misto de interrogação, suspeita e confiança, e que tomou consistência e amplitude quando lhe foi dado novo impulso, por meio do anúncio que criaram nele. Foi por meio desse rumor que Jesus entrou na história, na verdadeira: aquela que se conta antes de escrevê-la e que não cessa de contar de viva voz, muito tempo depois que foi escrita<sup>97</sup>.

Além disso, José Maria Castillo, em sua obra *La Ética de Cristo*<sup>98</sup>, nos fala da sensibilidade de Jesus, e afirma a presença de um verbo em grego que especificaria essa característica em Jesus. Trata-se do verbo depoente “σπλαγχνίζομαι/*splagchnízomai*”, um verbo grego que sempre aparece na forma passiva e significa “ser movido pela

<sup>95</sup> ARISTÓTELES. De l'Âme, p. 72.

<sup>96</sup> ARISTÓTELES. De l'Âme, p. 71.

<sup>97</sup> MOINGT, J., O Homem que vinha de Deus, p. 22.

<sup>98</sup> CASTILLO, J., M. La Ética de Cristo, p. 90.

misericórdia<sup>99</sup>. Por outro lado, o verbo grego “σπλαγχνίζω/*splagchvīzō*” quer dizer “comer as vísceras após o sacrifício”. Daí essa relação entre ambos os verbos. Numa tentativa de estabelecer uma tradução literal podemos dizer: “devorar as próprias vísceras em favor de outrem”, dar-se em sacrifício pelo outro, por isso, a empatia e a misericórdia pelo que sofre. Inclusive Castillo diz que “em sentido figurado, *splagchna* é considerada a sede dos sentimentos”<sup>100</sup>, e destaca que “Jesus tinha empatia porque Jesus reagia visceralmente. Ele não suportava ver a dor que os outros sentiam, porque sua sensibilidade não tolerava”<sup>101</sup>. Como se não bastasse, Castillo relembra-nos:

A sensibilidade de Jesus só é mencionada nos evangelhos quando se trata de situações de sofrimento do outros. Não se usou esse termo quando estava em jogo o próprio sofrimento de Jesus, ou quanto Jesus era sensível quando o ofendiam, o insultavam, o tratavam com desprezo ou desconfiança, ou mesmo quando ele se viu ameaçado e perigo. Jesus foi um homem normal, mas o fato de que os evangelhos só mencionam a sensibilidade de Jesus quando se trata do sofrimento de outrem, mostra a chave da ética de Cristo, pois só assim é possível reposicionar tanta conduta desorientada nos dias atuais<sup>102</sup>.

Nesse sentido, é importante destacar que a ética teológica contemporânea só pode percorrer o caminho do próprio seguimento de Jesus de Nazaré. Daí, a empatia deve se tornar um conceito central para a ética teológica contemporânea, e que destoa da ética filosófica que é normativa. A ética de Jesus, a ética de Cristo não é teorética, ela é vivencial, existencial, já que Jesus é uma pessoa.

Por isso, a importância da empatia e do nosso papel de demonstrar teoricamente como o ser humano é capaz de expressar empatia em relação a alguém, de perceber o estado emocional de outrem sem ter vivenciado a mesma materialidade ou conteúdo da experiência empírica, que aquela pessoa viveu. Como sentir empatia por aquilo que não vivenciamos? Como ser empáticos ao sofrimento alheio se nós não passamos pelo mesmo? Daí a importância de compreendermos o conceito de intencionalidade por meio da fenomenologia em Husserl, para, em seguida, adentrarmos o problema da empatia em Edith Stein, a qual foi orientada por Edmund Husserl e fez uma síntese antropológica que nos ajudará a compreender quem é o ser humano para além do dualismo.

<sup>99</sup> Para uma melhor compreensão do termo grego, e do conceito de misericórdia, ver em: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V.S., Misericórdia, p. 285-312.

<sup>100</sup> CASTILLO, J. M., La Ética de Cristo, p. 90.

<sup>101</sup> CASTILLO, J. M., La Ética de Cristo, p. 91.

<sup>102</sup> CASTILLO, J. M., La Ética de Cristo, p. 92.

### 2.2.1.2. Fenomenologia

Edmund Husserl (1859-1938), matemático e filósofo moderno, cuja contribuição à teoria do conhecimento, para nós, ainda não foi devidamente valorizada, já que o pensamento Kantiano dominou o ambiente acadêmico filosófico, pelo menos no Brasil. Na verdade, ele conseguiu realizar a proeza que Immanuel Kant (1724-1804) quis, mas não conseguiu. Explico-vos o porquê disso.

A filosofia moderna distingue-se da filosofia greco-medieval graças à denominada revolução copernicana, que pôs o sujeito no centro da investigação teórica. A modernidade, portanto, caracteriza-se por pensar a verdade como uma categoria própria do sujeito pensante. Contudo, muitos confundem esse movimento do pensar com a questão do relativismo da verdade, já que, se a verdade encontra-se no sujeito, e não, no objeto, a verdade passa a ser relativa. Erro crasso, ledô engano. O sonho de todo filósofo moderno é encontrar a universalidade na subjetividade humana, na razão, seja ele um empirista ou um racionalista<sup>103</sup>.

Kant em sua *Crítica à Razão Pura*<sup>104</sup> fará também esse esforço. Contudo, o conhecimento para ele começa a partir da experiência sensível para chegar até a categoria do entendimento. Ainda que o sujeito cognoscente jamais consiga atingir a “coisa em si”, ela mesma, isto é, o objeto propriamente dito, algo do objeto permanece no sujeito, o chamado fenômeno<sup>105</sup>.

Todavia, para Edmund Husserl, no processo cognitivo, nada que advém do objeto externo permanece no sujeito pensante. Tudo está exclusivamente no sujeito. Por quê? Porque o “fenômeno” em Husserl é psíquico e o objeto é a *cogitatio*, o pensar acerca do objeto. O processo cognitivo ocorre, exclusivamente, na mente do sujeito, como aparece neste trecho:

---

<sup>103</sup> O Empirismo é uma corrente filosófica moderna, na qual o começo do raciocínio tem início a partir da experiência sensível, seu método é o indutivo; por outro lado, o racionalismo também é uma corrente filosófica moderna, contudo, o princípio do conhecimento está na abstração, no método dedutivo. Porém, ambas correntes, anseiam por chegar à verdade universal, apenas o percurso que é distinto. A questão epistêmica da verdade como sendo universal só começa a ser realmente questionada, no século XIX com os filósofos da suspeita: Freud, Nietzsche e Marx.

<sup>104</sup> KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, p. 51-52.

<sup>105</sup> Fenômeno para Kant é o que o sujeito apreende do contato sensível com o objeto. Não é a coisa ela-mesma, mas, apenas o que ele consegue depreender desse contato, algumas manchas sensoriais que serão unidas pelo cérebro, são impressões sensíveis acerca do objeto. Nesse sentido, algo do objeto, ainda que ínfimo, permanece no sujeito. Isso é o que ele chama de fenômeno.

Na reflexão, torna-se o objeto a *cogitatio*<sup>106</sup>, o próprio aparecer, e isto favorece a formação de equívocos. Finalmente, não é preciso realçar que, ao falar de investigação dos objetos cognoscitivos e dos modos de conhecimento, se pensa sempre nele como investigação das essências, o qual na esfera do que se dá de maneira absoluta, salienta genericamente o sentido último, a possibilidade, a essência da objetividade do conhecimento<sup>107</sup>.

Ora, conforme o próprio texto reluz, se a *cogitatio* acontece somente no interior do sujeito, sem receber nenhuma materialidade do ente externo que se encontra na realidade, logo, muitos equívocos podem ocorrer no pensamento. Como Husserl soluciona o problema já que ele deseja investigar a essência? Retomando Descartes, com o conceito grego de ἐποχή<sup>108</sup> (*epochē*), suspensão do juízo, ele introduz também o conceito de “redução fenomenológica”. O que isso significa? Que o sujeito pensante necessita passar a *cogitatio* por uma “peneira” para escoimar todos os elementos equívocos do pensar. Então, ele suspende todo e qualquer juízo enquanto realiza a redução fenomenológica.

Segundo Lavigne<sup>109</sup> tudo isso ocorre a partir da “suspensão” radical das vivências particulares (*cogitatio*s singulares) reais, voltadas para o mundo como efetividade, mundo de seres empíricos para os quais direcionamos nossa consciência, e na redução “exclusiva” do que é vivido no real diretamente para a consciência. Dessa feita, o que resta é o fenômeno puro, experienciado por todo e qualquer sujeito cognoscente. Logo, a essência do que experimentamos está em nós mesmos, e não nas coisas como pensava Aristóteles.

Por isso, a fenomenologia mudou o questionamento clássico acerca do conhecimento. Ao definir a consciência em termos de visada intencional, Husserl conferiu um lugar de destaque à motivação e à ação. Por outro lado, ao opor-se às categorias kantianas do entendimento, do espaço e do tempo, ele levou a fenomenologia a tematizar a corporeidade e intersubjetividade, abrindo amplamente a via da psicologia e do mundo da vida (*Lebenswelt*).

Ademais, segundo V. Gallese<sup>110</sup>, as intuições de Husserl<sup>111</sup> acerca do *Einfühlung* (empatia) tornou-se uma posição central acerca da empatia ao considerar que a

<sup>106</sup> O termo tem origem latina e provém da célebre expressão *cogito ergo sum* em René Descartes, que significa “penso logo existo”. Logo, *cogitatio* quer dizer pensamento.

<sup>107</sup> HUSSERL, E., A Ideia da Fenomenologia, p. 35.

<sup>108</sup> O termo surge em umas das escolas helenísticas chamada de “Ceticismo” e depois retomado por Descartes em suas obras.

<sup>109</sup> LAVIGNE, J.-F., Husserl et la naissance de la phénoménologie, p. 176-177.

<sup>110</sup> GALLESE, V., The Roots of Empathy: the shared manifold hypothesis and neural basis of intersubjectivity, p.171-180.

<sup>111</sup> HUSSERL, E., La Théorie Lippsienne de l’empathie, p. 94.

intersubjetividade preexiste à subjetividade. Sendo assim, o modo como ele compreendeu a empatia, permitiu a abertura para o relacionamento entre fenomenologia e ciências cognitivas. No entanto, como para Husserl a forma do que experimentamos está em nós, podemos expressar a empatia por outrem mesmo não tendo vivenciado empiricamente, a materialidade do que o outro viveu, já que a objetividade está no sujeito. Basta que direcionemo-nos ao outro.

Martin Buber (1878-1965) auxilia-nos a compreender esse processo em seu livro *Eu e Tu*. Segundo ele, a estrutura motivadora do ser humano é dupla, por isso ele utiliza dois termos alemães para descrever a palavra “eu”: *Person* e *Eigenwesen*<sup>112</sup>:

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir (...) uma palavra princípio é o par EU-TU. A outra é o par EU-ISSO. Deste modo, o Eu do homem é também duplo<sup>113</sup>.

A palavra princípio EU-TU guarda o reino da experiência. Nesse reino, o egótico explora a superfície das coisas adquirindo dela, conhecimento. Tudo é objeto porque o egótico, no fundo tem a sua pessoa adormecida. Ele está sempre diante do passado. Ele nunca está no presente face a face com outro, mas sempre diante de um objeto. O essencial jaz no passado, no que ele apreendeu. Não importa aqui como ele lida com o que aprendeu. Nesse sentido, o egótico não atualiza a si próprio porque não participa de uma relação com o outro, ele está sempre ensimesmado.

Em contraposição, segundo Buber, o Eu enquanto *Person*, pessoa, conclama por um Tu a fim de tornar-se um Eu. Estamos no reino da relação, no mundo em que o outro não é mais um objeto, em que o outro passa a ser uma presença. Esse encontro entre o Eu e o Tu é um evento, um acontecimento, não premeditado, como vem a seguir:

Relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. Nossos alunos nos formam, nossas obras nos edificam. O “mau” torna-se revelador no momento em que a palavra-princípio sagrada o atinge. O quanto nós aprendemos com as crianças e com os animais!<sup>114</sup>

Porém, segundo Buber, a grande melancolia de nosso destino é que cada Tu em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um Isso. Por essa razão, nem todos nós

<sup>112</sup> Pessoa e egótico, respectivamente.

<sup>113</sup> BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 3.

<sup>114</sup> BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 18.

sentimos e expressamos empatia, pois falta-nos ao longo da vida uma contemplação autêntica.

### 2.2.2. Antropologia em Edith Stein

Edith Stein (1932-2007) em sua obra denominada *Der Aufbau der menschlichen Person* (A estrutura da pessoa humana) postulou a divisão do ser humano em três dimensões. São elas: a dimensão corpórea<sup>115</sup>, a dimensão anímica ou psíquica e a dimensão espiritual<sup>116</sup>. Essas três dimensões estão integradas e em harmonia, configurando a pessoa humana no concreto do cotidiano, porque essas dimensões estão interpenetradas.

Como Edith Stein afirma a unidade entre as dimensões material e espiritual, entre as forças espiritual e física no ser humano<sup>117</sup>, sua antropologia não é dualista, já que o ser humano não é pensado somente enquanto um ser de razão, mas, principalmente, como um vivente capaz de comunhão empática na comunidade<sup>118</sup>.

#### 2.2.2.1. O Corpo

A dimensão corpórea é aquela do corpo físico vigente na realidade concreta e que se encontra delimitado pelas coordenadas de tempo e de espaço. Por causa do corpo, o ser humano divide com os animais e com as plantas os recursos existentes na natureza a fim de manterem-se vivos<sup>119</sup>.

A fim de especificar mais detalhadamente as características do corpo humano, Edith Stein fez uso de dois termos alemães. São eles: *Körper* e *Leib*. O termo *Körper* significa o corpo físico material; enquanto que com o termo *Leib*, ela quis ressaltar o fato de que o mesmo é um “corpo vivo”, capaz de sensibilidade, mas também de atuação e de comunicação com o seu entorno. Contudo, para o corpo se relacionar com o entorno, ele necessita das outras dimensões que são a psíquica e a espiritual, como veremos a seguir.

<sup>115</sup> *Körper* (corpo material) e *Leib* (corpo vivo).

<sup>116</sup> *Geist* (espírito).

<sup>117</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 28.

<sup>118</sup> STEIN, E., *Sobre el problema de la Empatía*, p. 110.

<sup>119</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 61.



### 2.2.2.2. A Psique

Para Edith Stein, a psique é aquela dimensão da pessoa que está relacionada ao *animus* (ânimo) isto é, à força vital, responsável pela manutenção da vida humana<sup>120</sup>. A psique é constituída por algumas vivências sobre as quais o ser humano não tem muito domínio, porque elas são sempre reativas, uma resposta aos objetos externos<sup>121</sup>, tais como: as emoções (*Gemütsbewegungen*) ou os sentimentos (*Gefühle*). Por outro lado, há, também, as vivências ligadas ao movimento anímico, resultantes da necessidade de um posicionamento de valor por parte da pessoa, diante dos objetos externos, tais como: os impulsos, e os desejos.

Ademais, a psique difere da dimensão corpórea porque essa está sempre fechada em si mesma e pertence à exterioridade humana, enquanto aquela diz respeito à interioridade vivida pelo sujeito<sup>122</sup>. Alguém externo a nós pode, por meio do nosso comportamento, perceber as nossas emoções e o desejo que nos move; contudo é uma vivência subjetiva exclusivamente nossa. Além disso, os fenômenos psíquicos podem ser distinguidos por meio da força, do vigor e da intensidade<sup>123</sup>.

### 2.2.2.3. O Espírito

Segundo Edith Stein, a dimensão espiritual é aquela que possui a faculdade, a capacidade do ser humano transcender a si mesmo a partir da consciência e da liberdade, posto que a consciência se efetiva dentro da dimensão do espírito<sup>124</sup>. Nela encontramos as livres escolhas a partir da vontade, da faculdade reflexiva, e, também, da sensibilidade humana, incluindo a empatia<sup>125</sup>.

Segundo Stein, o espírito é o centro que unifica e organiza as dimensões, sejam elas corpóreas ou psíquicas, transformando as vivências em criatividade, comunicação, ação e pensamento. Ele é o princípio estrutural (*Aufbauprinzip*) do indivíduo humano como um todo<sup>126</sup>. Todavia, porque a alma é espírito e não se encontra isolada, mas se enraíza

<sup>120</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 45.

<sup>121</sup> Os objetos externos podem ser coisas, acontecimentos ou atitudes e ações de outrem.

<sup>122</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 31.

<sup>123</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 63.

<sup>124</sup> STEIN, E., *Sobre el problema de la Empatía*, p. 109.

<sup>125</sup> STEIN, E., *Sobre el problema de la Empatía*, p. 134.

<sup>126</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 99.

também no corpo, ela pode constituir-se como um ser vivente único e expressar-se em atos espirituais.

A alma é um ente bem consciente de seu próprio ser, aberto a outro ser, um ente que tem em si mesmo o poder de dispor livremente de si, contudo, sem a ilimitação própria do espírito puro (...), senão que ao tomar consciência de si, encontra-se como um ente já constituído de um determinado modo<sup>127</sup>.

Além disso, o mundo espiritual não é um mundo fechado em si mesmo, ao contrário, é próprio do espírito, o conviver, o viver-com, em alemão *Mitleben*. Trata-se de uma compreensão que inclui a vontade e o intelecto<sup>128</sup>.

Em resumo, Edith Stein concebeu uma subjetividade em que o ser humano é constituído por três dimensões: corpo, alma e espírito. Para Stein a dimensão corpórea se remete à constituição física; a dimensão psíquica<sup>129</sup> é a dimensão que compartilhamos com os animais, nela estão presentes os instintos e as pulsões. Essa dimensão configura-se como a força vital que todos os seres vivos possuem. Trata-se da interioridade; e por fim, a terceira dimensão, chamada de espiritual é manifestada via a corporeidade. Aqui aparece a liberdade e a capacidade para as livres escolhas. É dela que surge a capacidade de se empatizar com os seres humanos, de desenvolver os afetos. É na dimensão espiritual que se encontra o substrato da intersubjetividade.

### 2.2.3. A Empatia

Husserl havia estabelecido que a forma na qual temos acesso aos demais é por meio da empatia<sup>130</sup> (*Einfühlung*), porque a empatia é o conhecimento imediato do alheio, do outro. Mais do que um mero sentimento, ela nos põe em contato com o outro de maneira afetiva. A empatia é o fundamento cognitivo desde o qual é possível um conhecimento afetivo da outra pessoa.

Segundo o filósofo, isso pode acontecer devido à vivência psíquica pura, resultado da redução fenomenológica ao qual o sujeito foi submetido, podendo por isso constatar sua mesmidade própria e suas vivências, e por meio da empatia, conseguir reconhecer-se a partir do outro. A empatia como um conhecimento imediato do outro não pode ser

<sup>127</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 112.

<sup>128</sup> STEIN, E., *Sobre el problema de la Empatía*, p. 114.

<sup>129</sup> STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, p. 40.

<sup>130</sup> HUSSERL, E., *A Ideia da Fenomenologia*, p. 55.

entendida como o produto de um processo dedutivo que se conclui em um estado de ânimo.

Nesse sentido, a empatia não é uma experiência originária quanto ao conteúdo, mas é originária quanto à forma, significa ter a capacidade de viver a alegria e a tristeza que o outro sujeito está vivendo em sua experiência originária. É a corporeidade o meio para poder apreender o outro como um objeto real. Mas o corpo transcende o corpo físico. Trata-se de uma realidade espiritual e psicofísica.

A empatia está relacionada a algo que existe no ser humano previamente, que lhe é anterior à percepção e a todos os processos ontológicos. Trata-se de um conceito utilizado com o intuito de descrever uma disposição humana intuitiva, em que uma pessoa identifica a vivência do outro não em seu conteúdo, mas em sua forma, em sua capacidade de vivenciar, que é uma capacidade humana e intersubjetiva.

O termo alemão *Einfühlung* provém do verbo *fühlen* que quer dizer, sentir, apalpar, ou seja, está ligado também ao sentido do “tato”. Por outro lado, o prefixo *ein* é o numeral “um” do português. Logo, é um sentir cujo toque é único, é impar. Por isso, a empatia é uma capacidade de reconhecer ou intuir o semelhante de forma única e exclusiva.

Por essa razão, Edith Stein<sup>131</sup> apresentou essa capacidade humana de intuir, captar e dar-se conta da vivência do outro como se fora sua. Essa comunhão espiritual compartilhada pelos seres humanos permite que os diversos processos de identificação possam acontecer. Segundo ela:

Nossa percepção está relacionada a atos num espaço-tempo concretos. Todavia, a dor de alguém não é uma coisa e nem é dada a nós como uma coisa. Somos nós que a percebemos pelo semblante da pessoa (...) a empatia não tem o caráter de percepção externa. O objeto tem de estar presente no aqui e no agora. É a experiência de uma consciência estranha, estrangeira, irrepetível, pois eu compreendo empaticamente transferindo para dentro de mim. Eu posso ser alegre sem compreender a alegria do outro (...) somente quando nós experimentamos suficientemente a alegria, nós mesmos podemos percebê-la no outro. Não se trata de uma ideiação. Trata-se de vivência<sup>132</sup>.

Os psicólogos Pimentel e Junior<sup>133</sup> conseguiram encontrar uma correlação entre o conceito de empatia em Edith Stein e os cuidados maternos em Winnicott, pois durante a pesquisa acerca do desenvolvimento emocional primitivo, Winnicott percebeu que o

<sup>131</sup> STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 14.

<sup>132</sup> STEIN, E., Sobre el problema de la empatía, p. 7-13.

<sup>133</sup> PIMENTEL, P. K. A.; JUNIOR, N. C., Algumas Considerações sobre o Uso da Empatia em Casos e Situações Limites, p. 301-314.

cuidado materno seria o paradigma das primeiras formas de comunicação estabelecidas entre o recém-nascido e sua mãe: a amamentação. Essa relação inicia-se numa época em que o psiquismo não se encontra plenamente estruturado. Dessa forma, o papel desempenhado pelos cuidados maternos possui a unção de promover a maturação do psiquismo, contribuindo de maneira crucial para o desenvolvimento infantil<sup>134</sup>. Sendo assim, Winnicott<sup>135</sup> postulou:

Um estado de indiferenciação eu-não-eu cuja unidade não é o indivíduo isolado, mas sim o conjunto ambiente-indivíduo. Isso quer dizer que, no começo da vida, o bebê forma com os cuidados maternos uma unidade. Unidade essa que é dual, constituída por um recém-nascido absolutamente dependente do cuidados maternos e por uma mãe, que se encontra em um estado de preocupação materna primária.

Além disso, o avanço das neurociências no século XX, trouxeram ao conceito de empatia, uma certa atualidade<sup>136</sup>, pois a intuição daquilo que se passa com o outro, sem esquecer que nós somos nós mesmos, não se trata de identificação. A empatia consiste em captar as referências internas e os componentes emocionais de outra pessoa, e de lhe compreender como se nós fôssemos essa outra pessoa<sup>137</sup>. Contudo, é importante, diferenciar empatia de intuição, já que a intuição se situa no domínio cognitivo, enquanto a empatia está no âmbito da simpatia, que é a capacidade de sentir o todo, e não somente de ressentir isso que se passa com o outro<sup>138</sup>.

Acrescenta-se a isso a compreensão que J. Decety faz da empatia como o pré requisito sobre o qual se funda a intersubjetividade, mergulhando suas raízes na evolução dos mecanismos que permitem ressentir o estado emocional de outrem. Essas pesquisas demonstraram, experimentalmente, que a expressão das próprias emoções do sujeito e seu reconhecimento por outrem, compartilha, de fato, os mecanismos comuns do códice cerebral. A imagem motora, com o bebê, parece pretender ser ao mesmo tempo, a fonte do pensamento, mas também a fonte de uma forma de pensar com o outro por via da empatia e dos neurônios-espelho<sup>139</sup>.

Por todos os motivos supracitados, segundo Stein, a empatia indicaria uma capacidade própria da estrutura do humano, ligada à intersubjetividade e implicaria numa

<sup>134</sup> PIMENTEL, P. K. A.; JUNIOR, N. C., Algumas Considerações sobre o Uso da Empatia em Casos e Situações Limites, p. 309.

<sup>135</sup> WINNICOTT, W., O desenvolvimento emocional primitivo, p. 269-285.

<sup>136</sup> GOLSE, B.; SIMAS, R., L'Empathie est-elle encore ce qu'elle était, p. 49.

<sup>137</sup> ROGERS, C., La Relation d'aide et la psychothérapie, p. 50.

<sup>138</sup> GOLSE, B.; SIMAS, R., L'Empathie est-elle encore ce qu'elle était, p. 50.

<sup>139</sup> JEANNEROD, M., Le Cerveau Machine, p. 38.

compreensão que acontece fora do campo verbal, porém, mais próxima do ouvir, do escutar<sup>140</sup>. Com essa preferência pelo escutar em lugar do dizer, mais uma vez Stein aproxima-se do mundo semítico e distancia-se do horizonte grego do discurso escrito. Por isso, podemos eleger o conceito de empatia como elemento central e fundante da ética teológica contemporânea.

#### 2.2.4.

#### O Deus Empático e Trinitário

O brilhantismo de Edith Stein, para nós, aparece em sua ousadia intelectual ao transferir o conceito humano de empatia para Deus. Trata-se da hermenêutica do Deus empático<sup>141</sup>, hipótese que defendemos nesta pesquisa e que justifica a diferença abissal entre a ética filosófica: normativa, e a ética teológica; existencial, vivencial. Edith Stein deu-se conta da empatia encarnada e transfigurada por meio dos gestos, palavras e ações da pessoa de Jesus e, em seguida, ela articulou a essência do divino com o conceito do Deus Trinitário. Como isso ocorreu? Ao perceber a irreducibilidade na alteridade, já que ela distingue o conceito de corpo como *Körper* (corpo como matéria) e *Leib* (corpo vivo)<sup>142</sup>.

Na medida em que compreendo o corpo vivo e sensível, transfiro-me para ele e obtenho, dessa feita, uma nova imagem espacial do mundo, e um novo ponto zero de orientação (...) o que obtenho não é uma orientação fantasiosa, senão que ela corresponde co-originariamente com as sensações de empatia desse corpo vivo. Ela é uma experiência originária para o outro, mas não para mim<sup>143</sup>.

Por meio desse trecho, podemos perceber: ① o conceito de empatia é um conceito central para compreender a relação do ser humano com Deus e com os irmãos, já que o corpo é vivo; ② a novidade da fenomenologia e a genialidade de Edith Stein, que por meio de uma intuição intelectual percebeu que após a suspensão do juízo e consequente redução fenomenológica, é possível distinguir o que é originário e o que não é em cada ser humano. Ela percebeu que há uma “inabitação” da vivência alheia na própria

<sup>140</sup> PIMENTEL, P. K. A.; JUNIOR, N. C., Algumas Considerações sobre o Uso da Empatia em Casos e Situações Limites, p. 303.

<sup>141</sup> BERTOLINI, A., El Dios empático, p. 214.

<sup>142</sup> O verbo *leiben* em alemão quer dizer viver. Stein a fim de especificar a forma viva do corpo humano, ela substantiva o verbo e surge o substantivo *Leib*, o que está vivo. Daí, a irreducibilidade de uma pessoa para outra, pois cada corpo é um vivente.

<sup>143</sup> STEIN, E., Sobre el problema de la Empatía, p. 143.

consciência<sup>144</sup>, uma relação entre o eu e o nós, demonstrando assim, teoricamente, o fundamento de possibilidade das pessoas divinas. Foi aí que a autora percebeu o elo entre a empatia, o Deus empático e o Deus trinitário. Afinal, o originário é aquilo que brota da própria vivência.

Em respeito às pessoas divinas, se fizermos um paralelo, podemos perceber como é originária a função que cada uma das pessoas exerce: criação, redenção e salvação, mas a capacidade de inabituação, permite a circularidade entre as pessoas divinas e a correspondente intersubjetividade entre os seres humanos, como consequência da mesma. Trata-se do conceito de *perichoresis*, a imbricação interna das pessoas divinas e sua circularidade. Stein percebeu isso tudo a partir da sua capacidade ímpar de raciocinar por analogia, já que as três pessoas estão entrelaçadas e vivem a partir de uma hospitalidade que permite o alojamento recíproco e a plenitude da verdade<sup>145</sup> por meio da comunhão mútua.

Além disso, foi por meio do conceito de empatia, que inclui pelo termo alemão, uma forma de conhecimento sensível, que Edith Stein pôde perceber o amor de Deus Pai pela humanidade ao permitir uma existência encarnada, quando o filho de Deus se fez homem. A empatia permitiu que ela compreendesse que somente um Deus que saísse de si e se fizesse carne possibilitaria que nós o conhecêssemos, em razão da nossa própria antropologia. Foi o processo de κένωσις<sup>146</sup> (*kénosis*), esvaziamento, que possibilitou o vínculo real de Deus com a humanidade ferida e sofrida<sup>147</sup>.

### 2.2.5. Seguimento de Jesus

Autor de grande importância para a renovação da teologia moral foi Bernard Häring (1912-1998) que, por ter atuado na Segunda Guerra, presenciou a “obediência dos cristãos em relação ao regime nazista criminoso”<sup>148</sup> e, nesse momento, compreendeu que a verdade moral não está no que as pessoas professam, mas em como elas vivem e agem<sup>149</sup>. Após a guerra ele tomou a firme decisão de não mais fazer uso do conceito de

<sup>144</sup> BERTOLINI, A., El Dios empático, p. 216.

<sup>145</sup> BERTOLINI, A., El Dios empático, p. 228.

<sup>146</sup> Esse substantivo grego provém do verbo contrato κένωω que quer dizer “tornar vazio, tornar inútil, privar de força”, ratificando assim, a grandeza do amor de Deus pela humanidade ao encarnar entre nós, para tocar-nos com a Sua empatia.

<sup>147</sup> BERTOLINI, A., El Dios empático, p. 240.

<sup>148</sup> KEENAN, J. F. Vatican II and Theological Ethics, p. 169.

<sup>149</sup> KEENAN, J. F., Vatican II and Theological Ethics, p. 169.

“obediência” como um conceito central, mas, sim, aprofundar o conceito de responsabilidade.

Em 1954, ele publicou sua obra magistral de três volumes, *La Ley de Cristo*, na qual afirma que não deseja destruir a autoridade, mas que anseia por pôr Cristo no centro da teologia moral. Foi Häring quem assentou a mudança de paradigma na teologia moral, do direito canônico para a cristologia. Ele está convencido que somente o seguimento de Cristo fará dos cristãos, pessoas maduras na fé, como vemos a seguir:

O chamado para a teologia moral de Jesus está contido na boa nova da salvação. A tremenda boa nova não está ligada a nenhuma lei, mas à soberana majestade de Deus que intervém na pessoa de Cristo e na graça e no amor de Deus que se manifesta. Consequentemente, nova orientação e novo foco foram dados a todos os preceitos da lei moral, ainda aqueles mais sagrados. O que é novo é a alegria de anunciar que *agora* é o tempo da grande conversão do pecado e o retorno a Deus está em suas mãos (...) nós entendemos a teologia moral como a doutrina da imitação de Cristo, como vida em, com e por Cristo<sup>150</sup>.

O Concílio Vaticano II também sofreu forte influência de Häring<sup>151</sup>. Parece que a fonte inspiradora foi o texto da *Gaudium et Spes*, Häring foi o secretário do comitê editorial que a rascunhou. Por essa razão, a antropologia está baseada na compreensão do ser humano como um ser social e as questões morais não são tematizadas em chave de leitura individual, mas também social. Apesar do Concílio Vaticano II não ter elaborado um documento específico para a teologia moral, ele deixou, em alguns documentos, afirmações e abordagens importantes para a moral cristã. Destacam-se, entre eles: a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, o Decreto *Optatam Totius*, a Declaração *Dignitatis Humanae*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e, de modo especial, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Dois aspectos do Concílio importantes para a teologia moral resultam também da influência de Häring: a) uma profunda simpatia da Igreja pela condição humana, focando mais na alegria e na esperança do que numa visão pessimista e pecadora do ser humano; e b) a vigência da consciência na liberdade, fruto da influência dos escritos de Paulo sobre Häring<sup>152</sup>.

Vimos como Bernard Häring demonstra, racionalmente, que o fundamento moral central para o cristão é o seguimento do próprio Jesus Cristo. Nesse sentido, a teologia moral moderna deve partir do Novo Testamento. Todavia, as ações, gestos e palavras de

<sup>150</sup> HÄRING, B. *La Ley de Cristo*, p. 29.

<sup>151</sup> KEENAN, J. F., *Vatican II and Theological Ethics*, p. 173.

<sup>152</sup> KEENAN, J. F., *Vatican II and Theological Ethics*, p. 174.

Jesus não são uma doutrina abstrata a que se recorra no momento de agir, e a partir dela se possa, por dedução, encontrar como devemos atuar no *hic et nunc* do nosso tempo e da nossa cultura.

A ética teológica terá sempre diante de si, a tarefa de “reler” e de “reinterpretar” as ações, os gestos e as palavras de Jesus nos eventos atuais com seus costumes, sua cultura, seu senso comum e seu matiz ideológico, completamente distintos da matriz cultural da época de Jesus. Portanto, há de se convir que, diante desse aspecto cultural, podemos ainda perceber a matriz legalista do Antigo Testamento dando o tom da posição classista em teologia moral, porque ela parte de preceitos e edita normas; em contraposição à matriz relacional da hermenêutica que anseia por compreender a verdade e o sentido da existência dentro do jogo próprio da temporalidade, tal como fez Jesus a partir de sua encarnação, presente no Novo Testamento.

Para Häring<sup>153</sup>, o primeiro que há de se exigir de uma teologia moral católica é sua forma cristocêntrica. Os exegetas estão completamente de acordo que a moral neotestamentária é absolutamente cristocêntrica. No centro da mensagem de Cristo não há um princípio abstrato, senão uma pessoa. Nele se faz visível e perceptível o amor do Pai celestial. *O que me vê, vê o Pai* (Jo 14,9). Além disso, os antigos padres da Igreja não se cansaram de insistir<sup>154</sup> em que Cristo mesmo em pessoa é a lei e a aliança. Ele é nossa lei de vida pelo Espírito Santo que nos envia e que reflete em nós Sua vida.

Um dos erros mais inconcebíveis da cultura do ocidente foi ter transformado a moral cristã em um conjunto de leis imperativas e impostas<sup>155</sup>, posto que o cristianismo é a religião da empatia, da misericórdia e do amor; um amor recebido gratuitamente e devolvido também gratuitamente e de modo espontâneo. Por isso, é uma moral da responsabilidade pessoal por amor.

#### **2.2.6.1. Ética do Seguimento**

O seguimento implica sempre numa relação pessoal com o Mestre. A iniciativa é de Jesus, pois é ele quem convida. Por isso, viver como um cristão depende de uma escolha livre. Trata-se de uma decisão a favor do Deus Uno e Trino, e de Seu projeto de

<sup>153</sup> HÄRING, B., Teologia Moral en Camino, p. 54.

<sup>154</sup> DANIELLOU, J., Théologie du Judéo-Christianisme, p. 216-219.

<sup>155</sup> HÄRING, B., Teologia Moral en Camino, p. 88.



vida para a humanidade, e para a natureza inteira. Na verdade, trata-se de uma escolha oriunda da opção fundamental. Desde essa escolha livre, a vida do cristão passa a ser uma oração. Ele ora com a vida, e não apenas com a boca. Dessa feita, Jesus pode atuar na vida dessa pessoa em favor dos vulneráveis, seja do vulnerável devido à submissão ao sistema financeiro capitalista, ou por causa das feridas da psique, ou mesmo pela miséria espiritual.

Seguir Jesus quer dizer estar junto Dele para ser um com Ele e assim, permitir-se fazer morada a fim de, ainda no tempo presente, as pessoas poderem ver a face de Jesus através da sua (Lc 22,47). Seguir Jesus não é nada fácil. Daí a analogia com o símbolo dos cristãos, pois o peixe precisa deixar seu habitat costumeiro, a água, e aprender a respirar pelos “pulmões”, o que só é possível pela atuação do Espírito Santo. Logo, isso quer dizer que aqueles que O seguirem conhecerão provações e muitas perseguições (Mc 8,34; Mt 16,24). O seguimento de Jesus leva-nos a focar no amor de Deus e, portanto, na alegria e na gratuidade da vida e na importância dos valores interpessoais, das relações sociais e do diálogo entre as pessoas<sup>156</sup>.

Outra questão importante no seguimento de Jesus diz respeito à necessidade que alguns cristãos têm de coadunar a mensagem salvífica com os acontecimentos da vida contemporânea. Por isso, Häring se pergunta: o que o ensinamento ético de Jesus significa para a existência humana na contemporaneidade<sup>157</sup>? Logo, cabe ao cristão dar testemunho da pessoa de Cristo e justificar a sua fala, pois o ser, o agir e o dizer humanos só podem ser um só e o mesmo para o cristão, pois “palavras sem testemunho é a atitude própria de um transtornado mental”<sup>158</sup>. Sendo assim, caso o cristão queira realizar em si o sentido pleno da vida humana naturalmente terá de dirigir-se quer queira, quer não para a ética de Jesus, pois o ensinamento ético de Jesus não é um projeto elaborado das atividades humanas, mas tem início a partir do ensinamento ético presente nas Escrituras.

A ética do seguimento de Jesus é uma ética de transformação, que introduz os valores vivenciados por Jesus. Esses valores são como que injetados na vida das pessoas que o seguem, acenando assim, para as condutas de empatia, de amor e de misericórdia que elas devem adotar, caso queiram realmente manter-se no seguimento de Jesus de Nazaré. Por essa razão, trata-se de se compreender a ética com um projeto de vida.

<sup>156</sup> HÄRING, B., Teologia Moral en Camino, p. 88.

<sup>157</sup> HÄRING, B., Teologia Moral en Camino, p. 2.

<sup>158</sup> HÄRING, B., Teologia Moral en Camino, p. 2.

Contudo, para entendermos a profundidade do ensinamento de Jesus, Curran nos assinala que é fundamental que compreendamos quem é Deus, que coloquemos em xeque a nossa ideia de Deus<sup>159</sup>. Isso deve ocorrer, porque a maior parte dos nossos problemas de fé e de religião está enraizada numa ideia errônea acerca de Deus. Na verdade, as desgraças que ocorrem no mundo são consideradas provenientes de Deus.

É comum o ser humano deixar-se seduzir pela ideia do divino, pelo poder, pela força e pela grandeza. Por essa razão, é compreensível a dificuldade de aceitar a encarnação do próprio de Deus e de transformar essa verdade em projeto de vida. Todavia, com o mistério da encarnação de Jesus de Nazaré, Deus fundiu-se e confundiu-se irremediavelmente com o humano de tal maneira que já não é mais possível aproximar de Deus prescindindo do humano. Por isso, Häring afirma;

Jesus é a revelação de Deus, sendo assim, aquilo que não podíamos conhecer, nem alcançar, nos foi revelado em um ser humano, em Jesus de Nazaré, que passa a ser a imagem do Deus invisível (Col 1,15). Por isso, a teologia se equivocou quando tomou como ponto de partida uma ideia de Deus, deduzida da filosofia. Afinal, Deus é Jesus (Mt 11,27). “Quem me vê, vê ao Pai<sup>160</sup>” (Jo 14,9).

Nesse sentido, com Jesus veio ao mundo uma grande mudança, porque aquilo que há de mais profundo em Deus não é mais a sua divindade e, sim, a sua humanidade. Sem dúvida alguma, nisso está o mistério do Deus Uno e Trino, que sem deixar de ser transcendente, Jesus realizou de modo pleno e profundo o sentido da humanidade. A isso, Castillo definiu como a “ética da humanização”. A ética da humanização é o caminho sem volta para a humanização do ser humano. Sem volta, porque ele foi instituído pelo próprio Pai ao enviar seu Filho único para viver entre os seres humanos, conforme afirma Castillo:

Se Deus viu que para trazer salvação e vida a este mundo teria que se humanizar, não há outro caminho para nós, seres humanos, do que seguir a mesma trilha. Ou a ética teológica é a ética da humanização ou não é nenhuma ética que mereça a nossa devida atenção, nosso interesse e respeito; por isso, o problema está em saber o que deve ser considerado humano e o que é inumano. Devemos perguntar o que nos humaniza e o que nos desumaniza<sup>161</sup>.

Contudo, não podemos esquecer de que, apesar da ética de Jesus ser uma ética humanizada, isso não elimina o fato histórico, de que mesmo Jesus de Nazaré teve de

<sup>159</sup> CURRAN, C. E., A New Look at Christian Morality, p. 55.

<sup>160</sup> HÄRING, B., Teologia Moral en Camino, p. 42.

<sup>161</sup> CASTILLO, J. M., La Ética de Cristo, p. 30.

lidar com o endurecimento da ética e com a moderação das normas éticas, pelo simples fato de que, a relação que Jesus teve com a torá é indiscutível. Conforme nos informa Theissen e Merz<sup>162</sup>, Jesus já encontrara em seu tempo, a vigência tanto da ética sapiencial, quanto da ética escatológica. A ética sapiencial fora formulada por alguns mestres sapienciais e refletiam acerca da criação e da vida onde, segundo eles, estava escrita a vontade de Deus, já que Deus criara o mundo mediante a Sua sabedoria infinita<sup>163</sup>. Ao contrário, a ética escatológica é uma ética de exceção, com base na apocalíptica judaica. Trata-se de uma decisão radical, que desprende a pessoa das circunstâncias comuns e o confronto com a eternidade. Como afirma Theissen e Merz:

Jesus pregou princípios éticos atemporais, não para um mundo duradouro, mas sim, como condições para a entrada no reino de Deus, que só teriam validade por um breve intervalo até o fim. Isso explicaria a radicalidade inviável de alguns preceitos de Jesus (...) A investigação atual reconhece o dado escatológico da ética de Jesus<sup>164</sup>.

Sendo assim, o seguimento de Jesus acontece a partir de uma ética humanizadora, mas que nunca perde a busca do equilíbrio entre a ética sapiencial e a escatológica. Entre a ação e a expressão da palavra, mas também a oração.

Neste capítulo, buscamos apresentar as distinções teóricas entre a ética filosófica e a ética teológica. Dessa forma, pudemos perceber que um diferencial está no conceito de “transcendência”. Enquanto na ética filosófica ela é abstrata e, portanto, vertical, na ética teológica, a transcendência é horizontal, já que ocorre ao longo do tempo. Outra diferença jaz na retórica. Enquanto na ética filosófica, ainda permanece o predomínio da retórica grega, na ética teológica, o predomínio está na retórica semítica, mais concêntrica e concreta. Por fim, outro fator decisivo que as diferencia está no fato de que segundo Edith Stein, a dimensão humana onde vige a vida moral é aquela do “Espírito”, portanto é pneumática; enquanto na ética filosófica, o lugar do agir humano encontra-se na mente racional.

<sup>162</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A., *El Jesus Histórico*, p. 390-450.

<sup>163</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A., *El Jesus Histórico*, p. 390.

<sup>164</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A., *El Jesus Histórico*, p. 393-394.

### 3. Teologia Moral anterior e posterior ao Concílio Vaticano II: Casuísmo, Manualística e a Renovação da Teologia.

#### 3.1. Casuísmo e Manualística

Nesta seção do capítulo trataremos de um assunto assaz importante: a casuística e a renovação da teologia moral fundamental após o Concílio Vaticano II. Nosso objetivo é demonstrar como o casuísmo foi uma ideia inovadora oriunda do Concílio de Trento, a fim de solucionar os problemas de consciência que adviriam, já que a consciência tornou-se o “lugar” central da moral cristã:

A consciência tornou-se o *locus* privilegiado da vida moral e da identidade própria. Apesar de não ser um termo que esteja na Escritura, um aspecto da consciência é derivado do Novo Testamento, o termo grego συνείδησις<sup>165</sup>. Nesse sentido, ela é a faculdade da reta razão capaz de fazer o julgamento moral movida por princípios morais universais<sup>166</sup>.

Contudo, como ela restringiu-se mais ao ambiente acadêmico dos jesuítas, em termos práticos, acabou por decair na manualística, corrompendo o seu propósito original que era o estudo de casos de consciência. Os manuais morais foram muito utilizados para auxiliar os sacerdotes em sua função no confessional, como poderemos constatar adiante.

##### 3.1.1. Aspectos Históricos

##### 3.1.1.1. Momento Tridentino

O termo “teologia moral” apareceu pela primeira vez nos escritos de Alain de Lille<sup>167</sup>. Logo, o que havia de mais próximo da teologia moral, antes do Concílio, eram as “sumas”, guias para os confessores aplicarem o sacramento da penitência.

Na teologia de Tomás de Aquino, não havia uma disciplina separada que recebesse o nome de “teologia moral”. Por outro lado, as *Institutiones* substituíram o modelo

<sup>165</sup> Conhecimento íntimo, conhecimento dos seus próprios atos, conhecimento do bem e do mal.

<sup>166</sup> BRETZKE, J. T., *Conscience*, p. 1277.

<sup>167</sup> Segundo o autor supracitado, ele foi um dos primeiros na história da Igreja a tentar escrever uma suma visando auxiliar o sacerdote no momento do sacramento da penitência. *Liber Poenitentialis*, em torno de 1202 d.C.

deontológico, tomista por excelência, baseado na lei e na dedução de princípios, sempre partindo da razão para a realidade empírica. A lei, que antes era compreendida como uma norma objetiva da moralidade (com todas as diferenças de níveis – eterna, natural, positiva), tornou-se também uma norma subjetiva da moralidade: a consciência. Vejamos o porquê dessa mudança.

O Concílio de Trento ocorreu entre 1545 e 1563 d.C. e teve vinte e cinco sessões. Podemos dizer que ele é o lugar de nascimento<sup>168</sup> da teologia moral, pois com a queda do domínio sociopolítico-territorial da Igreja católica, a partir da entrada dos reformistas, não era mais possível que a Igreja continuasse a estabelecer “normas legais” para toda a vida social. No início da modernidade, a Igreja católica não conseguiu “consertar” a quebra da cristandade, mas procurou reestruturar-se, mudando o seu setor de influência, da vida objetiva dos indivíduos, como no caso das inquisições, para a vida subjetiva, por meio do estabelecimento de um novo fórum: o interno, sendo agora a consciência o lugar dele.

A resposta da Igreja católica tanto em relação à modernidade, quanto em relação aos reformistas, e sua vida interior, em oposição à objetividade sacramental, foi muito inteligente, pois fez do inimigo o seu maior aliado: a subjetividade passa a ser o fórum da culpa e, por causa dela, foi construído um completo sistema de normas<sup>169</sup>. Para tal, o sacramento da penitência foi fortalecido, a disciplina eclesiástica exigida, além dos inúmeros manuais de teologia moral que surgiram com o intuito de auxiliar os padres confessores, em situações específicas de confessorário.

Em consequência da instituição do sacramento da penitência, a Igreja toda sempre entendeu que foi também instituída pelo Senhor a confissão integral dos pecados [cf. Tg 5,16; 1 Jo 1,9; Lc 5,14; 17,14]. Esta confissão é necessária por direito divino a todos os que, depois do batismo, caem [cân. 7], porque nosso Senhor Jesus Cristo, antes de sua ascensão aos céus, deixou os sacerdotes como vigários seus [cf. Mt 16,19; 18,18; Jo 20,23], como presidentes e juízes a quem seriam confiados todos os pecados mortais em que os fiéis cristãos houverem caído, para que, em virtude do poder das chaves de perdoar ou reter pecados, pronunciem a sentença. Pois é claro que os sacerdotes não poderiam exercer esta sua jurisdição sem conhecimento de causa e sem guardar equidade na imposição das penas, se os penitentes declarassem os pecados só genericamente, e não específica e detalhadamente<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> KEENAN, J. F., *Fundamental Moral Theology*, p. 164.

<sup>169</sup> PRODI, P., *Fourteen Theses on the Legacy of Trento*, p. 32.

<sup>170</sup> DENZINGER, H., *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p. 430 (n. 1679, sessão 14: penitência).

Apesar do decreto tridentino não conter nenhuma norma relativa à moral<sup>171</sup>, a partir dele o poder religioso começou a atuar sobre as consciências. A Igreja deixou de atuar no nível das ordens jurídicas e fixou toda a sua atenção no acompanhamento da consciência dos fiéis, acontecendo então a separação entre lei moral e lei canônica, ou seja, entre Moral e Direito; o direito canônico, com isso, restringiu sua atuação junto ao corpo eclesiástico e às propriedades territoriais da Igreja.

Além disso, essa mudança de postura da Igreja deu ensejo a grandes debates e discussões teóricas nas universidades europeias acerca da diferença entre “lei positiva” e “lei moral”, discussão que perdura até hoje nas universidades de Direito, mas com o embate entre o “justo” e o “legal”. Como explica Paolo Prodi:

A Igreja romana afirmou, através de sua brilhante escola de pensamento *De Iustitia et Iure*, que ela não só possuía a autoridade conferida a Cristo para perdoar os pecados, mas que também era a única intérprete verdadeira da lei natural que coincide com a lei moral<sup>172</sup>.

### 3.1.1.2. Precursos de Trento

Segundo Marciano Vidal “o momento tridentino foi um momento criativo dentro da Igreja Católica, pois foi uma etapa da Reforma<sup>173</sup>” que estava sendo gestada dentro da própria Igreja Católica nos anos que precederam o Concílio de Trento. O que se chama de “Reforma Católica” é caracterizada por um amplo movimento e que não diz respeito necessariamente à Reforma Protestante (XV-XVI), somente. Recebe também seus indícios dos próprios movimentos da Igreja Católica<sup>174</sup>.

Boa parte do movimento ocorrido no século XV dizia respeito à pregação, das ordens (franciscanos e dominicanos) junto ao povo de Deus. Os sermões eram a mais importante instrução moral que o povo recebia<sup>175</sup>. Sendo assim, nos primórdios da teologia moral, a mesma contava com a participação da lei canônica, mas também e, principalmente, com as pregações populares. O povo, na era pré-moderna, retirava a sua noção acerca de Deus, do mundo, e da diferença entre bem e mal dos sermões dos pregadores populares e não dos tratados acadêmicos existentes nas universidades.

<sup>171</sup> PRODI, P., Fourteen Theses on the Legacy of Trento, p. 32.

<sup>172</sup> PRODI, P., Fourteen Theses on the Legacy of Trento, p. 33.

<sup>173</sup> VIDAL, M., História de la Teología Moral V, p. 98.

<sup>174</sup> VIDAL, M., História de la Teología Moral IV, p. 811-837.

<sup>175</sup> MORMANDO, F., To Persuade is a Victory, p. 928.

A pregação de Bernardino<sup>176</sup> e de incontáveis frades itinerantes representa um significativo capítulo na história da teologia moral. A oratória deles não oferece um guia coerente para teologia moral e, tampouco, é uma antecipação do raciocínio moral da alta casuística. Por outro lado, com sua preocupação em relação aos ditados de moral preventiva da autoridade eclesial, Bernardino formou a imaginação espiritual dos ouvintes ao atingir a emoção dos mesmos, trabalhando o lado direito do cérebro do povo. Como grande orador, sua narrativa vividamente emocional, contagiava-os ao explicar alguns aspectos morais. Parece que as assembleias ficavam lotadas. Além disso, ele narrava cenas da vida de Jesus, de Maria e de vários santos e também de pecadores, por meio de um discurso pleno de realismo, de experiência vivida<sup>177</sup>.

Daí a importância do surgimento das missões populares, também chamadas de interior ou rurais, logo após o Concílio de Trento. Elas surgiram com o objetivo de recristianizar o mundo rural e tornaram-se, sem dúvida, uma iniciativa pastoral inovadora e eficaz na época moderna<sup>178</sup>. Isso só foi possível devido aos sermões das ordens dos pregadores durante a Idade Média:

O fim das missões populares não era outro do que a propagação da fé em comunidades rurais, com uma escassa instrução religiosa, através do ensino doutrinal, da pregação, da confissão, da assistência e da pacificação de conflitos, elas eram herdeiras das pregações itinerantes praticadas durante a Idade Média pelas ordens mendicantes, e que se desenvolveram a partir da segunda metade do século XVI, graças à atividade dos capuchinhos<sup>179</sup>.

Por outro lado, enquanto as pregações eram função das ordens predicantes, as atividades escolares e acadêmicas eram quase todas centradas nas mãos dos jesuítas. Marciano Vidal destaca a importância das instituições de ensino e o papel decisivo que tiveram na educação de jovens e crianças da sociedade<sup>180</sup>. Inclusive, ele ressaltou o êxito que sempre teve o modelo de ensino dos jesuítas. Esse acerto ocorreu graças à própria capacidade dos jesuítas de manter boas relações com o corpo dirigente da sociedade, tanto o grupo econômico, como o grupo político. Foi essa capacidade de se relacionar com as figuras do poder que permitiu a difusão do ensino da Companhia de Jesus por toda a Europa católica<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> Frei italiano, pregador e franciscano do século XV.

<sup>177</sup> MORMANDO, F., *To Persuade is a Victory*, p. 1275.

<sup>178</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral IV*, p. 119.

<sup>179</sup> PALOMO, F., *Disciplina Christiana*, p. 133.

<sup>180</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral IV*, p. 116.

<sup>181</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral IV*, p. 116.

### 3.1.1.3. Surgimento da Casuística

Marciano Vidal considera os anos de 1570-1630 a “época de ouro” da Teologia moral, uma vez que ela foi valorizada ao tornar-se uma disciplina autônoma e independente do tronco teológico<sup>182</sup>. Foi o período em que a “consciência moral” ganhou destaque graças à introspecção e ao aparato de investigação da “responsabilidade moral” do sujeito.

Vidal destaca que na época de ouro da Teologia moral e, principalmente, em torno dos anos 1600, a Teologia Moral dividiu-se em duas partes: a primeira, que tratava do discurso teológico moral, tendo como núcleo, o paradigma casuístico; a outra, aquela que tornou essa disciplina independente e de caráter ético-jurídico:

A moral cristã perdeu a conexão com a teologia e a espiritualidade; estruturando-se segundo a lógica da lei e do dever, e esquecendo-se do dinamismo espiritual, que provém da presença do Espírito na vida do crente. Na moral geral, omitiu-se o tratado sobre as Bem-aventuranças, não se falava da graça, nem dos dons do Espírito (...) sendo assim, é normal que a compreensão da moral tenha discorrido a respeito do casuísmo e do legalismo (...) a configuração histórica da moral casuística, insistiu em sua doutrina acerca da confissão e em sua decisão de instituir os seminários<sup>183</sup>.

O casuísmo não nasceu no século XVII. Veio de longe. Teve início na moral prática da época patrística, desenvolveu-se nos livros penitenciais da Alta Idade Média e se consolidou com as sumas dos confessores e as pregações que prevaleceram ao longo da Idade Média, chegando até o início da idade moderna.

A casuística era a prática da análise moral baseada na consciência. Ela compreende uma parte significativa da tradição dos manuais até a primeira metade do século XX. O método da casuística começa sublinhando um caso moral hipotético que poderia ocorrer durante a confissão ou durante uma sessão de aconselhamento. Além disso, fatos moralmente relevantes eram destacados durante a análise. A popular dupla conhecida nos manuais como “Tito” e “Berta”, que vinham sempre confessar; e havia um número grande de pecados veniais a se estudar. Além do mais, a casuística fazia uso do método indutivo para chegar à aplicação apropriada dos vários princípios morais<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> VIDAL, M., História de la Teología Moral IV, p. 153.

<sup>183</sup> VIDAL, M., História de la Teología Moral IV, p. 153-154. O grifo é nosso.

<sup>184</sup> BRETZKE, J. T., Cardinal Virtues, p. 845.



Ademais, segundo Vidal, há que se reconhecer o influxo do nominalismo na gênese da moral casuística. Foram os ockhamistas, que após Tomás de Aquino<sup>185</sup> dominaram o campo do discurso teológico. Eles superestimaram o conceito de “ato singular”, dando um tom individualista, voluntarista e legalista à ética, enquanto Tomás de Aquino seguiu a verve aristotélica ocupada com os “hábitos”. De acordo com Aristóteles<sup>186</sup>, é somente por meio das atitudes que se denota um bom caráter, e não o contrário. Ninguém tem em si mesmo um caráter bom. Apenas pela constante atitude virtuosa, molda-se um caráter digno. Sendo assim, os moralistas passaram a dedicar-se à análise do “ato singular”, isto é, ao “caso” que originou a casuística:

A casuística emergiu historicamente de um contexto de dúvida e incerteza ocasionado pela perspectiva de uma oportunidade extraordinária. A dúvida é a causa-raiz do século XVI ter sido casuístico. Foi uma época de grandes promessas e riscos e também de grande expansão para o novo mundo, de exploração e de colonização<sup>187</sup>.

A renovação espiritual católica no século XVI levou a um reexame moral. Essas experiências conduziram a uma dúvida profunda acerca do status de si mesmo diante de Deus. A dúvida fundamental estava acoplada tanto aos protestantes quanto aos católicos com as preocupações práticas urgentes que enfrentavam temas como: dizer a verdade, autopreservação, proteção dos outros<sup>188</sup>.

A recém-surgida teologia moral desdobrou suas atividades em duas áreas: uma teórica e a outra, prática. A parte teórica procurou aprofundar a investigação na possível relação entre ética e Lei natural. A possibilidade teórica do princípio da Lei natural vir a ser o critério orientador das discussões éticas e o regulador da vida moral do ser humano foi uma hipótese teórica fundamental da Igreja, para fazer frente à subjetividade moderna, e para contrapor-se ao crescente monopólio da lei positiva promulgada pelos Estados modernos, cujo ideário coadunava, de certo modo, com o trajeto percorrido pelas igrejas reformadas, baseado na relação entre o cristão individual e a Escritura<sup>189</sup>.

Por outro lado, a parte prática, cuja tarefa era atuar em casos particulares, foi desenvolvida a partir da análise dos manuais de teologia moral para a prática tridentina da confissão e da direção espiritual. Essa prática originou a chamada “casuística” da igreja tridentina, que teve sua origem no trabalho diário dos padres e, posteriormente, gerou

<sup>185</sup> Reagrupou as questões relacionadas à moral na segunda parte da *Suma Teológica*.

<sup>186</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 64.

<sup>187</sup> KEENAN, J.; SHANNON, T. A., *Contexts of Casuistry*, p. 3137.

<sup>188</sup> KEENAN, J.; SHANNON, T. A., *Contexts of Casuistry*, p. 3156.

<sup>189</sup> PRODI, P., *Fourteen Theses on the Legacy of Trento*, p. 33.

discussões teóricas levadas ao âmbito acadêmico das universidades, acabando por ficar restrita a eles.

Por essa razão, o contexto da casuística para uma vida institucional é claramente mais confiante e acadêmico, o contexto da casuística para questões pessoais de salvação é menos confiante e mais ministerial. Em ambos os contextos há a disposição de acolher uma tremenda quantia de novos dados morais e empíricos. Morais, por causa da confiança existente nas instituições e na família. Empíricos, por causa da necessidade de confrontar a profunda e sincera ansiedade acerca da salvação pessoal e do pecado.

A academia cuidou da casuística por causa de sua habilidade para lidar com as circunstâncias em matéria institucional, mas ministros de forma mais urgente e desesperada inclinaram-se para o mesmo método porque ele poderia dirigir e resolver uma variedade de preocupações e ansiedades que os membros da comunidade sofriam<sup>190</sup>.

James Keenan também se dedicou ao estudo da Casuística. Em seu capítulo sobre John Mair, ele apresenta algumas pressuposições fundamentais para entender as raízes da casuística em contraposição à Escolástica<sup>191</sup>:

① Comparando os escritos escolásticos de figuras como Tomás de Aquino (1225-1274) e de John Mair, Keenan percebeu que quando ambos propunham uma questão, eles apresentavam objeções e ofereciam um corpus, além de concluírem com uma solução. Todavia, em Mair o corpus e as respostas às objeções não eram noções essenciais, tais como: justiça, castidade, fortaleza, temperança, dentre outros, e sim, as respostas estavam repletas de imagens de licitude e de ilicitude, representando os caminhos da ação;

② Examinando Mair, Keenan percebeu que Alta Casuística não era simplesmente uma aplicação geométrica de um princípio em torno de um caso, mas sim, uma comparação taxonômica de congruências entre um discernimento e outro, mostrando, assim, que o primeiro a ser discernido não era a regra ou a norma particular, mas sim, a contraposição entre um agir correto, e um agir errôneo;

③ Os nominalistas negaram a existência de objetos essenciais, já que eles negavam a existência dos universais. Por essa razão, os nominalistas insistiam na prioridade do individual e a radicalidade de cada singularidade, de cada existente. Se os nominalistas queriam determinar padrões para a ação reta, eles não podiam referir-se a objetos, mas reconhecer as formas de ação correta;

<sup>190</sup> KEENAN, J.; SHANNON, T. A., Contexts of Casuistry, p. 3169.

<sup>191</sup> KEENAN, J., The Casuistry of John Mair, p. 1328-1566.

④A prudência aqui é muito diferente do contexto da escolástica. Em Aquinate, a prudência é a virtude de todas aquelas pessoas comprometidas com o aperfeiçoamento das virtudes morais. Trata-se de um aperfeiçoamento interior do agente moral. Já no século XVI, a prudência não é vista como um aperfeiçoamento de natureza interna, mas preferencialmente, o aperfeiçoamento externo da conduta em sociedade. Em relação a essa questão é fundamental citarmos Marciano Vidal que identificou o contributo da noção de cidadania e da importância da vida social e política para a eficácia da vida cristã<sup>192</sup>, como tendo sido proveniente do casuísmo.

#### 3.1.1.4. Alta Casuística

Segundo Jonsen e Toulmin a ilação entre retórica e raciocínio moral teve seu ápice na Alta Casuística entre os anos de 1550 a 1650<sup>193</sup>. Foi um longo caminho que a retórica tomou, partindo dos gregos até chegar aos jesuítas e à retórica medieval. A retórica medieval tinha como método a *Ars praedicandi* (arte da pregação) que floresceu no século XVIII<sup>194</sup>.

Os autores da obra *The Context of Casuistry* buscaram as origens da casuística na teologia e na filosofia de Duns Scotus e Guilherme de Ockham, figuras cujo modo de pensar era apreciado e admirado por William of Baskerville, pois para eles, o nominalismo tentou quebrar o massivo sistema intelectual da escolástica e pressionar a mente para trabalhar em favor daquilo que é visível, do mundo empírico<sup>195</sup>. Além disso, segundo Karl Rahner, nominalistas eram mais existencialistas do que qualquer grande escolástico<sup>196</sup>, já que o nominalismo insistia na primazia de um simples e único indivíduo no mundo natural e pessoal e esforçou-se por explicar como o pensamento e a linguagem humana poderiam expressar essa singularidade em termos conceituais.

A Alta Casuística, em seu sentido mais profundo, começa com a irredutibilidade privada e pessoal dos atos de consciência, como eles tecem normas, circunstâncias e opiniões junto ao querer e compreendendo o juízo da ação reta. Sendo assim, quando os fios da consciência são desatados, a filosofia moral, como ramo teórico mais elevado,

<sup>192</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral* V, p. 1174.

<sup>193</sup> JONSEN, A.; TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry*, p. 87.

<sup>194</sup> MORMANDO, F., *To Persuade is a Victory*, p. 942.

<sup>195</sup> JONSEN, A., *Foreword*, p. 59.

<sup>196</sup> JONSEN, A., *Foreword*, p. 67.

procura trançá-los novamente. De que maneira? Perguntando pelo quê, pelo como, pelo quando e pelo porquê. Logo, por meio dessas perguntas vem à luz o problema essencial da ética existencial, ou seja: como alguém pode expressar melhor os fatos internos, externos e as opiniões que influenciam os atos de consciência. Dessa feita, o casuísta consegue elencar quais os argumentos deve pensar, e quais decisões ele deve tomar.

Outra característica da Alta Casuística é: após descrever o caso em termos gerais e aproximar do singular, a reflexão oscilar entre o fato e a teoria. Isso impede que o especialista fique confinado em uma teoria rígida. Cada oscilação entre fato e teoria permite que o fato seja visto a partir de uma nova perspectiva e, com isso, a teoria é desafiada. A questão que permanece é como a oscilação balança, já que um caso está embutido em vários contextos.

Ademais, segundo Mormando, Jonsen e Toulmin argumentaram e demonstraram<sup>197</sup> que o raciocínio ético da Alta Casuística tinha uma base mais concreta, temporal, taxonômica e experiencial, do que abstrata, atemporal, geométrica, e de uma simplista aplicação de princípios universais, como pensam os autores europeus.

Com certeza, nós achamos a Casuística atrativa porque ela deu atenção às circunstâncias e à singularidade de cada situação, mas, como método, a casuística não era algo acessível, nos primórdios do século XVI. Embora algumas determinações fossem menos opressoras do que o juízo escolástico, os casuístas não pareciam estar dispostos a fazer do processo de tomada de decisões algo mais igualitário do que os seus predecessores o fizeram. As decisões prudenciais não eram informadas às massas, e não há evidência de que os casuístas estavam interessados em ensinar a população a ser prudente. Ao contrário, o hábito deles em estabelecer novas normas com grande frequência, sugere que, como em outras eras na Igreja, o século XVI mantinha o povo leigo dependente de outras decisões de consciência. Dentre os períodos de dependência moral, esse é um dos períodos<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> JONSEN, A.; TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry*, p. 88.

<sup>198</sup> KEENAN, J., *The Casuistry of John Mair*, p. 1491.

### 3.1.1.5.

#### A Crítica de Blaise Pascal e o Descrédito da Casuística

Nossa tarefa essencial é reabilitar a arte que se refere às resoluções práticas de uma perplexidade moral particular ou “casos de consciência”.

Jonsen & Toulmin

Poucas atividades intelectuais têm sido mais revogadas do que a Casuística, todavia poucas atividades práticas são mais indispensáveis. Desde que o matemático francês Blaise Pascal atacou os confessores jesuítas de Paris em suas *Cartas Provinciais* em meados do século XVII, a casuística tem sido objeto de revogação, tanto entre leigos quanto entre acadêmicos, especialmente filósofos. Aos olhos deles, julgamentos morais podem ser seguramente fundamentados somente baseados em princípios universais; e a moralidade das circunstâncias e dos casos parecem fadados ao fracasso:

Os jesuítas, como eles têm uma ótima opinião de si próprios, fazem crer, que é útil e mesmo necessário, por bem da religião, que sua influência se estenda por todos os lugares, e que eles governem todas as consciências. E, porque as máximas evangélicas e severas são próprias para governar qualquer tipo de pessoa, eles se servem dessa condição. Porém, como essas máximas não estão de acordo com a configuração da maior parte das pessoas, eles a deixam de lado, a fim de satisfazer a todo mundo. Por essa razão, é necessário que eles façam uso do casuísmo a fim de lidar com toda a diversidade<sup>199</sup>.

O argumento de Pascal era que os jesuítas franceses eram indevidamente dóceis com os penitentes que eram saudáveis ou bem-nascidos. Sendo assim, Pascal criticou essa parcialidade. Ele criticou toda a casuística, sem distinção, o que, para nós, não é correto. Não estabeleceu uma distinção. A partir de um caso, ele generalizou todos os outros. Pascal parece ter escrito como estando dentro da tradição rigorista, reclamando dos laxistas, seus coetâneos. Segundo Jonsen: “o abuso da casuística é dirigido propriamente, não contra toda a casuística, mas somente contra o seu abuso<sup>200</sup>”.

Jonsen e Toulmin afirmaram que uma das razões para o colapso da Alta Casuística estava em sua função teleológica, no objetivo não expressado. Há um “τέλος/fim, finalidade”, intrínseco ao método devido à intencionalidade. Por isso, aqueles que usam a Casuística devem se perguntar pelo seu porquê. Perguntar não somente pela

<sup>199</sup> PASCAL, B. *Les Provinciales*, p. 29-30. Vª Carta escrita em Paris, no dia 20 de março de 1656.

<sup>200</sup> JONSEN, A. R.; TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry*, p. 16.

intencionalidade da ação, mas pelo caráter da ação. Devem perguntar pelas questões importantes acerca da virtude, perguntar por quem são, perguntar pelo que eles deveriam se tornar.

Mas o fato é que a partir daí o Método Casuísta caiu em descrédito e o raciocínio moral retornou ao princípio básico do raciocínio moral, o dedutivo, em lugar do raciocínio indutivo proposto no Casuísmo. Os ataques de pascal foram devastadores, bem como o do protestante Taylor em 1960. A insistência do Casuísmo na realidade concreta desagradou aos que estavam acostumados há séculos, desde os gregos, ao raciocínio lógico-dedutivo.

### **3.1.1.6. A Manualística**

No cristianismo primitivo e na Patrística não houve um saber moral cristão propriamente teológico. Há abundante material ético, mas não está organizado como saber crítico, nem como uma disciplina teológica. Não havia uma epistemologia, ao menos como a entendemos hoje. Segundo Vidal, a moral alcança constituição teológica somente com Tomás de Aquino <sup>201</sup>.

Sendo assim, a partir de Trento e com a derrocada do casuísmo, o manualismo passou a ter validade. Para os manualistas, os princípios não eram historicamente formados, mas dados de modo universal. Ironicamente, eles foram usados para medir novos casos, enquanto as raízes casuísticas foram esquecidas. Aliás, circunstâncias não eram mais moralmente determinantes, mas estavam presas a um padrão ou, pior, excluídas dos casos medidos por esses princípios e regras.

Para Vidal, por trás da individualização da prática penitencial pós-tridentina está o desejo de moralização social imposta pelos reformadores católicos. Exemplo disso aparece na penitência que o pecador tinha que cumprir antes de receber a absolvição (moral de confessionário). Nesse sentido, para uma boa confissão, os confessores eram os eruditos em todos os gêneros, espécies e circunstâncias de cada tipo de pecado. Logo, o confessor era um especialista no pecado e não um homem conhecedor da misericórdia de Deus. Era, portanto, mais alguém especialista em julgamento, do que no acolhimento<sup>202</sup>. Richard McCormick descreveu bem a Casuística manualista nestes

<sup>201</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral V*, p. 211-213.

<sup>202</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral V*, p. 197.

termos: “Concretamente, era também muito frequente uma confissão orientada de modo unilateral, dominada pelo magistério, relacionado à lei canônica, centrada no pecado e controlada no seminário”<sup>203</sup>.

Por sua vez, os manuais morais considerados “casuístas” seguiam o seguinte padrão: ① desvinculação da síntese teológica, da Sagrada Escritura e dos grandes tratados de Cristologia, Trindade, Sacramentos, dentre outros; ② excessivo legalismo: obrigação, dever, obediência, juridização da moral; ③ positivismo teológico e pragmatismo moral: argumento de autoridade, não rever as posições, ausência de crítica e de autocrítica; ④ desvinculação da filosofia, perdendo assim, seu teor crítico-argumentativo, sua capacidade de pensar; ⑤ vinculação excessiva com a práxis penitencial; e ⑥ presença de dicionários denominados de casuístas, apresentando “casos”, mas que em seu desdobramento, eram manuais morais, baseados somente em princípios dedutivos, como o exemplo a seguir que trata do malefício da dança. Esses manuais eram utilizados como manuais de consulta, pelos sacerdotes durante a confissão no confessional:

A dança não é ilícita em sua natureza, já que segundo Ecl 3: *tempus plangendi, tempus saltandi* (tempo de enlutar, tempo de dançar); e Davi, fez da dança um ato religioso, ao dançar diante da arca. Mas como é muito raro que a dança não se torne um crime, devido às circunstâncias nas quais ela, quase sempre, está acompanhada, é sabedoria do cristão, e mais ainda de uma pessoa eclesiástica ou religiosa se abster dela. Os pagãos, mesmo os mais esclarecidos, não a condenam. Cato acreditou que não poderia fazer uma afronta mais sanguinolenta à L. Murena do que reprová-la publicamente de haver dançado na Àsia, para onde ele tinha sido enviado. Deste modo, com razão, a Faculdade de Teologia de Paris, após ter condenado aqueles que assistem á comédia, ajuntam: *Idem judicandum de choreis, qua vulgo bals vocantur: cætera vero saltantionum genera periculosa* (os mesmos juízes das coristas, que vulgarmente são chamados de pessoas comuns, são dançarinos perigosos). CASO 1. Maria, filha virtuosa, encontra-se prestes a dançar: ela está com escrúpulo? Esse escrúpulo é bem fundamentado?

RESPOSTA. A dança não é defendida por si mesma, já que Miriam, irmã de Moisés e Aarão, dança com outras mulheres para alegrar-se de que os egípcios submergiram no Mar Vermelho. Mas como exemplo de todo pecado, é necessário, segundo Tomás, cap III: ① que as pessoas que dançam, o façam com decência e sem prejuízo a ninguém, pois não se poderia desculpar um eclesiástico ou uma pessoa religiosa que fosse muito inconstante, e que ainda assim dançasse; ② que a pessoa dance numa época de alegria, tal como, a de um acontecimento público; ③ que a honestidade seja regularmente observada, atenção à canção, aos gestos, ao lugar, ao tempo e às outras circunstâncias que acompanham a dança. Ora, como quase sempre faltam as circunstâncias adequadas, não é aconselhável nem a dança, nem que se agrada dela. Diz São Crisóstomo: *Ubi saltus lascivus, ibi diabolos certe adest (...)* *his tripudiis saltat* (onde a lascívia dança, os demônios certamente estão presentes (...)) e tripudiam-nos dançando). Diz Santo Ambrósio: *Deliciarum comes atque luxuriae saltatio* (companheiro de luxo e de devassidão da dança). Por isso, o Sábio quer que evitemos as mulheres que amam dançar, por medo que a atração por elas nos cause a perda da alma. Por isso, Maria se examina diante de Deus sobre suas circunstâncias para saber se

<sup>203</sup> McCORMICK, R., *Moral Theology 1940-1989*, p. 3

não há nenhuma que torne a sua dança condenável, ou que deva pedir perdão por seu pecado.

CASO 2. Gil é acusado, em confissão, de haver dançado e pulado sobre a corda, e dito impropérios para entreter seus ouvintes, sem, todavia, haver maculado abertamente a honestidade. Seu confessor quer que ele abandone sua profissão, como algo não condizente a um cristão, e que é mesmo perigoso, tanto para ele, como para aqueles que estão presentes. Mas ele defende-se dizendo: ① não há nenhum outro modo de sobrevivência para si; ② porque as leis da polícia favorecem seu métier.

RESPOSTA. Não se pode absolver nem os dançarinos de corda, nem aqueles que não querem renunciar aos seus espetáculos: ① porque é excessiva a linguagem dissoluta utilizada nas óperas cômicas e nas mensagens que proferem, e que corrompem o coração daqueles que os escutam; ② porque um homem que dança sobre a corda se expõe ao perigo evidente de se matar, ou de, ao menos, machucar seu corpo caindo no chão. Como, portanto, não é, jamais, permitido expor-se voluntariamente a tal perigo, não se pode absolver nem os que se expõem, nem aqueles que cooperam com eles, dando-lhes dinheiro. De resto, tudo o que podemos dizer sobre os dançarinos de corda e dos acrobatas é ainda mais incontestável em relação às suas mulheres e seus filhos que exercem a mesma profissão.

Além disso, a valsa, outra dança destas espécies introduzidas recentemente em França, pelo demônio da impureza, não pode jamais ser permitida tanto quanto os bailes de máscara.

Vejam aqui o que uma mulher do mundo disse após conhecer o perigo, disse madame de Genlis: “eu provei todo o perigo do baile de máscaras sobre a imaginação. Essa música contínua, essas danças, esses mistérios do disfarce, essa linguagem dos galanteios, essas intrigas que eu entrevia por todos os lados, esse abandono universal de toda a razão, essa abdicação de todas as regras, esse desconhecimento geral, essa alegria sem medida e sem freio, enfim... esse espetáculo, essa reunião de circunstâncias, que viraram a minha cabeça. Esses bailes de família, da sociedade, observados pelos pais e pelas mães, parecem menos perigosos do que os públicos; todavia, diz o inestimável sábio, autor da teologia prática: esses bailes são exemplos de perigos para qualquer mortal.

Refletindo bem, diz ainda a Madame de Genlis: eu encontro sempre qualquer coisa de muito mundano nas minhas ideias, que estão muito de acordo com os costumes universais; por exemplo: eu autorizei os bailes infantis e arrependo-me. Eu retratei-me em um livro, no qual eu detalho todos os argumentos que estão em desacordo com os bailes e espetáculos. Eu atribuo meu erro somente à minha ignorância acerca dos princípios e aos pré-julgamentos recebidos do mundo. É por essas circunstâncias que devemos julgar quando a dança pode ser tolerada, e um confessor prudente não pode nem condenar, nem absolver indistintamente todos que dançam. Ele deve afastar-se o máximo possível das pessoas que aconselha<sup>204</sup>.

### 3.1.2. Aspectos Temáticos

#### 3.1.2.1. Casuística e Caso

Cariou apresenta-nos uma tese inédita ao falar de uma causa Casuística presente no Estoicismo de Epicteto<sup>205</sup>. Segundo ele, a arte de formular e de resolver casos de

<sup>204</sup> PONTAS, J., Danse, p. 518-522. Obra reimpressa pelo abade Jean-Paul Migne.

<sup>205</sup> CARIOU, P., Caso, p. 203-207.



consciência encontra lugar no livro II das *Diatribes*<sup>206</sup>, posto que lá o filósofo pergunta a si mesmo como as noções prévias devem ser aplicadas aos casos particulares. Por outro lado, segundo Bretze, a casuística:

É a prática da análise moral tradicionalmente baseada nos casos de consciência (*casus conscientiae*), que compreende uma parte significativa da tradição manualista até a primeira parte do século XX. Tanto a casuística como os manuais morais guiaram seminaristas e os padres no trabalho pastoral e no sacramento da reconciliação, chamado de penitência antes do Concílio Vaticano II<sup>207</sup>.

O fato é que a Casuística, a partir do Concílio de Trento, é definida, comumente, como a aplicação de regras morais gerais a casos concretos. Ela consiste em articular a universalidade de uma norma à particularidade de um agir. Daí a importância de se ter um universal moral abstrato preexistente para posterior aplicação concreta<sup>208</sup>.

Todavia, a primeira exigência da prática do casuísta é a exaustão. Com Jacques de Saintebeuve<sup>209</sup>, mais de 800 casos foram resolvidos e classificados por ordem de assuntos. A Casuística tem dois aspectos; o aspecto dogmático, que exige sempre a submissão dos casos de consciência a um *a priori* que tem força de lei; e o aspecto retórico, que faz do casuísta um escritor em relação ao caso concreto.

Para a análise do caso concreto leva-se em consideração: o objeto, as circunstâncias (pessoas, meios, hábito, escândalo, ocasião próxima do pecado), maior ou menor consciência do pecado e, por fim, consentimento. Nesse sentido, a casuística desenvolveu-se num vasto espaço na periferia do dogma.

Toulmin debateu argumentando que a Casuística traz a ética de volta ao reino das ciências práticas. Para ele, a casuística:

É a prática da análise moral tradicionalmente baseada nos casos de consciência (*casus conscientiae*), que compreende uma parte significativa da tradição manualista até a primeira parte do século XX. Tanto a casuística como os manuais morais guiaram seminaristas e os padres no trabalho pastoral e no sacramento da reconciliação, chamado de penitência antes do Concílio Vaticano II<sup>210</sup>.

<sup>206</sup> ÉPICTÈTE, Entretiens, p. 48.

<sup>207</sup> BRETZKE, J. T., Casuistry, p. 867.

<sup>208</sup> CARRAUD, V.; CHALINE, O., Casuística, p. 207-215.

<sup>209</sup> SAINTEBEUVE, J., Résolutions de plusieurs cas de conscience, p. 115.

<sup>210</sup> BRETZKE, J. T., Casuistry, p. 855.

Ela não é uma geometria especulativa com teoremas e axiomas, mas atende problemas práticos, reais, concretos. Contra os teóricos, que têm seu ponto de partida na teoria, Toulmin escreve que a tarefa da casuística:

Referir-se a casos difíceis que surgem em situações marginais ou ambíguas, a fim de simplificar por meio de exemplos paradigmáticos, e considerar como distante do simples os exemplos que podem nos guiar ao resolver conflitos e ambiguidades que despertam nossa perplexidade moral<sup>211</sup>.

Ainda assim os casos mais difíceis de resolver revelam como a Casuística é um raciocínio retórico aplicado à matéria moral:

Casuística é o modo de reflexão que uma comunidade emprega para testar imaginativamente as implicações do discurso, aquelas que são frequentemente, desconhecidas, ou que passam despercebidas, perante o compromisso com as sua narrativa (...) na narrativa da teologia cristã, a casuística é vista como uma necessidade que possibilita checar o nosso discurso particular da história de Deus, com o caminho que nossa comunidade segue<sup>212</sup>.

Destarte, a Casuística está mais interessada no caso presente, considerando os paradigmas, desenterrando as máximas, revelando as circunstâncias, e testando os preconceitos. Hoje a Casuística é conhecida pelo método que ensina e não pelas respostas que é capaz de ensinar. O método ensina-nos a raciocinar moralmente.

É mister destacar que os casuístas faziam uso do método racional indutivo, por meio do qual eles comparavam casos. O casuismo foi chamado por Jonsen e Toulmin de “taxonomia”<sup>213</sup>. A aplicação dedutiva de um princípio ao caso, a Casuística seria uma comparação de um ou mais casos, que já obtiveram soluções com sucesso em relação ao novo caso, e não, uma mera dedução lógica. Aí está a diferença. A comparação ajuda a trazer à luz circunstâncias moralmente relevantes, que se tornam decisivas para determinar o resultado de qualquer caso. Além disso, na ausência de princípios relevantes, os casos já resolvidos adequadamente tornam-se o padrão para medir as circunstâncias de um novo caso. Esses padrões foram chamados de “paradigmas”<sup>214</sup>.

<sup>211</sup> TOULMIN, S., *Casuistry and clinical Ethics*, p. 314.

<sup>212</sup> HAUERWAS, S., *Casuistry as a Narrative Art*, p. 377.

<sup>213</sup> JONSEN, A.; TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry*, p. 251-259.

<sup>214</sup> JONSEN, A.; TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry*, p. 251-259.

Contudo, para uma correta concepção da teologia moral e do método casuístico, há que se distinguir o “caso” da “situação ou circunstâncias”. O que um caso de consciência pretende reduzir é a distância entre formas demasiado gerais para amoldar-se exatamente ao contorno das situações vividas e o jogo das circunstâncias no qual essas situações se realizam de fato.

Sendo assim, segundo Cariou, o “caso” apresenta-nos uma situação, mais ou menos concreta, sobre a qual pode recair um juízo moral (uma solução), que é válido somente nas condições reais no qual o supuseram; por outro lado, a “situação” indica uma condição pessoal, cuja moralidade só é julgada pelo homem em sua própria consciência, isto é, não pode ser simplesmente pré-julgada por aqueles princípios morais já elaborados<sup>215</sup>.

A virada da dedução lógica para a comparação de casos, não foi uma mera substituição dos princípios, mas sim, uma fonte para um guia moral, mais fundacional do que os princípios. Aqueles que usaram o caso estavam buscando discernimento moral original. O caso providenciava um método para provocar nuances inerentes às instituições e às situações pessoais. O método “caso” fornecia uma estrutura sobre as quais as circunstâncias concretas e individuais estavam comumente entretidas. Providenciou liberdade em relação aos princípios morais que definem uma agenda na qual a verdade é geral, invariável e essencial e que, por natureza, exclui o específico, o concreto e as circunstâncias práticas<sup>216</sup>.

Na verdade, as circunstâncias realçam a singularidade de uma situação em relação às outras. A conexão entre os casos emerge precisamente através das próprias circunstâncias. Essas congruências incitam o casuísta a depender da resolução de um caso através da relação análoga com outras.

### **3.1.2.2. Casuísmo e Contemporaneidade**

James Keenan afirma que a Casuística retornou ao final do século XX. Segundo ele, isso ocorreu por causa de um grande número de questões morais sem princípios suficientes para resolvê-las. Daí a importância do retorno da casuística numa sociedade

---

<sup>215</sup> CARIU, P., Caso, p. 204.

<sup>216</sup> KEENAN, J.; SHANNON, T. A., Contexts of Casuistry, p. 3163.

secular e plural<sup>217</sup>. Ele traz como exemplo o caso de um candidato ao sacerdócio que porte o HIV. Ele, então, pergunta: o candidato deverá ser excluído por essa razão? Como ainda utilizamos o Código Canônico de 1983 (1209, 1051), com certeza ele jamais seria aceito. Mas será que se o candidato estivesse bem de saúde, ele seria adequado para o exercício futuro do trabalho apostólico?<sup>218</sup>

Por isso, para Keenan a Casuística é um método de raciocínio moral que sempre será importante quando novas questões surgirem na realidade humana. Foi exatamente por esse motivo que ela apareceu no século XVI quando a Alta Casuística foi desenvolvida e praticada<sup>219</sup>.

A necessidade de um novo método de raciocínio moral deve atender as premissas de um método objetivo para o sujeito do século XXI. Todavia, essas não podem estar fora de contexto, ao contrário elas dependem das circunstâncias. A Casuística nas mãos tanto de um laxista, como de um tutorista é igualmente efetiva. A Casuística não tem nenhum propósito intrínseco à sua lógica ou método. O contexto no qual é empregado é que providencia o propósito. Portanto, a casuística não está livre do contexto ou de seus praticantes. Na verdade a casuística é um método indutivo de raciocínio moral, enquanto evita tendências relativistas<sup>220</sup>. Keenan ainda ratifica que, para os cristãos, o retorno das virtudes e o retorno da Casuística podem significar uma renovação do interesse na pregação evangélica.

A teologia moral ou a ética teológica estão numa encruzilhada. Olhar para o horizonte futuro depende de como olhamos para trás. Agostinho e Tomás nos legaram não somente regras e princípios, mas também, virtudes mais flexíveis. Hoje, os Casuístas fazem uso do Aquinate e do seu legado em relação às virtudes. Sendo assim, a teologia moral contemporânea pode manter o conhecimento epistemológico da Alta Casuística, associado à antropologia trinitária da Escolástica e de Edith Stein, basta querer.

<sup>217</sup> KEENAN, J., *The Return of Casuistry*, p. 124.

<sup>218</sup> KEENAN, J., *The Return of Casuistry*, p. 124.

<sup>219</sup> KEENAN, J., *The Return of Casuistry*, p. 125.

<sup>220</sup> KEENAN, J.; SHANNON, T. A., *Contexts of Casuistry*, p. 3217.

## 3.2. Base Teórica da Renovação da Teologia Moral

### 3.2.1. Estatuto do Problema

Atualmente, mais de cinquenta e cinco anos após a realização do Concílio Vaticano II, por causa do movimento bíblico, do maior sentido da vida litúrgica e sacramental e do dinamismo das sociedades contemporâneas, as formas fixas da teologia moral tornaram-se obsoletas. Por essa razão, neste capítulo, o nosso objetivo é considerar os motivos profundos e decisivos dessa mudança que parece irreversível e em cujo campo muito progresso haverá ainda de acontecer.

Neste atual estado da questão, o mais importante a se descobrir, é se a Ética teológica é capaz de dar uma resposta válida e autêntica aos novos problemas morais prescindindo da moral pós-tridentina de confessionalismo, necessitando, assim, formular uma nova síntese. É necessário lembrar que, hoje em dia, nós vivemos numa sociedade pluralista e secular<sup>221</sup>. Sendo assim, os católicos não compõem mais a maioria da coletividade. Além disso, há outros sistemas de valores morais, bem como a síntese moral de outras religiões. No contexto social atual há que se dar uma base firme que torne a moral cristã interessante e atrativa pela alegria profunda que sua bondade e originalidade engendram.

Essa capacidade de síntese não pode, nem deve ser buscada numa moral de cunho jurídico, conforme afirma Bernard Häring<sup>222</sup>. Sem uma clara distinção entre a moral e o direito, a moral pode apresentar-se sob a forma legalista<sup>223</sup>, formulada de uma vez por todas e exterior ao indivíduo autocrítico. Além do mais, a lei cristã é a lei da graça. A originalidade da moral neotestamentária exige um esforço constante de uma maior intimidade com Cristo e com uma maior fidelidade às exigências do reino. Por isso, a lei da graça é dinâmica, pois ela é relacional, depende de uma via de mão dupla. Por isso

<sup>221</sup> GS 6 e 7.

<sup>222</sup> HÄRING, B., *Renouveler la Théologie Morale*, p. 115-131.

<sup>223</sup> O formalismo legalista força o cristão a agir segundo leis externas à consciência, esquecendo-se do dinamismo que vive nas intenções profundas do cristianismo. O formalismo dá atenção especial às minúcias, à perfeição e ao ato em si, esquecendo-se de que as normas são o meio, e não o fim em si. O formalismo, por sua vez, engendra o moralismo que designa uma concepção cristã que diminui o aspecto particularmente cristão da salvação: a graça e os sacramentos. O moralismo aposta no esforço humano, na dor humana, na obediência e na renúncia como formas de salvação, em lugar do encontro relacional com a Trindade Santa.

mesmo, a visão jurídica da moral pode aprisionar o impulso vital proveniente da relação com o próprio Deus.

Além disso, segundo Häring, “ao homem atual, deve-se falar a partir de seu mais profundo santuário: sua consciência”<sup>224</sup>. Se Cristo é para nós *o caminho, a verdade e a vida* (Jo 14,6), é o próprio Jesus a lei do cristão, por meio de seu espírito vivificante, que habita em nós e interioriza sua palavra e nos permite compreender e seguir as diretivas da Igreja em conformidade com a lei interior da graça. A lei de Cristo é o amor pessoal de Deus que se dirige a nós e nos empurra desde dentro a amar o nosso próximo com e em Cristo.

É importante identificarmos que a moral cristã tradicional, clássica, na qual fomos educados, caracterizava-se por seu acento marcadamente voluntarista: defender-se das más inclinações e adquirir um domínio de si. Oprimia-se o ser humano com proibições. Era uma moral repressora do instinto mais do que educadora dos impulsos instintivos e libertadora de todas as virtualidades da personalidade. Formava personalidades rígidas, blindadas, defensivas. Uma moral assim constitui uma ameaça para as relações interpessoais: forma pessoas mais preocupadas consigo mesmas, por dominar-se e vigiar-se, por não falhar na virtude, do que por pessoas abertas à solicitude nas relações humanas e com a natureza. Segundo Roy foi essa moral voluntarista que foi rachada, na prática, pelo relaxamento dos costumes imposto pela sociedade secular:

Quando os costumes tradicionais do povo católico, na paróquia, são abandonados, por causa de uma pressão social organizada e coerente, o aparato repressivo da lei moral e da ideia de virtude, fica comprometido. A civilização urbana e cosmopolita destrói esse edifício moral, e o impacto das ciências humanas, ela interdita a atitude defensiva da moral tradicional. A psicanálise e a psicologia atacam essa moral repressora do instinto, semeadora da neurose, forjadora de personalidades rígidas e que revelam influência determinante nas primeiras relações humanas paternas e educativas, na formação da consciência moral e em suas perversões. A nova antropologia, menos voluntarista, que se situa no inconsciente, na afetividade, não para desencadear o instinto, senão para educá-lo no exercício mesmo da relação interpessoal, interpela a moral cristã<sup>225</sup>.

Ademais, a moral tradicional era também individualista e particularista<sup>226</sup>. Concebia o ser humano privado e ligado a um estreito círculo das relações familiares e/ou profissionais. Contudo, o cristão, como qualquer ser humano, enfrenta a tarefa de uma imensa responsabilidade em relação ao futuro da humanidade e do planeta Terra. A rede

<sup>224</sup> HÄRING, B., *Zentrale Anliegen der Moralthologie und Moralverkündigung*, p.7.

<sup>225</sup> ROY, O., *Crise de la morale chrétienne*, p. 232.

<sup>226</sup> GS 29.

de solidariedade está se ampliando e, portanto, a consciência do homem moderno deveria ser planetária. Por essa razão deveríamos nos perguntar se a moral católica atual está preparada para desempenhar seu papel de conscientização da humanidade na escala universal<sup>227</sup>. O cristão está consciente das dimensões políticas de todos os grandes problemas morais atuais?

Quer queiramos ou não, a moral católica tradicional chegou à inoperância. Muitos vivem sob a égide da hipocrisia. Será que ela conseguirá recobrar novamente um estilo profético para toda humanidade, e que oriente a responsabilidade dos homens até as tarefas que o esperam? Para tal resposta, é necessário que nos debruçemos sobre as inspirações provenientes do Concílio Vaticano II, em especial pelo documento *Gaudium et Spes*, já que o mesmo aprofunda a relação com as ciências humanas, que hoje em dia é indispensável para o discurso ético católico: antropologia, psicologia e sociologia, além do tema referente às atitudes e às ações por meio da opção fundamental. Na verdade, esse diálogo com as ditas “Humanidades” é o marco de diferenciação entre a moral clássica católica e a moral contemporânea católica<sup>228</sup>.

### 3.2.2. Inspirações Conciliares

De igual modo, renovem-se as restantes disciplinas teológicas por meio dum contato mais vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo.

*Optatam Totius*, 16.

O Concílio Vaticano II acabou por não elaborar um documento especialmente dedicado à Teologia Moral. No entanto, deixou-nos afirmações e abordagens de relevância para a moral cristã<sup>229</sup>.

Para o *aggiornamento* (atualização) da Teologia Moral os principais documentos são: a Constituição Dogmática *Dei Verbum*; o Decreto *Optatam Totius*; a Declaração

<sup>227</sup> GS 2.

<sup>228</sup> GS 4.

<sup>229</sup> DELHAYE, P., Les Points Forts de la Morale à Vatican II, p. 5-14.

*Dignitatis Humanae*; a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*; e, por fim, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Nesses documentos encontramos os conteúdos que irão influenciar a atualização seguindo a intenção expressa pelo Papa João XXIII ao anunciar no dia 25 de janeiro de 1959 a convocação do Concílio Vaticano II.

Todavia, a constituição que melhor reflete o espírito do Concílio Vaticano II e que influenciou a renovação da teologia moral, rumo a uma ética teológica, aberta aos debates dentro e fora da Igreja Católica, sem dúvida nenhuma, foi a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Por causa dela, fez-se necessária uma reconstrução do edifício teológico da teologia moral, porque a manualística deixou de servir como paradigma moral<sup>230</sup>.

Ela proporcionou a possibilidade da renovação que permitiu à Teologia Moral, adentrar os muros do corpo da Teologia e tornar-se uma ciência teológica propriamente dita, desvinculada do Direito canônico<sup>231</sup> e centrada na consciência moral do indivíduo humano, retomando o lugar do foco moral estabelecido pelo Concílio de Trento:

No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo. Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objetivas da moralidade. Não raro, porém, acontece que a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade. Outro tanto não se pode dizer quando o homem se descuida de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado<sup>232</sup>.

Na *Gaudium et Spes*, Cristo aparece como o arquétipo exemplar da humanidade<sup>233</sup>, o primogênito de todas as criaturas, aquele no qual habita a plenitude (Col 1,15-20). Diante Dele só nos resta uma opção, lhe imitar. Trata-se de imitar sua ação histórica, confrontando individual e comunitariamente nossa situação com a Dele. E essa imitação, segundo a mentalidade bíblica, comporta ademais uma participação pessoal e

<sup>230</sup> O ensinamento da moral católica por meio dos grandes manuais morais deixava em aberto algumas lacunas diante do pluralismo e do secularismo. Além disso, a leitura dos manuais estava sendo incapaz de provocar entusiasmo.

<sup>231</sup> Deixou de ser a “prima pobre” para voltar a ser irmã das “filhas ricas”.

<sup>232</sup> GS 16.

<sup>233</sup> GS 22.



escatológica na vida comunitária de salvação. A partir desse seguimento de Cristo, se pode perceber e viver mais profundamente o sentido da vida cristã e dos valores morais e religiosos que contem. O Concílio, ao fundar a teologia moral sobre Cristo, homem-Deus, ele não faz abstração do homem nem elabora uma moral sobrenatural, mas propõe uma teologia moral do homem chamado por Deus em Cristo<sup>234</sup>.

Além disso, o Concílio pôs em relevo a obrigação de superar o individualismo<sup>235</sup> na vida cristã e acentua a cooperação na atividade do mundo. É evidente que a moral pessoal tem seu momento social. Porém, a vocação cristã à cooperação não é um imperativo categórico, senão a força e o impulso do Espírito de Cristo em nós. Assim, na medida em que aceitamos de verdade e livremente o espírito que nos foi dado, na mesma medida o mesmo Espírito e sua força frutificam em nós.

Outro aspecto importante diz respeito às Escrituras. A teologia moral, fundamentada na Escritura, aparece como norma de conduta do cristão incorporado ao mistério de Cristo e à história da salvação. A razão serve para iluminar e explicar a fé. Sendo assim, o Concílio determina que se fundamente a teologia moral na Sagrada Escritura<sup>236</sup>, e que se enquadre na doutrina do mistério de Cristo e da história da salvação. A teologia moral há de buscar na Escritura uma orientação, mais do que uma argumentação para seus princípios morais. Assim se estabelece um contato vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Há a necessidade de uma hermenêutica dos versículos da Bíblia, já que no texto bíblico encontramos orientações gerais e casos particulares. Para prová-los necessitamos de uma boa exegese e de uma reflexão hermenêutico-teológica.

Há que se revisar o problema da relação entre as questões do direito canônico e da moral, pois a inserção de normas torna mais difícil captar o sentido e o valor da teologia moral. Por outro lado, não podemos esquecer que toda a realidade do ser humano e do mundo que lhe pertence, tem também um sentido que transcende a sua própria existência. Em resumo, a vocação cristã impõe um cuidado com as realidades humanas e terrestres para que a vocação dos fiéis possa produzir seus frutos.

Sendo assim, o Concílio remete-nos a um “humanismo de responsabilidade”<sup>237</sup>. O ser humano é definido por meio da responsabilidade. Ser Homem é o mesmo que ser

<sup>234</sup> FUCHS, I., *Theologia Moralis Perficienda*, p. 499.

<sup>235</sup> GS 29.

<sup>236</sup> DV 25.

<sup>237</sup> VIDAL, M., *Moral Cristã em tempos de Relativismo e Fundamentalismos*, p. 47.

responsável. A responsabilidade<sup>238</sup> aparece em ações de solidariedade, de responsabilidade coletiva e representa nada mais, nada menos do que a dimensão da maturidade espiritual e moral do gênero humano. Ressalta ainda a dignidade da consciência moral<sup>239</sup> e da essência da liberdade humana<sup>240</sup>:

Cresce cada vez mais o número dos homens e mulheres, de qualquer grupo ou nação, que têm consciência de serem os artífices e autores da cultura da própria comunidade. Aumenta também cada dia mais no mundo inteiro o sentido da autonomia e responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do gênero humano. O que aparece ainda mais claramente, se nós tivermos diante dos olhos a unificação do mundo e o encargo que nos incumbe de construirmos, na verdade e na justiça, um mundo melhor. Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade com relação aos seus irmãos e à história<sup>241</sup>.

O grande ponto de virada, para nós, encontra-se no convite ao aprofundamento das relações com as “ciências humanas”. Após o Concílio Vaticano II, os debates da antropologia, da filosofia, da psicologia, da história, das ciências políticas e da sociologia, dentre outras, tornaram-se indispensáveis para a elaboração do discurso teológico. Por quê? Devido à necessidade imposta pelo próprio Concílio que propõe à Igreja compreender os “sinais dos tempos”.

Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático<sup>242</sup>.

Ora, como é possível entender o que acontece no mundo atual, sem o mínimo conhecimento adequado do arcabouço teórico das ciências humanas e sem cair no senso comum? Isso só é possível compreendendo a realidade mundana na qual vivemos. Esse é o objeto das ciências humanas: pensar a realidade produzida pelo próprio ser humano.

Outrossim, a questão do pecado passou por uma hermenêutica que permitiu o surgimento de categorias, tais como; “atitude”, “opção fundamental”, “consciência”, “liberdade”, “responsabilidade” e “autonomia<sup>243</sup>”. Foram os estudos relativos à noção de

<sup>238</sup> GS 31-32.

<sup>239</sup> GS 16.

<sup>240</sup> GS 17.

<sup>241</sup> GS 55.

<sup>242</sup> GS 4.

<sup>243</sup> A autonomia aqui está associada à transcendência. Trata-se de uma razão aberta à verdade e à transcendência.

“culpa”, com seus múltiplos aspectos, que mais influíram na revisão da reflexão do pecado por meio da teologia moral. Segundo Arias:

O pecado é uma realidade muito complexa, tanto do ponto de vista subjetivo – dimensão subjetiva da culpabilidade, como do ponto de vista objetivo – dimensão objetiva da culpabilidade. Daí é necessário afirmar que o fenômeno da culpa é complexo e tem múltiplos vetores. Por conseguinte, qualquer estimativa solipsista da realidade do pecado é, em princípio, redutiva. Para entender ou conceitualizar a realidade do pecado é necessário admitir essa complexidade da culpa<sup>244</sup>.

Como afirmamos anteriormente, foi o diálogo da Teologia com as Ciências humanas que abriu um novo horizonte de compreensão em relação ao pecado. Afinal, esse diálogo permitiu um aprendizado novo: aquele da chave hermenêutica proveniente do estudo de diversos fatores que levam aos desajustes na sociedade contemporânea, sendo eles: social, econômico, psíquico, emocional, funcional ou coletivo. Problemas humanos como: solidão, neurose, depressão, ansiedade, transtornos psíquicos, dos mais variados matizes, pobreza, fome, miséria, discriminação, preconceito, dentre tantos outros, permitiram um multifacetado entendimento do pecado, não sendo mais possível percebê-lo simplesmente como uma ação desordenada individual.

Por causa disso, o Concílio Vaticano II propõe uma moral mais de cunho evangélico, porém mantém a necessidade de uma consciência firme da condição de pecador por parte do ser humano<sup>245</sup>. Saber que há influência da sociedade na consecução do pecado, não exime a pessoa do mesmo. Mas, como o Concílio Vaticano II é um concílio pastoral, ele propõe que o cristão lide com o pecado do mesmo modo que Deus lida com o pecador: por meio da misericórdia e não do juízo. Essa, a nosso ver, é a grande mudança: a humanização do ser humano.

Além disso, a consciência do pecado demonstra o reconhecimento da condição filial do ser humano, condição dada por Deus ao Homem, de forma gratuita. Segundo Aria:

Ninguém pode sentir a consciência dolorosa do pecado, sem antes banhar-se e empapar-se na gozosa consciência de filhos adotivos, pois só se sabe pecador aquele que se sabe perdoado, mas aceitar isso significa apostar que a bondade de Deus é, todavia, maior que a dureza do próprio superego ou aquela do juízo implacável dos demais<sup>246</sup>.

---

O conceito de pecado, e todos os conceitos supracitados serão analisados, com vagar, à luz do Concílio Vaticano II no capítulo cinco desta obra.

<sup>244</sup> ARIAS, D. F. O., El seguimiento transformante de Cristo Jesús, p. 345.

<sup>245</sup> GS 13.

<sup>246</sup> ARIAS, D. F. O., El seguimiento transformante de Cristo Jesús, p. 377-378.

A *Gaudium et Spes* e a *Lumen Gentium* também trazem contribuições para se repensar o conceito de mundo/mundanidade, tão caro aos cristãos<sup>247</sup>. Nessa constituição aparecem não só indícios metodológicos e temáticos da mundanidade da moral cristã, como também, perspectivas e orientações que indicariam o caminho do mundo em direção à ética cristã, já que o caminho do ser humano confunde-se com o caminho do mundo. De acordo com Marciano Vidal: “o mundo é precisamente a realidade em relação à qual a Igreja se repensa nesse documento conciliar”<sup>248</sup>.

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história<sup>249</sup>.

Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa do homem e de restaurar a sociedade humana. Por isso, o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade<sup>250</sup>.

Por meio desses dois parágrafos podemos apreender que para a Igreja o mundo dos homens refere-se à totalidade das famílias humanas com suas respectivas realidades. Ademais, não há dualismo de mundos: o mundo secular e o mundo da Igreja, mas a complexa realidade que é o mundo, onde vige a escravidão do pecado, é também, o lugar libertado por Cristo e criado pelo Pai, por amor. Não há, portanto uma leitura dualista, mas sim, dialética que se encontra sob o desígnio de Deus e deve ser transformada até a consumação final.

Essa mundanidade proposta pela teologia moral, a partir do Concílio não elimina o discurso da Revelação, muito pelo contrário, esse discurso pretende introduzir o “mundo” na dinâmica do ressuscitado, no interior da fé, e dessa feita, articular a racionalidade transcendente com a experiência de cunho existencial/relacional com a Trindade. Não é

<sup>247</sup> A advertência para o cristão resistir à mundanidade, presente no Novo Testamento, especialmente em 1Jo 2,15-17, referente ao termo grego κόσμος, ela pressupõe o entendimento da existência prévia do dualismo existente no helenismo gnóstico. O domínio grego, que se deu a partir de 323 a.C., exerceu uma forte pressão cultural no mundo oriental que sinalizava uma tendência à globalização social e econômica por uma imposição geral de costumes e tradições, difundida a partir da criação do Império Grego, por Alexandre Magno.

<sup>248</sup> VIDAL, M., Nova Moral Fundamental, p. 618.

<sup>249</sup> GS 1.

<sup>250</sup> GS 13.

para o cristão se afastar do mundo. É para o cristão, ao seguir os passos de Jesus Nazaré, dar testemunho, e com isso, aproximar o mundo de Deus:

Já chegou, pois, a nós, a plenitude dos tempos (1 Cor 10,11), a restauração do mundo foi já realizada irrevogavelmente e, de certo modo, encontra-se já antecipada neste mundo: com efeito, ainda aqui na terra, a Igreja está aureolada de verdadeira, embora imperfeita, santidade. Enquanto não se estabelecem os novos céus e a nova terra em que habita a justiça (2 Pd 3,13), a Igreja peregrina, nos seus sacramentos e nas suas instituições, que pertencem à presente ordem temporal, leva a imagem passageira deste mundo e vive no meio das criaturas que gemem e sofrem as dores de parto, esperando a manifestação dos filhos de Deus (Rom 8, 19-22)<sup>251</sup>.

Por fim, o último ponto que abordaremos é aquele da relação entre a moral popular e a moral institucional. A moral popular é aquela distinta e contraposta à ética oficial institucionalizada. Entre uma postura de obediência sem questionamento e aquela oposta, a de rebeldia e inconformismo, podemos vislumbrar uma postura a meio caminho, aquela da massa silenciosa. Segundo Azpitarte:

Entre ambas as posturas, poderíamos situar a massa silenciosa do povo que se sente distante do institucional, mas que tampouco tem um caráter agressivo. É a moral do homem da rua que não compreende os malabarismos que levam a aceitar ou rechaçar condutas muito similares. Sem sentir-se alheio à Igreja, adota, às vezes, comportamentos que não estão de acordo com as diretrizes oficiais e segue em sua conduta caminhos que não são aceitos pela autoridade<sup>252</sup>.

Diante da indelével realidade que é a existência de uma dupla moral: a popular e a oficial, vige uma tensão que, por um lado, pode criar obstáculos para a autoridade do magistério, mas que, por outro lado, não consegue argumentar contra a moral estruturada, já que não cumpre as exigências do saber.

Nesse sentido, o Concílio Vaticano II, sublinha a participação não só dos leigos na Igreja, mas também sugere a permanente vigência de um diálogo profícuo entre magistério e laicato, no qual o magistério possa escutar os valores, as intuições, a sabedoria espontânea do povo, sem que isso signifique uma canonização dos critérios da moral popular, como vemos a seguir:

Como todos os fiéis, também os leigos têm o direito de receber com abundância, dos sagrados pastores, os bens espirituais da Igreja, principalmente os auxílios da palavra de Deus e dos sacramentos; e com aquela liberdade e confiança que convém a filhos de Deus e a irmãos em Cristo, manifestem-lhes as suas necessidades e aspirações. Segundo o grau

<sup>251</sup> LG 48.

<sup>252</sup> AZPITARTE, E.L., *La Moral Popular en la Reflexión Ética del Teólogo*, p. 184.

de ciência, competência e autoridade que possuam, têm o direito, e por vezes mesmo o dever, de expor o seu parecer sobre os assuntos que dizem respeito ao bem da Igreja. Se o caso o pedir, utilizem os órgãos para isso instituídos na Igreja, e procedam sempre em verdade, fortaleza e prudência, com reverência e amor para com aqueles que, em razão do seu cargo, representam a pessoa de Cristo<sup>253</sup>.

Essa proposta dialógica pensada pelo Concílio é uma saída possível para a manutenção do influxo do Espírito Santo na comunidade, e para a contribuição do laicato em questões morais, a fim de que a moral católica não perca seu caráter dinâmico e evolutivo. Contudo, até hoje ainda não se encontrou uma forma em que esse diálogo ocorra de modo sério, e tanto a moral popular, quanto a elaboração teológica não têm sido levadas muito em consideração, no que tange ao magistério, haja vista o número de teólogos moralistas que foram confrontados pela Congregação para a Doutrina da Fé desde a renovação da teologia moral.

Além disso, quando o Concílio Vaticano II destaca o lugar da “consciência” quase como um sacrário da ação moral, como consequência desse primado ontológico-espiritual, o agir humano deve, necessariamente, originar-se do seguimento de Cristo e de uma formação cristã que humanize o ser humano e que seja oriunda, não só de estudo teórico, mas, principalmente de um encontro relacional e experiencial com o próprio mistério que é a Trindade cristã. Uma atitude humana desligada de sua essência, não deixa de ser mero moralismo, formalismo, já que redundaria apenas em respeito a normas externas.

### **3.3. Principais Teólogos de Três Gerações**

Nesta seção apresentaremos alguns dos mais importantes moralistas clássicos após o Concílio Vaticano II. Estabelecemos uma seleção cronológica dos autores, baseada em uma leitura anterior deles, e devido ao acesso bibliográfico no Brasil, já que por causa da pandemia por covid-19, nós estivemos impossibilitados de coletar bibliografia impressa no exterior. Por isso, tivemos de restringir-nos ao acesso online e à aquisição de livros pelo site da *amazon.com*. Contudo, nem todos os livros impressos estão disponíveis à venda, alguns são encontrados apenas em bibliotecas nas universidades. Além disso, no

---

<sup>253</sup> LG 156.

que tange à terceira geração selecionamos apenas três autores com o intuito de apresentar alguns temas da atualidade.

A classificação utilizada aqui<sup>254</sup> encontra-se na obra de *História da Teologia Moral* de Marciano Vidal e representa o seguinte significado: a primeira geração teve a sua formação teológica ainda baseada nos manuais morais e buscou renovar-se a partir do Concílio. A segunda geração recebeu a sua formação teológica nos anos que precederam o CVII seja nos últimos anos do pontificado de Pio XII, ou nos primeiros anos do pontificado de João XXIII e começou a publicar seus escritos logo após o CVII, a fim de reafirmar a investigação na ética renovada. A terceira geração é aquela cuja formação ocorreu já tendo como fundamento teórico a teologia moral renovada e trabalha, atualmente, por incorporar a ética teológica ou a chamada teologia moral em um dos troncos da teologia junto com as demais áreas, tais como: cristologia, escatologia, teologia fundamental, teologia trinitária, dentre outras.

### **3.3.1. Teólogos da Primeira Geração**

#### **3.3.1.1. Anselm Günthör**

Günthör, autor da primeira geração do Concílio, nasceu na Alemanha (1911-2015). Ele fez parte da primeira geração de teólogos morais pós-conciliares e foi professor de teologia pastoral e moral no Pontifício Ateneo *Anselmianum* em Roma.

Sua importante obra, *Chiamata e Risposta*, formula uma ética cristã ilustrada e ao mesmo tempo iluminada, romântica. Ela foi um dos primeiros livros de ética teológica que passou a fazer uso dos conceitos de “justiça social” e de “direitos universais” do ser humano<sup>255</sup>. Por essa razão, essa obra possui importância histórica, já que Günthör foi um dos moralistas a dar início à empresa de sistematização da renovação da teologia moral após o Concílio Vaticano II.

<sup>254</sup> Nesta seção apresentaremos alguns dos mais importantes moralistas clássicos após o Concílio Vaticano II. Estabelecemos uma seleção cronológica dos autores, baseada em leitura anterior desses autores, e devido ao acesso bibliográfico no Brasil, já que por causa da pandemia por covid-19, nós estivemos impossibilitados de coletar bibliografia impressa no exterior. Por isso, tivemos de restringir-nos ao acesso online e à aquisição de livros pelo site da *amazon.com*. Contudo, nem todos os livros impressos estão disponíveis à venda, alguns são encontrados apenas em bibliotecas nas universidades. Além disso, no que tange à terceira geração selecionamos apenas três autores, apenas com o intuito de apresentar alguns temas da atualidade.

<sup>255</sup> GÜNTHÖR, A., *Chiamata e Risposta*, p. 79, 383.

O livro de Günthör contribuiu para os direitos universais da humanidade, fazendo com que não fosse mais um assunto ausente na Doutrina Social da Igreja e, desde a sua publicação, tornou-se um tema corrente na ética teológica<sup>256</sup>. Além disso, ele ajudou a modificar o pensamento teológico por ter sido um dos protagonistas do Concílio Vaticano II.

É importante destacar que antes do Concílio, durante uma reunião preparatória, que antecedeu o mesmo, e da qual ele participou no *Anselmianum*, Günthör votou a favor de uma renovação litúrgica na Igreja Católica. Parece que sua decisão diz respeito à sua compreensão equilibrada da relação entre o ser humano e Deus.

O movimento litúrgico foi um importante movimento renovador dentro do catolicismo romano e de valor particular para ele, posto que, segundo ele, o chamado de Deus não era uma construção teórica sua, mas, antes sim, um clamor existencial do próprio Deus<sup>257</sup>. De acordo com o autor, a maior participação do laicado, na liturgia, possibilitaria uma maior proximidade relacional entre o fiel, e o Deus Uno e Trino. Não nos esqueçamos de que Günthör também era professor de teologia pastoral.

Günthör em *Chiamata e Risposta* é herdeiro da Escola teológica de Tübingen<sup>258</sup>. Podemos demonstrar essa assertiva explicitando o porquê e o modo como ele valorizou a obra de Alfonso de Liguori. Segundo Günthör, seus escritos pretendiam superar o papel da teologia moral, da época, de cunho jurídico rigorista<sup>259</sup>, posto que a moral cristã pertence tanto ao âmbito da autocomunicação de Deus, daí a importância da mística e da relação pessoal com o próprio Deus; quanto da ação “prática”, pois se ação do cristão tem seu início no amor de Deus, sua ação final deve demonstrar esse mesmo amor.

Por outro lado, nessa obra, Günthör opõe-se à manualística romana anterior ao Concílio Vaticano II. Nela, ele faz uma crítica tanto à manualística, quanto à neoescolástica e propõe também não só o abandono de autores escolásticos, bem como o fortalecimento das pesquisas morais nos autores não escolásticos da Escola de Tübingen:

A tentativa de voltar a pôr em relevo a teologia e filosofia de Santo Tomás de Aquino teve reflexos também na teologia moral. Apareceram publicados manuais que tomavam como base a *Summa Theologiae*. Mas esses moralistas de cunho tomista, especialmente nos

<sup>256</sup> MIER, V. G., La Refundación de la Moral Católica, p. 109.

<sup>257</sup> MIER, V. G., La Refundación de la Moral Católica, p. 108.

<sup>258</sup> A Escola de Tübingen, que teve início no século XIX, na Alemanha, renovou a Teologia Moral por trazer-lhe de volta temas morais fundamentais, mas que permaneceram esquecidos e inseridos apenas na Teologia Espiritual durante a Contra-Reforma. São exemplos de temas: “Reino de Deus” em J. B. Hirscher (1788-1865); “Seguimento de Cristo” em M. Deutinger (1789-1854); “Graça na vida cristã” em M. Jocham (1808-1893); “Corpo místico” em B. Fuchs (1814-1854); “Sacrifício cristão” em K. Werner (1821-1888); e “Lei e liberdade” em F.X. Linsenmann (1835-1898).

<sup>259</sup> GÜNTHÖR, A., Chiamata e Risposta, p. 102.



países latinos, preferiam com frequência e com interesse em matérias casuísticas, converteram-se em uma mistura de escolástica e casuística<sup>260</sup>.

Além disso, como Günthör não parte de uma concepção de “Ser” estático, mas concorda com Heidegger de que o Ser se dá no tempo, ele partilha da noção da intervenção de Deus junto aos homens por amor<sup>261</sup>. Por isso, ele concorda com o uso de recursos e de argumentos que procedem da história humana, da filosofia, das ciências humanas e da razão natural:

Ainda que a revelação realizada em Cristo seja definitiva, não se pode dizer o mesmo sobre a compreensão teológica da mesma Revelação. Nenhum teólogo poderá jamais ter a presunção de esquadrihá-la ou de ter esquadrihado até o fundo. Por isso, na teologia, é possível um projeto substancial de compreensão. Isso entra na história da salvação, que é diferente da revelação<sup>262</sup>.

Ademais, nessa obra, Günthör propõe uma superação do legalismo pela perspectiva personalista e o primado relativo da consciência: “a consciência constitui a norma última e decisiva do fazer humano. O bem em sentido concreto e pessoal é conforme a consciência”<sup>263</sup>.

### 3.3.1.2. Bernard Häring

A influência mais importante em minha maneira de pensar acerca da teologia moral foi a obediência insensata e criminosa dos cristãos a Hitler, demente e tirano. Esse fato me levou à conclusão de que o caráter do cristão não deve estar configurado unilateralmente pelo motivo condutor da obediência, senão, por uma responsabilidade capaz de discernir, uma atitude para responder aos novos valores e às novas necessidades, e uma disposição para aceitar o risco.

Bernard Häring

<sup>260</sup> GÜNTHÖR, A., Chiamata e Risposta, p. 107.

<sup>261</sup> GÜNTHÖR, A., Chiamata e Risposta, p. 23.

<sup>262</sup> GÜNTHÖR, A., Chiamata e Risposta, p. 24.

<sup>263</sup> GÜNTHÖR, A., Chiamata e Risposta, p. 442.

Bernard Häring (1912-1998) foi um teólogo alemão da primeira geração do Concílio que, por ter atuado na Segunda Guerra, presenciou a “obediência dos cristãos em relação ao regime nazista criminoso”<sup>264</sup> e, nesse momento, compreendeu que a verdade moral não está no que as pessoas professam, mas em como elas vivem e agem<sup>265</sup>. Após a guerra ele tomou a firme decisão de não mais fazer uso do conceito de “obediência” como um conceito central, mas, sim, aprofundar o conceito de responsabilidade.

Bernard Häring foi um dos teólogos morais da geração pós-conciliar que foi perseguido pelo Santo Ofício, por suas críticas à *Encíclica Humane Vitae* (Paulo VI, 1968), que reiterava a condenação da contracepção artificial para os cônjuges. E, principalmente, por sua crítica a autoridade do magistério eclesial nestas questões. A tese fundamental de Häring durante toda a sua vida, antes e depois do Concílio era de que “em matéria de moral, prevalece sempre a consciência da pessoa humana sobre a lei. Essa tese, defendida no Concílio e mais tarde pela Igreja graças ao Vaticano II, abriu novos caminhos de reflexão”<sup>266</sup>.

Em 1954, ele publicou sua obra magistral de três volumes, *La Ley de Cristo* (1954)<sup>267</sup>, na qual afirmou que não desejava destruir a autoridade da Igreja Católica, ao contrário, mas que ansiava por pôr Cristo no centro da teologia moral. Foi Häring quem assentou a mudança de paradigma na teologia moral, do direito canônico para a cristologia. Ele estava convencido de que somente o seguimento de Cristo faria dos cristãos, pessoas maduras na fé, como vemos a seguir:

O chamado para a teologia moral de Jesus está contido na boa nova da salvação. A tremenda boa nova não está ligada a nenhuma lei, mas à soberana majestade de Deus que intervém na pessoa de Cristo e na graça e no amor de Deus que se manifesta. Consequentemente, nova orientação e novo foco foram dados a todos os preceitos da lei moral, ainda aqueles mais sagrados. O que é novo é a alegria de anunciar que *agora* é o tempo da grande conversão do pecado e o retorno a Deus está em suas mãos (...) nós entendemos a teologia moral como a doutrina da imitação de Cristo, como vida em, com e por Cristo<sup>268</sup>.

O Concílio Vaticano II também sofreu forte influência de Häring<sup>269</sup>. Parece que a fonte inspiradora foi o texto da *Gaudium et Spes*, Häring foi o secretário do comitê

<sup>264</sup> KEENAN, J. F., Vatican II and Theological Ethics, p.169.

<sup>265</sup> KEENAN, J. F., Vatican II and Theological Ethics, p.169.

<sup>266</sup> EL PAÍS., La lucha de Bernard Häring con el Santo Oficio.

<sup>267</sup> HÄRING, B., La Ley de Cristo, p. 113.

<sup>268</sup> HÄRING, B., La Ley de Cristo, p. 29.

<sup>269</sup> KEENAN, J. F., Vatican II and Theological Ethics, p. 173.

editorial que a rascunhou. Por essa razão, a antropologia está baseada na compreensão do ser humano como um ser social e as questões morais não são tematizadas em chave de leitura individual, mas também social. Apesar do Concílio Vaticano II não ter elaborado um documento específico para a teologia moral, ele deixou, em alguns documentos, afirmações e abordagens importantes para a moral cristã. Destacam-se, entre eles: a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, o Decreto *Optatam Totius*, a Declaração *Dignitatis Humanae*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e, de modo especial, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Dois aspectos do Concílio importantes para a teologia moral resultam também da influência de Häring: a) uma profunda simpatia da Igreja pela condição humana, focando mais na alegria e na esperança do que numa visão pessimista e pecadora do ser humano; e b) a vigência da consciência na liberdade, fruto da influência dos escritos de Paulo sobre Häring<sup>270</sup>.

Contudo, sua influência específica na teologia moral ocorreu apenas sobre os escritores da segunda geração do Concílio<sup>271</sup>. O seu maior influxo aparece na obra *Free and Faithful in Christ* (1978), que foi escrita, em três volumes, primeiramente, em inglês, a partir do contexto cultural anglo-saxão e, também, de outros contextos culturais, além de possuir uma base sociológica. Isso ocorreu porque, desde 1962, Bernard Häring ofereceu cursos de teologia moral nos Estados Unidos, debatendo suas ideias com as concepções europeias.

Em 1968, ele chegou à conclusão de que o pensamento exposto na obra *La Ley de Cristo* não era suficiente para o futuro desenvolvimento da teologia moral. Por isso, após cinco anos de trabalho exaustivo, ele escreveu *Free and Faithful in Christ*. Mier afirma que “a revolução disciplinar do Concílio Vaticano II obrigou Bernad Häring a escrever um novo livro sobre teologia moral, e que o nome de Cristo foi um núcleo firme, em torno do qual Häring pôs um cinto protetor, que é a liberdade, a criatividade, personalizada em Cristo”<sup>272</sup>.

<sup>270</sup> KEENAN, J. F., Vatican II and Theological Ethics, p. 174.

<sup>271</sup> A primeira geração teve a sua formação teológica ainda baseada na escola manualística romana e buscou renovar-se a partir do Concílio. A segunda geração recebeu a sua primeira formação teológica nos anos que precederam o CVII seja nos últimos anos do pontificado de Pio XII, ou nos primeiros anos do pontificado de João XXIII e começaram a publicar seus escritos logo após o CVII, a fim de reafirmar a investigação na ética renovada. A terceira geração é aquela cuja formação ocorreu já tendo como fundamento teórico a teologia moral renovada e trabalha, atualmente, por incorporar a ética teológica ou a chamada teologia moral em um dos troncos da teologia junto com as demais áreas, tais como: cristologia, escatologia, teologia fundamental, teologia trinitária, dentre outras.

<sup>272</sup> MIER, V. G., La Refundación de la Moral Católica, p. 157.

Bernard Häring distanciou-se dos manuais de teologia moral pré-conciliares da escola romana. Ademais, a partir da perspectiva da obra *La Ley de Cristo*, especialmente extraída de Rm 8,2 que trata da “Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus que te libertou da lei do pecado e da morte”, Häring, tal como Günthör, abriu-se, não só para a perspectiva teológica de base personalista, por meio da inviolabilidade da consciência, como também, deixou-se influenciar pelos autores da escola de Tübingen<sup>273</sup>.

Um aspecto fundamental em *Free and Faithful in Christ* foi o giro epistemológico que ele realizou em relação às Escrituras. Segundo ele, os textos sagrados não oferecem códigos morais consistentes e completos que possam ser utilizados no cotidiano, no âmbito da vida prática, concreta. Mas por quê? Porque é fundamental a vigência de uma hermenêutica dos textos bíblicos, que atualize esses códigos e normas para serem utilizados, como referência, no mundo atual, salvaguardando-se tanto os valores atuais, quanto a inviolabilidade da consciência. Para ele, existem tensões e conflitos nas tradições transmitidas pelos textos bíblicos. Como exemplo, temos:

Não é correto citar textos bíblicos descontínuos, como prova, sem ter o devido cuidado em discernir os dinamismos do desenvolvimento histórico do conhecimento ético e a grande diversidade existente entre os diversos textos da Bíblia. A tensão, por exemplo, entre tradição profética e tradição sacerdotal<sup>274</sup>.

Não podemos esperar, por exemplo, que as cartas de Paulo, escritas em uma cultura patriarcal, apresentem-nos uma norma precisa de conduta em uma época em que prevalece o modelo de igualdade na família<sup>275</sup>.

Outra revisão que Häring faz, está relacionada aos Decretos Romanos. Para ele, o magistério não é infalível, mas suscetível de correções parciais. Conforme podemos vislumbrar:

O ensinamento não infalível da Igreja é suscetível de correções parciais. Em certas ocasiões necessitará urgentemente delas. A intenção de ampliar excessivamente o campo do ensino infalível, até o ponto de querer incluir todos os detalhes das encíclicas dos Papas, ocasionou uma perigosa crise de consciência em muitas pessoas e nas discussões públicas que tiveram como tema o ofício magisterial da Igreja<sup>276</sup>.

<sup>273</sup> MIER, V. G., *La Refundación de la Moral Católica*, p. 160.

<sup>274</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 339.

<sup>275</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 52.

<sup>276</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 294.

E, por fim, o distanciamento dos manuais morais romanos para a saída da perspectiva da liberdade da consciência, que configuraria o ministério profético da Igreja, segundo o exemplo abaixo:

Antes de tudo: liberdade para a consciência da pessoa. Cristo veio liberar todas as pessoas para a verdade. Dirigiu sua mensagem à consciência da pessoa. Não deseja ter escravos submissos, senão amigos (...) será possível eleger a fé católica somente se se respeita plenamente a consciência; daí que a primeira missão da Igreja consiste em ser um sacramento de liberdade e de libertação. Ela é servidora do povo<sup>277</sup>.

### 3.3.1.3. Josef Fuchs

Josef Fuchs nasceu na Alemanha em 1934 e cursou a graduação em Teologia na Universidade Gregoriana de Roma. Seu doutorado foi realizado nos Países Baixos, com uma tese na área de eclesiologia. Contudo, após quatro anos de sacerdócio, esse jesuíta foi convidado a lecionar teologia moral, e em 1954 ele retornou à cidade de Roma ensinando na Gregoriana por quase trinta anos. Ele acabou por falecer na Alemanha em 2005.

Segundo ele, a moralidade cristã tem um cunho pessoal, teológico e cristológico. Por quê? Porque o agir cristão parte de um chamado do Pai por meio do Filho em direção a cada pessoa em particular, segundo a ação do Espírito Santo. Ele apoiava a vigência de normas morais universais no ensinamento da doutrina católica. Entretanto, reconhecia que Deus chama a cada indivíduo baseado em suas características pessoais e no seio do *Sitz im Leben* (lugar da vida), nas circunstâncias existenciais nas quais se encontra. Por isso, a ênfase da reflexão moral deve estar centrada, também, no caso concreto, na pessoa humana em jogo e, não, na natureza humana em geral<sup>278</sup>.

Ele teve um papel importante na questão da contracepção durante sua participação na Pontifícia Comissão sobre População, Família e Nascimento entre 1963 e 1966. Durante esse período, ele sofreu forte influência de Karl Rahner, especialmente na questão do conceito de “opção fundamental”<sup>279</sup>.

O encontro da Comissão em 1965 foi surpreendente porque tratou de discutir a possibilidade de reformar-se o ensinamento que condena a contracepção artificial. Josef

<sup>277</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 288.

<sup>278</sup> CURRAN, C., *Diverse Voices in Modern USA Moral Theology*, p. 40.

<sup>279</sup> CURRAN, C., *Diverse Voices in Modern USA Moral Theology*, p. 42.

Fuchs, na quarta reunião, defendeu a ideia de que esse ensinamento era passível de reforma, mas que ele ainda era válido. Contudo, na quinta e última reunião ele mudou o seu posicionamento a favor da contracepção artificial, em certas circunstâncias, participando ativamente de dois documentos da comissão. Isso ocorreu porque ele ficou deveras tocado com o testemunho dos casais leigos<sup>280</sup>.

Um dos pontos teóricos de seu pensamento, lhe permitiu realizar um trabalho imprescindível na teologia moral, através do conceito de “opção fundamental”, herdado de Rahner. Esse conceito foi introduzido em sua teologia moral a partir da primazia que ele reconheceu ter a pessoa no agir moral, em lugar do primado do ato moral dado pelo manualismo romano. Isso ocorre porque a resposta humana do ouvinte da Palavra<sup>281</sup> só é possível por meio da liberdade que conclama pela autodeterminação da pessoa. Ele baseou-se na concepção antropológica de Karl Rahner que diferenciou os conceitos de “pessoa” e de “sujeito”.

De acordo com Rahner, o termo “pessoa” descreve a dimensão humana de mesmidade, autenticidade, pessoalidade, na qual se é si mesmo e, não, outro. Para ele, quando Deus convida ao diálogo, ele convida este e não esse ou aquele. Ele convida a este que tem um rosto. Ser pessoa significa ser si mesmo, ser alguém com uma identidade própria porque tem uma face, possui um contorno próprio, uma especificidade, e não é uma mera coisa no meio da multidão<sup>282</sup>.

Por outro lado, para Rahner o ser humano também é “sujeito” no momento em que acolhe a sua dimensão de pessoalidade, ganha consciência de seu existir no mundo e passa a agir a partir da escolha de seus caminhos e descaminhos. Não mais é conduzido, mas sim, conduz a si mesmo a partir do assumir a responsabilidade do seu viver e embrenhar-se em sua existência. Em termos teológicos esta mudança (*metanóia*) ocorre a partir de uma relação dialógica e pessoal com Deus<sup>283</sup>.

Sendo assim, a partir do momento em que ele escolheu a opção fundamental como elemento orientador da vida moral cristã, abriu o acesso para os moralistas aprofundarem o conceito de consciência. Fuchs, após o trabalho na Comissão, insistiu no fato de que as normas específicas de comportamento moral não são universalmente aplicáveis, levando, portanto à necessidade da formação da consciência moral individual de cada cristão. A

<sup>280</sup> CURRAN, C., *Diverse Voices in Modern USA Moral Theology*, p. 41-42.

<sup>281</sup> RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, p. 37-39.

<sup>282</sup> RAHNER, K., *Curso da Fé*, p. 39-46.

<sup>283</sup> RAHNER, K., *Curso da Fé*, p. 46-50.

compreensão que ele tem do ser humano como sujeito, herdada de Karl Rahner também fundamentou, para nós, sua investigação acerca da consciência.

Segundo Fuchs, há dois níveis na liberdade humana, e ambos foram retirados da obra de Karl Rahner<sup>284</sup>. Ele parte do conceito de transcendência agora voltado para o pendor ético no ser humano. A transcendência humana sob o ponto de vista ético redonda na responsabilidade e na liberdade. A “liberdade transcendental” é o coração da liberdade humana. Trata-se da responsabilidade do Homem por si mesmo, levada à radicalidade.

A liberdade transcendental é compreendida pelo autor na duplicidade que lhe é própria: ① A “liberdade originante”, que é apriorística e fundante. Ela é a condição de possibilidade de vigência da liberdade concreta no mundo. É a dimensão ontológica da liberdade; ② A “liberdade originada” – aquela que se insere no mundo, que é a encarnação concreta no mundo, a dimensão ôntica da liberdade. Daí, a importância da consciência, já que ela é a capacidade de estabelecer decisões morais a partir do juízo particular das ações humanas. Sem a consciência aprofundada, o ser humano sempre fará um mau uso da liberdade<sup>285</sup>.

Por outro lado, Fuchs descreve a consciência como a dimensão subjetiva da moralidade e a norma moral como a dimensão objetiva da mesma<sup>286</sup>. Além disso, enquanto era professor na Gregoriana, ele insistiu em dizer que o Concílio Vaticano II foi ambivalente no que tange à consciência como dimensão subjetiva, e a norma como dimensão objetiva. O Concílio afirmou em algumas ocasiões que a consciência deveria proceder objetivamente com respeito ao comportamento deontológico, e que o ser humano partilha a lei divina por meio de nossa consciência<sup>287</sup>.

Embora ele não tenha escrito sistematicamente, Fuchs aplicou as grandes inovações dos mais importantes teólogos da época, levando assim, o fundamento teórico de base filosófica para dentro da teologia moral fundamental, tendo se tornado o campeão do conceito de “consciência”.

<sup>284</sup>Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas também trabalham esta temática: Lévinas em *Humanisme de l'autre homme* (1972) e Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (1990). No mínimo, Karl Rahner acompanha muito de perto, a entrada em cena, na Filosofia, dessa nova forma de compreender o ser humano. Martin Heidegger em *Sein und Zeit* (1927) já havia pensado o ser humano como *Dasein* (ser-aí), como *In-der-Welt-sein* (ser-no-mundo), como *Mitsein* (ser com). Essa estrutura existencial é pensada a partir do lugar ôntico-ontológico-existencial que o ser-aí ocupa. Ele fala de uma abertura para a pré-compreensão do ser, não como infinito, mas como Nada. É provável que Rahner, Lévinas e Ricoeur tenham compreendido o Nada como infinito.

RAHNER, K., Curso da Fé, p. 46-59.

<sup>285</sup> FUCHS, I., Personal Responsibility and Christian Morality, p. 218-219.

<sup>286</sup> FUCHS, I., Personal Responsibility and Christian Morality, p. 220-225.

<sup>287</sup> FUCHS, I., A Harmonization of the Conciliar Statements on Christian Moral Theology, p. 496-497.

### 3.3.1.4. Franz Böckle

Franz Böckle foi um teólogo moral suíço (1921-1991), professor catedrático de Teologia Moral na Universidade de Bonn, na Alemanha. Para o cômputo desta investigação, sua principal obra foi *Moral Fundamental*, na qual ele reitera a importância da aquisição de uma consciência moral por parte do cristão<sup>288</sup>.

Nessa obra ele faz um trabalho peculiar de burilar os princípios gerais e as principais discussões teológicas e filosóficas da época acerca da teologia moral, tendo como ponto de partida a ética filosófica para, em seguida, perguntar pelo significado da mesma questão a partir da fé cristã<sup>289</sup>. Um conceito fundamental nesse autor é o conceito de “autonomia”. Segundo ele, trata-se de um fenômeno ético e tornou-se seu método próprio de trabalho, já que ele partia primeiro da reflexão ética teórica<sup>290</sup>.

Na época, alguns moralistas o criticavam por acharem que a Teologia Moral por partir do núcleo da revelação de Cristo, deveria ser uma elaboração mais profunda de nível sacramental, e não uma razão independente da fé. O fato é que esse moralista, conectado à produção antropológica de seu tempo histórico, ele estava consciente de que, para a moral cristã ser um projeto de realização autêntica e libertadora para a história humana, ela deveria assumir a estrutura secular da realidade intramundana, que sem um diálogo fecundo com a secularidade, não poderia tornar-se uma moral sã.

Todavia, para nós, o grande contributo de Franz Böckle diz respeito à hermenêutica do conceito de culpa e de pecado que ele introduziu na teologia moral fundamental após o Vaticano II. Atento ao surgimento da fenomenologia heideggeriana em sua época, ele estabeleceu uma profunda análise fenomenológica da culpa, a fim de destacar o seu papel ao nível da decisão pessoal. Retomando o conceito de Fuchs de “opção fundamental”.

No Antigo Testamento, ele analisa três conceitos fundamentais aplicados ao pecado que podem ser resumidos na rebelião contra a vontade Deus, em conflito com a vontade humana e no conseqüente distanciamento de Deus e da comunidade. Nesse sentido, o pecado afeta a relação pessoal entre Deus e o ser humano:

O Antigo Testamento conhece numerosos conceitos de pecado. Três deles podem ser considerados como fundamentais para a hamartiologia veterotestamentária; *hattā' ti (ht')*, *paeša (ps)* e *āwōn ('wh)* (...) a raiz *ht'* (“falhar”, “faltar”, “desviar-se”) é a mais usada para

<sup>288</sup> BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, p. 39-41.

<sup>289</sup> BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, p. 17-18.

<sup>290</sup> BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, p. 47-66.



o conceito de “pecado” (...) designa um ato concreto (...) a raiz pś encontra-se 41 vezes como verbo e 93 vezes como substantivo. Nasce o conceito jurídico de “infidelidade” em uma relação comunitária (...) “protesto”, “contestação”, “rebelião” (...) sempre se entende um ato consciente, deliberado (...) o verbo ‘wh (“curvar”, “entortar”, “torcer”) (...) originalmente como conceito profano, o termo vai sendo amplamente teologizado nos textos mais recentes, significando então sempre uma relação errada entre Deus e os homens. É nesse terreno teológico que aparece a ideia de “desvio”, “perversão”, “virada”, “guinada”<sup>291</sup>.

No Novo Testamento, nosso autor faz um breve resumo dos evangelhos sinóticos, de Paulo e de João. Para ele há uma dupla noção de pecado: ① rejeição do Homem a Deus; e ② os pecados concretos:

Jesus não deu aos seus discípulos uma doutrina do pecado, a bem dizer se pronunciou sobre o que ele entende por “pecado”. E, no entanto, sabia a sua realidade e agia de acordo: vencer o pecado era a sua missão de vida (Mc 2,17; Lc 19,10; Mt 26, 28; 1Tm 1,15; 1Col 1,14; Ef 1,7) (...) no fundo da proposta originada do radicalismo de Jesus, de os discípulos se deixarem cativar e conduzir pelo amor, a fuga no legalismo aparece como pecado (...) a distinção entre pecado e pecados torna possível igualmente uma compreensão do pecado que leva à morte, que não pode ser perdoado e se dirige contra o Espírito Santo (Mt 12,31); 1Jo 5,16)<sup>292</sup>.

Segundo Böckle não há uma definição de pecado na Bíblia, que inclua todos os seus elementos. Por essa razão é função do teólogo a sistematização e o aprofundamento conceitual. Já a culpa, o mal não é atribuído a forças anônimas, mas ao próprio homem. No entanto, não é apenas o indivíduo em sua ação pessoal que deve prestar contas do mal produzido. Além disso, pela necessidade de uma investigação profunda na alma humana, Böckle, indiretamente, já aponta a importância dos estudos psicológicos na investigação da motivação que leva ao pecado:

Os múltiplos nexos condicionados precisam ser destrinchados. A reflexão sobre o agir humano não pode ser realizada somente a partir de sua autorrealização, mas esse agir humano deve ser compreendido, antes de tudo, a partir do somatório das predisposições de base de formação preexistentes no nível individual, social e histórico (...) hoje não se deixam, em absoluto, fora de consideração os fenômenos do mal e da culpa. São investigados nas profundezas conscientes e inconscientes da alma humana, tentando descobrir as camuflagens mais secretas<sup>293</sup>.

<sup>291</sup> BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, p. 111-113.

<sup>292</sup> BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, p. 114-116.

<sup>293</sup> BÖCKLE, F., *Moral Fundamental*, p. 90-91.

### 3.3. Teólogos da Segunda Geração

#### 3.3.2.1. Karl H. Peschke

Teólogo moral alemão (1932) que publicou sua importante obra *Christian Ethics* em dois volumes na década de 1970 (1975 e 1978, respectivamente). Tal como Häring, ele foi um dos teólogos alemães que contribuiu para a renovação da teologia moral após o Concílio Vaticano II. Porém, distintamente de Häring, ele já foi um dos teóricos da segunda geração dos teólogos morais, estabelecendo um diálogo profícuo com as ditas “humanidades”, especialmente com a sociologia<sup>294</sup>.

Peschke além de ter-se especializado na Academia Alfonsiana, manteve uma relação discente com Bernard Häring. Esse foi o orientador daquele na tese de doutorado defendida em 1965. Após sua defesa, ele foi morar nas Filipinas e, ali no extremo oriente, pode então difundir o pensamento moral de Häring.

Mier defende a hipótese interpretativa de que os autores de segunda geração optaram por “abandonar o sistema de regras metódicas que configuraram os manuais latinos de teologia moral segundo a escola romana antes do concílio Vaticano II”<sup>295</sup>. Por essa razão, Peschke procurou escrever novos textos de referência que oferecessem pautas atuais e distanciasse os católicos cristãos dos quatrocentos anos de manualística anteriores ao Concílio Vaticano II.

Peschke preocupou-se não só com um entendimento hermenêutico do conceito de “pecado”<sup>296</sup>, mas principalmente com a mudança na formação das consciências<sup>297</sup>, que até então dependia exclusivamente das normas, além da preocupação com a disciplina penitencial para os sacerdotes. Nesse sentido, Häring afirma ao escrever a resenha de *Christian Ethics*, que o segundo volume de Peschke estaria destinado à renovação da formação da consciência por parte dos sacerdotes<sup>298</sup>:

Um aspecto importante dessa obra de Peschke é a revisão ampla que faz acerca do fundamento bíblico para a teologia moral renovada, no volume I, no qual ele trata de temas, tais como: ① A aliança om Deus como fundamento da moralidade no Antigo

<sup>294</sup> MIER, V. G., La Refundación de la Moral Católica, p. 176.

<sup>295</sup> MIER, V. G., La Refundación de la Moral Católica, p. 200.

<sup>296</sup> PESCHKE, K-H., Christian Ethics, p. 285-325.

<sup>297</sup> PESCHKE, K-H., Christian Ethics, p. 158-207.

<sup>298</sup> Infelizmente, nada disso chegou ao Brasil, que ainda mantém uma formação manualística nos seminários.

HÄRING, B., Recensión sobre “Christian Ethics” de K. H. Peschke, p. 363.

Testamento; ② O ensino moral no Novo Testamento; e ③ Os principais motivos da ética do Novo Testamento. Contudo, é mister que se realize uma hermenêutica dos textos bíblicos, a fim de o teólogo moral auxiliar, o povo de Deus, na passagem de normas, às vezes, indeterminadas, para a concretude do cotidiano, como podemos visualizar neste trecho:

Quando a Escritura descreve o fim último como a glória de Deus, seu reino, a nova Jerusalém, a unidade de todas as coisas em Cristo, os novos céus e a nova terra. Todavia, essas assertivas são muito alegóricas e indeterminadas. Para a elaboração de uma norma moral seria oportuno uma definição mais precisa e científica do fim último do homem e da criação<sup>299</sup>.

Outro aspecto a ser destacado nessa obra, diz respeito à demarcação do “princípio de responsabilidade” como fundamental para o agir cristão. No entanto, Peschke extraiu esse princípio do próprio texto bíblico, devido ao papel dado à humanidade, conforme aparece em Gn 1, 27-31; 2,15. Segundo ele, a responsabilidade foi da à humanidade pelo próprio criador:

Deus organiza uma tarefa que há de ser realizada. Contudo, como qualquer outra tarefa, essa tarefa possui um desenho específico e um objetivo específico. Seus detalhes devem ser resolvidos por quem tem a responsabilidade. O responsável deve fazer com que a tarefa progrida dentro de uma situação que está em constante mudança e dentre das exigências próprias da ação<sup>300</sup>.

### 3.3.2.2. Charles E. Curran

Teólogo norteamericano (1934). Ele pertence à segunda geração de eticistas do pós-Concílio. Foi sacerdote na diocese de Rochester, em Nova Iorque e teve problemas com a Cúria Romana. Os problemas que ele teve são relativos à moral sexual e não, à moral fundamental, cômputo desta tese. Por outro lado, o padre Charles Curran foi condenado pela Congregação da Doutrina da Fé em 1986, como uma parte da justificativa encontra-se abaixo citada:

Esta Congregação deseja acusar o recebimento da sua carta de 1 de Abril de 1986, à qual vinha anexa a sua resposta definitiva às ‘Observações’ críticas que lhe foram enviadas, a propósito de algumas teses sustentadas pelo senhor nas suas publicações. Vossa Reverência

<sup>299</sup> PESCHKE, K-H., *Christian Ethics*, p. 91.

<sup>300</sup> PESCHKE, K-H., *Christian Ethics*, p. 71.

diz que “permanece ainda convicto da exatidão destas posições...”. Simultaneamente, repropõe o que o Senhor mesmo define ‘um compromisso’, segundo o qual Vossa Reverência continuaria a ensinar teologia moral, mas não no campo da ética sexual.

O objetivo desta carta é comunicar-lhe que a Congregação confirma a sua posição, segundo a qual aquele que, como o Senhor, discorda do Magistério, não pode ser nem idóneo nem elegível para o ensino da teologia católica. Por conseguinte, ela não aceita a sua solução de compromisso, por causa da unidade orgânica da autêntica teologia católica, unidade que está intimamente ligada, no seu conteúdo e no seu método, à fidelidade ao Magistério da Igreja.

As diversas posições de desacordo que esta Congregação lhe notificou, a saber, as relativas ao direito de desacordo público com o Magistério ordinário, à indissolubilidade do matrimónio sacramental consumado, ao aborto, à eutanásia, à masturbação, à contracepção artificial, às relações pré-matrimoniais e aos atos homossexuais, foram enumeradas com a devida exatidão nas ‘Observações’ supramencionadas, de Julho de 1983, e foram já publicadas. Não é, portanto, o caso de entrar nos pormenores sobre o facto que Vossa Reverência discorda de tais questões.

Todavia, há um aspecto que deve ser posto em evidência. A sua afirmação de fundo é que as suas teses, dado que são convincentes para o senhor e divergem só do ensinamento ‘não infalível’ da Igreja, constituem uma divergência ‘responsável’, e deveriam portanto ser permitidas pela Igreja. Quanto a isto parecem necessárias as seguintes considerações.

Em primeiro lugar deve-se recordar o ensinamento do Concílio Vaticano II que, de modo claro, não limita o magistério infalível só às matérias de fé, ou então, às definições solenes. A *Lumen Gentium*, no n. 25, afirma: “contudo, mesmo quando dispersos pelo mundo, eles (os bispos) guardando, porém, a comunhão entre si o com o Sucessor de Pedro e quando ensinam autenticamente sobre assuntos de fé e moral, concordando numa sentença que deve ser mantida de modo definitivo, então enunciam infalivelmente a doutrina de Cristo”. Além disso, a Igreja não constrói a sua vida apenas sobre o seu magistério infalível, mas também sobre o ensinamento do seu magistério autêntico ordinário.

À luz destas considerações, parece claro que Vossa Reverência não levou na devida consideração, por exemplo, que a posição da Igreja sobre a indissolubilidade do matrimónio sacramental consumado, que o senhor pretenderia fosse mudada, na realidade foi definida no Concílio de Trento e, por isso, pertence ao património da fé. De igual modo, Vossa Reverência não dá suficiente peso ao ensinamento do Concílio Vaticano II, quando, em plena continuidade com a Tradição da Igreja, condenou o aborto, qualificando-o como ‘delito abominável’. Em todo o caso, os fiéis não só devem aceitar o magistério infalível, mas são chamados a dar o religioso obséquio da inteligência e da vontade à doutrina que o Sumo Pontífice ou o colégio dos bispos, no exercício do magistério autêntico, expressam em matéria de fé ou de moral, ainda que não entendam proclamá-la como um ato definitivo. Isto Vossa Reverência tem continuamente recusado a fazer.

Há, além disso, duas questões conexas que, sobretudo nos últimos meses, foram amplamente compreendidas mal durante o exame feito por esta Congregação a respeito das suas obras, e que devem ser esclarecidas. Em primeiro lugar, Vossa Reverência protestou publicamente porque nunca lhe foi dito quais eram os seus ‘acusadores’. Ora, a Congregação baseou o próprio exame exclusivamente sobre as obras publicadas pelo senhor e sobre as suas respostas pessoais às próprias ‘Observações’. Portanto, de facto as suas próprias obras foram os seus ‘acusadores’ e somente elas<sup>301</sup> (...).

Contudo, mesmo tendo sido condenado, como teólogo católico, tanto pela Congregação para a Doutrina da Fé, quanto pelo papa João Paulo II, ele permaneceu na Igreja Católica. Em seu livro *Loyal Dissent*, ele responde o porquê de haver continuado

<sup>301</sup> CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, Carta ao Padre Charles Curran.

fiel à Igreja, apesar da falta de esperança no futuro, e de não poder mais lecionar teologia. Lá ele afirma:

Minha função primária na Igreja tem sido como teólogo moral, era minha vocação (...) em anos recentes essa questão tem tomado uma forma distinta. Perguntam-me: “por que permanecer na Igreja quando parece não haver futuro para a Igreja?” Nós que nos juntamos às reformas do Concílio Vaticano II vimos, naquele período, a promessa de um futuro brilhante. Porém, o novo milênio foi perpassado pelo longo papado de João Paulo II, no qual a Igreja católica Romana foi pervadida por um autoritarismo e por uma centralização contrárias às reformas presentes no Concílio Vaticano II. O papa Bento XVI manteve o mesmo curso no papado. Muitos teólogos mundo afora foram condenados. Nenhum campo de ensino foi mais atingido mais profundamente do que a teologia moral e a pastoral (...). na minha opinião, mulheres na Igreja Católica enfrentam os maiores obstáculos e frustrações do que qualquer outro grupo. A Igreja hierárquica não considera a ordenação de mulheres. E além da ordenação, mulheres são barradas de qualquer papel de liderança na Igreja. A maioria das mulheres doutorandas que eu ensinei, na Universidade Católica da América sofreram, no mínimo, uma crise de fé ao longo do percurso (...) Eu posso compreender porque algumas mulheres católicas deixaram a Igreja, mas eu admiro e apoio aquelas que têm permanecido, trabalhando pela mudança, devido aos obstáculos que elas enfrentam<sup>302</sup>.

A fim de tentarmos apresentar os principais parâmetros de sua pesquisa em teologia moral fundamental, apesar de seus inúmeros trabalhos, focaremos principalmente em sua obra *Directions in Fundamental Moral Theology*. Nela podemos perceber alguns temas principais, sendo que esses também aparecem em obras de autores anteriores, são: ① a pessoa como sujeito moral; ② pecado; ③ consciência; e ④ as exigências morais do discipulado e a consciência do crente. Além disso, vislumbra-se um elemento comum dentre os autores examinados que diz respeito ao “abandono do sistema de regras metódicas que configuraram os manuais latinos de teologia moral segundo a escola romana antes do Vaticano II”<sup>303</sup>.

Mesmo com as mudanças provenientes do Concílio Vaticano II, Curran viu-se forçado a avançar na mudança de base da teologia moral fundamental diante das circunstâncias históricas relativas à imigração católica nos EUA, antes fechada em si mesma, mas que a partir da Segunda Guerra Mundial precisou aprender a dialogar não só com a cultura protestante, como também com toda a cristandade nos EUA<sup>304</sup>.

Para tal, Curran estabelece a historicidade como critério de compreensão do Evangelho e clama por uma teologia mais indutiva e menos dedutiva como a dos manuais

<sup>302</sup> CURRAN, C., *Loyal Dissent*, p. 237-238.

<sup>303</sup> MIER, V. G., *La Refundación de la Moral Católica*, p. 237.

<sup>304</sup> MIER, V. G., *La Refundación de la Moral Católica*, p. 227.

romanos. Sendo assim, a racionalidade possível da mensagem cristã passa pela via experiencial, existencial, e não, teórico-abstrata:

Minha perspectiva é outorgar um rol maior à razão e à experiência como mediações entre a experiência da fé cristã e as questões de metodologia moral, por exemplo, no significado e compreensão da pessoa moral, no processo de tomada de decisão e na moralidade dos atos<sup>305</sup>.

Outro aspecto fundamental que ele destaca é a necessidade de inserção da teologia moral fundamental no seio das ciências humanas e do pensamento ético da humanidade, a partir do princípio de razoabilidade, num profícuo contato com a ética filosófica:

A teoria da lei natural segundo o catolicismo romano reconhece corretamente que o cristão encontra sabedoria ética e conhecimento não só nas Escrituras e em Jesus Cristo, mas também na natureza humana e na razão humana (...) a razão humana refletindo sobre a natureza humana pode alcançar sabedoria ética e conhecimento. A insistência na bondade do natural e do humano, com seu corolário de que a graça constrói sobre a natureza, ao contrário de opor-se a ela, constitui uma marca da tradição teológica católica<sup>306</sup>.

Ademais, Charles Curran procurou rever o pressuposto da Igreja Católica como participante de uma espiritualidade idealizada, ao incluir a noção de que a comunidade cristã possui uma dimensão mistérica e profética sim, mas que ambas não estão dissociadas da vida encarnada. Segundo ele, a espiritualidade cristã não é incorpórea, mas corpórea, concreta e encarnada tal como o Filho de Deus que encarnou: “toda problematização que deprecie ou condene o material ou terrestre como sendo mal ou um total obstáculo a mais alta vocação dos seres humanos, falha em sua apreciação e significado da encarnação”<sup>307</sup>.

Por fim, no que tange a sua contribuição em relação ao tema da consciência, ele tenta afastar-se do legado legalista anterior ao Concílio Vaticano II, a fim de aproximar-se da compreensão do conceito de consciência com um dom de Deus, que se faz respeitoso diante da liberdade humana:

A perspectiva legalista e extrínseca dos manuais contemplou a vida moral primariamente como ações de obediência à lei. A lei foi reconhecida como uma norma objetiva da moralidade, a partir da qual o indivíduo deveria conformar os seus atos. Essa perspectiva de formação da consciência consistia as pessoas sobre o significado da lei<sup>308</sup>.

<sup>305</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 94.

<sup>306</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 6.

<sup>307</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 50.

<sup>308</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 270.

Devemos ser muito perceptivos em relação aos riscos implicados nos juízos e nas decisões da consciência. De um modo prático, a experiência humana recorda as numerosas realidades horrendas que foram levadas a cabo em nome da consciência, tais como: escravidão, tortura, atrocidades e privação de direitos humanos básicos<sup>309</sup>.

### 3.3.2.3.

#### Margaret A. Farley

Religiosa norteamericana nascida em 1935, integrou a Congregação das “Irmãs da Misericórdia” por mais de sessenta anos. Ela recebeu o título de “mestre em Filosofia” pela *Detroit University* em 1960, tendo lecionado Filosofia no departamento do Colégio da Misericórdia entre os anos de 1962 e 1967. Farley recebeu seu título de “doutora em teologia” em 1973, e tornou-se professora de Ética cristã na *Yale University Divinity School* entre 1971 e 2007. Seu orientador de tese em Yale foi ninguém menos do que James M. Gustafson<sup>310</sup>. Cabe destacar que ela se aposentou como professora emérita em *Yale* em 2007.

Sem dúvida alguma, sua principal abordagem foi por meio da ética feminista, cuja influência encontra-se no *Sitz im Leben* da *Yale University*<sup>311</sup>, tendo sido pioneira na teoria ética feminista. Em seu desenvolvimento acadêmico ele reconheceu a importância da sabedoria moral e do conhecimento por meio da tradição, da escritura, das disciplinas seculares e, também do exercício da racionalidade.

Contudo, seu livro *Just Love* sofreu uma notificação da Congregação para Doutrina da Fé, no ano de 2012, o que lhe acarretou problemas intelectuais entre os teólogos norteamericanos. Segundo Curran, Margaret Farley foi influenciada não só pelo diálogo não-confessional, por haver lecionado numa *Divinity School*, como também, pelas discussões relativas propriamente à pós-modernidade<sup>312</sup>. Sua sólida formação filosófica proporcionou-lhe a oportunidade de debater os temas da época com propriedade, porém, por outro lado, levou-a a se diferenciar e a se afastar da tradição católica, que sempre insistiu na reta ilação entre fé e razão.

<sup>309</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 245.

<sup>310</sup> Nascido em 1925. Foi um teólogo que lecionou em instituições protestantes, primeiramente em Yale, e depois em Chicago. Ele orientou muitos doutorandos na área de ética cristã. Cabe ressaltar que enquanto as instituições protestantes denominam a disciplina de “ética cristã”, as instituições católicas a denominam de “teologia moral”.

<sup>311</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 129.

<sup>312</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 135.

A notificação da Congregação datada de 30 de março de 2012, assinada pelo secretário Luís F. Ladaria<sup>313</sup>. As críticas feitas dizem respeito a uma série de posições de Farley com respeito a:

Dentre os numerosos erros e ambigüidades do livro, é mister chamar a atenção para as posições a respeito da masturbação, dos atos homossexuais, das uniões homossexuais, da indissolubilidade do matrimônio e do problema do divórcio e das segundas núpcias (...) Com esta Notificação, a Congregação para a Doutrina da Fé expressa profundo pesar pelo fato de que um membro de um Instituto de Vida Consagrada, a Irmã Margaret A. Farley, R.S.M., afirme posições em contraste direto com a doutrina católica no âmbito da moral sexual. A Congregação previne os fiéis de que o livro *Just Love: a framework for Christian Sexual Ethics*, não é conforme à doutrina da Igreja e portanto não pode ser utilizado como válida expressão da doutrina católica nem para a direção espiritual e formação, nem para o diálogo ecumênico e inter-religioso. A Congregação deseja, além disso, encorajar os teólogos a fim de que prossigam na tarefa do estudo e do ensinamento da teologia moral em plena conformidade com os princípios da doutrina católica<sup>314</sup>.

Apesar da crítica recebida pela Congregação, é importante destacar que Farley teve um papel precursor tanto no que diz respeito ao feminismo, quanto à sua posição em questões sexuais. Nossa escolha por incluí-la nesta lista que trata de moral fundamental e, não, de ética sexual, diz respeito ao fato de ela ter sido extemporânea em relação aos seus posicionamentos. Atualmente, seus pontos de vistas que não eram sequer discutidos outrora, hoje eles estão na linha de frente do debate secular, principalmente no que tange às questões de identidade de gênero.

#### **3.3.2.4. Marciano Vidal**

Marciano Vidal é espanhol, nasceu em 1937 e é um dos mais competentes moralistas em língua espanhola. Escreveu uma série de livros sobre ética teológica católica, sendo que a sua última contribuição é a *Historia de la Teologia Moral* em vários volumes e que abrange todo o período do cristianismo. Trata-se de uma obra de “fôlego” que permanecerá sendo utilizada por pesquisadores na posteridade. Contudo, ele também teve problemas com a Congregação para a Doutrina da Fé:

<sup>313</sup> Famoso teólogo jesuíta espanhol nascido em 1944. Foi professor na Gregoriana de Roma e nomeado como secretário da Congregação pelo papa Bento XVI.

<sup>314</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre o livro *Just Love*.



A obra *Dicionário de Ética Teológica* foi submetida a exame segundo a proposta moral de João Paulo II. Também foram examinados o comentário teológico-moral da encíclica *Veritatis Splendor* e os volumes de *Moral de Actitudes*, tanto na versão espanhola como na última versão italiana do R.P. Marciano Vidal C.Ss.R. A Congregação, atenta aos erros e ambiguidades nelas encontradas, bem como à sua divulgação e influência, sobretudo, na formação teológica, decidiu aprofundar o estudo das referidas obras com procedimento ordinário, conforme o estabelecido na *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Em data de 13 de Dezembro de 1997, a Congregação enviou ao Autor, através do R.P. Joseph William Tobin, Superior Geral da Congregação do Santíssimo Redentor, o texto da Contestação oficial. Esse era composto de uma introdução sobre o fundamento cristológico da ética teológica, a que seguiram duas partes distintas, contendo a primeira questões de caráter epistemológico (relação Sagrada Escritura-Tradição-Magistério; relação Teólogo-Magistério) e a segunda erros de caráter especial (Pessoa-Sexualidade-Bioética; Moral social: Escatologia-Utopia)<sup>315</sup>.

Em relação às obras, nós estamos cientes do documento de Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé, no qual são elencadas as divergências presentes em relação à doutrina católica. No volume I de *Moral de Actitudes*, *Moral Fundamental* o problema encontra-se no fato de, apesar de Marciano Vidal tentar fundar o *ethos* cristão na cristologia, sua tentativa fundacional não conseguiu estabelecer uma normatividade ética concreta à revelação de Deus em Cristo. Além disso, Marciano Vidal não aceitou, na prática, a doutrina tradicional sobre as ações intrinsecamente más e sobre o valor absoluto das normas que proíbem tais ações. No entanto, Marciano Vidal aceitou o parecer doutrinal formulado pela Congregação, bem como o empenho formal de reelaborar os próprios escritos. Foi o que ele fez com a obra *Nova Moral Fundamental: o Lar Teológico da Ética*, editada no Brasil em 2003.

A obra de Marciano Vidal *Moral de Actitudes*, em seu volume I: *Moral Fundamental* foi publicada pela primeira vez em 1974, contendo 419 páginas. O interessante dessa obra é que ela engloba a influência tanto dos moralistas europeus, dos norte-americanos, como também, a ética da libertação latino-americana<sup>316</sup>.

Nela, ele parte do mesmo pressuposto teórico dos moralistas anteriores: da concepção da transcendência humana desde o temporal e a dinamicidade da realidade. Isso só é possível pela centralidade do fundamento cristão na pessoa de Jesus Cristo que encarnou e viveu como a humanidade. Logo, a transcendência, a compreensão do mistério

<sup>315</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre alguns escritos do R.P. Marciano Vidal.

<sup>316</sup> MIER, V. G., *La Refundación de la Moral Católica*, p. 255.

não pode ser a mesma do “deus dos filósofos<sup>317</sup>”. Sendo assim, afasta-se da compreensão da teologia moral dedutivista de princípios lógicos e de normas:

A temporalidade é constitutiva do ser humano enquanto espírito encarnado. O homem não só vive “no” tempo, senão que “é” temporalidade. É um ser histórico. Essa concepção dinâmica da realidade traz consigo uma maneira especial de perceber os valores morais<sup>318</sup>

Além disso, em *Moral de Actitudes*, Marciano Vidal reforça a importância da hermenêutica bíblica a fim de que o texto bíblico possa oferecer-nos normas para a existência concreta do ser humano:

A Bíblia não é para o moralista cristão a solução, cômoda e gratuita, dos problemas que preocupam a humanidade. A Sagrada Escritura não invalida a autonomia da racionalidade ética, nem contribui um sistema moral de conteúdos concretos. Sua mensagem pertence ao universo da intencionalidade, das motivações, das orientações globais; em uma palavra, ao universo da “cosmovisão” e não dos conteúdos concretos<sup>319</sup>.

É importante ressaltar que um dos maiores contributos de Marciano Vidal está relacionado ao destaque que ele dá ao diálogo entre ética filosófica e ética teológica, devido à importância do debate racional entre transcendência vertical e transcendência horizontal<sup>320</sup>.

<sup>317</sup> A noção de “deus dos filósofos” é aquela cuja origem está presente na Grécia clássica, principalmente no livro XII da *Metafísica* de Aristóteles, na qual o θεός (deus) é entendido como “puro pensamento”. Se deus é o puro pensar, a humanidade só poderia alcançá-lo pela lógica dissociada da materialidade. No entanto, a partir do momento em que no cristianismo em Jo 1,14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (o verbo se fez carne e habitou entre nós), não faz mais sentido em fundamentarmos a transcendência humana exclusivamente na dedução lógica. A proximidade do mistério ocorre no tempo, na história e não pode prescindir da sensibilidade. Sendo assim, tempo, corpo e existência são elementos centrais para a compreensão da realidade, do mistério de Deus, e portanto, decisivos para o agir moral.

<sup>318</sup> VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, p. 40.

<sup>319</sup> VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, p. 99.

<sup>320</sup> A transcendência vertical é aquela proveniente da dedução de princípios lógicos. A transcendência horizontal é aquela proveniente da compreensão e do aprendizado ao longo do tempo histórico.

### 3.3. Teólogos da Terceira Geração

#### 3.3.3.1. Romanus Cessario

Romanus Cessario nasceu nos EUA em 1944. Ele é um padre dominicano e nesta tese resolvemos incluí-lo na lista de moralistas pós-conciliares pelo fato de ele ser um teólogo assumidamente tomista. Ele cursou tanto o bacharelado, como o mestrado em instituições dominicanas. Já no doutorado, ele recebeu o título da Universidade de Friburgo, na suíça em 1980<sup>321</sup>.

O autor que mais exerceu influência sobre Cessario foi Servais Pinckaers, principalmente por meio de seu livro publicado em 1985 e denominado: *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, onde a visão beatífica de Deus representa uma parte importante da Teologia Moral, conforme a segunda parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino<sup>322</sup>.

Romanus Cessario dá um grande valor aos estudos da Escritura a fim de fornecer dados à teologia moral, além do estudo dos Padres da Igreja. Esse é um aspecto do Concílio Vaticano II que mais o influenciou: o do retorno às fontes eclesiológicas da fé cristã.

Outro aspecto que também o diferencia de outros teólogos contemporâneos mais alinhados ao Concílio Vaticano II é a sua insistência na valorização da encíclica de 1993 de João Paulo II, *Veritatis Splendor*, bem como do *Catecismo da Igreja Católica*. Essa postura demonstra que ele se manteve conectado ao magistério eclesial, em dissonância em relação a vários moralistas que sofreram problemas com a Congregação para a Doutrina da Fé. Mas o mantivemos nesta lista porque o tomismo permanece ainda como diretriz teórica dentre alguns teólogos morais, assinalando assim uma linha de demarcação entre os teólogos pós-Vaticano II, e os teólogos ainda tomistas.

#### 3.3.3.2. Lisa Sowle Cahill

Lisa Cahill é uma teóloga moral, muito produtiva, que leciona no Boston College desse o ano de 1976. O pós-Vaticano II, dentre os teólogos morais, é caracterizado por

<sup>321</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 107.

<sup>322</sup> PINCKAERS, S., *Les Sources de la Morale Chrétienne*, p. 134-167.

cinco características específicas, e Lisa assumiu todas essas características ao longo de sua carreira acadêmica.

Em primeiro lugar, como autora da segunda onda, ela esteve envolvida diretamente com o pós-Vaticano II, e pouco com a encíclica *Humanae vitae* de 1968. Contudo, posteriormente, ela tratou de temas e assuntos ligados a aspectos da família e da sexualidade<sup>323</sup>.

Em segundo lugar, devido à ênfase dada ao ecumenismo no Concílio Vaticano II, Lisa escreveu sua tese de doutorado sob a supervisão de James M. Gustafson (1925), que proveniente da tradição protestante, ajudou-a a tratar de temas, tais como: a relação entre protestantismo e catolicismo, bem como, o tema da eutanásia e das normas morais<sup>324</sup>.

Em terceiro lugar, ela tratou de temas de bioética que se originaram em sua temática posterior oriundo da incansável investigação que realizou em temas da família, do sexo, do matrimônio e do papel da mulher na sociedade. Os temas de bioética estão, principalmente, relacionados ao papel da Igreja no debate secular<sup>325</sup>.

Em quarto lugar, Lisa sofreu forte influência de Margaret Farley, por meio dos estudos feministas. Todavia, os estudos de Lisa dirigiram-se para o tema da sexualidade e, como ela mesma autointitula-se tomista, não sofreu nenhum problema com a Congregação para a Doutrina da Fé<sup>326</sup>.

Por fim, ela abarca os temas da justiça e da globalização como um problema moral fundamental. Em seus últimos escritos, ela tem focado nas pessoas em situação de marginalização e de vulnerabilidade social, aquelas que são vítimas da injustiça social. Além disso, para ela, essa situação de marginalização está associada à missão de Jesus de Nazaré.

Inclusive em seu livro *Global Justice, Christology and Ethics* ela demonstra o papel do método de ética teológica que traz à cena a hermenêutica proveniente da relação entre Novo Testamento e Ética. Há que se ressaltar que Lisa Cahill cursou estudos bíblicos a fim de levar a cabo esse método. Ademais, é por meio desse método que estabelece o liame entre marginalização e a pessoa de Jesus de Nazaré<sup>327</sup>.

<sup>323</sup> CAHILL, L. S., *Family*, p. 108-150.

<sup>324</sup> CAHILL, L. S., *Sex, Gender & Christian Ethics*, p. 1-13.

<sup>325</sup> CAHILL, L. S., *Theological Bioethics*, p. 1-12; 211-251.

<sup>326</sup> CURRAN, C., *Directions in Fundamental Moral Theology*, p. 152.

<sup>327</sup> CAHILL, L. S., *Global Justice, Christology and Christian Ethics*, p. 188-299.

### 3.3.3.3. James Keenan

Padre jesuíta, nascido em 1964, ele não se enquadra plenamente na segunda geração. Contudo, nesse quadro de moralistas clássicos pós-conciliares, não poderíamos deixar de citá-lo, pela magnitude de sua obra na área de ética teológica, e pelo avanço mundial que deu à ética teológica com a criação do grupo de pesquisa e difusão acadêmica: *Catholic Theological Ethics in the World Church*<sup>328</sup>. Ele é catedrático no Boston College, tendo recebido seu doutorado muito jovem ainda em 1988 pela Universidade gregoriana de Roma.

Ele escreveu muitos artigos e livros que deram abertura a um amplo conhecimento das pesquisas atuais da Ética Teológica Fundamental no mundo inteiro, particularmente, somos gratos a ele, sem o qual nem a dissertação, nem esta tese teriam tido lugar. Sendo assim, apresentaremos apenas, neste resumo, os temas relevantes com respectivos livros relativos ao tema<sup>329</sup>:

① Ele deu início à sua carreira acadêmica por meio de sua tese que trata da diferença entre bondade e justiça em Tomás de Aquino. Contudo, depois ele não se dedicou mais explicitamente ao Aquinate<sup>330</sup>.

② Porém, Keenan passou a investigar, com mais afinco, o tema das virtudes em muitos livros. Inclusive dedicando a cada uma das virtudes cardeais um livro em separado. Interessante aqui a destacar é o fato de que ele percebeu que o ser humano vive na cotidianidade e pensar por meio das virtudes auxilia o cristão a agir moralmente<sup>331</sup>.

③ Esse tema da virtude, também o levou à compreensão de que viver a vida cotidiana tendo as virtudes como constante ponto de inflexão, conecta-se com a noção bíblica de “sabedoria”, já que a sabedoria não é um mero conhecimento teórico, mas vivencial<sup>332</sup>.

④ James Keenan, sem dúvida, é um dos moralistas que mais levou a sério a pesquisa bíblica sugerida pelo Vaticano II. Ele associou-se ao professor de Novo Testamento do Boston College: Daniel J. Harrington por meio de um grupo de pesquisa que pudesse criar um método, denominado “bridge” (ponte), entre o texto bíblico e a ética

<sup>328</sup> CATHOLIC THEOLOGICAL ETHICS IN THE WORLD CHURCH. Who we are.

<sup>329</sup> James Keenan tem muitos artigos, sobre temas de moral fundamental, publicados nos principais periódicos da área. Contudo, foge da nossa investigação tratar exaustivamente da obra desse moralista. Nosso intuito aqui é apenas apresentá-lo ao grande público.

<sup>330</sup> KEENAN, J. F., Goodness and Rightness in Thomas Aquina's Summa Theologiae, p. 77-112.

<sup>331</sup> KEENAN, J. F., Virtues for Ordinary Christians, p. 84-93.

<sup>332</sup> KEENAN, J. F., Moral Wisdom, p. 47-77.

teológica. Esse método redundou, principalmente, no destaque das virtudes, na tentativa de se fazer das virtudes, no cotidiano, a ponte entre Bíblia e moral. Sendo assim, ele pôde orientar a tese de doutorado de Yiu Sing Lúcas Chan, que posteriormente, foi publicada conjuntamente com o professor Daniel J. Harrington: *The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life*, publicada em 2012. Além disso, o próprio James Keenan, publicou um livro sobre o apóstolo Paulo com D. Harrington, tentando estabelecer essa ponte entre as virtudes e o texto bíblico<sup>333</sup>.

⑤ Outro tema de fundamental importância ao qual James Keenan se dedicou e que muito tem ajudado as gerações de moralistas, é o tema da história da ética teológica. Por meio de seus artigos, é possível perceber que a “história da teologia moral”, classicamente falando, só teve início após o Concílio de Trento. Destacamos aqui, principalmente, a obra que tem nos auxiliado na percepção dos principais aspectos da ética teológica na contemporaneidade<sup>334</sup>.

⑥ Além disso, James Keenan é um dos eticistas que mais aposta na nomenclatura “Ética teológica” em lugar de “Teologia Moral” a fim de demonstrar a diferença na compreensão da moral cristã introduzida pelo Vaticano II, principalmente o diálogo com a secularidade, em lugar de um discurso exclusivamente intraeclesial<sup>335</sup>.

⑦ Recentemente, James Keenan tem publicado mais na área de vulnerabilidade social. Partindo de temas como compaixão e misericórdia, seguindo a linha do papa Francisco. Inclusive essa temática redundou no Congresso de 2019 da *Catholic Theological Ethics* (CTEWC), cujo tema foi sobre as pessoas em vulnerabilidade e situação de rua.

Neste capítulo, tivemos o intuito de apresentar o período da casuística e defender a hipótese de que o casuísmo em suas origens foi mal interpretado historicamente. Seu intuito principal foi o de analisar os casos específicos e desenvolver o discernimento moral prático. Todavia com as críticas sofridas, o casuísmo acabou por recair na manualística. Muitos até hoje confundem casuística com manualística. Na segunda seção deste capítulo tentamos apresentar os principais problemas morais debatidos pelos moralistas pós-conciliares e a preocupação dos mesmos com a implementação dos princípios vigentes no Concílio Vaticano II.

<sup>333</sup> HARRINGTON, D.; KEENAN, J. F., Paul and Virtue Ethics, p. 99-215.

<sup>334</sup> KEENAN, J. F., A History of Catholic Moral Theology in the Twenty Century, p. 31-48.

<sup>335</sup> KEENAN, J. F., Catholic Theological Ethics, p. 2-10.

## 4. Exegese de Mt 5,3-10

### 4.1. Evangelho de Mateus

Em um estudo sobre a humanidade de Jesus, Thompson define “humano” como aquele que é diferenciado dos animais, por um lado, e Deus por outro. Sendo assim, certos elementos, tais como: nascimento, família, atividades vitais, morte constituem o esboço do que esperamos que seja dito sobre qualquer ser humano<sup>336</sup>.

O objetivo de um exegeta é definir o significado antropológico à luz do entendimento dos autores bíblicos. Cada Evangelho Sinótico mantém a percepção de que Jesus é um homem, porém, nenhum deles define o que quer dizer “humano” ou como o termo se aplica a Jesus<sup>337</sup>. Nesse sentido, Mateus teria descrito Jesus como distinto de Deus porque experimenta as limitações humanas. Por exemplo, no AT, Deus é um ser atemporal (Sl 90,2; Jó 36,26), mas o Jesus de Mateus morre na cruz (Mt 27,45).

Além disso, o retrato da humanidade de Jesus dado por Mateus não reflete apenas suas fontes, Marcos e seu material próprio, mas também se desvia delas<sup>338</sup>. Mateus opta por manter, mudar e transpor de uma perícopes para outra as qualidades humanas de Jesus. Mateus adiciona características humanas à história de Jesus, tal como em sua genealogia (Mt 1,1-17). Isso leva-nos a questionar se Mateus possui uma ênfase diferente de Marcos a respeito da humanidade de Jesus. Mesmo que estudiosos como Allison e Davies indiquem que Mateus possui uma cristologia mais elevada do que Marcos<sup>339</sup>.

Mateus prioriza a humanidade de Jesus por causa de sua perspectiva sobre o modo como Jesus é humano. Essa pesquisa irá explorar se o retrato de Mateus da humanidade de Jesus difere daqueles presentes nos outros Evangelhos<sup>340</sup>. Na cristologia mateana, a definição “humano” em Mt 14, requer atenção. Qualquer entendimento da identidade de Jesus começa com os aspectos humanos de sua vida que são comuns a todos. Jesus experimenta aspectos da humanidade, tais como: nascimento, fome, tentação, família, ignorância, sofrimento e morte física. Uma leitura comparativa mais próxima dos Sinóticos não apenas demonstra que as histórias destacam diferentes elementos da

<sup>336</sup> THOMPSON, M. M., *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, p. 7.

<sup>337</sup> JONES, M. L., *The Humanity of Jesus in Matthew*, p. 6.

<sup>338</sup> JONES, M. L., *The Humanity of Jesus in Matthew*, p. 2.

<sup>339</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to saint Matthew*, p. 104-105.

<sup>340</sup> JONES, M. L., *The Humanity of Jesus in Matthew*, p. 4.

existência humana de Jesus, mas também levanta a questão de saber se os autores veem sua humanidade da mesma maneira<sup>341</sup>.

No entanto, em vários casos, Mateus edita suas fontes, por um lado, para retratar a humanidade de Jesus e, por outro lado, para construir um argumento para o estatuto transcendente de Jesus. Um exemplo é Jesus dormindo no barco na primeira tempestade que ele acalmou (Mt 8,23-27). Pelo menos uma vez no Evangelho de Mateus, Jesus dorme (Mt 8,24). Depois de ser acordado e acalmar a tempestade, os discípulos perguntam a “Ποταπός ἐστὶν οὗτος/que espécie de homem é esse”? (Mt 8,27).

Ao adaptar Jesus para um público greco-romano mais amplo, mais “universal”, Mateus rejudaizou Jesus de forma consciente. Em alguns casos, Mateus pode ter seguido as práticas retóricas da fala em caráter e verossimilhança histórica, fazendo Jesus se encaixar no que era conhecido sobre ele em geral (por exemplo, como um mestre judeu, que introduzira parábolas com o tipo de fórmulas usadas pelos mestres judeus; ele pode ter usado “reino dos céus”); e, dada a proximidade de Mateus com a situação de Jesus, seus palpites são mais corretos do que os nossos. Em outros casos, porém, Mateus pode ter “rejudaizado” Jesus com base em material próprio<sup>342</sup>. Alguns deles podem ser mais palestinos; outros podem realmente representar as tradições orais originais por trás de Marcos ou alguns outros materiais compartilhados com Lucas.

Às vezes, Mateus demonstra uma compreensão mais sensível das nuances judaicas palestinas do que Lucas ou sua tradição (por exemplo, Mt 19,3) ou pelo menos uma compreensão mais sensível de como seu público judeu seria capaz de ouvir a mensagem original de Jesus conforme ele a reconstruía. Ao mesmo tempo, Mateus também preenche a história de Jesus com novas interpretações, lendo a tradição de Jesus por meio de alusões bíblicas intencionais que deveriam ter sido inteligíveis para o seu público judeu. Suas alusões explícitas de cumprimento derivam de seções do Antigo Testamento que os primeiros cristãos as aplicaram a Jesus.

Por fim, a ênfase de Mateus destaca uma das atividades históricas de Jesus. Quaisquer que sejam os outros papéis de Jesus, ele foi, sem dúvida, um sábio também. Mateus não é o único Evangelista a retratar pessoas fazendo perguntas a Jesus, sobre questões de fé ou enigmas difíceis. Mateus aprofunda essa ênfase, no entanto, para que a redação dos ensinamentos de Jesus em seu Evangelho se aproxime mais das formulações dos rabinos judeus do que a maneira como Marcos e Lucas colocam os ensinamentos de

<sup>341</sup> JONES, M. L., *The Humanity of Jesus in Matthew*, p. 5.

<sup>342</sup> KEENER, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 33.



Jesus<sup>343</sup>. Estruturalmente falando, depois de sua história única da infância de Jesus (1-2), Mateus desenvolve o corpo de seu Evangelho como cinco blocos de narrativa e material de discurso, tal como um pentateuco mateano (Mt 3-7; 8-10; 11-13; 14-18; 19-25), e conclui com a morte, a ressurreição e o mandato de missão de Jesus (Mt 26-28).

#### 4.2.

#### Sermão da Montanha

O Sermão da Montanha é, provavelmente, a maior coleção de ensinamentos de Jesus encontrados em qualquer um dos quatro Evangelhos. Denominamos de “Sermão da Montanha”, mas claramente é uma série de sermões, ou partes de sermões, agrupados por Mateus para os seus próprios propósitos de ensino<sup>344</sup>. O Sermão da Montanha trata das questões básicas da vida de um cristão que vive numa sociedade secular: opressão, ódio, imoralidade, divórcio, vingança, além das práticas positivas tal como a prática da caridade e da solidariedade, são algumas das questões tratadas pelo autor. Mateus abre com uma série de bênçãos (Mt 5,1-10) e termina com uma série de avisos. Esse padrão é semelhante ao Deuteronômio, e sugere que Mateus pretendeu estabelecer um paralelo entre Jesus e Moisés, tomando a ambos como os mediadores dos mandamentos de Deus. De fato, muitos dos ensinamentos encontrados no Sermão, derivam de raízes judaicas.

Allison, no entanto, afirma que o Sermão da Montanha, em vez de ser um código de leis, é parcialmente um texto poético dramático e pictórico. Ele também observa que o Sermão emprega hipérboles que são comuns na literatura semítica<sup>345</sup>. Por outro lado, Harrington sugere que o Sermão da Montanha está mais próximo das instruções de sabedoria encontrados na literatura de sabedoria judaica, especialmente em Pr, Ecl e Sb<sup>346</sup>. Outrossim, muitos estudiosos sugerem que o Sermão da Montanha se destina a proclamar o ensino autorizado de Jesus para a comunidade e fornecer uma orientação acerca do modo como os seus discípulos deveriam viver e sustentar a autocompreensão da comunidade em situação de transição e de marginalidade<sup>347</sup>.

A passagem é aberta com Jesus na encosta de uma montanha, rodeado por mulheres e homens que são os seus discípulos. Ao longe está situada uma multidão, a audiência silenciosa entre a qual nos encontramos. A referência à “montanha” é significativa para

<sup>343</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 42-43.

<sup>344</sup> DOMERIS, W. R., Exegesis and Proclamation Blessed are you, p. 67.

<sup>345</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., The Sermon on the Mount, p. 11-12.

<sup>346</sup> HARRINGTON, D., Problems and opportunities in Matthew's Gospel.

<sup>347</sup> CARTER, W., What are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount, p. 65.

o leitor judeu, que pensaria imediatamente no Monte Sinai/Horeb e na revelação da lei de Deus<sup>348</sup>. No estilo rabínico tradicional, Jesus senta-se para ensinar, e como está sublinhado em Mt 5,2, o que ele tem a dizer é de grande significado.

Jesus começa com o anúncio, “Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν /Bem-aventurados são os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus” (Mt 5,3). O estilo de bênção faz lembrar o Antigo Testamento e corresponde ao que os estudiosos chamam de “exortação indireta”<sup>349</sup>, que se destina a induzir um padrão particular de comportamento ético. A inclusão de Mateus da expressão “em espírito” levou alguns estudiosos<sup>350</sup> a sugerir que talvez ele pretendesse remeter-se aos “espiritualmente pobres”. Talvez Jesus pretendesse abençoar aqueles que conhecem a sua própria pobreza espiritual e que procurem a salvação de Deus. Contudo, discordamos dessa hipótese interpretativa. É mais provável que Jesus estivesse falando daqueles que, hoje em dia, sofrem com sérios problema de saúde mental, seja por causa de transtornos psiquiátricos, seja por problemas emocionais, em que ambos dificultam a pessoa a uma vida plena.

Do ponto de vista narrativo, o Sermão da Montanha está ligado ao resumo da pregação de Jesus em Mt 4,17, já que ele advém logo após essa declaração. Esse versículo marca a primeira declaração pública de Jesus, dado que a mensagem é apresentada como algo que Jesus já dissera repetidamente ao seu público. De fato, muitos estudiosos interpretaram as Bem-Aventuranças, como uma exposição do conceito de arrependimento em vista do reino vindouro<sup>351</sup>.

Uma imensa quantidade de material acadêmico foi escrita sobre o Sermão da Montanha em geral e sobre as Bem-Aventuranças em particular. Contudo, nosso objetivo nesta pesquisa é mapear as bem-aventuranças a fim de extrair seu sentido para sustentar a ética teológica contemporânea. Sendo assim, apresentaremos o que é útil a esse propósito, sem muita delonga. Tampouco esta pesquisa é de teologia bíblica. Por isso, a objetividade aqui é fundamental para a sua boa consecução. Além disso, Harrington não exagera quando diz: “a história da interpretação do sermão é uma história em miniatura do Cristianismo”<sup>352</sup>.

<sup>348</sup> DOMERIS, W. R., Exegesis and Proclamation “Blessed are you” (Matthew 5,1-12), p. 68.

<sup>349</sup> DOMERIS, W. R., Exegesis and Proclamation “Blessed are you” (Matthew 5,1-12), p. 68.

<sup>350</sup> CARTER, W., What are They Saying about Matthew’s Sermon on the Mount, p. 65.

<sup>351</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 194-95.

<sup>352</sup> HARRINGTON, D. J., The Gospel of Matthew, p. 76.

Uma das questões complexas é a historicidade. O Sermão da Montanha não aparece como tal em Marcos e aparece apenas parcialmente em Lucas com o Sermão da Planície (Lc 6,17; 7,1). Lc 6,20-24 contém quatro bem-aventuranças que são mais ou menos paralelas a algumas das oito bem-aventuranças de Mateus, com a notável exceção de que a versão de Lucas das Bem-Aventuranças aparece na segunda pessoa, enquanto que a versão mateana está na terceira pessoa. Existem várias teorias para explicar esse aspecto do problema Sinótico. Muitos acreditam que Mateus criou o Sermão da Montanha a partir de tradições, fontes documentais e de sua própria engenhosidade, de modo que o Sermão da Montanha não devesse ser atribuído ao Jesus histórico<sup>353</sup>.

Os evangélicos rejeitaram essa abordagem e divergem entre duas correntes: uma é que Mateus criou a estrutura do Sermão da Montanha ao comparar vários ensinamentos do Jesus histórico que foram originalmente proferidos em vários contextos; a outra é que Mateus teria registrado, com precisão, a “essência” (*Ipsissima Verba*) de um sermão histórico que Jesus teria realmente proferido em uma montanha. A história da tradição das Bem-Aventuranças é compreendida atualmente a partir da perspectiva de que Mateus redigiu utilizando as tradições usadas por Lucas.

A primeira frase do Sermão da Montanha é: “ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος/Vendo eles as multidões, subiu à montanha”(Mt 5,1). Essa frase pode implicar que Jesus estava evitando as multidões. A frase seguinte “αὐτοῦ προσῆλθαι αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ/aproximaram-se dele os seus discípulos” parece confirmar essa visão, na forma como parece que os discípulos seguiram Jesus e deixaram a multidão em algum outro local. Mas a conclusão do discurso revela que as multidões permaneceram durante todo o tempo, e que não eram antagônicas. Portanto, é provável que Jesus tenha subido no monte apenas para visualizar um local apropriado a fim de alocar o grande público<sup>354</sup>.

Mas quem eram os “ὄχλοι/ as multidões”? Qual era o seu papel? O termo singular “ὄχλος” quer dizer “multidão, aglomeração”. Embora a palavra apareça 50 vezes em Mateus, essa é apenas a segunda vez que aparece no Evangelho<sup>355</sup>. A primeira vez que ela surge é em Mt 4,25, no qual é relatado que Jesus, após ter um ministério bem-sucedido de ensino, pregação e curas na Galiléia, teve sua fama espalhada e, com isso, mais doentes lhe foram trazidos e, então, a ὄχλος passou a segui-lo.

<sup>353</sup> BLOMBERG, C., *The Historical Reliability of the Gospels*, p. 138-146.

<sup>354</sup> KINTU, M., *Repentance in the Sermon on the Mount*, p. 206.

<sup>355</sup> DE GRUYTER, W. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, p. 1426-1427.

A referência às multidões ao final do Sermão da Montanha implica que a multidão, de fato, fez parte do público, mesmo que em um nível secundário. A frase “ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος/ subiu a montanha” gerou muita discussão com respeito às suas possíveis alusões ao Antigo Testamento, já que “a montanha é tipologicamente análoga ao Sinai e quando Jesus se senta sobre ela, sua postura evoca a imagem do legislador<sup>356</sup>.”

O Sermão da Montanha constitui um dos quatro blocos de ensinamentos no Evangelho (Mt 5-7; 10; 13; 18,24-25), sendo que cada bloco termina com o seguinte refrão: “e quando Jesus terminou”. Nesses ensinamentos, o Jesus de Mateus instrui os seus discípulos acerca das atitudes e práticas que os distinguem de outras pessoas e os exorta a perseverar fielmente.

O Sermão da Montanha contém uma ética do discipulado missionário<sup>357</sup>. Isso quer dizer que a “δικαιοσύνη/justiça” no Sermão da Montanha provavelmente se refere ao cumprimento da Torá, ao cumprir a vontade de Deus. A tipologia do Sinai já pode estar implícita no início do Sermão da Montanha quando Jesus subiu a montanha para ensinar (Mt 5,1-2) Esse introito apresenta o fato de que uma nova revelação será entregue a um novo Legislador. A expectativa é atendida quando Jesus afirma que Ele não veio para abolir a Lei, mas para trazê-la ao cumprimento (Mt 5,17-19). Ele convida seus seguidores a fazer a vontade de Deus de uma forma que substitua a dos escribas e dos fariseus (Mt 5,20).

Além disso, as Bem-Aventuranças são essenciais para a estrutura do Sermão da Montanha. Elas não são uma simples introdução ao resto do Sermão da Montanha. Elas são declarações doutrinárias e destinam-se a ser aprendidas de cor, recordadas e praticadas ao longo de toda a vida. Ademais, Mateus haver posicionado as Bem-Aventuranças no início do Sermão da Montanha, parece indicar que elas foram entendidas como os princípios fundamentais do reino do de Deus<sup>358</sup>.

Talvez valesse a pena salientar que o Sermão da Montanha deve ser sempre abordado com a perspectiva de Jesus e a do seu público. Afinal, Jesus era um mestre judeu e quando proferiu o Sermão da Montanha estava no início do seu ministério diante de um público judeu. Poderíamos esperar que ele adotasse um estilo de ensino próprio do judaísmo. Além disso, na fase inicial de seu ministério, Jesus já enfrentava o desafio dos

<sup>356</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 207.

<sup>357</sup> DEINES, R., Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias, p. 446.

<sup>358</sup> DAY, C. R., An Investigation of the Beatitudes of Matthew, p. 17.

fariseus e dos mestres da lei, com a sua interpretação da Lei e sua hipótese da teologia orientada para as obras e as ações que deveriam ser cumpridas<sup>359</sup>.

### 4.3.

### Aspectos Exegéticos

#### 4.3.1.

#### Macarismos

Segundo Carvalho, o discurso das bem-aventuranças em Mateus apresenta uma estrutura baseada nas oito palavras presentes em Ex 20,1-17, já que Jesus é considerado por Mateus o novo Moisés. Outro aspecto a se destacar é que do mesmo modo que Moisés aprendeu no monte Horeb/Sinai, agora Jesus ensina num outro monte, já que, biblicamente falando, a montanha é lugar natural da revelação de Deus ao longo do evangelho mateano<sup>360</sup>.

O efeito retórico na introdução é intensificado pela reunião de uma série de Bem-aventuranças ou Macarismos em padrão epigramático<sup>361</sup>. As bem-aventuranças iniciadas pelo “μακάριοι οι/bem-aventurados os” são utilizadas na forma predicativa, como uma forma do discurso multifacetada. A palavra “μακάριος” representa a “glória e a alegria, uma situação de suprema felicidade ou salvação”<sup>362</sup>. Por causa do uso da forma no Antigo Testamento e na literatura judaica, as bem-aventuranças no Sermão da Montanha devem ser compreendidas dentro de um contexto mais amplo<sup>363</sup>.

Segundo Kintu, o adjetivo “μακάριος” significa “ser afortunado ou feliz por causa das circunstâncias”<sup>364</sup> ou “ser especialmente favorecido, abençoado, afortunado, feliz, privilegiado”<sup>365</sup>. As bem-aventuranças como um gênero são encontradas tanto no grego, como na literatura hebraica. No plano literário, as Bem-aventuranças do Sermão da Montanha poderiam ter seu apoio fundamentado na literatura grega, como na hebraica, mas o conteúdo sugere claramente a origem de estar no AT e na literatura intertestamental judaica<sup>366</sup>.

<sup>359</sup> HARRIS, R. L., *The Beatitudes: Teaching by Climax*, p. 111.

<sup>360</sup> CARVALHO, J. C., *As Bem-Aventuranças e a lei na mensagem de Jesus*, p. 237-238.

<sup>361</sup> Padrão composto por pequenas composições poéticas sobre qualquer tema ou assunto.

<sup>362</sup> LAMBRECHT, J., *The Sermon on the Mount*, p. 46.

<sup>363</sup> THOMPSON, J. W., *The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke*, p. 110.

<sup>364</sup> KINTU, M., *Repentance in the Sermon on the Mount*, p. 213.

<sup>365</sup> KINTU, M., *Repentance in the Sermon on the Mount*, p. 213.

<sup>366</sup> KINTU, M., *Repentance in the Sermon on the Mount*, p. 213.

O elogio das Bem-aventuranças, eticamente orientado a uma determinada conduta, afirma as consequências desta vida. A bem-aventurança é seguida por uma demonstração indicando a consequência. Podemos encontrá-la também no AT, como em Pr 3,13; 8,34; Eclo 14,1; 25,8; Sl 1,1; 144,12-15. Por outro lado, há uma dimensão na literatura apocalíptica nas quais as bem-aventuranças são pronunciadas num contexto de sofrimento, a fim de antecipar a glória futura em momentos de perigo, como podemos ver em Dn 12,12-13<sup>367</sup>.

As Bem-aventuranças são formas literárias que aparecem inúmeras vezes no Novo Testamento e frequentemente refletem a variedade de usos no Antigo Testamento e na literatura judaica. Elas têm uma “proeminência especial nos lábios de Jesus e no livro do apocalipse”<sup>368</sup>. Porém, as bem-aventuranças no Sermão da Montanha em Mateus e no Sermão da Planície em Lucas apresentam um traço distintivo que aparece raramente no Antigo Testamento. Trata-se da forma com duas linhas, nas quais a alegria é pronunciada no presente, enquanto a felicidade na literatura apocalíptica só será uma realidade posteriormente. Além disso, a série de bem-aventuranças também é algo raro na literatura judaica<sup>369</sup>.

As bem-aventuranças em Mateus apresentam uma forma específica. O uso da terceira pessoa é digno de nota, mesmo havendo uma similitude, se comparadas às bem-aventuranças mateanas com aquelas de Lucas. Em Mateus vemos uma mudança de foco na inclusão de uma segunda estrofe de bem-aventuranças. Enquanto em Lucas, nas bem-aventuranças há uma promessa aos pobres e despossuídos, em Mateus aparece também uma promessa para o “misericordioso”, para o de “puro coração”, para aqueles que “promovem a paz” e para aqueles que “são perseguidos por causa da justiça”. Aqui, aqueles que recebem a promessa devem preencher certas condições e adotar um padrão de vida. Na verdade, tratam-se das condições para a entrada e participação no reino de Deus, elas seriam requisitos de entrada.

No Antigo Testamento e na literatura intertestamental, as Bem-aventuranças ocorrem em dois principais gêneros literários, atendendo a diferentes propósitos em cada caso. O primeiro gênero é o **sapiencial**. Um exemplo encontra-se no Sl 1<sup>370</sup>. Esse salmo

<sup>367</sup> <sup>12</sup>Bem-aventurado aquele que perseverar, chegando a mil, trezentos e trinta e cinco dias. <sup>13</sup>Quanto a ti, vai tomar o teu repouso. Depois te levantarás para recebera tua parte, no fim dos dias.

<sup>368</sup> THOMPSON, J. W., *The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke*, p.112.

<sup>369</sup> THOMPSON, J. W., *The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke*, p.112.

<sup>370</sup> GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., *Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios*, p. 1-17.

poderia ser “eticamente” entendido não apenas como o elogio a uma determinada conduta, mas também por implicar numa condição para a bênção. Por outro lado, as bem-aventuranças enfatizam a instrução ética. O segundo gênero literário é o do **profético-apocalíptico**. Por exemplo, em Dn 12,12, as bem-aventuranças são dirigidas aos que são fiéis. A ênfase está em confortar os fiéis e dar a garantia de melhor fortuna no futuro.

As bem-aventuranças em Mateus estão enraizadas na sabedoria ou na tradição profética-apocalíptica? Cada tradição tem seus apoiadores. Em geral, aqueles que favorecem a tradição de sabedoria veem as bem-aventuranças como regras para a vida comunitária ou como uma lista de virtudes para a instrução ética, enquanto aqueles que favorecem o profético-apocalíptico veem as bem-aventuranças como uma expressão da graça estendida àqueles em uma situação infeliz<sup>371</sup>.

Segundo Barnett, o objetivo do Sermão da Montanha seria trazer Israel de volta ao coração das Instruções (Torá), pois é possível ver que a primeira bem-aventurança e a última da série terminam com o mesmo resultado, o humilde e aqueles que buscam a justiça recebem a promessa do reino<sup>372</sup>. Imprensados entre essas duas declarações estão os gentis e os que choram. Essas declarações estão todas totalmente conectadas e não podem existir sozinhas. A condição básica que a humanidade deve reconhecer é sua necessidade de Deus. Sendo assim, como essa atitude de humildade foi obscurecida, ela deve ser revivida.

As bem-aventuranças formam o exórdio do Sermão da Montanha (Mt 5,3-10). Vários estudiosos indicaram que as bem-aventuranças eram pronunciamentos comuns no grego e formavam um gênero específico<sup>373</sup>.

As bem-aventuranças se referem a uma profecia religiosa de salvação em relação à alegria ou bênção de alguma natureza que implique em participação escatológica. Transmite o significado de que irá, no final das contas, estar bem com aqueles que primeiro buscam o reino de Deus, por exemplo, em Mt 6,33. Esse estilo de bênção pode ser chamado de “exortação indireta”, que induz um padrão particular de ética comportamental. Deus vai confortar essas pessoas na restauração final. As bem-aventuranças não se referem apenas às emoções ou qualidades pessoais, mas àqueles de Deus em favor de certas atitudes e ações<sup>374</sup>.

<sup>371</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 214.

<sup>372</sup> BARNETT, S., The Law within Our Hearts, p. 48.

<sup>373</sup> VAN AARDE, A., God-with-us: The dominant perspective in Matthews’s story, p. 163.

<sup>374</sup> CARTER, W., Matthew and the margins, p. 130.

Como frases declarativas, as Bem-aventuranças em Mateus afirmam a alegria escatológica dos justos que compartilham a salvação do Reino de Deus. Princípios da justiça divina escatológica são pronunciados e impactam no presente, pois a justiça não só está acima do tempo e do espaço, mas também alcança tempo e espaço<sup>375</sup>. Esses princípios convidam o ouvinte a responder com uma conduta apropriada de vida. Ao revelar o novo modo de vida, o efeito das bem-aventuranças é um comportamento moral de acordo com a vontade de Deus. São atitudes, ações e pensamentos adequados que são diferentes das formas convencionais de comportamento. Portanto, o conjunto de bem-aventuranças descreve o modo de vida dos fiéis discípulos de Jesus. Essas exortações éticas estão embutidas nas promessas messiânicas.

Para Mateus, as bem-aventuranças descrevem a vida dos discípulos de Jesus e os parâmetros de conduta para sua comunidade: “As Bem-aventuranças esboçam as atitudes que os cristãos, segundo Mateus, devem manifestar e alude ao sofrimento que eles suportaram”<sup>376</sup>. Parece que Mateus emprega essas bem-aventuranças para reforçar a identidade de seu grupo. Eles definem as características de um fiel, grupo favorecido, abençoado e honrado<sup>377</sup>. No contexto do Sermão da Montanha, Jesus é claramente retratado como o rei do “reino de Deus”. Por essa razão, o público é encorajado a persistir na lealdade mesmo quando são perseguidos por sua causa.

A sequência de oito bem-aventuranças é dividida em duas seções de quatro, cada uma terminando com “δικαιοσύνη/justiça”. Assim, a quarta e a oitava bem-aventuranças formam uma construção paralela. Essas duas bem-aventuranças são as mais longas das oito em Mt 5,3-10, indicando a importância relativa delas.

O primeiro grupo de bem-aventuranças provavelmente alude a Is 61 onde as situações opressivas são descritas, mas elas serão revertidas porque os oprimidos serão honrados por Deus. As próximas quatro bem-aventuranças descrevem as ações humanas ao expressar o reino transformador de Deus até a sua conclusão<sup>378</sup>.

O chamado Sermão da Planície em Lc 6 pode ser outro relato do mesmo sermão, ou pode ser um relato de um sermão semelhante, porém ocorrido em outra ocasião. Em qualquer caso, Lucas apresenta claramente quatro bem-aventuranças, seguidas de quatro

<sup>375</sup> BETZ, H. D., *The Sermon on the Mount including the Sermon on the Plain*, p. 96.

<sup>376</sup> HARRINGTON, D. J., *Gospel of Matthew*, p. 82.

<sup>377</sup> CARTER, W., *Matthew and the margins*, p. 130.

<sup>378</sup> CARTER, W., *Matthew and the margins*, p. 131.



sofrimentos contrastantes, que se sobrepõem ao relatório de Mateus, mas não são idênticos. O formato, no entanto, é bastante semelhante.

Qual é esse formato? O Livro de Provérbios dá-nos uma pista, pois é, em grande parte, um livro que ensina por contraste. No centro do livro, capítulos 10 a 15, quase todos os versos têm um “mas” no meio. Mas no final do livro há cinco estrofes que começam com “três coisas (...) quatro”, onde a quarta coisa é obviamente, o clímax. Outro exemplo desse padrão “três (...) quatro” é encontrado em Am 1,3-5, onde o refrão é: “Por três crimes de Damasco, mesmo por quatro (...) eu o decidi sem retorno”.

De todos esses exemplos, é claro que os judeus utilizaram o método de clímax numérico, em que o quarto item é o mais significativo para o ensino enfático<sup>379</sup>. Aplicando essa percepção às Bem-aventuranças, verifica-se que as três primeiras, no relato de Mateus são curtas e gerais, mas a quarta é duas vezes mais longa. Essa oferece a promessa de retidão àqueles que se esforçam por ela e volta ao tema da justiça, que vale a pena insistir mesmo ainda que sofra perseguição<sup>380</sup>. Assim, parece que o Sermão da Montanha é um apelo a seguir o próprio Jesus até o ponto da perseguição, e não um apelo para seguir o seu ensinamento moral.

#### 4.3.2

##### Autoria, data e lugar

Alguns estudos anteriores afirmam que o autor do Evangelho de Mateus é anônimo. Mas alguns estudiosos o associaram a Mateus, o cobrador de impostos que se tornou um dos doze apóstolos de Jesus Cristo. Essa suposição pode ser rastreada até o conhecimento de Mateus, suas habilidades de escrita e estilo literário, e seu uso constante das Escrituras hebraicas ou do Antigo Testamento<sup>381</sup>. Muitos estudiosos estão convencidos, sem qualquer dúvida, de que o autor era um membro da comunidade judaica.

O fato de o texto de Mateus estar presente nos escritos de Inácio e na Didaquê (ambos da Síria), e sua conexão certa com 1Pe, o situa antes do final do primeiro século; por outro lado, a menção que é feita em Mt 22,7 da destruição de Jerusalém ocorrida no ano 70, pode ser localizada após esta data. Por isso, é possível determinar a data provável de composição em torno de 85 ou 90 d.C. Por outro lado, não é possível afirmar categoricamente o local de sua composição. Contudo, aceitamos que se trata de uma

<sup>379</sup> HARRIS, R. L., *The Beatitudes: Teaching by Climax*, p. 117.

<sup>380</sup> HARRIS, R. L., *The Beatitudes: Teaching by Climax*, p. 117.

<sup>381</sup> CHAN, Y. S. L., *Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another*, p. 62.

região oriental de língua grega onde havia uma comunidade judaica bastante presente: Antioquia da Síria<sup>382</sup>.

Segundo Powell, Mateus não é um escritor desleixado. Ele tem um plano claro para seu Evangelho e está atento aos detalhes<sup>383</sup>. Outro exemplo interessante poderia ser tirado da composição de suas bem-aventuranças, que têm muitas características bonitas, como a subdivisão em duas estrofes ou grupos com quatro linhas cada.

O propósito fundamental do Evangelho de Mateus, portanto, seria o de retratar Jesus como a continuidade e o cumprimento das Escrituras de Israel. Portanto, foi escrito como um texto judaico para uma comunidade judaica. Por isso, é descrito como o evangelho mais judaico e comumente conhecido como o Evangelho para os judeus.

Mateus apresenta algumas referências ao Antigo Testamento, e também vincula Jesus explicitamente a muitos textos do Antigo Testamento<sup>384</sup>. Em outras palavras, o Evangelho de Mateus ancora a vida de Jesus nas Escrituras de Israel. Isso é confirmado por sua fórmula “Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta” (Mt 1,22).

Considerando as fontes utilizadas por Mateus a fim de redigir seu Evangelho, a maioria dos estudiosos aceita a hipótese das três fontes, que seriam: ① materiais de Marcos; ② A Fonte Q; e ③ outros materiais importantes para Mateus. Dentre essas três, a fonte do Q, que Mateus compartilha com Lucas, seria a mais importante para a composição das bem-aventuranças.

Segundo Van Aarde sugere, parece que o conflito no evangelho de Mateus deva ser creditado a um cenário local. Ele propôs que Mateus deveria ser considerado um escriba que estava em conflito com outros escribas (professores da Lei) em uma comunidade de aldeia. De acordo com ele, os escribas da aldeia estavam no processo de estabelecimento da primeira fase de um rabinato farisaico, e que por isso, Mateus teria escrito o evangelho como uma resposta cristã ao judaísmo que estava surgindo após 70 d.C. em Jamnia onde os rabinos foram homenageados como os intérpretes da Torá<sup>385</sup>.

Sabemos que surgiu uma série de questões no horizonte da maioria das comunidades na Palestina durante o século I d.C. Muitas dessas questões, tais como: hostilidade para com a liderança judaica, a lei como terreno comum e campo de batalha,

<sup>382</sup> CHAN, Y. S. L., Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another, p. 324.

<sup>383</sup> POWELL, M. A., Introducing the New Testament, p. 104.

<sup>384</sup> HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Gospels, p. 105–109.

<sup>385</sup> VAN AARDE, A., On Earth as in heaven, p. 41-49.

a natureza sectária de algumas das comunidades, além da questão do futuro da aliança com Deus, todas elas surgem como questões importantes na vida da comunidade mateana<sup>386</sup>.

Suspeita-se, portanto, que os debates entre Jesus, os escribas e os fariseus ocorreram em toda a Palestina dentre muitos grupos e comunidades concorrentes. Dentro dessas comunidades, os debates parecem ter possuído vigor e a mesma emoção como aparecem nas histórias de conflito no evangelho de Mateus. O mesmo pode ser dito em relação à liderança judaica. Muitas comunidades rejeitaram a liderança dos judeus e os via como infiéis, como uma influência corrupta em seu ambiente<sup>387</sup>.

Não pode haver dúvida em relação ao fato de que esse foi um período turbulento e instável. Mateus compartilhou dessa perspectiva. Provavelmente, por isso, há em seu evangelho um tom áspero em relação à liderança judaica. Muitas das acusações e, de fato, os mesmos termos que eram comuns no meio sectário, foram empregados por Mateus em seu conflito com a liderança judaica<sup>388</sup>. Tanto é que certas passagens perturbadoras e ofensivas dentro do evangelho, tais como: Mt 21,43; 27,25, devem ser lidas e interpretadas em termos de um cenário mais amplo e do horizonte da natureza sectária do judaísmo.

Na verdade, segundo Mateus, sua comunidade possuía a verdadeira interpretação e aplicação da lei<sup>389</sup>. É por essa razão que a hostilidade entre os grupos alcançaram o tom que tinham em sua configuração. Parece que a comunidade mateana vivia à sombra de uma grande comunidade judaica que estava ressentida com eles<sup>390</sup>. Como o templo não existia mais, os rabinos procuraram encontrar Deus em suas próprias comunidades. Contudo, embora Van Aarde tenha sugerido um cenário de aldeia, um cenário urbano parece mais plausível, segundo Brown<sup>391</sup>, posto que Mateus faz uso da palavra “πόλις/cidade” 66 vezes, em comparação com os quatro usos que faz da palavra “κώμη/aldeia” em seu evangelho.

Por outro lado, Antioquia parece ser uma forte possibilidade, embora não possa ser provada com certeza, pois enquanto as sinagogas se tornaram importantes locais de

<sup>386</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 150.

<sup>387</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 151.

<sup>388</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 152.

<sup>389</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 158.

<sup>390</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 215.

<sup>391</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 212.

reunião no judaísmo, o Jesus de Mateus parte das sinagogas e estabelece uma nova comunidade distinta, a “ἐκκλησία/igreja” em Mt 16,18; 18,17<sup>392</sup>.

Por fim, como não podemos localizar a comunidade ou as comunidades de Mateus com certeza absoluta, reconstruir cenários específicos permanece hipotético. Onde os padrões emergem consistentemente em ênfases especificamente de Mateus, podemos inferir os tipos de necessidades da comunidade que Mateus estava abordando, mas os frutos de tais inferências são geralmente mais fracos do que um historiador gostaria. Reconstruir o meio geral do Mediterrâneo oriental, no entanto, lança muita luz sobre como os primeiros leitores de Mateus (vis-à-vis os leitores modernos) abordariam seu Evangelho<sup>393</sup>. Mesmo se soubéssemos a localização precisa, variáveis como classe social e ideologias prevalecentes na sinagoga particular e nas comunidades da igreja podem nos escapar.

Diante das limitações de usar qualquer conjunto único de dados antigos, a maneira mais segura de reconstruir um conhecimento do ambiente geral em que Jesus viveu, no qual os cristãos judeus palestinos transmitiram as tradições, e no qual Mateus escreveu, é procurar costumes e ideias dentro do quadro mais amplo possível de fontes<sup>394</sup>. Assim, a dependência da mais ampla gama possível de fontes parece o método mais seguro para reconstruir o meio geral de Mateus.

#### 4.3.3. Oponentes

A crítica histórica mostra que o evangelho foi escrito em um tempo de crise que afetou toda a comunidade judaica do final do primeiro século d.C. Após 70 d.C., o judaísmo estava em seu estágio inicial de transição, durante o qual vários movimentos e comunidades surgiram<sup>395</sup>. Nota-se que a manutenção do Judaísmo estava em jogo, já que o templo de Jerusalém havia sido destruído e, portanto, a tensão existente dentre esses movimentos deve ter sido muito forte.

Argumenta-se que o Evangelho de Mateus reflete parcialmente a instabilidade política e religiosa das circunstâncias na qual o documento foi redigido. Nesse sentido, o “movimento de Jesus”, a Igreja e, eventualmente, a comunidade mateana teriam se

<sup>392</sup> VILJOEN, F. P., *Matthew's Sitz im Leben and the emphasis on the Torah*, p. 263.

<sup>393</sup> KEENER, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 25.

<sup>394</sup> KEENER, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 25.

<sup>395</sup> CHAN, Y. S. L., *Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another*, p. 324.

desenvolvido durante esse processo. Parece que havia uma variedade de grupos judaístas durante a redação do NT, mas existia, especificamente, um movimento em direção ao judaísmo formativo desenvolvido após a destruição do templo.

A partir do período pós-exílico em diante, Israel foi invadido por líderes romanos e selêucidas, respectivamente, e, muitas vezes, foi maltratado pelos governantes asmoneus. O povo de Israel tornou-se volátil como resultado de levantes e da eventual destruição do templo em Jerusalém. Isso levou à fragmentação da sociedade entre os competidores rabínicos, apocalípticos, revolucionários e movimentos judaico-cristãos<sup>396</sup>.

Enquanto o templo de Jerusalém ainda estava de pé, ele funcionou como a principal instituição da sociedade. Aqueles que estavam no controle do Templo estabeleceram práticas cotidianas para os judeus. Contudo, Brown informa-nos nem todos os judeus as aceitaram de bom grado<sup>397</sup>.

A última parte do Segundo Templo foi o período, segundo Wright, no qual a sociedade, em geral, suspeitava cada vez mais das pessoas que ocupavam posição de influência, fossem elas na política ou na religião<sup>398</sup>. Apesar do conhecimento histórico da época ainda ser limitado, parece que vários grupos, tais como os zelotes e vários apocalípticos formaram grupos que se separaram da liderança do templo<sup>399</sup>. Típico dos grupos subversivos, eles dividiram tanto a influência, como a hostilidade em relação ao Templo, por consideraram os líderes religiosos fraudulentos, já que segundo eles, os líderes haviam se afastado de Deus e traído o seu próprio povo.

Muitas disputas surgiram acerca das diferentes interpretações da Lei, e os grupos subversivos procuraram estabelecer suas próprias regras para organizar as suas práticas coletivas<sup>400</sup>. Seitas são grupos religiosos que rejeitam o meio social em que existem e ocupam-se de superar o mal e de buscar a salvação. Por isso, eles rejeitam os valores objetivos e as normas culturais pré-existentes no status quo dominante<sup>401</sup>.

A revolta judaica de 66-70 d.C. e a destruição do templo modificaram a dinâmica dos grupos religiosos<sup>402</sup>, já que grupos revolucionários, tais como: zelotes e sicários foram eliminados e o assentamento essencial foi destruído. Além disso, com o fim dos sacrifícios no templo, houve um deveras enfraquecimento da influência dos saduceus. Com isso,

<sup>396</sup> VILJOEN, F. P., *Matthew's Sitz im Leben and the emphasis on the Torah*, p. 258.

<sup>397</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 75.

<sup>398</sup> WRIGHT, A. T., *Jewish, identity, beliefs, and practices*, p. 310.

<sup>399</sup> COHEN, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, p. 5.

<sup>400</sup> WRIGHT, A. T., *Jewish, identity, beliefs, and practices*, p. 310.

<sup>401</sup> VILJOEN, F., *The Matthean community within a Jewish religious society*, p. 2.

<sup>402</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 81.

surgiu a necessidade de uma nova formação religioso-cultural e uma nova identidade dentro das comunidades judaicas. Nessa mudança, vários grupos competiram para ganhar posição proeminente<sup>403</sup>.

Brown relata que o movimento rabínico ganhou pouco a pouco reconhecimento como um guia para o povo<sup>404</sup>, pois os rabinos emergiram como líderes. Ademais, escritos cristãos após 70 d.C. comentam sobre o judaísmo rabínico emergente.

Parece que o Concílio de Jâmnia em 90 ocorreu conforme a tradição, isto é, sugere que depois que os romanos esmagaram a Primeira Revolta Judaica, o grupo de estudiosos reunidos em Jamnia, na costa da Palestina, foram homenageados como rabinos<sup>405</sup>. De acordo com Saldarini, as reuniões dos rabinos em Jamnia foram informais e esporádicas, enquanto suas decisões foram aceitas por aqueles que assim o quiseram de livre e espontânea vontade<sup>406</sup>.

Por outro lado, as características da apocalíptica e da escatologia permitiu à comunidade legitimar sua existência e inclinação sectária em tempos de isolamento. Elas ainda forneceram consolo e esperança para o futuro e satisfizeram o desejo de vingança. Em suma, o evangelho foi construído a fim de lidar com as necessidades da comunidade em um momento de dificuldade. E o valor do apocalipse judaico reside não tanto no fornecimento de informações sobre cosmologia ou história futura, mas em sua simples afirmação de um mundo transcendente<sup>407</sup>.

#### **4.3.4. Destinatários**

Contudo, no Judaísmo de Mateus ainda não havia uma comunidade fixa, mas sim uma variedade de tradições. Por isso, sua comunidade ainda estava em desenvolvimento<sup>408</sup>. Wright afirma que o “movimento de Jesus”, a Igreja, cresceu no seio das relações complexas desses grupos<sup>409</sup> e que esteve envolvido na rivalidade entre os judeus e seus grupos religiosos. Parece que a comunidade mateana fez parte do maior “movimento de Jesus”<sup>410</sup>.

<sup>403</sup> VILJOEN, F. P., *Matthew's Sitz im Leben and the emphasis on the Torah*, p. 263.

<sup>404</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 81.

<sup>405</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 214.

<sup>406</sup> SALDARINI, A. J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, p. 13.

<sup>407</sup> COLLINS, R., *The Apocalyptic Imagination*, p. 282.

<sup>408</sup> SALDARINI, A., *J. Matthew's Christian-Jewish Community*, p. 15.

<sup>409</sup> WRIGHT, A. T., *Jewish, identity, beliefs, and practices*, p. 311.

<sup>410</sup> VILJOEN, F., *The Matthean community within a Jewish religious society*, p. 4.

A comunidade de Mateus surgiu no instável período de transição da história política e religiosa de Israel. Como um documento parcialmente transparente, o Evangelho de Mateus reflete algumas preocupações e conflitos que se encaixam na história das relações multifacetadas judaico-cristãs do Século Id.C.<sup>411</sup>. A referência em Mt 22,7 descrevendo o rei queimando a cidade, provavelmente reflete a destruição de Jerusalém. Além disso, a fórmula triádica em Mt 28,19 e a presença permanente de Jesus em Mt 28,20 revela um desenvolvimento teológico relacionado ao período da redação do Novo Testamento. Outrossim, as controvérsias com os fariseus e a condenação do uso gratuito do título de “rabino” em Mt 23,7–8 se encaixa bem no início do período rabínico após 70 d.C.

O evangelho de Mateus reflete uma luta para lidar com essa hostilidade. Sendo assim, com sua narrativa, Mateus articula a preocupação que tem com as ameaças à sua comunidade. No entanto, é a confiança em Jesus, que os torna capaz de sobreviver e de estabelecer a sua própria identidade. Saldarini afirma: “o autor de Mateus (...) é provavelmente um judeu que, embora tenha sido expulso da assembleia de sua cidade, ainda identifica a si mesmo como membro da comunidade judaica”<sup>412</sup>. Para ele, a comunidade mateana era um grupo que desviou da obediência à Torá no Judaísmo do primeiro século e que havia sido desalojado de suas sinagogas locais na Síria. Daí, eles defenderem e justificarem seu modo de vida em oposição ao judaísmo rabínico, além de procurarem estabelecer uma identidade própria com firmeza.

Por outro lado, Weren distingue três fases no desenvolvimento da comunidade de Mateus. Durante a primeira fase (antes de 70 d.C.), esse grupo cristão considerava-se membros plenos da comunidade judaica. Já durante a segunda fase (70-80 d.C.), o grupo tornara-se uma minoria dentro da comunidade judaica. Essa foi uma época de conflito crescente com os fariseus, que estavam tentando redefinir o Judaísmo. Por fim, na última fase (80-90 d.C) os cristãos judeus gradualmente se separaram da comunidade judaica<sup>413</sup>.

A ruptura entre o judeu e o cristão, não parece ter ocorrido de forma amena. Além disso, os conflitos entre eles variaram com o tempo e o lugar. Segundo o evangelho de Mateus, parece que os fariseus eram considerados como seus principais adversários. A polêmica de Mateus com os fariseus é particularmente severa, segundo Carter<sup>414</sup>.

<sup>411</sup> HARLOW, D. C., *Early Judaism and early Christianity*, p. 391.

<sup>412</sup> SALDARINI, A. J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, p. 21.

<sup>413</sup> WEREN, W. J. C., *Studies in Matthew's Gospel*, p. 251-265.

<sup>414</sup> CARTER, W., *Matthew and Empire*, p. 1.

Mateus parece ter uma visão dupla do grupo de fora. Uma parte é formada pelos oponentes, que são os escribas, fariseus e líderes religiosos judeus; enquanto a outra parte, ela é formada por aqueles que estão abertos ao evangelho de Jesus. As multidões são descritas como amigáveis e de boa vontade, mas são facilmente enganadas pelos líderes judeus.

É provável que Mateus quisesse manter a comunidade afastada da liderança fraudulenta dos oponentes de Jesus, para que ela se reconhecesse como os legítimos líderes de Israel. O discurso das desgraças (Mt 23) e as parábolas sobre os inquilinos e o banquete de casamento (Mt 21,33-22) expressam particularmente este conflito<sup>415</sup>.

Enquanto o judaísmo nas aldeias construíram novas sociedades nas sinagogas, a comunidade mateana foi estruturada como igreja e com base no que Jesus lhes ensinou. Dessa feita, Mateus trouxe conforto à comunidade, que se sentia insegura diante da rejeição sofrida pelos próprios irmãos judeus que eles encontraram nas aldeias.

#### 4.3.5. Estrutura e argumento

A bem-aventurança é uma forma literária comum tanto no Antigo, principalmente na literatura sapiencial e nos salmos, como no Novo Testamento. Ela consiste numa curta proclamação de alegria “Seja feliz!” que se expande ao incluir a razão de o porquê dessa alegria. Trata-se de uma “fórmula de congratulação ou de felicitação”. O termo provém do hebraico *’ašrey* e o grego *makários*. Contudo, é importante não confundir com o termo hebraico *barûh*, nem o grego *eulogetos* que são o particípio passivo: “ser abençoado”. A forma do particípio é usada somente por Deus que é quem abençoa. Já a forma no adjetivo, ela é utilizada para descrever o ser humano que reconhece existir um estado de alegria ou que a proclama<sup>416</sup>.

Cada uma das bem-aventuranças é composta de tal modo que envolve um estilo de paralelismo sintético: uma linha de congratulação, seguida de uma segunda linha que contém a razão pela congratulação. A voz passiva em algumas das cláusulas de recompensa representa uma passiva teológica. Isso quer dizer que é o próprio Deus que conforta o ser humano, que o preenche e que tem misericórdia dele. Além disso, todos os verbos que falam da recompensa aparecem no tempo futuro, com exceção do primeiro e do último. No entanto, ainda esses dois implicam uma realização futura, já que o tempo

<sup>415</sup> SALDARINI, A. J., *Matthew’s Christian-Jewish Community*, p. 46.

<sup>416</sup> BROWN, R. E., *The Gospel according to John*, p. 553.



presente no grego também representa o “futuro desiderativo, o futuro que é desejado”. Nesse sentido, a perspectiva de uma escatologia orientada para o futuro é algo que predomina na série das bem-aventuranças.

Cada bem-aventurança em Mt 5,3-10 é composta por três elementos: ① a proclamação da alegria, o estado de alegria da pessoa; ② a característica das pessoas as quais a proclamação se refere, a atitude costumeira delas; ③ a descrição do que é verdadeiro para essas pessoas, seja presente ou no futuro, ou seja, descreve a forma como o ser humano está conectado com Deus<sup>417</sup>. Sendo assim, o foco na segunda estrofe é a conduta requerida para entrar no reino. Enquanto as bem-aventuranças oferecem a promessa de uma felicidade futura, a promessa é feita somente para aqueles que atendem os requisitos de entrada.

A ênfase nos requisitos éticos podem ser menos aparentes nas quatro primeiras bem-aventuranças, que são similares as primeiras de Lucas. Todavia, a consistente orientação mateana pode ser percebida pela adição de “τῷ πνεύματι/em espírito” em Mt 5,3 e em Mt 5,6: “aqueles que têm fome e sede de justiça”.

As diferenças entre as bem-aventuranças de Mateus e Lucas não são meramente estilísticas. Elas refletem um ponto de vista que aparece em Mateus e está relacionado a um “processo de interiorização, de autorreflexão<sup>418</sup>”, algo claro para Mateus. Elas não dizem respeito apenas a um processo ético de vida social como em Lucas, mas também, e principalmente, a um processo de aceitação, conduzido pelo enfrentamento da disposição interior e, conseqüentemente, pelo amadurecimento da mesma ao longo da vida. Porém, para tal, há que se adentrar ao modelo de vida propriamente cristã, aquela do seguimento da pessoa de Jesus de Nazaré.

A visão que Mateus tinha de Jesus é importante para se compreender as quatro primeiras bem-aventuranças. Jesus inicia um padrão de vida que se torna um marco decisivo para distinguir quem são os seus discípulos. Trata-se da pobreza de espírito e da gentileza. Enquanto Mateus partilha com Lucas a promessa de Deus para o futuro e que já traz alegria ao momento presente para aqueles que “mendigam diante de Deus”, Mateus adiciona uma outra dimensão<sup>419</sup>. Em Mateus, as bem-aventuranças são a promessa de boas novas, mas também um convite à adoção daquelas qualidades que são sugeridas nas bem-aventuranças. Mateus descreveria um padrão de conduta pelo qual os membros da

<sup>417</sup> STOCK, K., *Discurso dela Montagna Mt 5-7*, p. 18-19.

<sup>418</sup> LAMBRECHT, J., *The Sermon on the Mount*, p. 62.

<sup>419</sup> THOMPSON, J. W., *The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke*, p.116.

comunidade podem ser “luz no mundo”. Quando a comunidade adota esse padrão de vida, ela segue os passos do Jesus “manso e de humilde coração”.

Sobre a estrutura principal das bem-aventuranças, deve-se mencionar que quase todos os estudiosos e intérpretes reconhecem Mt 5,3-10 como uma unidade estrutural que deve ser considerada diferente de Mt 5,11-12<sup>420</sup>. Powell argumenta que as oito bem-aventuranças (Mt 5, 3-10) são todas endereçadas na terceira pessoa e mantidas juntas desde o versículo três até o oito; enquanto, os dois últimos versículos (11-12) são endereçados à segunda pessoa e são diferentes dos versículos anteriores em termos de métrica e de comprimento<sup>421</sup>. Contudo, a discussão em relação à segunda e à terceira pessoa, ainda é motivo de debate entre os acadêmicos<sup>422</sup>.

Podemos notar ainda que tanto Mt 5,3-6 quanto Mt 5,7-10 consistem em quatro versículos que funcionam de maneira análoga àquela do que é chamado de paralelismo sinônimo na Bíblia Hebraica. Em cada caso, uma classe de pessoas é mencionada quatro vezes e traz à tona as diferentes nuances. Esses padrões estabelecem uma integridade interna para cada uma dessas unidades que permite que sejam reconhecidas como estrofes separadas<sup>423</sup>. Ao mesmo tempo, vários recursos nos permitem identificar conexões estruturais, lógicas, irônicas e teológicas entre as duas estrofes.

A conexão estrutural primária é estabelecida pela apódose da oitava bem-aventurança (Mt 5,10b), que repete literalmente a da primeira (Mt 5,3b). Essa inclusão retórica sugere que tudo em Mt 5,3-10 deve ser lido como uma única unidade. Além disso, a prótase da oitava bem-aventurança retoma a preocupação com a justiça em Mt 5,6. Essa repetição sugere que esses dois versículos funcionam de forma análoga, como as linhas finais das estrofes que pertencem ao mesmo poema<sup>424</sup>.

As indicações de unidade estrutural encorajam os leitores a procurar uma relação lógica entre as passagens conectadas. Aqui, essa relação está na preocupação com a **justiça** nas duas estrofes<sup>425</sup>. Enquanto a primeira estrofe é lida com aqueles que foram privados de retidão ou justiça em Mt 5,6; a segunda preocupa-se com aqueles que se

<sup>420</sup> POWELL, M. A., *Introducing the New Testament*, p. 461.

<sup>421</sup> Um dos motivos por havermos nos centrado até o versículo dez, excluindo os versículos onze e doze desta análise.

<sup>422</sup> POWELL, M. A., *Introducing the New Testament*, p. 461-462.

<sup>423</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom*, p. 475.

<sup>424</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 475.

<sup>425</sup> Para nós, a disposição interior de cada pessoa e a ação por meio da justiça e da misericórdia são os pontos centrais das bem-aventuranças e serão melhor analisadas no capítulo cinco.

dedicam ao estabelecimento da retidão ou da justiça (Mt 5,10). Assim, as pessoas descritas na segunda estrofe fornecem o que falta àquelas descritas na primeira estrofe.

Em outro nível, no entanto, a conexão entre essas duas estrofes transcende a lógica com uma realização irônica que pertence à visão escatológica de Mateus<sup>426</sup>. Embora o texto de Mateus inicialmente não ofereça suporte para considerar os infelizes em Mt 5,3-6, ele indica, por meio da menção da perseguição (Mt 5,10), que as pessoas virtuosas descritas em Mt 5,7-10 são, em certo sentido, infelizes. A desgraça que sofrem, além disso, vem como resultado direto de seu compromisso de levar retidão ou justiça aos infelizes que têm fome e sede de justiça.

#### 4.3.6.

#### Estrutura poética

Cada grupo de quatro versículos pode ser considerado uma componente poética chamada estrofe. Cada uma delas termina com uma bem-aventurança (números 4 e 8) contendo a palavra **justiça**. Isso constitui um desenho literário que merece ser investigado. É bem possível que o escritor de Mateus tenha encontrado esse grupo de oito bem-aventuranças na sua fonte e incorporou-as no seu Evangelho<sup>427</sup>.

Todas as quatro bem-aventuranças na primeira estrofe podem ser razoavelmente interpretadas como promissoras reversões escatológicas para aqueles que são infelizes, e para algumas das bem-aventuranças nessa estrofe parece ser a interpretação mais razoável<sup>428</sup>.

Com a quinta bem-aventurança do Evangelho de Mateus, um segundo conjunto de paralelos é introduzido. Todas as bem-aventuranças em Mt 5,7-10 são melhor interpretadas como recompensas escatológicas promissoras para pessoas que exibem comportamento virtuoso. A segunda estrofe, no entanto, não representa um afastamento lógico do pensamento que fundamenta a primeira, pois as virtudes que ganham bênçãos são virtudes exercidas em nome das pessoas mencionadas na estrofe um. Em outras palavras, as pessoas que Jesus declara abençoadas em Mt 5,7-10 são aquelas que ajudam a tornar as bênçãos prometidas a outros em 5,3-6, uma realidade neste mundo<sup>429</sup>.

<sup>426</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 476.

<sup>427</sup> DAY, C. R., *An Investigation of the Beatitudes of Matthew*, p. 19.

<sup>428</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 463.

<sup>429</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 470.

### 4.3.7. Crítica literária

É importante destacar que foram encontradas bem-aventuranças em 4Q525<sup>430</sup>. A descoberta desses fragmentos providencia um estímulo para as pesquisas nas bem-aventuranças como um gênero literário:

A publicação do fragmento 4Q525 reúne uma série de bem-aventuranças e, por causa disso, põe em questão a existência de uma série de regras que podem reger esse gênero literário em língua hebraica. O estudo de Ben Sira 14,20s e de Mt 5,3-10 ilumina um certo número de critérios estilísticos e supõe uma sequência de oito macarismos em 4Q525. A análise defende a hipótese de uma composição mateana original de oito bem-aventuranças, cujo núcleo sapiencial é religioso e escatológico<sup>431</sup>.

Contudo, o que esse fragmento contém e de que maneira essa informação é importante para o estudo das bem-aventuranças do Novo Testamento? Charlesworth argumenta que Eisenman e Wise afirmam que 4Q525 foi composto em Qumrân, já que há a presença de palavras próprias de Qumrân. Contudo, ele discorda do fato de que as bem-aventuranças tenham sido compostas em Qumrân, já que as mesmas não representam uma estrutura com um vocabulário específico de Qumrân, pois a existência dessas bem-aventuranças lá não são um atestado de proveniência<sup>432</sup>.

Cada uma das quarenta e uma bem-aventuranças no Novo Testamento tem início pelo “μακάριοι οι/bem-aventurados os”. No centro da controvérsia em relação ao fragmento 4Q525 está a pergunta se o mesmo teria influenciado o Novo Testamento. D. Flusser afirma que Jesus teria sido influenciado pelos essênios, e que é possível que Jesus tenha proclamado as bem-aventuranças a fim de mostrar que sua mensagem tem algo em comum com os essênios<sup>433</sup>.

Além disso, Puech estaria convencido de que Mateus foi influenciado pela tradição representada por 4Q525, graças a relação entre o estudo de Ben Sira 14,20ss e Mt 5,3-10. Segundo ele, há um estrato semítico evidente que mostra uma série de critérios estilísticos comuns entre ambos e que o autorizaria a responder afirmativamente essa pergunta<sup>434</sup>, mas Charlesworth não concorda com Puech, pois ele não vê nenhuma evidência que

<sup>430</sup> Os fragmentos das bem-aventuranças de Qumran podem ser datados paleograficamente entre os períodos de 50 a.C. e 50 d.C. Possivelmente, trata-se de manuscrito anterior ao período Herodiano (antes de Cristo).

<sup>431</sup> PUECH, E., 4Q525 et les péripécies des beatitudes en Ben Sira et Matthieu, p. 80.

<sup>432</sup> CHARLESWORTH, J. H., The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament, p. 21.

<sup>433</sup> FLUSSER, D., Some notes on the Beatitudes, p. 115-125.

<sup>434</sup> PUECH, E., Qumrân Grotte 4, 1998.

justifique esse argumento<sup>435</sup>, já que ele veicula a possibilidade de que os primeiros judeus já tenham desenvolvido regras para as bem-aventuranças. Ele, inclusive, cita em seu artigo uma lista de bem-aventuranças em 2Enoque 42, 6-14, provavelmente composta no século II a.C, bem anterior ao fragmento 4Q525:

Feliz é a pessoa que reverencia o nome do Senhor,  
 Feliz é aquele que realiza um julgamento justo,  
 Feliz é aquele que veste o nu com sua roupa,  
 Feliz é aquele que julga com retidão o órfão e a viúva,  
 Feliz é aquele que se afasta do caminho secular,  
 Feliz é aquele que semeia a semente certa,  
 Feliz é aquele em que está a verdade,  
 Feliz é aquele que tem compaixão,  
 Feliz é aquele que compreende todas as obras do Senhor<sup>436</sup>.

Cada uma das bem-aventuranças é composta por uma declaração de quem é bem-aventurado, seguida de uma explicação de porque a pessoa é bem-aventurada. Primeiro, o caráter da pessoa abençoada é destacado e, em seguida, a promessa de Deus a essa pessoa é explicada. Ao todo, são oito bem-aventuranças (Mt 5,3-10). As primeiras oito bem-aventuranças podem ser divididas em dois grupos de quatro, com o primeiro grupo enfatizando a relação vertical do discípulo com Deus, o segundo enfatizando a relação horizontal do discípulo com as pessoas<sup>437</sup>.

As bem-aventuranças podem ser resumidas da seguinte forma<sup>438</sup>: primeiro, há o presente em “αυτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/deles é o reino dos céus” e em Mt 5,3;10. Os passivos divinos futuros semelhantes “παρ-ακληθήσονται/serão consolados” e “κληθήσονται/serão chamados” ocorrem em Mt 5,4;9. Um verbo no futuro ativo seguido pelo objeto direto ocorre em 5,5 “αυτοί κληρονομήσουσιν την γήν/eles herdarão a terra”. Um verbo no futuro seguido pelo objeto direto em Mt 5,8 “αυτοί τον θεον δψονται/eles verão a Deus”. Em Mt 5,6-7 vislumbramos a utilização de passivos divinos futuros “αύτοι χορτασθήσονται/eles serão saciados (...) “αυτοί ἐλεηθήσονται/eles receberão misericórdia”. Também pode ser notado que as duas metades do quiasma concluem com o conceito de justiça (Mt 5,6;10). Além disso, aparece a aliteração com a letra π na descrição de Mateus do bem-aventurado na primeira metade (πτωχοί... πενθουντες ... πραεῖς ... πεινῶντες (Mt 5,3-6).

<sup>435</sup> CHARLESWORTH, J. H., The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament, p. 13-35.

<sup>436</sup> CHARLESWORTH, J. H., The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament, p. 30.

<sup>437</sup> TURNER, D. L., Whom does God approve, p. 33.

<sup>438</sup> TURNER, D. L., Whom does God approve, p. 34.

Não devemos ver as bem-aventuranças como o desafio de Deus para que os discípulos cumpram certo padrão a fim de ganhar a Sua aprovação. Isso levaria ao desespero ou à autocomplacência e orgulho espiritual, qualidades que são antitéticas aos traços de caráter que são abençoados. Em vez disso, devemos ver esses traços de caráter como fruto visível da obra de Deus por meio da dinâmica das boas novas do governo salvador de Deus<sup>439</sup>. Além disso, as bem-aventuranças não são imperativas, embora implicitamente apelem aos abençoados pela graciosa iniciativa de Deus para cultivar os traços de caráter que se tornaram seus pela graça de Deus. A essência das bem-aventuranças é o senso de paradoxo. Remova esse sentido, e a pessoa perdeu o significado essencial dessas bênçãos<sup>440</sup>.

Por outro lado, de acordo com a crítica literária, um Evangelho como Mateus não deve ser interpretado como um amálgama de tradições, mas como uma “narrativa” unificada que é composta de uma história com seu discurso. Parte integrante de uma história são os eventos narrados que são arranjados de modo a formar uma trama. Em Mateus, a força motriz da trama é o elemento de conflito existente entre os líderes judeus e Jesus<sup>441</sup>.

Devemos analisar Mateus, atento ao desenrolar do enredo até o clímax, que não está nem no Sermão da Montanha, nem nos outros grandes discursos de Jesus, mas na narrativa da paixão de Cristo<sup>442</sup>. É por meio da narrativa da paixão que Mateus explica ao leitor qual foi a resolução do conflito de Jesus com os líderes judeus. Ao levarem Jesus à morte de cruz, os líderes acreditaram em seu triunfo. Ledo engano.

Se a crítica literária mostra que a característica culminante de Mateus é de fato a narrativa da paixão de Jesus, qual a importância do Sermão da Montanha e dos outros grandes discursos? A importância de cada um dos grandes discursos é compatível com o papel que desempenha dentro do enredo de Mateus. No caso do Sermão da Montanha, tem seu lugar em 4,17-11,1, no qual o narrador fala de Jesus proferindo a salvação para Israel por meio de seu ministério de ensino, de pregação e de cura. O narrador caracteriza o Sermão da Montanha como “ensino” (Mt 5,1-2; 7,28-29), torna-se o exemplo, por excelência, dessa atividade de Jesus.

<sup>439</sup> TURNER, D. L., Whom does God approve, p. 38.

<sup>440</sup> DOMERIS, W. B., Meek or Opressed, p. 139.

<sup>441</sup> KINGSBURY, J. D., The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew, p. 132.

<sup>442</sup> KINGSBURY, J. D., The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew, p. 133.

Jesus que ensina e profere o Sermão da Montanha não é o “Mestre”, mas o “Filho de Deus”<sup>443</sup>. Nele o reino de Deus é uma realidade presente, embora oculta (Mt12,28). Assim, quando Jesus profere o Sermão da Montanha, ele falar em lugar e como porta-voz de Deus.

O sermão indica que eles não se destinam de forma alguma a não discípulos, como as multidões, e apenas em parte aos primeiros discípulos, e que, portanto, eles têm em vista ainda outras pessoas<sup>444</sup>. Quem são essas outras pessoas? São esses cristãos do primeiro século que eram membros da igreja de Mateus? Sim, mas essa não é a resposta mais precisa que se pode dar. Mateus está narrando para os discípulos no mundo real, para os seus leitores implícitos.

#### **4.3.8. Análise retórica**

A análise retórica foi escolhida por nós como o estudo sincrônico de aproximação do texto bíblico do Novo Testamento, a fim de contemplar as bem-aventuranças como uma magnitude estruturada e coerente, como um conjunto de textos. O texto das bem-aventuranças é a introdução não só ao Sermão da Montanha, mas a todo ensinamento de Jesus. Por sua posição no livro, Mt 5,3-12 assinala o sentido do evangelho e a mensagem central da pregação de Jesus: o reino dos céus<sup>445</sup>. A análise retórica das bem-aventuranças demonstrará essa afirmação.

Soma-se a isso o fato de que a análise retórica semítica é de suma importância para o estudo do texto bíblico porque a análise retórica greco-latina predominou ao longo da história do ocidente e ainda permanece dominante na atualidade<sup>446</sup>. O objetivo da retórica grega sempre foi o de gerar a persuasão por meio da argumentação lógica a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela<sup>447</sup>. Ora, a argumentação lógica é abstrata, o que redundará num afastamento da realidade concreta. Ela pode ser exercitada somente na subjetividade humana deslocada da história.

<sup>443</sup> KINGSBURY, J. D., *The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew*, p. 134.

<sup>444</sup> KINGSBURY, J. D., *The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew*, p. 135.

<sup>445</sup> RICHARD, A. R., *Justicia y Reino de los Cielos: análisis literário de las Bienaventuranzas de Mateo*, p. 319.

<sup>446</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 132.

<sup>447</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 130.

Em contraposição, a retórica bíblica semítica é uma retórica que diz respeito à especificidade da língua hebraica. Segundo Meynet, essa se distingue da retórica grega por causa de três características específicas<sup>448</sup>: a) a retórica semítica é mais concreta do que abstrata; b) usa mais a parataxe<sup>449</sup> do que a sintaxe; c) é mais involutiva, concêntrica, do que linear. Sendo assim, a retórica grega estabelece as conexões entre as frases para o leitor, levando-o a uma conclusão.

O fato é que a retórica semítica ajuda o leitor ou o ouvinte a pensar<sup>450</sup>. Ela descreve a realidade e oferece os elementos sem querer demonstrar. A retórica semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo leitor, não conclui por ele. No lugar de construir uma retórica linear, a retórica semítica é concêntrica<sup>451</sup>. Trata-se de centrar a questão fundamental em torno de um centro que é o ponto focal sobre as outras coesões. Encontrar esse ponto focal é decisivo para a análise retórica semítica.

Além disso, a retórica semítica traz outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva<sup>452</sup>. Daí a importância da análise bíblica se queremos pensar num esboço de teologia moral fundamental pós-conciliar de base cristocêntrica, já que na história da teologia moral católica isso não ocorreu: a teologia patrística anunciou a moral com uma tendência cristológica, mas sem uma sistematização científica. Por outro lado, a teologia escolástica propôs a moral como uma parte da exposição sistemática da fé, mas sem centrá-la no mistério de Cristo; e, por fim, mais tarde chegou-se ao estudo especulativo da moral, mas prescindindo dos elementos especificamente cristãos. Nesse sentido, a teologia moral católica até agora esteve mais centrada na retórica grega do que na retórica semítica, dificultando sobremaneira a compreensão moral do dado bíblico<sup>453</sup>.

<sup>448</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 173.

<sup>449</sup> Parataxe é a sequência de frases que estão justapostas, uma ao lado da outra, sem conjunções que as conectem. A sintaxe, por sua vez, trata das funções das palavras e das relações estabelecidas entre elas.

<sup>450</sup> MEYNET, R., *La retorica bíblica*, p. 431-468.

<sup>451</sup> GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170.

<sup>452</sup> GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 09-41.

<sup>453</sup> FUCHS, J., *Theologia Moralis Perficienda*, p. 501.



#### 4.3.8.1. As Bem-aventuranças (Mt 5,3-10)

<sup>3</sup> Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
<sup>4</sup> Μακάριοι οἱ πεινθοῦντες· ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.
<sup>5</sup> Μακάριοι οἱ πραεῖς· ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.
<sup>6</sup> Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην· ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.
<sup>7</sup> Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες· ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.
<sup>8</sup> Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ· ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.
<sup>9</sup> Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί· ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.
<sup>10</sup> Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

#### 4.3.8.2. A Retórica do Texto

O texto das bem-aventuranças parece indicar uma unidade compacta, devido à repetição de algumas palavras: **Μακάριοι**(nove vezes); **οἱ**(nove vezes); **ὅτι αὐτῶν**(duas vezes); **ὅτι αὐτοὶ**(seis vezes); **δικαιοσύνη**(duas vezes)<sup>454</sup>; e **ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν**(duas vezes). No entanto, há uma descontinuidade nos versículos onze e doze, como o emprego de **ἐστε** (este) em Mt 5,11, já que nos outros versículos o texto aparece na terceira pessoa do plural **αὐτοὶ** (**eles**). Os vv. 11-12 rompem com o estilo<sup>455</sup> e com a forma em que estão escritas as oito bem-aventuranças de Mt 5,3-10. Outro destaque aparece na repetição do substantivo **δικαιοσύνη** (justiça). Em Mt 5,6 ele complementa o verbo na voz ativa como

<sup>454</sup> Aqui é o mesmo substantivo que aparece. No versículo seis, na forma do acusativo feminino singular e no versículo dez, na forma do genitivo feminino singular.

<sup>455</sup> É uma retórica mais explicativa, distinta daquela dos versículos de 3-10 na qual aponta a bem-aventurança e a promessa de modo simples, mais semítico.

um objeto direto, como acusativo (δικαιοσύνην) e, logo após, reaparece em Mt 5,10 complementando o verbo na voz passiva, como um adjunto adnominal restritivo, como genitivo (δικαιοσύνης).

Contudo, essa quebra na continuidade aqui, por causa do verbo na voz passiva, parece indicar uma divisão estrutural no interior do texto acontecendo no versículo dez e propagando-se para os versículos 11-12, nos quais a razão de ser das bem-aventuranças é explicada de forma mais ampla e a promessa também está mais elaborada<sup>456</sup> do que nos versículos 3-10, levando-nos a supor uma terceira parte das bem-aventuranças com uma retórica bem diferente das partes um (Mt 5,3-9) e dois (Mt 5,10). Na segunda parte (Mt 5,10) a estrutura coaduna com a parte um (Mt 5,3-9), a não ser pelo verbo na voz passiva, redundando na diferente declinação do substantivo, daí a nossa opção pela retórica sapiencial do macarismo para análise do texto bíblico das bem-aventuranças (Mt 5,3-10).

Além disso, as oito primeiras bem-aventuranças (Mt 5,3-10) encontram-se marcadas por uma inclusão “ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/porque deles é o reino dos céus”, fazendo dessa seção um corpo diferente de Mt 5,11-12. Em Mt 5,3-10 a promessa do reino dos céus vem a ser a ideia principal do texto. Outrossim, essa promessa a diferencia das outras (Mt 5,4-9), porque ela está centrada no tempo presente, e não, no futuro. A primeira recompensa em Mt 5,3;10 acontece agora no “presente”, enquanto a recompensa em Mt 5,4-9 tem início agora mas ocorrerá plenamente somente no “futuro”, por isso denominadas de das bem-aventuranças intermediárias<sup>457</sup>. Utilizando-se dessa retórica, o autor propõe aos seus leitores um cenário ideal de cidadania, pelo qual aqueles que nele estão inseridos estão comprometidos com Jesus de Nazaré.

Por outro lado, o termo “δικαιοσύνη/justiça” parece dividir as oito bem-aventuranças em dois grupos de quatro, sendo que cada grupo traria uma conclusão a partir da ideia de justiça. No primeiro grupo (Mt 5, 3-6) a ideia de justiça está associada: ① “οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι/os pobres em espírito”; ② “οἱ πειθοῦντες/os gentis”; ③ “οἱ πραεῖς/os sofridos”; e ④ “οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην /os que têm fome e sede de justiça”. Já no segundo grupo, a ideia de justiça conclui as ilações a partir de: ① “οἱ ἐλεήμονες/os misericordiosos”; ② “οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ/os puros de coração”; ③ “οἱ εἰρηνοποιοί/os que produzem a paz”; ④ “οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης/os perseguidos por causa da justiça”. Essa será uma análise importante a ser realizada

<sup>456</sup> RICHARD, A. R., Justicia y Reino de los Cielos: análisis literário de las Bienaventuranzas de Mateo, p. 330.

<sup>457</sup> FILHO, W. do A., Uma reflexão sobre o *Ethos* no Sermão do Monte, p. 223.

durante a exegese e hermenêutica desses versículos bíblicos. E, por fim, os verbos da segunda à sétima bem-aventurança, que estão todos no futuro, mudam de voz ativa para voz passiva intercaladamente, sendo Mt 5,4;6;8 na voz ativa e Mt 5,5;7;9 na voz passiva.

A fim de corroborar a nossa decisão de analisar o texto a partir das oito bem-aventuranças (Mt 5,3-10) em lugar das dez bem-aventuranças (Mt 5,3-10) aludimos ao debate acadêmico em relação à fonte *Quelle* (Q) e seu estilo próprio da cultura da oralidade. Parece que ao redor de Jesus se formou um grupo de discípulos, em cujo seio cultivou-se uma tradição das palavras de Jesus<sup>458</sup> e que o acompanhavam permanentemente, compartilhavam de sua vida, foram ouvintes privilegiados e enviados para pregar a mensagem do reino de Deus.

Também no grupo de Jesus devia existir uma tradição cultivada das palavras do mestre. Trata-se da repetição das máximas de Jesus. Deve-se considerar que o cultivo da memória de seu passado é a grande característica de Israel em todos os tempos, o que explica sua admirável sobrevivência e está na própria origem da Bíblia.

Joaquim Jeremias, partindo das traduções do grego para o aramaico, que foram realizadas por C. F. Burney, conforme a citação: “Ao retraduzir as palavras de Jesus para o aramaico, surpreendeu-se C.F. Burney com o fato de elas estarem marcadas, como os ditos proféticos do Antigo Testamento, em grande parte pelo ritmo”<sup>459</sup>, mostrou que o ritmo de três acentos já era usado na literatura sapiencial do Antigo Testamento a fim de transmitir, preferencialmente, aforismos e máximas meditativas de cunho sapiencial<sup>460</sup>. Segundo ele, Jesus teria usado com maior frequência o ritmo ternário para inculcar palavras e sentenças decisivas a fim de atingir a vida prática. Inclusive, Jeremias elenca Mt 5,3-10<sup>461</sup> como um *logia*<sup>462</sup> de Jesus de ritmo ternário Mt 5,3-10<sup>463</sup>. Nesse sentido, as bem-aventuranças são aforismos<sup>464</sup> escritos na terceira pessoa do plural e um *logia* de Jesus, marcado amplamente pelos ditos sapienciais.

<sup>458</sup> JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 16.

<sup>459</sup> BURNEY, C. F., The Aramaic origin of the Fourth Gospel, p. 166.

<sup>460</sup> JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 46.

<sup>461</sup> JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 46.

<sup>462</sup> Discursos pronunciados pelo próprio Jesus aos seus discípulos.

<sup>463</sup> JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 46.

<sup>464</sup> Aforismos são máximas que denotam um princípio de ação moral.

### 4.3.9. Análise sintática

Mt 5,3 tem início com o adjetivo “Bem-aventurado”. Por não ter o artigo, esse adjetivo cumpre uma função predicativa, ele atua como predicado nominal. Esse fato implica três coisas<sup>465</sup>: ① na estrutura existe um verbo copulativo “ser”; ② na frase com um verbo copulativo, o adjetivo “bem-aventurado” cumpre a função de um sintagma nominal, agindo como um predicado que descreve a qualidade essencial do sujeito “os pobres de espírito”; ③ todas as opções acima transformam a primeira proposição em uma sentença nominal. Sendo assim, deve-se notar que o adjetivo vem antes do substantivo. Uma observação adicional é que com a extensão do núcleo do sintagma nominal se dá no sujeito “os pobres”. Isso ocorre por meio da frase preposicional “do espírito”. Explicando as mudanças na forma e sua organização sintática, a estrutura das proposições variaria da seguinte forma: a) bem-aventurança; b) estrutura de superfície e b) estrutura profunda. Como exemplo da primeira proposição, teríamos:

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι  
οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι εἰσιν μακάριοι

Em Mt 5,10 ocorre algo muito mais complexo: o papel de sujeito é cumprido por um verbo em particípio perfeito passivo, que por ter um artigo e marcar o gênero, número e caso do adjetivo, cumpre a função de um particípio substantivado “os perseguidos”, ou mais exatamente “os que sofrem perseguição”. Além disso, esse particípio substantivado se expande por causa da frase preposicional “por causa da justiça”. Essa forma de expansão do núcleo do sintagma nominal do sujeito ocorre na primeira, quarta e oitava bem-aventuranças.

Em Mt 5,4 aparece a conjunção subordinada “ὅτι”, seguida por uma frase cuja primeira palavra é um pronome de terceira pessoa do plural. O arranjo ocorre artificialmente na primeira e oitava bem-aventuranças, visto que nelas o sujeito é “o reino dos céus”, enquanto nas demais bem-aventuranças o sujeito é o pronome “eles”. Parece que esse rearranjo da segunda bem-aventurança, contribui para manter a organização de cada frase simétrica, de modo que o pronome (em nominativo ou genitivo) sempre ocorra após a conjunção. Em contraste, a estrutura profunda das bem-aventuranças modificadas sintaticamente (Mt 5,3;10) é diferente das outras seis. Sendo assim, a primeira e a oitava bem-aventuranças teriam uma aparente simetria sintática, causada artificialmente.

<sup>465</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 58.

Cada bem-aventurança (primeira proposição) é seguida por uma justificativa (segunda proposição). As bem-aventuranças são formuladas no presente, embora as justificativas tenham diferentes tempos: a primeira e a oitava estão no presente; os seis restantes estão no futuro. Isso significa que o reino pertence aos que agora são pobres, sofrem, passam fome e sede, mas que apesar da vida difícil, persistem em serem mansos, misericordiosos, puros de coração e promotores da paz. Por outro lado, a tensão presente-futuro que ocorre entre a segunda e a sétima bem-aventurança mostra que, embora a dura realidade seja um dado no presente, a plenitude anunciada para o futuro é uma convicção do autor.

Desse modo, o arranjo sintático responde à estética do tom poético do discurso das Bem-aventuranças. Por ser um exórdio, busca preparar o coração do auditório com a beleza das estruturas simétricas. Valoriza-se na organização dos enunciados o paralelismo sinônimo ou sinônimo, como a repetição da palavra “bem-aventurado”. Aliás, esses artifícios literários são típicos da poética hebraica. Esses esforços são o produto de uma organização sintática cuidadosa e bonita<sup>466</sup>.

#### 4.3.10. Análise semântica

Como a semântica tem por objeto a relação entre signo-objeto, parte da disciplina de semiótica analisa as relações entre pequenas unidades linguísticas e os objetos por elas designados. Essa definição, enquadrada no texto, torna a pesquisa semântica uma abordagem síncrona. Sendo assim, cabe a nós perguntar: o que as expressões-chave de Mt 5,3-10 representam no contexto do autor?

**Abençoado.** Essa é a fórmula de congratulação, que aparece várias vezes nos Evangelhos. Pode ser traduzido como “feliz”. Não é simplesmente um desejo ou uma promessa, mas uma compreensão que faz com que o anúncio se torne realidade quando proclamado. Não é uma felicidade que se alcança obtendo tudo o que se deseja, ou por conformar-se resignadamente à situação que se vive. Essas bem-aventuranças não excluem o sofrimento, o que nos obriga a repensar nossa concepção de felicidade. A felicidade está relacionada a três fatos: a) a esperança de um futuro melhor; b) certa condição de sofrimento; e c) disposição do espírito e a presença de Jesus na história, como fiador da bem-aventurança<sup>467</sup>.

<sup>466</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 63.

<sup>467</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 65.

**Os pobres em espírito.** Diante do testemunho das bem-aventuranças de Lucas, a de Mateus começa por ser mais duvidosa na autêntica pobreza do material. Nesse caso, ele se refere simplesmente aos pobres. Em Mateus, dizer “pobre em espírito” poderia ser entendido como aquele que opta pela pobreza simbólica (na intenção de vida), sem deixar de ser rico. Mas isso parece ir contra as situações de carência de quem segue Jesus na introdução narrativa: os que sofrem de enfermidades, aflições, tormentos, possessão demoníaca, paranóia e paralisia (Mt 4, 23-24). Escolhemos, então, de acordo com uma possível assimilação da fonte de Lucas, assumir que eles são realmente pobres. Outra informação que o autor nos fornece é que os *anawim* eram os pobres de YHWH, que eram os humildes, os oprimidos, os miseráveis, os sobrecarregados com dívidas e doenças, os desamparados e os marginalizados. Nesse sentido, a pobreza é uma abertura a Deus, um estado espiritual, que geralmente é alcançado, embora não exclusivamente, pelo caminho privilegiado da pobreza material. Ele abre ainda mais o leque de significados ao propor que “pobres em espírito” são aqueles que optam por ser pobres.

**O gentil.** Trata-se do “dócil”, mas também do “forte e firme”. A força dos mansos constrói, a violência dos ímpios destrói. Outro dado exegético é que no Sl 37 a expressão correspondente *anawim* foi traduzida como “manso” na versão dos Setenta, mas uma expressão mais apropriada seria aquela de humilde confiança, paciência e não irritação<sup>468</sup>.

**Os sofridos.** São os que sentem a dor do exílio e a tirania do pecado, e esperam com lágrimas a chegada do bem.

**Os que têm fome e sede de justiça.** São os que buscam agir segundo a justiça de Deus. A palavra “justiça” aparece sete vezes em Mateus, em comparação com nenhuma em Marcos e uma vez em Lucas. Trata-se da prática do bem e da busca da vontade de Deus. É o termo central de todas as bem-aventuranças.

**O misericordioso.** Tem um aspecto prático como mansidão, mas focado nos outros. Jesus expressa a misericórdia de Deus, e a exigia dos fariseus, com foco no cumprimento frio e desumanizador da Lei de Moisés. Segundo os judeus, regidos pelas interpretações farisaicas, a misericórdia era algo que deveria ser praticada apenas com o vizinho, sendo que os “gentios” estavam excluídos desse tratamento<sup>469</sup>.

**O puro de coração.** Para os hebreus, o coração não era a sede das emoções, mas sim, dos pensamentos. Sendo assim, estar limpo de coração é ser sincero, verdadeiro, reto; ter a consciência em paz. A vida sexual também entra na dimensão da pureza, pois de sua

<sup>468</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 67.

<sup>469</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 67.

ausência no coração é que advêm a fornicção e o adultério. Não é a limpeza ritual que tanto os fariseus e o judaísmo acusavam de sacrifícios. Era uma pureza de espírito que permite ver a Deus<sup>470</sup>.

**Os que produzem a paz.** Não tem nada a ver com a passividade de quem se afasta da violência ou com quem é simplesmente bom. Trata-se de difundir, promover e semear a paz, posto que a paz que Jesus promove é ativa, criativa e está em constante tensão, por causa dos conflitos vigentes<sup>471</sup>.

**Os perseguidos por causa da justiça.** A hostilidade por causa da proximidade de Deus era uma constante no caso dos verdadeiros profetas. Por meio da pessoa de Jesus é possível identificar a experiência de perseguição por trilhar o caminho de Deus. Além disso, ele anunciou o que ocorreria com quem o seguisse: expulsões das sinagogas, insultos, calúnias, martírio<sup>472</sup>.

#### 4.3.11. Análise pragmática

O que as bem-aventuranças querem comunicar? Ou desejam alcançar no comportamento de leitores e ouvintes? Para o nosso estudo, a pragmática ter um horizonte amplo, consideramos pelo menos três situações comunicativas: a de Jesus, a do evangelista e o nosso<sup>473</sup>. Uma síntese antecipada é que Jesus projetou um programa sobre aqueles que ouviram suas palavras pela primeira vez, e aqueles que mais tarde as ouviram recitaram ou leram no contexto do Evangelho de Mateus. Esse programa não está sistematizado em um código, mas resumidamente contido nas bem-aventuranças como uma exigência divina para os cristãos; a demanda surge de quem é Jesus, de sua disposição interior; é por isso que as bem-aventuranças são um convite a “conformar os próprios sentimentos aos de Cristo Jesus<sup>474</sup>”.

As bem-aventuranças são um texto perlocucionário? A partir da teoria do ato lingüístico, seria necessário determinar se o texto ilocucionário (que em nosso caso consola, orienta a esperança), é também um texto perlocucionário (que mobiliza para agir, tomar decisões), cumprindo assim um papel pragmático. Afinal, as bem-aventuranças de Mt 5,3-10 fazem parte do exórdio do grande discurso do Sermão da Montanha. Seu

<sup>470</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 68.

<sup>471</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 68.

<sup>472</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 69.

<sup>473</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 76.

<sup>474</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 76.

propósito retórico inicial, portanto, em termos pragmáticos, é conquistar a boa atitude dos ouvintes.

E aconteceu que quando Jesus terminou esses discursos, o povo ficou maravilhado com a sua doutrina, porque ele os ensinava como quem tem autoridade, e não como os escribas. Quando ele desceu da montanha, uma grande multidão o seguia. (Mateus 7,28-8). Mais uma vez, pode-se sustentar a afirmação de que o ilocucionário se expressa no apoio da esperança, enquanto a perlocutória nos convida a ter fé no reino. Assim, as bem-aventuranças per se alcançaram seu propósito retórico. Esse é um fato significativo ao contrário de outros discursos registrados na Bíblia (incluindo outros proferidos por Jesus), nos quais o efeito sobre o ouvinte é algo que permanece em suspenso<sup>475</sup>.

O leitor implícito das oito bem-aventuranças guarda as condições internas e externas que Jesus exemplifica em sua pessoa. São pessoas pobres, mas não se irritam com a opulência de seus opressores. Eles são judeus ou pessoas intimamente relacionadas com a experiência do judaísmo, que reconhecem a oferta de Deus de proximidade entre aqueles que sofrem. As bem-aventuranças exigem uma atitude interior acompanhada da mansidão de Jesus, com a sua esperança, a sua decisão de ter apenas o Senhor como rei, a sua intensa atividade empenhada no bem e na paz.

Nesse sentido, o leitor das bem-aventuranças, diante de tal desafio, não pode permanecer em uma posição neutra. Esse tipo de intencionalidade pressupõe que o leitor se encontre em uma tensão semelhante, uma espécie de desequilíbrio, em que percebe que a comunidade cristã envolvente não concorda, pelo menos em parte, com o comportamento exigido. A eficiência do texto surge na leitura, pedindo o equilíbrio correspondente.

#### **4.3.12. Crítica textual**

Na discussão sobre a versão original do texto de Mt 5,3-10 persiste o seguinte problema: em Mt 5,4 as palavras “μακάριοι οἱ πενθοῦντες” são transpostas para Mt 5,5, ocasionando assim um debate acerca da ordem da segunda e terceira bem-aventuranças. Quem viria primeiro: os mansos ou os aflitos? A atestação que apoia a mudança para “aflitos” aparece no códice uncial Bezae (D – século V d.C) e no 33(IX). Recebe apoio da Vulgata e de uma parte da tradição Latina Antiga, da versão siríaca Curetonianus, e

<sup>475</sup> QUIROGA, L. A. R., Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10, p. 77.



também da vários manuscritos boairicos apoiam a variante indicada. Os padres Orígenes e Eusébio também apoiam a mudança.

Contudo, os códices unciais mais importantes para o texto bíblico de Mateus, que são Sinaiticus(κ-IV), Vaticanus (**B**-IV), Ephraemi(**C**-V), além de Mosquensis I(K-IX), Angelicus(L-IX) corroboram que aparece primeiro o bem-aventurados os mansos e depois os aflitos. Diante desta múltipla atestação temporal e geográfica, não vemos motivo para trocar a terceira pela segunda bem-aventurança. Além disso, o comentário de B. Metzger merece destaque e ratifica a nosso posicionamento ao afirmar que:

Se os versículos três e cinco estivessem juntos, com sua antítese retórica entre céu e terra, seria improvável que algum escriba viesse intercalar o versículo 4 entre ambos. Por outro lado, já no segundo século d.C. alguns copistas inverteram a ordem das bem-aventuranças nos versículos 4-5 para criar o contraste entre céu e terra e para colocar lado a lado os pobres (πτωχοὶ) e os mansos (πραεῖς)<sup>476</sup>.

Dessa forma, o que nos chama a atenção é que o texto das primeiras oito bem-aventuranças não possui variantes substanciais. Muitas das variantes relacionadas no *Novum Testamentum Graece* são de nível inferior, e muitas delas não foram consideradas devido ao baixo peso das testemunhas ou aos erros óbvios de redação. Por outro lado, foi muito produtivo e interessante considerar os motivos da variante que trocou o lugar dos versículos quatro e cinco. Contudo, na tradução da *Bíblia de Jerusalém*, como a disposição das bem-aventuranças nos versículos quatro e cinco, não coincidem com o do texto editado, os tradutores preferiram manter a tradição interpretativa de Jerônimo.

#### 4.3.13. Crítica da fonte

Enquanto os estudiosos do século XIX e do início do século XX procuravam testar a confiabilidade histórica dos Evangelhos, sua atenção naturalmente se voltou para a crítica das fontes. A crítica das fontes faz a pergunta: Que fontes escritas o autor de um Evangelho poderia ter usado? Embora várias teorias de fontes tenham surgido e desaparecido, a maioria dos estudiosos hoje concorda que Mateus usou Marcos, “Q” (ou seja, uma fonte compartilhada por Lucas) e algum outro material não empregado por Marcos ou Lucas. Os estudiosos comumente chamam essa visão de “Hipótese das Duas

<sup>476</sup> METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, p.10.

Fontes”. Essa teoria é conhecida como Teoria da Dupla Fonte, sendo essa a teoria que melhor explica as questões presentes no problema sinótico.

Embora esse continue sendo o consenso geral, entretanto, os estudiosos não são mais unânimes nesse assunto do que na maioria dos outros. Alguns estudiosos competentes defenderam que Marcos usou Mateus em vez do contrário e seu caso merece consideração justa na erudição moderna. Contudo, porque muito de Marcos aparece em Mateus e Lucas, a maioria dos estudiosos continua convencida de que Mateus e Lucas usaram Marcos e mais outra fonte que compartilhavam em comum. A maioria dos estudiosos também concorda que Mateus compartilhou com Lucas outra fonte, que é apelidada de “Fonte Q” (provavelmente do alemão *Quelle*, (fonte), que Weiss abreviou para “Q” em 1890) por falta de um nome melhor<sup>477</sup>. Enquanto a maioria vê “Q” como um documento, alguns o imaginam como tradição puramente oral e ainda outros como um composto de fontes.

#### **4.3.14. Crítica da forma**

Como os primeiros cristãos contaram e recontaram as histórias sobre Jesus oralmente antes de escrever os Evangelhos, os estudiosos também começaram a se perguntar sobre a forma como os primeiros cristãos as transmitiam e desenvolveram críticas. Muitos críticos notaram que Jesus usava formas de ensino populares entre seus contemporâneos (como parábolas e ditos espirituosos), e que os primeiros cristãos transmitiam os ditos e atos de Jesus nas formas usadas por outros biógrafos e contadores de histórias de seus dias.

Alguns critérios de autenticidade que os críticos desenvolveram foram, entretanto, razoáveis. Por exemplo, um dito de Jesus atestado em uma variedade de fontes independentes ou que não teria sido inventado pela igreja posterior era provavelmente autêntico. Ao mesmo tempo, embora esses critérios possam ajudar logicamente a verificar as tradições, eles não podem ajudar logicamente a falsificá-las; dificilmente se poderia supor que uma frase de Jesus preservada apenas uma vez ou com a qual seus seguidores concordaram deva ser inautêntica. Em outras palavras, os melhores critérios de crítica da forma funcionam muito melhor para demonstrar a confiabilidade dos Evangelhos do que para argumentar o contrário<sup>478</sup>.

<sup>477</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 27-28.

<sup>478</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 31-32.

#### 4.3.15. Crítica da redação

Embora a crítica da fonte e da forma às vezes tenha sido útil para entender a natureza dos ensinamentos de Jesus e a maneira como os Evangelhos são escritos, os estudiosos fizeram essas perguntas principalmente para testar a confiabilidade das histórias dos Evangelhos, não para entender a mensagem dos Evangelhos. Inevitavelmente, os estudiosos começaram a se perguntar: Dado que Mateus usou Marcos e Q, por que Mateus edita Marcos e Q da maneira que o faz? Qual é o ponto de Mateus? Essa questão passou a ser o foco dos críticos editoriais, geralmente chamados de críticos da redação.

Ao adaptar Jesus para um público greco-romano mais amplo, mais “universal”, Mateus consistentemente rejudaizou Jesus<sup>479</sup>. Em alguns casos, Mateus pode ter seguido as práticas retóricas da fala em caráter e verossimilhança histórica, fazendo Jesus se encaixar no que era conhecido sobre ele em geral (por exemplo, como um professor judeu, ele deveria ter introduzido parábolas com o tipo de fórmulas usadas por professores judeus; ele pode ter usado “reino dos céus”); e, dada a proximidade de Mateus com a situação de Jesus, seus palpites são mais corretos do que os nossos. Em outros casos, porém, Mateus pode ter rejudaizado Jesus com base em sólidas tradições disponíveis para ele. Alguns deles podem ser mais palestinos; outros podem realmente representar as tradições orais originais por trás de Marcos ou alguns outros materiais compartilhados com Lucas.

Às vezes, Mateus demonstra uma compreensão mais sensível das nuances judaicas palestinas do que Lucas ou sua tradição (por exemplo, Mt 19, 3; Mc 10, 2) ou pelo menos uma compreensão mais sensível de como seu público judeu seria capaz de ouvir a mensagem original de Jesus conforme ele a reconstruía<sup>480</sup>.

#### 4.3.16. Crítica intertextual

Esse tipo de análise busca conexões com os textos do Antigo Testamento que o autor apontou em seu texto. Também é possível determinar os vestígios que um texto antigo poderia deixar em outro posterior. No caso das Bem-aventuranças, não podemos

<sup>479</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 31-32.

<sup>480</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 33-34.

falar de citações do Antigo Testamento, mas podemos falar de trechos de textos de Isaías, Salmos e literatura sapiencial. Parece que a terceira bem-aventurança é uma citação textual do Sl 37,11. Da mesma forma, encontramos no texto de Pr 17,5 “Quem zomba do pobre ultraja seu Criador, quem ri do infeliz não ficará impune”.

A partir do *Yale Bible Dictionary* podemos entrever de onde provém um corpo de ditos com uma forma literária semelhante às bem-aventuranças. Sabemos, no entanto, que os ditos são encontrados também na literatura egípcia, grega e judaica e são conhecidos tecnicamente como macarismos. Entretanto, o exemplo mais antigo conhecido de macarismo é encontrado no Hino homérico a Deméter (480–483), “Feliz é aquele entre os homens na terra que viu esses mistérios”<sup>481</sup>.

As bem-aventuranças são expressões de elogio ou parabéns. Como tal, eles pertencem ao subgênero literário conhecido como “atribuição”. Quatro tipos de macarismos foram identificados: ① o macarismo secular, no qual alguém é elogiado por sua riqueza, beleza, etc; ② o macarismo do sábio, no qual se elogia seu relato de sabedoria ou de virtude; o macarismo satírico (1Enoque 103,5-6, “Abençoados são os pecadores; eles viram todos os seus dias. E agora eles morreram em prosperidade e riqueza”; e o macarismo religioso no Sl 1,1: “Abençoado é o homem que não segue o conselho dos ímpios”<sup>482</sup>.

Além disso, a Bíblia Hebraica contém 45 bem-aventuranças, a maioria das quais são encontradas na literatura sapiencial, conforme aparece no dicionário:

Dt 33,29; 1Rs 10,8; Is 30,18; 32,20; 56,2; Sl 1,2; 2,12; 32,1-2; 33,12; 34,9; 40,5; 41,2; 65,5; 84,5-6.13; 89,16; 94,12; 106,3; 112,1; 119,1-2; 127,5; 128,1-2; 137,8-9; 144,15; 146,5; Jó 5,17; Pr 3,13; 8,32.34; 14,21; 16,20; 20,7; 28,14; 29,18; Ecl 10,17; Dn 12,12; 2Cr 9,7. Além desses, a LXX adiciona mais outros quinze: Eclo 14,1-2.20; 25,8-9; 26,1; 28,19; 31,8; 34,15; 48,11; 50,28; Tb 13,14; Sb 3,13; e Is 31,9. Das quarenta e cinco bem-aventuranças na Bíblia Hebraica, todas menos quatro encontram-se na segunda pessoa do singular. São elas Dt 33,29; Sl 128,2; Ecl 10,17; e Is 32,20. Todo o resto encontra-se na terceira pessoa do singular<sup>483</sup>.

Por fim, o Novo Testamento contém 37 bem-aventuranças, como aparecem no dicionário:

Mt 5,3-12; 11,6; 13,16; 16,17; 24,46; Lc 1,45; 6,20-22; 7,23; 10,23; 11,27-28; 12,37; 43; 14,15; 23,29; Jo 20,29; Rm 4,7-8; 14,22; Tg 1,12; Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7). Já que sete das bem-aventuranças de Mateus têm paralelos em Lucas (Mt 5,3 = Lc 6,20b;

<sup>481</sup> COLLINS, R. F., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, p. 968.

<sup>482</sup> COLLINS, R. F., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, p. 969.

<sup>483</sup> COLLINS, R. F., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, p. 969.

Mt 5,4 = Lc 6,21b; Mt 5,6 = Lc 6,21a; Mt 5,11 = Lc 6,22; Mt 11,6 = Lc 7,23; Mt 13, 16 = Lc 10,23; Mt 24,46 = Lc 12,43) e duas das bem-aventuranças paulinas são uma citação bíblica (Rm 4,7-8 = Sl 32,1-2), o Novo Testamento adiciona vinte e oito novas bem-aventuranças à coleção bíblica<sup>484</sup>.

#### 4.4. Tradução e aspectos linguísticos

##### 4.4.1. Mt 5,3

<sup>5,3</sup>■ Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus.

A palavra “μακάριος” pode ser traduzida por bem-aventurado e afortunado. Já em Homero e Hesíodo ela era destinada ao tratamento dado aos deuses<sup>485</sup>, ela descreve especialmente os deuses<sup>486</sup>. Por isso, a tradução por “bem-aventurado” é mais propícia do que a tradução pelo termo “feliz”, por se tratar de uma benção dada por Deus, e não de uma conquista humana. A felicidade humana é algo que depende das chances e as mudanças da vida, algo que a vida pode dar e que a vida também pode destruir. A bem-aventurança cristã é completamente intocável e inatacável. “Ninguém”, disse Jesus, “tirará a tua alegria de ti” (Jo 16,22). As bem-aventuranças falam daquela “alegria” que nos alcança por meio da dor; aquela alegria que a dor e a tristeza são impotentes para tocar; aquela alegria que brilha através das lágrimas, e que nada na vida ou na morte pode tirar. Uma mudança na sorte, um colapso na saúde, o fracasso de um plano, a decepção de uma ambição, até mesmo, a mudança na temperatura do ambiente pode tirar a alegria inconstante do mundo<sup>487</sup>. Todavia, o cristão tem a “alegria” serena e inalienável de caminhar na presença constante de Jesus de Nazaré.

A palavra “bem-aventurança” está relacionada ao latim *beatus*, que significa “bem-aventurado”. Ser abençoado (μακάριος, *makários*) é receber a aprovação de Deus, o favor, o endosso. Ser “abençoado” é ser muito mais do que “feliz”, uma vez que a palavra “felicidade” transmite apenas um caráter subjetivo, uma noção superficial de serenidade, não a convicção de ser um destinatário da graça de Deus. Deus inicia a bênção a fim de salvar as pessoas que respondem à sua iniciativa, abençoando-as com o dom do louvor e

<sup>484</sup> COLLINS, R. F., The Anchor Yale Bible Dictionary, p. 970.

<sup>485</sup> CHANTRAINE, P., Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, p. 659.

<sup>486</sup> BARCLAY, W., The Gospel of Matthew, p. 89.

<sup>487</sup> BARCLAY, W., The Gospel of Matthew, p. 90.

da obediência<sup>488</sup>. A experiência atual do reino de Deus em Jesus os motiva a viverem à luz de sua futura intensificação (Mt 6,10). Sendo assim, as bem-aventuranças destacam o caráter da pessoa abençoada e explica a promessa de Deus a tal pessoa.

O substantivo "πτωχός/pobre" diz respeito aquilo que se oculta, que é relativo aos mendigos, aquilo que é invisível, excluído, daí a tradução por "pobre" ser uma possibilidade, desde que compreendida na sua dimensão mais profunda.

A frase "οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι/os pobres em espírito" (Mt 5,3) pode ser entendida de maneiras diferentes. O adjetivo πτωχός é uma palavra que expressa aquele que é pobre, economicamente desfavorecido, ou aquele que não tem escolha a não ser depender de Deus para provisão. De acordo com Bammel, enquanto πένης denota alguém que tem que ganhar a vida, pois não possui bens, πτωχός denota a destituição de tudo, o obriga os miseráveis a pedir, implorando ajuda às pessoas<sup>489</sup>.

Por sua vez, "πτωχός/pobre" descreve um desamparo, uma incapacidade de fornecer qualquer coisa a si mesmo. Dentro do Antigo Testamento e da literatura intertestamental judaica, especialmente nos Salmos e livros proféticos, há referências ao πτωχός, onde a ênfase recai menos sobre o ato de mendigar do que da dependência de Deus. Nessa literatura, a palavra "πτωχός/pobre", às vezes é usada como um sinônimo de piedoso, de virtuoso. O termo hebraico mais comumente traduzido pela Septuaginta como πτωχός é עני, presente no texto Massorético. Há um exemplo em Lv 19,10. Esse termo hebraico significa "ter sido humilhado, afligido pela necessidade ou pelas circunstâncias, enfatizando a dificuldade da condição e implicando em algum tipo de deficiência presente.

O עני não tinha terra ou qualquer outra propriedade valiosa, e assim como o órfão, a viúva e o estrangeiro, eram dependentes da boa vontade dos outros, para obter sua subsistência diária<sup>490</sup>. Dessa feita, eles eram mais do que uma categoria econômica. O termo עני não estaria ligado à pobreza merecida, mas sim, para denotar aqueles que foram explorados e indevidamente empobrecidos, como em: Jó 24, 4; Sl 37,14; Is 32,7<sup>491</sup>.

Por outro lado, os 'anyyim são pessoas que têm um relacionamento especial com IHHW, são o "seu povo". Em Ex 22,24-25 e Pv 22,22-23, Deus é seu protetor especial. Oposto aos 'ani não são os ricos como podemos supor, mas os ímpios, rūšā'im, os

<sup>488</sup> TURNER, D. L., Matthew, p. 143.

<sup>489</sup> BAMMEL, E., Theological Dictionary of the New Testament, p. 886.

<sup>490</sup> DUMBRELL, W. J., New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, p. 456-464.

<sup>491</sup> DUMBRELL, W. J., New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, p. 455.

violentos (Sl 18-19), os violentos e o opressor, *’ōšeq* (Am 4,1). O versículo parece ter seu pano de fundo em Isaías 61,1-3, no qual a mesma palavra “πτωχός” é usada para traduzir o termo עֲנָוִים (Is 61,1)<sup>492</sup>. Em Isaías 61,1-3, o agente promete a salvação de Deus.

A palavra *pneûma* significa vento, sopro, respiração, inspiração. O verbo πνέω é traduzido por soprar, mas também por inspirar. Πνευμάτιον quer dizer alento, sopro de vida.

Dessa feita, duas são as maneiras possíveis de compreendermos esse texto grego: a) se *pneûma* é **sopro de vida**, o pobre em espírito é o desvitalizado, o sem vida, aquele cuja vida está por um filete, aquele que vive uma vida sem sentido; b) se *pneûma* é **inspiração**, o pobre em espírito é aquele aberto à ação do Espírito Santo, porque não antepõe seus desejos e pensamentos à realidade ela mesma. Seria alguém mais aberto à vida, à escuta dos acontecimentos, às possibilidades, sem querer amarrar a realidade aos seus próprios planos e projetos. Escolhemos ambas as opções porque na língua grega o complemento está no dativo e não, no genitivo. Sendo assim é pobre “em” espírito, e não, pobre “de” espírito.

Por outro lado, a conjunção causal “ὅτι” dá a razão pela qual os pobres de espírito são abençoados. E a razão é “porque deles é o reino de Deus”. O presente do verbo ἐστίν, é um presente desiderativo, provavelmente expressando certeza. Em Mateus, a entrada no reino de Deus é geralmente um evento futuro e, no contexto imediato das bem-aventuranças, certamente tem o significado principal de apontar para o tempo futuro, quando o reino será consumado (Mt 5,12).

Contudo, como a expressão “ὅτι” é uma conjunção, traduzida por “que”. No entanto, devido à longa tradição que preferiu traduzir pelo termo “porque” em português, nós manteremos essa tradução. Uma conjunção tem a função de ligar duas frases e o termo “porque” faz isso de modo conclusivo.

#### 4.4.2. Mt 5,4

<sup>5,4</sup>■ Μακάριοι οἱ πειθοῦντες· ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται/Bem-aventurados os sofridos, porque eles serão consolados.

<sup>492</sup> DUMBRELL, W. J., New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, p. 455.

O verbo πειθοῦντες é um particípio presente ativo do verbo πειθέω, que quer dizer deplorar, chorar, estar de luto, cujo substantivo é πένθημα, ατος no sentido de luto, tristeza. Significa também “sentir tristeza ou luto como resultado de circunstâncias deprimentes ou da condição das pessoas ou estar em prantos. Esse termo pode, provavelmente, significar “enlutados<sup>493</sup>”. Como o verbo está no presente na língua grega, ressalta-se o aspecto da continuidade, da habitualidade e do instante presente. Trata-se de uma possível alusão a Is 61,2 na Septuaginta, na qual “παρακαλέσαι πάντας τοὺς πειθοῦντας/confortar todos s que est’ aode luto”, sugere que a causa do luto poderia ser a opressão, a pobreza, a injustiça e a perseguição ao povo de Deus.

Sendo assim, podemos dizer que Jesus estaria referindo-se àqueles que estão sofrendo, sentindo tristeza, dor, luto no aqui e no agora, no instante presente. Não consideramos que a tradução por “aflitos”, a mais corriqueira, dê a verdadeira dimensão das palavras de Jesus. Não se trata de uma ansiedade, de uma preocupação, mas de tristeza, de dor, de luto, de real sofrimento. Hermeneuticamente falando, Jesus estaria se referindo atualmente aos “depressivos”, e não aos ansiosos.

Outro destaque importante advém do verbo “παρακαλέω” que quer dizer “consolar” e está no futuro do indicativo, porém na voz passiva. Dessa feita, aqueles que estão sofrendo não podem consolar a si mesmos, mas serão consolados pelo Espírito Santo, já que em grego ele é o “Παράκλητος”, o consolador propriamente dito. Na língua grega esse dado está claramente presente pelo binômio “παρακαλέω x Παρακαλέτος/consolar x consolador”.

Os “sofridos”, longe de serem dignos de pena são de fato abençoados, de acordo com Jesus. O futuro verbo passivo “παρακληθήσονται” é um passivo divino. Aqueles que choram são abençoados porque o próprio Deus os confortará, começando no presente, mas totalmente após a consumação do reino. Isso continua o paralelo com Is 61,3. Nesse texto, o convite ao arrependimento para aqueles que ainda não estão se “sofrendo” está implícita.

#### **4.4.3. Mt 5,5**

<sup>5,5</sup> Μακάριοι οἱ πραεῖς· ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν/Bem-aventurados os gentis, porque eles herdarão a terra.

<sup>493</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 223.



O adjetivo “πραῦς” provém do jônico e quer dizer doce, suave, indulgente, gentil. Esse destaque na doçura permite que optemos pela tradução pela palavra “gentil” em lugar de fazer uso da tradução “manso”. O termo “gentil” encarna tanta a mansidão quanto à doçura. O manso é tranquilo, busca a paz, mas não quer dizer que ele seja manipulável. Há um passo a mais na gentileza que é exatamente tratar a outrem com doçura, delicadeza, porém com firmeza, cheio de caráter.

Além disso, “οἱ πραεῖς” podem ser entendidos como aqueles que são humildes e sem poder ou riqueza, que se relacionam com outras pessoas com humildade, gentileza e autocontrole; mas o mais significativo em sua humildade, eles humilham-se diante de Deus e se colocam sob seus cuidados.

Contudo, aqui Jesus pronuncia uma bênção sobre “os gentis”, prometendo que eles receberão a terra como herança. As palavras de Jesus são uma citação da Septuaginta do Sl 37,11. Seguindo o original hebraico, podemos traduzir o versículo no Sl 37,11 como “os pobres possuirão a terra e se deleitarão com paz abundante”. A força do dito original encontra seu significado no contexto mais amplo do Salmo, onde os ricos proprietários de terras ameaçavam o interesse dos camponeses comuns e clamavam a Deus por justiça<sup>494</sup>.

A língua grega da Septuaginta comprometeu o senso de esperança para os pobres e oprimidos inerente ao Salmo original, e isso foi então perdido nas traduções subsequentes. Desse modo, o grito do Salmo por justiça e terra tornou-se um sussurro. Como a leitura metafórica dos pobres e oprimidos ganhou força posteriormente, o resultado foi um aumento da relutância por parte dos tradutores para lidar com a realidade de pobres camponeses tomando posse da terra. Consequentemente, os gentis, os herdeiros da Septuaginta eram preferidos ao hebraico original, e a maioria das traduções do Salmo 37,11 agora fala sobre os mansos, os humildes ou os mansos, que herdarão a terra, e muito poucos traduzem o hebraico literalmente<sup>495</sup>. Considerando as conotações negativas de manso como submissão passiva no sentido moderno, essa tradução torna-se um problema.

<sup>494</sup> DOMERIS, W. B., Meek or Opressed? Reading Matthew 5:5 in Context, p. 131.

<sup>495</sup> DOMERIS, W. B., Meek or Opressed? Reading Matthew 5:5 in Context, p. 132.

#### 4.4.4. Mt 5,6

<sup>5,6</sup>■ Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην· ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται/Bem-aventurados os famintos e os sedentos de justiça, porque eles serão saciados.

Nesse versículo as traduções estão próximas da literalidade, sem divergências com a tradução já consagrada. Porém, a gramática grega nessa adição é um pouco estranha, pois traz o acusativo após “fome e sede” e, com isso, desequilibra a correspondência de χορτασθήσονται com πεινῶντες e não com διψῶντες. Além disso, καὶ διψῶντες quebra a aliteração “π” nas primeiras quatro bem-aventuranças: πτωχοὶ, πενθοῦντες, πραεῖς e πεινῶντες.

Ademais, o uso dos participípios presentes πεινῶντες καὶ διψῶντες (fome e sede) implicam que a justiça é algo que deve ser continuamente realizada, pois é essa conduta ética que designa o verdadeiro discípulo. Na verdade, é a marca do discípulo de Nazaré. Nesse sentido, essa bem-aventurança funciona como um incentivo para a comunidade se esforçar para viver de acordo com os padrões **missionários** que Jesus estabeleceu.

Por outro lado, o significado dessa bem-aventurança depende do significado atribuído à palavra-chave “δικαιοσύνη/justiça”. Outrossim, a frase em Mt 5,6 “καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην/os famintos e sedentos de justiça” está faltando no texto paralelo em Lc 6,21, que é considerado por muitos estudiosos como sendo mais próximo da Fonte Q. Assim, muitos estudiosos consideram essas palavras como uma redação de Mateus, principalmente porque “δικαιοσύνη” é um dos termos favoritos de Mateus e desempenha um papel especial no Sermão da Montanha<sup>496</sup>. Portanto, a adição de “δικαιοσύνην/justiça” intensifica a necessidade e torna-o mais abrangente: não se tem apenas fome, mas também sede. Essa adição de acordo com Davies e Allison serve a três propósitos<sup>497</sup>: ① torna explícito o objeto de οἱ πεινῶντες na Fonte Q; ② conforma-se à bem-aventurança e ao resto do Sermão da Montanha; ③ apoia a interpretação amplamente difundida de que Isaías 61 é um texto “chave de leitura” para se compreender as bem-aventuranças (Is 61,3; 8,11).

<sup>496</sup> Δικαιοσύνη ocorre sete vezes em Mateus, sendo que cinco delas no Sermão da Montanha; somente cinco vezes em Lucas, e nenhuma em Marcos.

<sup>497</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to saint Matthew, p. 451-452.

#### 4.4.5. Mt 5,7

<sup>5,7</sup>■ Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες· ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται/Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles receberão<sup>498</sup> misericórdia.

Nesse versículo podemos verificar um jogo de palavras entre o adjetivo e o verbo (ἐλεήμων, ον, ονος x ἐλέω). O verbo ἐλέω significa ter misericórdia de alguém. Sendo assim, quem tiver misericórdia de outrem, também alcançará misericórdia.

No Novo Testamento, o adjetivo ἐλεήμων aparece apenas aqui e em Hb 2,17. O próprio termo significa “Preocupar-se com as pessoas necessitadas, misericordioso, simpático, compassivo<sup>499</sup>. Embora o adjetivo apareça apenas uma vez no evangelho, o conceito de ser misericordioso é demonstrado pelo verbo relacionado, ἐλέω e o substantivo relacionado ἔλεος. O verbo ἐλέω ocorre 8 vezes em Mateus, das 29 ocorrências no Novo Testamento. Em 5 das 8 ocorrências, Jesus cura em resposta àqueles que apelaram à sua misericórdia (Mt 9,21-31; 15,21-28; 17,14-18; 20,29-34). Dentro da parábola do servo implacável, o servo é condenado porque após ter sido tratado com misericórdia, ele se recusou a mostrar misericórdia para com o seu servo Mt 18,21-35.

O substantivo ἔλεος ocorre três vezes (Mt 9,13; 12,7; 23,23). Em dois textos-chave Mt 9,13 e 12,7, Jesus ensina que a misericórdia é mais importante do que o ritual de sacrifício. Em Mt 23,23 ele menciona a misericórdia ao lado da justiça e da fidelidade como parte das disposições mais importantes da lei Mt 23,23. O termo cognato ἐλεημοσύνη é usado para dar esmolas em Mt 6,2-4, sugerindo que dar esmolas é um aspecto de misericórdia. No contexto das bem-aventuranças, os ἐλεήμων são aqueles que generosamente mostram misericórdia e bondade para com aqueles que precisam, e perdão para aqueles que os ofendem ou são culpados do pecado em geral<sup>500</sup>.

O futuro passivo do verbo ἐλεηθήσονται (Mt 5,7b) é um passivo divino. Aqueles que são misericordiosos podem esperar receber misericórdia, não necessariamente de outros seres humanos, mas de Deus no próprio Dia do Juízo<sup>501</sup>. A parábola do servo que não perdoa (Mt 18,21-35) pode ser entendida como um comentário sobre esta bem-aventurança e indica que os seguidores de Jesus, eles próprios já receberam a misericórdia

<sup>498</sup> Como se trata de um futuro passivo, traduzir por “receberão” em lugar de “alcançarão”, denota melhor o sentido de “passividade”.

<sup>499</sup> BAMMEL, E., ἐλεήμων, p. 316.

<sup>500</sup> BEARE, F. W., The Gospel According to Matthew, p. 131.

<sup>501</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 233.

de Deus, daí poderem perdoar setenta vezes sete. Esses discípulos receberam misericórdia respondendo com arrependimento a mensagem de Jesus e, portanto, por serem aceitos no reino de Deus, eles podem esperar misericórdia no dia do julgamento final e da consumação do reino.

Por outro lado, o termo ἐλεήμων é uma palavra incomum no Novo Testamento, mas é usada na Septuaginta para tornar o termo hebraico *hesed*. Portanto, essa bem-aventurança retorna ao sentido presente no Antigo Testamento de um Deus de amor e misericórdia que exige o mesmo amor e misericórdia também das pessoas nas suas relações uns com os outros. Há um aviso nas palavras de Jesus. Se não demonstrarem misericórdia, não experimentarão a misericórdia de Deus.

#### 4.4.6. Mt 5,8

<sup>5,8</sup>■ Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ· ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται/Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus.

Bem interessante, nesse versículo, é a presença do verbo ὁράω. O grego clássico antigo e o grego da koiné possuíam três verbos para descrever o “ver” na língua portuguesa. O primeiro verbo é βλέπω que significar “ver materialmente”, diz respeito à percepção dos objetos pelo sentido da visão, pela impressão sensível. O segundo “ver” é o verbo contrato θεωρέω que quer dizer “contemplar de modo abstrato”, examinar e considerar pela inteligência. Inclusive esse verbo originou o adjetivo θεωρητικός, aquilo que é relativo à teoria, pois o termo cada vez mais foi equivalendo-se à reflexão. Por fim, o termo utilizado no versículo, o verbo ὁράω que significa “ver mental”, um ver atento que depende da observação, da atenção, mas não é um ver abstrato. Trata-se de um ver que não é movido pela curiosidade e pela frivolidade, mas um ver que insiste em continuar atento à visada. É o mesmo verbo que aparece na ressurreição de Jesus quando os discípulos descrevem que viram Jesus como em Mt 28,6. Relembrando que o verbo ὁράω deu origem ao conceito metafísico em Platão. O conceito “ideia, forma” que é substantivo feminino de primeira declinação provém também do verbo ὁράω.

O termo καρδιά é usado no AT e NT em sentido figurado, em referência à “sede da vida física, espiritual e mental”<sup>502</sup>. Em Mateus, καρδιά é apresentado como a fonte dos

<sup>502</sup> BAUMGÄRTEL, F., Theological Dictionary of the New Testament, p. 605-614.

pensamentos do homem (Mt 9,4; 12,34; 15,18; 24,48), bem como as ações ou o comportamento Mt 15,19. O coração pode ser o lugar do amor a Deus ao próximo (Mt 22,37-40).

#### 4.4.7. Mt 5,9

<sup>5,9</sup>■ Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί· ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται/Bem-aventurados os que produzem a paz, que eles serão chamados filhos de Deus.

A palavra grega εἰρηνοποιός é um adjetivo, mas que é a junção do adjetivo εἰρήνη (paz, calma) e o verbo contrato ποιέω que quer dizer “produzir, fabricar, causar, proporcionar”. Sendo assim, nós preferimos a tradução do termo por “produção” do que por “promoção” já que o verbo em grego significa mais do que causar e proporcionar, também diz respeito ao fazer, ao fabricar, ao produzir na concretude da vida.

O adjetivo εἰρηνοποιός aparece somente aqui em todo o Novo Testamento. O termo significa aquele que se esforça para “Reconciliar as pessoas que estão em desacordo, fazendo as pazes<sup>503</sup>”. Mas isso não é necessariamente a forma como é usado em todos os textos do NT. A palavra grega εἰρήνη é usada na LXX para traduzir o termo hebraico שלום, que no uso do AT é uma palavra abrangente, entendida como um presente de Deus (Sl 3,27. 85,8-13. 122,6; Is 9,6-7), com nuances de relacionamentos pacíficos (Dt 20,10-12), paz dos inimigos e animais (Lv 26,6-8) e saúde corporal (Sl 38,3; Is 57,19; Jr 6,14) . Muitas dessas ideias são transportadas para o NT com εἰρήνη entendida como os relacionamentos pacíficos (At 7,26; Rm 14,17; Ef 4,3) e a saúde corporal (Mc 5,34; Lc 7,50). A ênfase no adjetivo εἰρηνοποιός está em fazer, em tomar a iniciativa.

Εἰρηνοποιός é aquele que, como a pessoa em Mt 5,43-47, toma a iniciativa de produzir a paz. Assim, dentro do contexto das bem-aventuranças, o εἰρηνοποιοί, deve ser entendido como o mesmo povo que é pobre de espírito, gentil e assim por diante, pessoas que encontraram a paz com Deus dando uma resposta positiva ao chamado de Jesus para se arrepender (Mt 4:17), e agora estão comprometidas em viver em paz com Deus e com os outros.

Dentro do Sermão da Montanha, um exemplo de um εἰρηνοποιοί refere-se aquele que segue Jesus (Mt 4,17-5: 2), aquele que busca a reconciliação com os outros membros

<sup>503</sup> BAUMGÄRTEL, F., Theological Dictionary of the New Testament, p. 288.

da comunidade (Mt 5,23-25), que ama seus inimigos (Mt 5,43-47), e faz a vontade do Pai (Mt 7,20-27). Um bom exemplo fora do Sermão da Montanha seriam aqueles que procuram ajudar a ter paz na comunidade e paz com Deus (Mt 18,15-18). A bênção para os pacificadores é que serão chamados filhos de Deus.

Além disso, o futuro passivo do verbo κληθήσονται é um passivo divino. O próprio Deus, no *eschaton*, irá reconhecer os pacificadores como seus filhos. No Antigo Testamento, Israel é compreendida como o filho de Deus, em referência ao relacionamento especial que ela desfrutava como escolhida pela aliança com Deus (Ex 4,2; Dt 14,1; Os 1,10).

Por outro lado, em Mateus, “filho de Deus” é um dos títulos principais atribuídos a Jesus (Mt 1,18-20; 2,15; 3,17; 4,3-6). Agora, nesta bem-aventurança, os εἰρηνοποιοι também são declarados filhos de Deus, assim como aqueles que amam seus inimigos (Mt 5, 43-5). Assim, os εἰρηνοποιοι pensando e se comportando de uma forma que mostra que eles têm paz com Deus, paz com os outros, e ajudando os outros a encontrar a paz, provam que são filhos de Deus e que serão declarados como tais pelo próprio Deus<sup>504</sup>.

#### 4.4.8. Mt 5,10

<sup>5,10</sup>■ Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus.

Nesse versículo é grande a intensidade do verbo διώκω que está no particípio perfeito da voz passiva. Ele traz o sentido de “fazer correr, perseguir, constranger, violentar, expulsar, acusar”, dentre outros significados. Nesse sentido, preferimos a tradução do termo por “violentado” por considerarmos uma palavra com sentido mais pungente, pois não se trata aqui só de perseguição, mas de sofrer violência por causa do amor pela justiça. Além disso, o particípio perfeito passivo δεδιωγμένοι pode ser traduzido literalmente como “aqueles que foram perseguidos” e implica que a perseguição é um fato do passado e do presente<sup>505</sup>.

<sup>504</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 237.

<sup>505</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to saint Matthew, p. 459.

O termo δικαιοσύνη aqui certamente significa conduta conforme a vontade de Deus. É uma exigência de Deus, não um presente de Deus, mas o presente é pressuposto<sup>506</sup>. Nesse sentido, δικαιοσύνη reflete o fruto digno de arrependimento que João pediu (Jo 3,8) e o resultado esperado para todos que responderam positivamente ao chamado de Jesus para se arrepender (Mt 4,17). Está fadado a causar conflito com a conduta normal da sociedade, tanto grega quanto judaica, e o compromisso de continuar a vivê-la.

A frase “ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/porque deles é o reino dos céus” é uma repetição literal da primeira bem-aventurança, e assim faz uma inclusão entre a primeira e a oitava bem-aventurança. Aqueles que são perseguidos por causa da justiça são abençoados porque o reino de Deus é deles e já começou no presente, mas será completado após o reino ser consumado.

---

<sup>506</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 238.

## 5. Teologia, Ética e hermenêutica de Mt 5,3-10

### 5.1. Pontos teológicos

#### 5.1.1. Discípulos

Mateus tem um interesse particular na designação e no papel dos discípulos, haja vista que ele empregou o termo “discípulo” quarenta e sete vezes, sem qualquer semelhança com Marcos ou Lucas. Duas hipóteses acerca desse interesse têm sido evidenciadas: a primeira hipótese entende a importância desse termo como um reflexo da comunidade mateana<sup>507</sup>.

Não há dúvidas de que “discípulo” seja um termo eclesiológico. Tornou-se uma designação específica para o “seguidor de Jesus de Nazaré” dentro da comunidade mateana. A outra hipótese afirma que o termo “discípulo” está associado à chamada “historicização” que Mateus faz da história de Jesus. Isso quer dizer que os discípulos não refletiriam a situação da comunidade contemporânea, mas sim relíquias históricas do movimento de Jesus, servindo para apoiar e substanciar a visão de Mateus acerca da história da salvação<sup>508</sup>. É verdade que Mateus narra a história sobre Jesus e do seu movimento. Contudo, sugerir que essa história reflete a situação contemporânea da comunidade de Mateus, parece uma tese insustentável.

Mateus fez algumas mudanças ao caracterizar os discípulos. Sua compreensão do papel do discipulado e do retrato dos discípulos traz muitas questões que a comunidade não só enfrentou, mas que também estão relacionadas ao ambiente do evangelho, bem como das prioridades e os valores de sua comunidade e do desenvolvimento de sua estrutura social.

Além disso, Mateus é único entre os evangelistas dos sinóticos que investe nos discípulos com autoridade. Talvez o aspecto mais marcante dessa mudança seja a autoridade que os discípulos têm para perdoar os pecados (Mt 6,15; 9,8; 16,19; e 18,18). Isso é algo reservado exclusivamente para Jesus em Marcos e Lucas. Todavia, em Mateus, os discípulos são descritos como possuidores de autoridade incomum. Naturalmente, isso responde as questões de autoridade e de ordem dentro da comunidade.

<sup>507</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 124.

<sup>508</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 125.



Nesse sentido, essa tendência apoiaria o papel dos discípulos como professores e autoridades dentro da comunidade. A comunidade mateana se entende, em certos aspectos, como o reflexo e a personificação do reino que está no céu. A vida social mateana, de alguma forma, tornou-se intimamente identificada com a realidade final do reino dos céus. Há um paralelismo entre o comportamento e a vontade da comunidade mateana e a vontade de Deus no reino dos céus. Os papéis e os padrões de comportamento da sociedade mateana seriam uma mimesis da sociedade celestial<sup>509</sup>. Essa reivindicação da parte de Mateus por sua comunidade é resumida na frase única de Mateus, “assim na terra como no céu”.

Por isso, na versão de Mateus da Oração do Senhor, o desejo e a convicção de que a comunidade deve incorporar e refletir o reino que está no céu aqui e agora são claramente expressos em Mt 6,10. A vontade de Deus não deve ser feita apenas no céu, mas também aqui na terra<sup>510</sup>. Em contraste, na versão de Lucas, ora-se apenas para a chegada escatológica do reino (Lc 11,2). Essa dimensão escatológica na oração de Lucas, certamente é a mais antiga das duas formas<sup>511</sup>. Só que ela é atenuada em Mateus e por causa do desenvolvimento que a comunidade podia de fato, segundo ele, incorporar e refletir o reino os céus aqui na terra.

### 5.1.2. Pobres em espírito

Guelich argumenta que a presença da frase “os pobres em espírito” na literatura de Qumran indica que a frase já estava em uso na época de Jesus, e dada a conexão com Is 61,1, é claro que a adição do “τῷ πνεύματι/em espírito” não espiritualiza ou eticiza os “pobres” de Lucas, mas simplesmente traz à tona o significado que já estava embutido na palavra “πτωχός/pobre”<sup>512</sup>. Em Is 1,4, os pobres são sinônimos de “gentis”, como também em Is 29,19.

Ernest Best<sup>513</sup>, observando o fundamento judaico da frase em 1QM XIV, 7, afirma que a tradução literal, “pobre em espírito” dá o significado preciso, já que “*ruah*” significa coragem, como é o caso em Js 2,11;5,1; Sl 77,4; 142,4 e 143,4. “Então os pobres em espírito são aqueles a quem falta coragem, em nosso idioma, os tímidos.” São aqueles que

<sup>509</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 131.

<sup>510</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 131.

<sup>511</sup> OVERMAN, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, p. 131.

<sup>512</sup> GUELICH, R. A., *The Matthean Beatitudes*, p. 27.

<sup>513</sup> BEST, E., *Matthew V.3.*, p. 257.

sentem sua própria inadequação em relação às demandas do reino de Deus. Em Am 2,6-7, os pobres são comparados com os justos, os necessitados e os aflitos. Sf 2,3 usa os pobres em paralelismo com aqueles que cumprem os mandamentos do Senhor. Em Ap 3,17, os pobres são o oposto daqueles que não precisam de nada. Os paralelos mostram que “pobre em espírito” é uma designação religiosa. Eles são aqueles que abraçam a pobreza de sua condição existencial por confiar em Deus. Eles são os humildes diante de Deus.

Powell<sup>514</sup> identifica os “pobres em espírito” de Mateus 5,3 com os *‘anawim* do Antigo Testamento, mas em apenas um aspecto, isto é, daqueles que estão sem esperança neste mundo. Contudo, a evidência de Qumran é discutida exatamente onde a frase “pobre em espírito” é usada com o mesmo significando *‘anawim*. Ela parece interpretar o “universalismo” de Mateus da maneira errada. Fazendo um grupo de pessoas que receberam uma bênção em Mt 5,3 simplesmente por causa de sua pobreza material e falta de confiança e esperança em Deus parece ir contra a mensagem inequívoca do Sermão da Montanha e do evangelho de Mateus em geral, que implacavelmente chama as pessoas para responder a Jesus e sua mensagem.

Segundo Betz, a explicação do termo “os pobres em espírito” tornou-se possível por causa dos textos de Qumran, que possibilitaram uma designação equivalente ao grego, a partir do texto hebraico. Todavia, essa equivalência apontou para um contexto teológico mais amplo. No Judaísmo, a expressão aparenta estar conectada com uma forma característica de piedade que parece ter seu início nos períodos posteriores à piedade judaica<sup>515</sup>. Parece que essa piedade compreendeu a si mesma como “pobres criaturas aos olhos de Deus”. Daí, esses judeus tentariam conduzir-se humildemente e sem ostentação, confiando firmemente na misericórdia e graça de Deus.

Talbert relata que a ideia de pobreza, no que diz respeito aos “pobres”, vai além da pobreza física, é algo mais profundo, “Mateus não está falando sobre pessoas que vivem em miséria material, mas sobre aqueles que vivem com a disposição certa”<sup>516</sup>. Portanto, se olharmos para trás no Antigo Testamento, para Isaías, vemos que Jesus está nos dando uma referência de quem são os “pobres em espírito” e como eles são. Talbert observa que os pobres aqui são aqueles que foram exilados, “os pobres são sinônimos de corações

<sup>514</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 464.

<sup>515</sup> BETZ, H. D., *The Sermon on the Mount*, p. 116.

<sup>516</sup> TALBERT, C., H. *Reading the Sermon on the Mount*, p. 50.

partidos, cativos, presos, aqueles que choram”<sup>517</sup>. Já em Is 11,4 e Is 29,19 os pobres são os gentis, enquanto em Isaías 66,2 os pobres são os contritos em espírito, e, por fim, em Am 2,6-7 os pobres estão em paralelo com os justos, os necessitados e os aflitos<sup>518</sup>. Sendo assim, o “pobre em espírito” seria uma designação religiosa. Eles são aqueles que abraçam a pobreza de sua condição por confiar em Deus. Eles são humildes diante de Deus”<sup>519</sup>.

Robert H. Smith propõe que o melhor contexto para compreender a frase “pobre em espírito” não é o que Jesus disse no cenário histórico de seu ministério, mas o contexto de conflitos internos na igreja de Mateus (Mt 7,15-23; 24,10-12), e argumenta que a primeira bem-aventurança foi um desafio para aqueles que valorizavam o carismático, o exibido em profecia, o exorcismo e outros milagres sobre a justiça e o amor. Ele entende “τῷ πνεύματι/em espírito” como uma referência ao Espírito Santo que traduz Mt 5,3: “Bem-aventurados os pobres no Espírito Santo” ou “Bem-aventurados são vocês, mesmo que sejam não uma pessoa de dote carismático poderoso ou Bem-aventurados aqueles que não têm poder dos dons carismáticos”<sup>520</sup>.

Existem três interpretações principais da frase “οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι/os pobres em espírito”: ① argumenta-se que se refere à pobreza material, seja voluntariamente escolhida ou forçada sobre um indivíduo. Mas limitar o significado exclusivamente à pobreza material é interpretar mal essa narrativa, já que a missão de Jesus é “salvar seu povo de seus pecados (Mt 1,21) e que o cerne de sua mensagem é “arrependa-se, porque o reino de Deus está próximo” (Mt 4,17); ② a segunda possibilidade interpretativa sustenta que a frase se refere a uma “designação religiosa”, para “a disposição correta para com Deus”. Beare coloca as coisas da seguinte maneira: “Mateus deseja deixar claro que Jesus está falando de uma condição espiritual, não de pobreza material”<sup>521</sup>; ③ A terceira hipótese entende corretamente a frase para se referir tanto a economia ou a pobreza social e uma correta disposição espiritual para com Deus, mas com uma compreensão de que em vista da adição do dativo “τῷ πνεύματι/em espírito”, a ênfase está na disposição espiritual.

<sup>517</sup> TALBERT, C., H. Reading the Sermon on the Mount, p. 50.

<sup>518</sup> TALBERT, C., H. Reading the Sermon on the Mount, p. 50.

<sup>519</sup> TALBERT, C., H. Reading the Sermon on the Mount, p. 50.

<sup>520</sup> SMITH, R. H., Blessed Are the Poor in (Holy) Spirit, p. 391-96.

<sup>521</sup> TALBERT, C. H., Reading the Sermon on the Mount, p. 76. Para ele, Mateus espiritualiza a realidade da pobreza material e a torna um imperativo ético: para ter permissão para entrar no reino dos céus, é necessário tornar-se pobre de espírito, ou seja, é preciso ser humilde, ou pelo menos tornar-se humilde.

É claro que em alguns textos do Antigo Testamento e da literatura intertestamentária judaica, o termo pobre é usado para significar mais do que pobreza econômica, e muitas vezes inclui o fato de que as pessoas em questão são piedosas<sup>522</sup>. No uso de Jesus, essa imagem dupla é refletida pela adição de “em espírito”, que de certa forma cuida do lado espiritual das coisas, e também o fato de que embora a multidão fosse de grupos pobres, o núcleo daqueles abordados em Mateus 5,3 não era destituído, pois como pescadores, sua renda era comparável à dos coletores de impostos e, portanto, não teriam sido considerados como “pobres” por seus contemporâneos.

O Sl 37 é um dos vários Salmos, que falam sobre os pobres e oprimidos de uma forma que torna a pobreza, algo mais do que um fator econômico. Isso está de acordo com os estudos modernos da pobreza, conforme Samad escreve: “a pobreza não é um problema econômico nem puramente social, mas é multifacetada, com aspectos econômicos, sociais, políticos, culturais e demográficos. É uma condição e também um processo uma causa e, também, um efeito”<sup>523</sup>.

A Bíblia Hebraica dedica uma quantidade considerável de espaço para a descrição dos pobres, às vezes por meio de sermões polêmicos contra o rico e poderoso (como Am 2,6-8. 8,4-6), e, em outras ocasiões, lembrando as necessidades das viúvas e dos órfãos (Dt 24,17-19).

Existem várias palavras hebraicas para descrever a experiência da pobreza<sup>524</sup> e descrever de maneira sutil a forma de uma realidade vagamente discernida. Infelizmente nós perdemos o sentido adequado de compreensão para identificar os vários nuances de significado, tal como separar o camponês pobre (דלל) dos necessitados (אֶבְיָרִים) ou dos oprimidos (אֶבְיָרִים).

Quando os gregos e depois os romanos ocuparam a terra da Judéia, eles trouxeram um novo vocabulário da pobreza: um novo conjunto de rótulos, para os pobres. Em contraste com a rica variedade do hebraico, o Novo Testamento faz uso de apenas três termos (πένης, πτωχός e πενιχρός).

Para Collin Brown, além de Mt 5,3, no qual temos o “pobre em espírito”, existem apenas outros quatro outros lugares onde o termo pobre é encontrado em todo o Evangelho dele. São eles: Mt 11,5; 19,21; 26,9.11. Segundo ele, o termo grego πησός aparece mais de 100 vezes no Antigo Testamento da Septuaginta, mas apenas 34 vezes

<sup>522</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 222.

<sup>523</sup> OYEN, E.; MILLER, S.M.; SAMAD, S.A., Poverty, a global Review, p. 34.

<sup>524</sup> DOMERIS, W.R., Touching the Heart of God, p. 14-16.

no Novo Testamento, dos quais os Evangelhos apresentam a maior parte: 24 vezes, sendo cinco em Mateus; cinco em Marcos; dez em Lucas; e quatro em João. As outras dez vezes restantes aparecem em: uma na Carta aos Romanos; uma na segunda Carta aos Coríntios; duas vezes em Gálatas; quatro vezes em Tiago; e duas vezes no Apocalipse. Segundo Brown a expressão “pobre de espírito” empregada por Mateus reflete o Antigo Testamento e a origem judaica dos aflitos, que ainda esperam dependem exclusivamente de Deus (Sl 37; Is 61,1). No entanto, ele sugere que o tema da pobreza em Lucas (especialmente em suas bem-aventuranças) pode ser um ataque direto aos ricos de seu tempo<sup>525</sup>.

De acordo com Arndt, Bauer e Danker, o termo “pobre” pode ser usado das seguintes maneiras<sup>526</sup>: ① refere-se a ser economicamente desfavorecido; ② confiar na providência divina; ③ a falta de ânimo espiritual; e ④ pertencer a uma classe desfavorecida.

Muitos estudiosos postularam diferentes razões pelas quais Mateus teria acrescentado a frase “em espírito”. Como exemplo, Meador afirma que:

Os “pobres” no relato de Lucas sobre as bem-aventuranças se referem aos economicamente empobrecidos, enquanto os “pobres de espírito” no relato de Mateus se referem aos piedosos? Tornou-se bastante comum responder afirmativamente a essa pergunta e, portanto, ver uma dicotomia entre os dois relatos. De fato, estudos redacionais observaram corretamente que o evangelho de Lucas contém mais material exclusivo sobre os pobres e oprimidos do que os outros evangelhos<sup>527</sup>.

Para ele o termo “pobre” tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo primitivo são os *πτῦσοι* (*pēysoi*), os *עניים* (*ānāwīm*). Trata-se de um termo usado no Judaísmo para referir-se à classe de judeus piedosos. Além disso, o termo “pobre” no início do Cristianismo foi empregado para a classe dos seguidores de Jesus. Em síntese, seria uma designação para um grupo específico de pessoas, e não para um status social. De acordo com Meador, se o termo “pobre” dissesse respeito apenas ao status social estado, então todos os que estiverem em estado de pobreza irão entrar no reino<sup>528</sup>. Já Betz observa a singularidade no estilo de Mateus de escrever suas bem-aventuranças, e especialmente na

<sup>525</sup> BROWN, C., The New International Dictionary of New Testament Theology, p. 825.

<sup>526</sup> ARNDT, W. F.; BAUER, W.; DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, p. 896.

<sup>527</sup> MEADORS, G. T., The Poor in the Beatitudes of Matthew and Luke, p. 305.

<sup>528</sup> MEADORS, G. T., The Poor in the Beatitudes of Matthew and Luke, p. 310.

primeira bem-aventurança, ele afirma que é como “como se contivesse novas percepções que mantiveram mentes e canetas ocupadas desde o primeiro pronunciamento”<sup>529</sup>.

Ademais, muitos comentadores que aceitam o significado de humildade para os “pobres de espírito”, provavelmente assumem essa posição por causa do termo “gentil” na terceira bem-aventurança. Essa noção é amplamente assumida pelos estudiosos como tendo sido tirada do equivalente hebraico *ānāwīm*, e ambos são freqüentemente usados indistintamente. No entanto, McEleney observa que, embora o termo hebraico possa ser parecido, os termos gregos são diferentes (πηυσοὶ ἡδὲ πνεύματι e ππαεῖρ)<sup>530</sup>, sendo que o grego foi a língua que Mateus usou na escrita de seu Evangelho, é a língua canônica.

Porém, Chan acredita que a expressão pobre de espírito “carrega essencialmente um significado positivo”<sup>531</sup>. Também como um eticista, ele considera a visão de Betz mais convincente e inspiradora. Em outras palavras, a frase para ele se refere mais a “uma atitude mais do que uma condição, que aponta especificamente para a humildade, como alguns já propuseram, e isso para ele é altamente e geralmente elogiado nos círculos judaicos”<sup>532</sup>.

Segundo Sicre, é importante situar-se no auditório de Jesus, aquele do povo pobre e sensível para quem Jesus fala. O que quer dizer “em espírito”? Jesus não proclama feliz o pobre, mas sim, o pobre que doa sua vida a Deus. É possível que ele esteja falando do pobre por decisão, opondo-se aos pobres por necessidade, porque não quer ter o dinheiro como ídolo<sup>533</sup>. É a interpretação que Jesus mesmo propõe em Mt 6,24, quando trata da opção por dois senhores: “Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro”. Sendo assim, os pobres seriam aqueles que, por uma larga experiência da miséria econômico-social, aprenderam a contar somente com a salvação de Deus. Trata-se de uma condição humana material e espiritual ao mesmo tempo<sup>534</sup>. “Os pobres em espírito, pois, são os discípulos que além de serem carentes, também estão diante de Deus sem ilusões em relação à própria justiça ou à autossuficiência”<sup>535</sup>.

<sup>529</sup> BETZ, H. D., The Sermon on the Mount, p. 111.

<sup>530</sup> MCELENEY, N. J., The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain, p. 5–6.

<sup>531</sup> CHAN, Y. S. L., The Ten Commandments and the Beatitudes, p. 66.

<sup>532</sup> CHAN, Y. S. L., The Ten Commandments and the Beatitudes, p. 66.

<sup>533</sup> SICRE, J. L., Temas Selectos del primer evangelio, p. 267.

<sup>534</sup> SICRE, J. L., Temas Selectos del primer evangelio, p. 268.

<sup>535</sup> KINGSBURY, J. D., The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew, p. 137.

Por fim, ser “pobre em espírito” é reconhecer a falência espiritual, diante de Deus. Aquele que confia exclusivamente na misericórdia de Deus é o pobre em espírito. A tais pessoas o reino de Deus é dado. O reino de Deus é um presente tão absolutamente gratuito, que só pode ser recebido por meio da humildade da criança dependente<sup>536</sup>. Assim, logo no início do Sermão da Montanha, Jesus contradiz todos os julgamentos e expectativas humanas acerca do reino de Deus. O reino é dado aos pobres, não aos ricos; ao fraco, não ao poderoso; às crianças, não aos soldados, que se gabam de poder obtê-lo por meio de suas próprias proezas. Segundo Evans:

O “pobre” não é um termo técnico ou uma autodesignação oficial, mas é uma maneira de se referir aos justos, àqueles que confiam em Deus e não no poder da riqueza ou da reputação. Jesus diz que os pobres de espírito são abençoados porque “deles é o reino dos céus” (v. 3). Por que isso acontece? De acordo com Mateus, é necessário arrepender-se para entrar no reino (Mt 3,2; 4,17). Os leitores de Mateus, portanto, supunham que os pobres de espírito se arrependeram. Mas Jesus em Mt diz que “a menos que a sua justiça exceda a dos escribas e fariseus, você nunca entrará no reino dos céus” (Mt 5,20). Presumivelmente, a retidão do pobre em espírito excede a dos escribas e fariseus. Jesus aqui também adverte que nem todo mundo que diz a ele: “Senhor, Senhor, entrará no reino dos céus”, mas apenas aquele que faz a vontade do Pai dos céus, além de que alguns dos “herdeiros do reino serão expulsos para as trevas exteriores” (Mt 7,21; 8,11-12) (...) o oposto dos pobres de espírito são os “homens violentos” que tentam tomar o reino do céu pela força (Mt 11,12), homens que não se humilharão e não se tornarão como crianças (Mt 18,3; 19,14). Eles também podem ser pessoas que não podem se separar de sua riqueza “é difícil para um rico entrar no reino dos céus” (Mt 19,23). Eles também podem ser escribas e fariseus, cuja justiça é inadequada (Mt 5,20) e que de fato “bloqueiam as pessoas fora do reino dos céus”, mas eles próprios não entram (Mt 23:13). Sentimento semelhante é expresso na literatura rabínica: “A respeito daqueles que são os humildes de espírito, a Escritura declara: “Assim diz o Senhor para aquele que é desprezado pelos homens (...) reis virão e se levantarão, príncipes também se prostrarão” (Is 49,7)<sup>537</sup>.

Como se deve entender o reino dos céus? Em Mateus, reino dos céus é sinônimo de reino de Deus (Mt 19,23-24) e é usado com duas conotações. Uma conotação passiva e de teor futuro, acerca de uma nova era além da ressurreição (Mt 8,11; 26,29), de cuja vinda está próxima (Mt 3,2; 4,17; 10,7) pelos quais os discípulos de Jesus devem orar (Mt 6,10), no qual apenas alguns entrarão (5,20; 7,21; 18,3; 19,23-4; 21,31) dentro do qual existem graus de presença (Mt 5,19; 11,11; 18,1.4). Além de uma segunda conotação ativa e presente que é a atividade real de Deus por meio da pessoa de Jesus (Mt 12,28).

<sup>536</sup> STOTT, J. R. W., *The Message of the Sermon on the Mount*, p. 25.

<sup>537</sup> EVANS, C. A., *Matthew*, p. 104-105.

O “reino dos céus” é uma expressão que se refere, acima de tudo ao estado escatológico ideal, é o centro da proclamação pública de João Batista (Mt 3,2), que o próprio Jesus e os discípulos (Mt 10,7) afirmam estar próximo. Em Mt 12,28 há a indicação de que esse reino, de alguma forma, já veio. Parece que temos em Mateus é a noção de uma chegada gradual (Is 40). Nesse sentido, a atividade de Deus como governante escatológico já se manifestou e os seres humanos podem se valer disso. Todavia, essa atividade escatológica ainda não conquistou o mundo, que continua cheio de maldade, e, por isso o Sermão instrui os discípulos a orar: “Venha o teu reino”.

Nesse sentido, Deus representa a justiça e o “reino dos céus” é o reino da sua justiça (Mt 6,33). Essa justiça é o princípio sobre o qual a lei está baseada. Eticamente, a justiça é o padrão para a conduta humana e, portanto, para todos os aspectos éticos. Consciência ética significa contínuo autoexame no que diz respeito à justiça (Mt 5,20; 6,1;33; 7,12). Durante o curso da vida humana, deve-se buscar constantemente a justiça.

Outras questões pertencem ao conceito de “justiça” em si. Nos últimos anos, esse conceito tem sido amplamente debatido. No que diz respeito ao Evangelho de Mateus, a questão é se devemos entender o conceito de “justiça” como a própria atividade de Deus que é transmitida por meio da redenção de Cristo, ou como um esforço humano para alcançar a justiça<sup>538</sup>.

### **5.1.3. Os sofridos**

Quando Jesus diz “os sofridos”, segundo Talbert, ele está a nos dizer algo mais profundo que simplesmente querer nos tirar da tristeza. Possivelmente Jesus está querendo alcançar o coração que lamenta por Israel. Em Joel 2,12-13 temos o sentido provável do que Jesus quer nos transmitir<sup>539</sup>: “retornai a mim de todo coração, com jejum, com lágrimas e gritos de luto. Rasgai os vossos corações, e não as vossas roupas, retornai a IHHW, vosso Deus, porque ele é bondoso e misericordioso, lento para a ira e cheio de amor, e Ele se compadece da desgraça”. “Os sofridos” são aqueles que o fazem por causa do pecado e do mal no mundo.

“Os sofridos” não são abandonados ao seu sofrimento; eles recebem a promessa de alívio. Apesar de que a verdadeira alegria não virá até que tudo esteja completo. O critério básico é que Deus entregou esses mandamentos para demonstrar seu interesse e o amor

<sup>538</sup> BETZ, H. D., The Sermon on the Mount, p. 130.

<sup>539</sup> TALBERT, C. H., Reading the Sermon on the Mount, p. 51.



pela humanidade. Um relacionamento com o Deus vivo não estava mais na vanguarda e com essa perda, a humanidade desvaneceu-se nos recessos de seu seus próprios desejos e o que parecia certo aos seus próprios olhos<sup>540</sup>.

Sicre se pergunta: Em que pessoas Jesus pensou quando pronunciou essa bem-aventurança? Segundo Is 61,1-2: “Porque IHWI enviou-me a anunciar a boa nova aos **pobres**, a curar os **quebrantados de coração**, e proclamar a liberdade dos **cativos**, a libertação dos que estão **presos** (...) a fim de consolar os **enlutados**”. Daí, sua hipótese interpretativa ser aquela de que Jesus tinha noção da enorme quantidade de sofrimento que invade o mundo<sup>541</sup>. Além disso, aquele que sofre sente-se muitas vezes abandonado por Deus e pelas pessoas. Pode ter a impressão de que sua desgraça nunca findará. Daí Jesus estaria afirmando que toda dor tem um fim e que aqueles que sofrem serão consolados.

De acordo com Powell, “os sofridos” dizem respeito às pessoas que são miseráveis ou infelizes. Em seu sentido mais específico, πειθοῦντες se refere ao luto relacionado à morte ou perda, mas o termo pode ser usado inclusive para o sofrimento em geral. A menção de luto e conforto nesse versículo lembra Is 61,1-3, que na LXX também fala dos pobres (*ptôchoi*) e daqueles com um espírito fraco (*pneumatōs akedias*). Se os pobres em espírito são aqueles que não encontram razão para ter esperança nesta vida, então “os sofridos” são aqueles que não encontram motivo para alegria<sup>542</sup>. Eles são abençoados porque “eles serão consolados”. Trata-se de uma passividade divina que implica que Deus agirá para que não precisem mais sofrer.

Existem três maneiras pelas quais essa bem-aventurança pode ser compreendida: ① Pode ser interpretada literalmente: Bem-aventurado o homem que suportou a tristeza mais amarga que a vida pode trazer, porque há algumas experiências que só a tristeza pode gerar. A tristeza pode fazer duas coisas por nós. Pode nos mostrar a importância da bondade neste mundo; e pode nos mostrar como Deus é misericordioso. Muitas pessoas, na hora da tristeza, puderam descobrir como Deus age no mundo. Quando as coisas vão bem, é possível viver anos na superficialidade e na indiferença da vida, numa vida nodosa; mas quando a tristeza chega, o ser humano é levado a considerar o que há de mais profundo, e, lhe é dada a oportunidade de fazer uma opção fundamental. E se a pessoa aceitar essa oportunidade, uma nova força e uma nova beleza poderão adentrar a sua alma;

<sup>540</sup> TALBERT, C. H., Reading the Sermon on the Mount, p. 51.

<sup>541</sup> SICRE, J. L., Temas Selectos del primer evangelio, p. 269.

<sup>542</sup> POWELL, M. A., Matthew's Beatitudes, p. 466.

②Algumas pessoas interpretaram essa bem-aventurança como significando: Bem-aventurados aqueles que estão desesperados pelo sofrimento existente neste mundo. Quando pensamos na primeira possibilidade interpretativa dessa bem-aventurança, vimos que é correto desapegar-se das coisas, mas nunca é certo desapegar-se das pessoas. Este mundo seria um lugar muito mais pobre, se não houvesse pessoas que se importassem com as dores e sofrimentos alheios. Sendo assim, o cristianismo é atencioso. Essa bem-aventurança significa: bem-aventurado aquele que cuida intensamente dos sofrimentos, das tristezas e das necessidades de outrem.

E, por fim, ③ bem-aventurado é o ser humano profundamente arrependido do seu próprio pecado e da sua própria indignidade. O que realmente muda a humanidade é o arrependimento de uma alma contrita. É isso que a cruz faz por nós. Quando olhamos para a cruz, somos obrigados a dizer: “Isso é o que o pecado acarreta: ele leva embora o que há de mais adorável na vida, o amor”<sup>543</sup>.

Não podemos esquecer-nos de que o Cristianismo tem início com o senso de pecado, pela morte injusta de Jesus, um inocente. Por isso, bem-aventurado é aquele ser humano que está profundamente arrependido pelos pecados cometidos, que vê a cruz e que está chocado com a destruição causada pelo pecado. E a pessoa que passar por essa experiência será confortada; pois essa experiência é o que chamamos de penitência, ou seja: o coração aquebrantado e contrito que Deus nunca desprezará: “sacrifício a Deus é espírito contrito, coração contrito e esmagado, ó Deus, tu não desprezas” (Sl 51,19).

#### **5.1.4. Os gentis**

Na terceira bem-aventurança (Mt 5,5), tendo falado dos pobres, despojado de espírito e os sofridos, após a violência endêmica na Palestina, Jesus passa a falar sobre o direito à terra. O adjetivo *πραῦς* é usado quatro vezes no Novo Testamento (Mateus 5,5. 11,29. 21,5 e 1Pe 3,4)<sup>544</sup>. Duas vezes, em Mateus, ele traduz uma citação da Septuaginta. O mesmo termo hebraico *אָנָּק* está subjacente nos versículos (Sl 37,11; Mt 5,5; 21,5; Zc 9,9) mas até que ponto podemos levar adiante essas noções hebraicas? Talvez, tendo em vista a sugestão de audiência de Jesus, *πραῦς* possa ser considerado como tendo nuances de significados que variam de “humilde” a “oprimido”, como algo que era vigente na comunidade camponesa na Galiléia ou na Judéia no I d.C.

<sup>543</sup> BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, p. 95.

<sup>544</sup> DOMERIS, W. B., *Meek or Opressed? Reading Matthew 5,5 in Context*, p. 141.

Em Mt 11,29 Jesus descreve a si mesmo como “πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ/sou manso e humilde de coração”. É possível que essa autodenominação se alinhe com os pobres e oprimidos das bem-aventuranças, pela antecipação de sua própria humilhação e opressão. Por outro lado, gentileza e mansidão não são o mesmo do que passividade e fracasso, posto que, defender os próprios direitos se encaixa no Sermão da Montanha de Mateus<sup>545</sup>. Parece que essa gentileza denota uma atitude humilde para com os outros que é determinada por uma honestidade diante de Deus que nos faz reconhecer pecadores. A gentileza clama por maturidade emocional, denota uma compreensão verdadeira de si mesmo, expressando-se em atitude de delicadeza na relação com os outros, porque evita jogar a sua sombra nos outros. O ser humano realmente gentil e manso é aquele que conhece as suas debilidades e vulnerabilidades, por isso, ao ser paciente consigo, o é também na relação com os outros e não projeta a sua sombra alhures. Por essa razão, os gentis herdarão a terra. Conforme afirma Rúbio sobre a sombra:

Por “sombra” se entende “tudo o que é não-vivido, e é enterrado, esquecido, comprimido, reprimido. É o outro lado de si mesmo<sup>1</sup>. A sombra representa as características que a personalidade consciente recusa-se a admitir e negligencia, esquece e enterra até redescobri-las em confrontos desagradáveis com o outros. A sombra faz parte daquela região que se encontra mais próxima da consciência e vem a ser equivalente ao eu reprimido, a tudo quanto na personalidade é reprimido (...) Na perspectiva junguiana, a sombra designa o negativo e imperfeito que existe em nossa personalidade e que se encontra escondido, reprimido. Mas no conteúdo da sombra existem também potencialidades, aspectos positivos ou até dons e talentos não desenvolvidos ou negligenciados que foram também reprimidos. Convém lembrar que a pessoa pode reprimir também aspectos valiosos de sua vida, porque desvalorizados na família ou na sociedade. De fato, há na sombra muita energia que, quando percebida e disciplinada, pode tornar-se fonte de vitalidade e de criatividade<sup>546</sup>.

Com uma ênfase mais forte em uma solução “deste mundo”, Borg argumenta que Jesus estava preparando seu público para os valores paradoxais de cabeça para baixo do Reino de Deus, que se destinavam a substituir as políticas hierarquizadas<sup>547</sup>. Logo, o desafio exegético moderno de Mateus 5,5 gira em torno da “herança deste mundo” e a “herança sobrenatural”.

Segundo Sicre, Jesus estaria exaltando as pessoas não-violentas. Para ele, a frase parece inspirada no Sl 37, 8-9: “<sup>8</sup>Deixa a ira, abandona o furor, não te irrites: só farias o mal; <sup>9</sup>porque os maus serão extirpados e quem espera em IHHW possuirá a terra”. Dessa

<sup>545</sup> DOMERIS, W. R., Portraits of Jesus, p. 47-51.

<sup>546</sup> RÚBIO, A. G., A Caminho da maturidade na experiência de Deus, p. 23-24.

<sup>547</sup> BORG, M. J., Jesus, p. 189-190.

forma, Jesus os proclamou felizes porque estava convencido de que a promoção da paz é a única atitude válida diante do grave problema das injustiças<sup>548</sup>. Além disso, em Mt 11,29 Jesus se autoproclama manso.

Por outro lado, “os gentis” são os discípulos humildes que se sentem impotentes, cuja única esperança está em Deus. Nesse sentido, os que têm fome e sede de justiça são os discípulos que anseiam pela salvação final que só Deus pode efetuar<sup>549</sup>. A maioria dos intérpretes considera os gentis em Mt 5,5 como um sinônimo aproximado para os “pobres em espírito” de Mt 5,3;22. Como tal, os gentis foram identificados como pessoas que são “humildes”, talvez com nuance de “não violentas”. Contudo, são firmes, são pessoas de caráter que se posicionam diante do mal e da injustiça. Mas, ainda assim, permanecem dóceis à presença do Espírito Santo e continuam gentis com as pessoas. Mas, na verdade, pessoas com autocontrole, impulsionados pela disciplina sempre foram ótimos para a humanidade. Exemplo disso foi Moisés, um grande líder. “Ora, Moisés era um homem muito humilde, o mais humilde dos homens que havia na face da terra” (Nm 12,3). Além disso, Pr 16,32 afirma: “Mais vale o homem lento para a ira do que o herói, e um homem senhor de si do que o conquistador de uma cidade”.

Todavia, alguns acadêmicos identificam os gentis aqui com o *ānāwīm* do Antigo Testamento<sup>550</sup>. Em Mt 5,5, entretanto, a palavra deve ser interpretada no sentido hebraico, pois esse versículo é quase uma citação de Sl 36,11. Assim, a tendência nos estudos recentes tem sido a de identificar os *praeis* em Mt 5,5 como “os oprimidos” ou “os impotentes”. Tal identificação se torna ainda mais provável quando consideramos a apódoze dessa bem-aventurança, a promessa de que os gentis herdarão a “terra”. Destaca-se ainda que, no Antigo Testamento, as tradições do êxodo e do exílio falam dos deserdados (escravos, cativos) recebendo a terra prometida<sup>551</sup>.

Contudo, nenhum precedente bíblico indica que a terra é dada como recompensa às pessoas que exibem virtudes como bondade ou gentileza. A própria palavra “herdar” (κληρονομίᾳ) conota não uma recompensa que se deve ganhar, mas um presente pelo qual se deve apenas esperar. O sentido da terceira bem-aventurança, então, é que as pessoas despossuídas agora são consideradas abençoadas porque vão receber o que receberam desde o início. Eles não tiveram acesso aos recursos do mundo e não tiveram

<sup>548</sup> SICRE, J. L., *Temas Selectos del primer evangelio*, p. 263-274, 1991, p. 269.

<sup>549</sup> KINGSBURY, J. D., *The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew*, p. 138.

<sup>550</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 466.

<sup>551</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 466.

a oportunidade de desfrutar da criação que Deus planejou para todas as pessoas. Em Mt 19,28-29, Jesus declara que aqueles que deixaram terras por sua causa serão reembolsados “no mundo vindouro”. Da mesma forma, o pensamento nessa bem-aventurança pode ser que aqueles a quem foi negada sua parte da terra nesta vida não serão negados na era futura, quando o governo de Deus for estabelecido e a vontade de Deus for feita. De qualquer maneira, o ponto principal não é que Deus recompensará aqueles que exibem a virtude da mansidão, mas que quando Deus governar, os fracos e impotentes receberão o que Deus deseja que eles tenham.

Por outro lado, o termo grego “*πραῦς*/gentil”, era um termo da ética grega. Aristóteles tem muito a dizer sobre a qualidade da gentileza. Trata-se do método fixado por Aristóteles para definir a virtude do meio-termo entre dois extremos. Exemplo: de um lado temos o perdulário; no outro, temos o avarento; e no meio está o homem generoso<sup>552</sup>. Aristóteles definiu a gentileza, como o meio-termo entre a raiva excessiva, e a inexistência de raiva<sup>553</sup>. Por isso, bem-aventurado o homem que está sempre zangado na hora certa, e nunca com raiva na hora errada. Se perguntarmos qual é a hora certa e a hora errada, podemos afirmar como regra geral para a vida, que nunca é certo ficar com raiva por qualquer insulto ou injúria. A raiva egoísta é sempre um pecado. Todavia, a raiva altruísta pode ser uma das grandes dinâmicas morais do mundo.

Mas a palavra “*πραῦς*/gentil” tem um segundo significado na língua grega. Ela significa um termo comum utilizado para descrever um animal que foi domesticado, que foi adestrado para ouvir e obedecer a ordem de comando do seu tutor. Trata-se daquele que aprendeu a aceitar o controle<sup>554</sup>. Sendo assim, a segunda interpretação possível para essa bem-aventurança é: bem-aventurado a pessoa que tem todos os instintos, todos os impulsos, todas as paixões sob o controle. Bem-aventurado o homem que é inteiramente autocontrolado. Em linguagem contemporânea, seria bem-aventurado o que é maduro emocionalmente, pois como afirma Rúbio:

O desafio do amadurecimento afetivo não se limita à orientação dos impulsos, emoções e sentimentos a serviço do projeto pessoal de vida. Implica também em discernimento e sinceridade para reconhecer a existência em si de um forte componente destrutivo, violento, sádico, de autodesvalorização paralisante. Reconhecer em nós um abismo tenebroso do qual poderá, a qualquer momento, os monstros negadores da nossa humanidade. Deslocar a energia a favor humanização e do respeito à natureza<sup>555</sup>.

<sup>552</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 121.

<sup>553</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 134-135.

<sup>554</sup> BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, p. 97.

<sup>555</sup> RUBIO, A. G., *Nova Evangelização e Maturidade Afetiva*, p. 33.

Enfim, os gentis são os humildes, aqueles que esperam pacientemente no Senhor em meio às suas aflições e abstêm-se de responder com ódio ou violência àqueles que os prejudicaram. Eles confiam em Deus, e não, em sua própria força para reverter essa situação. São eles que herdarão a terra. O Salmo 37 é uma referência à terra prometida. Jesus usa a imagem espiritual do reino. Deus vai redimir a vida dos mansos e lhes dar uma posição de honra que eles não buscaram para si próprios. Exemplos bíblicos de mansidão e gentileza incluem Moisés, quando criticado por sua irmã e seu irmão (Nm 12,1-15) e Davi, quando o rei Saul estava tentando matá-lo (1Sm 24,1-20). As instruções de Jesus sobre a raiva e a retaliação ilustram o que significa ser gentil (Mt 5,21-26.38-41).

### **5.1.5. Os famintos e sedentos**

Uma palavra deve ser dita sobre os fariseus, porque a sua justiça, assim como a dos “mestres da lei” e dos “hipócritas”, que cuidam para que as suas “boas ações” sejam vistas publicamente, é condenada por Jesus em passagens como Mt 5,20; 6,1;5. Nesses versículos, Jesus enfatiza que importante para Deus são as atitudes do coração, e não as observâncias externas<sup>556</sup>. Sendo assim, a justiça dos fariseus e dos mestres da lei seria uma justiça “aparente”, exterior; enquanto a justiça que Jesus propõe está longe e acima disso. Trata-se de uma justiça do coração, uma justiça que é o impulso básico das bem-aventuranças e do Sermão da Montanha como um todo.

Essa ênfase na justiça interna aparece mais tarde no Sermão (Mt 5,21-6,21) em todas as dez declarações em que as palavras de Jesus (“Eu vos digo”) expõem e explodem as tradições de outrora (“Foi dito”). Note-se que as citações dos velhos tempos não são citações da Escritura, mas sim afirmações de tradições supostamente derivadas da Lei, pelas quais os fariseus e os professores da lei eram famosos. Mas como já dissemos, Jesus queria nos ensinar a ensinar um tipo de justiça diferente da promulgada pelos líderes religiosos da sua época<sup>557</sup>.

A justiça na Bíblia tem pelo menos três aspectos: legal, moral e social<sup>558</sup>. A justiça legal é a justificação, um relacionamento correto com Deus. A retidão moral é aquela retidão de caráter e conduta que agrada a Deus. Jesus contrapõe a justiça cristã com a

<sup>556</sup> HARRIS, R. L., *The Beatitudes*, p. 112.

<sup>557</sup> HARRIS, R. L., *The Beatitudes*, p. 112.

<sup>558</sup> STOTT, J. R. W., *The Message of the Sermon on the Mount*, p. 30.

retidão farisaica. Essa última era uma conformidade externa com as regras; ao contrário, a justiça cristã é uma retidão interior do coração, da mente e da vontade. A justiça bíblica é mais do que um assunto privado e pessoal, pois inclui também a justiça social. Por isso, a justiça, conforme a lei e os profetas, está preocupada em buscar a libertação do ser humano da opressão, juntamente com a promoção dos direitos civis, da justiça nos tribunais, da integridade nas negociações comerciais, da honra no lar e na família. Desse modo, os cristãos estão comprometidos com a fome de justiça em toda comunidade humana como algo que agrada ao Deus justo.

No entanto, nesta vida, nossa fome nunca será totalmente satisfeita, nem nossa sede totalmente saciada. É verdade que recebemos a satisfação que a bem-aventurança promete. Mas Deus prometeu um dia de julgamento, no qual o direito triunfará e o mal será derrubado, e após o qual haverá “novos céus e nova terra, onde habitará a justiça” (2Pe 3,13).

Os que sentem fome e sede de justiça são aqueles cujos desejos são limitados às necessidades físicas, incluindo as riquezas (Mt 6,24). Esses que são os pobres de espírito (Mt 5,3) não são aqueles “que sabem que são espiritualmente pobres”, mas aqueles cuja pobreza os roubou o “espírito”, a sua autoestima<sup>559</sup>.

Segundo Viljoen, o termo “justiça” é um termo importante no primeiro evangelho e tem uma concentração significativa no Sermão da Montanha<sup>560</sup>. O argumento que o autor utiliza diz respeito ao fato de Mateus ter usado intencionalmente a palavra “justiça” nas bem-aventuranças como instrumento de definição da identidade da sua comunidade. Por essa razão, o termo pode ser usado tanto no sentido soteriológico, quanto no sentido ético<sup>561</sup>. Por justiça, Mateus estaria, portanto, referindo-se às normas de comportamento e atitudes adequadas para sua comunidade, já que o compromisso com Jesus constituiria o foco principal da identidade da comunidade<sup>562</sup>.

O Jesus de Mateus fala metaforicamente de um desejo intenso pela justiça em termos de fome e sede. Contudo, parece que Mateus adicionou redacionalmente a expressão: “sede de justiça<sup>563</sup>”. Por outro lado, duas interpretações opostas de justiça podem ser aqui consideradas. A primeira opção seria interpretá-la como o dom

<sup>559</sup> BORG, M. J., Jesus, p. 190.

<sup>560</sup> VILJOEN, F. P., Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount, p. 1.

<sup>561</sup> VILJOEN, F. P., Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount, p. 1.

<sup>562</sup> VILJOEN, F. P. Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount, p. 1.

<sup>563</sup> DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., Matthew 1-7, p. 451.

escatológico da justiça de Deus que viria na era escatológica<sup>564</sup>. Com tal interpretação, a justiça envolveria a realização das profecias do Antigo Testamento, como as encontradas em Is 61 e Sl 37. Além disso, tal interpretação está mais perto da bem-aventurança correspondente em Lc 6,21.

A outra interpretação está relacionada ao bem-aventurado que tem fome agora. Com a provável alusão a Is 61, a justiça refere-se à justa punição de Deus em relação a uma sociedade que priva os oprimidos da vida e de recursos essenciais à manutenção da vida<sup>565</sup>. Num sentido literal, o verbo “χορτασθήσονται/será saciado” encaixa-se, perfeitamente, no significado ético que trata do seguimento de Jesus, e não apenas de uma justiça teórico-abstrata de cunho moralista. Essa interpretação faria juz ao sentido judaico da palavra que implica numa conduta ideal a partir da opção fundamental pelo projeto de Deus para a humanidade<sup>566</sup>, pois não é possível, em termos morais, se ter um forte desejo de viver de acordo com a vontade de Deus, sem, ao menos, agir cotidianamente a partir desse querer.

Ademais, é interessante frisar que o mundo greco-romano refere-se à “δικαιοσύνη/justiça” como um conceito relacional, o que inclui virtudes, tais como: bondade, companheirismo, tratamento justo e piedade<sup>567</sup>. Por essa razão, esse significado encaixa-se bem no contexto dessa bem-aventurança. Contudo, elas devem ser diferenciadas “obras da lei”, posto que os que os gregos denominaram de “virtudes”, no texto bíblico dizem respeito às atitudes, ações e pensamentos que dão testemunho da presença de Deus na vida de um ser. Essas “virtudes” bíblicas são fruto do resultado do relacionamento com Jesus. Sendo assim, não se trata de uma alcançada, obtida por meio próprio, mas sim de uma justiça dada ao cristão por meio da graça de Deus.

O fato de que o ser humano, por si só, não é capaz de produzir tal justiça, argumenta a favor da riqueza desse conceito bíblico, já que o ser humano não pode confiar em sua própria capacidade para alcançar a justiça, mas ele pode, sim, confiar em Deus. É importante frisar que a justiça é um valor social bíblico que se refere a compromissos e relacionamentos<sup>568</sup>.

<sup>564</sup> DEINES, R. Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias, p. 148-154.

<sup>565</sup> CARTER, W., Matthew and the margins, p. 134.

<sup>566</sup> VILJOEN, F. P., Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount, p. 3.

<sup>567</sup> THOM, J. C., Justice in the Sermon on the Mount, p. 324.

<sup>568</sup> VILJOEN, F. P., Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount, p. 5.



Conseqüentemente, a justiça de Deus e a justiça humana não são independentes uma da outra. Deus é justo porque é fiel aos seus compromissos de aliança, ao seu projeto humanitário de entregar aos necessitados e aos oprimidos, uma sociedade justa.

O termo hebraico *mishpat* foi traduzido na Septuaginta como κρίσις (ação de julgar, justiça). Embora o termo hebraico tenha um sentido forense e seja traduzido como “julgamento”, muitas vezes o julgamento de Deus é visto apenas em termos escatológicos que descrevem um ato final de vingança sobre os maus. A confusão decorre da falha em distinguir adequadamente a qualidade de ser “justo” da atribuição judicial de recompensa e punição. Conforme observado por Beaton:

O termo pode ser definido moralmente, como uma qualidade de conduta ou negociação justa, ou judicialmente, em que a manutenção do direito e a atribuição de recompensa ou punição estão em vista. Assim, a justiça é a virtude cardinal que sustenta o julgamento<sup>569</sup>.

Na Septuaginta, quando κρίσις traduz *mishpat*, o termo acentua uma decisão judicial favorável aos justos e inocentes. O termo não se concentra na retribuição vingativa, mas na ação salvadora de Deus para restaurar *shalom* fazendo as coisas certas. Isso é especialmente importante na literatura profética e nos Salmos, nos quais a justiça é mais freqüentemente vista como um ato pelo qual Deus liberta, restaura e traz alívio aos oprimidos e fracos (Sl 7,9; 9,6-9; 33,5; 76,9; 96,10; 97,2; 116,5; 146,7; Is 16,5; 28,6; 51, 4; Jr 9,24).

O amor e a justiça de Deus emergem de relacionamentos da aliança e têm como objetivo principal transformar uma situação por meios restaurativos e corretivos. A justiça de Deus, portanto, se move para consertar as coisas e eliminar os fatores que contribuem para a ausência do *shalom* de Deus. A justiça bíblica é, portanto, uma resposta que alivia a opressão e todas as formas de injustiça que resultam em uma distorção da maneira como as coisas deveriam ser<sup>570</sup>. Conseqüentemente, a noção grega por trás do sentimento “a justiça deve ser satisfeita” é correta no sentido de que Deus sempre busca a restauração de todas as coisas ao seu propósito original. A intenção da justiça, no entanto, não é

<sup>569</sup> BEATON, R., *Messiah and Justice*, p. 11.

Esse artigo baseia-se na observação de que uma definição de κρίσις como “justiça” em vez de “julgamento” pode oferecer uma pista para o papel de Is 42,1-4 em Mt. Ele começa explorando os contextos do Antigo Testamento em que κρίσις está ligado aos conceitos de misericórdia, salvação e ao governo do Davi ideal. Em Mateus, o conceito de justiça parece central para o ministério do servo e da abordagem compassiva de Jesus para com as pessoas, a Lei, e o esperado governo messiânico. O artigo termina com uma exploração do elemento ético da justiça na apresentação de Mateus, da mensagem e do ministério de Jesus Sermão da Montanha.

<sup>570</sup> CHOUINARD, L., *The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew*, p. 231.

principalmente punitiva, mas corretiva. Esse aspecto fundamental da justiça de Deus é apresentado por Perry Yoden:

A ação de Deus por justiça não é baseada no mérito dos indivíduos, mas em sua necessidade. A justiça de *shalom* não é com base no cálculo do que as pessoas merecem, mas sim em tornar boa, uma situação ruim. A justiça de Deus é uma resposta à falta de *shalom* para criar as condições de produção da *shalom*<sup>571</sup>.

Repetidamente, a “κρίσις” de Deus está ligada à sua bondade amorosa, à sua salvação, misericórdia e fidelidade à aliança. Embora κρίσις se refira ao julgamento escatológico em nove das doze ocorrências em Mateus (5,21-22; 10,15; 11,22-24; 12,36;41-42), o termo representa uma ampla gama semântica em que o significado requer especificidade contextual. Por conseguinte, restringir o significado de κρίσις ao julgamento escatológico final de Deus ou entender a “justiça” em termos da vingança punitiva de Deus sobre os ímpios pode falhar em explicar adequadamente as ricas e variadas nuances associadas ao conceito.

O uso exclusivo de Mateus de δικαιοσύνη (3,5; 5,6; 10,20; 6,1;33; 21,32) também pode fornecer uma visão significativa do sentimento de Jesus ao inaugurar uma nova era em que a justiça de Deus é manifestada. Conseqüentemente, “justiça” aqui é entendida em conformidade com as exigências da Lei, tornando a pessoa inocente aos olhos de Deus. A ênfase pode recair sobre o desempenho humano ou a “justiça” de Deus como a norma ou padrão ideal do que é certo. Na verdade, o termo hebraico mais frequentemente traduzido como δικαιοσύνη (*tsedaq/tsedaqah*), na Septuaginta, expressa em primeiro lugar um sentido jurídico forense.

No entanto, a ideia hebraica de “justiça” de forma alguma se esgota com o uso forense. Nos Salmos e na literatura profética, *tsedaq* é usado para enfatizar a preocupação de Deus em melhorar a situação dos oprimidos e destituídos, pedindo o fim da exploração e da injustiça. O sentido principal está na implementação adequada de normas justas a fim criar a harmonia na comunidade. Como observado por Yoder: “Justiça como *tsedaqah* é a ordem adequada, enquanto justiça como *mishpat* é fazer justiça para alcançar a ordem justa que resulta em *shalom*”<sup>572</sup>.

Sendo assim, quando o texto bíblico afirma que “o Senhor ama a justiça e o direito” (Sl 33,5), o foco está na preocupação social de Deus em retificar as condições injustas e

<sup>571</sup> YODER, P. B., *Shalomn: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace*, p. 34.

<sup>572</sup> YODER, P. B., *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace*, p. 97.

opressivas que exploraram os fracos e os deixaram destituídos. Como κρίσις na LXX, o uso de δικαιοσύνη acentua a ação salvadora de Deus para restaurar as coisas à sua ordem correta, restaurando assim o *shalom* do povo de Deus.

Nesse sentido, a justiça bíblica, portanto, está mais preocupada com os que foram marginalizados por meio das estratégias opressivas dos poderosos (Is 1,10-17; 10,1-2; 3,13-15; Mq 3,9-12; Am 2,6; 5,14-15; 6,4-7; Os 12,7-9; Jr 7,3-7; 21,11-12; 22,3-5). A justiça bíblica é criativa porque trabalha em benefício dos menos afortunados para restaurar o valor, a dignidade e a produtividade da vida da comunidade. Em toda a literatura profética, a prática da justiça é tão fundamental que todas as formas de piedade carecem de um verdadeiro senso de justiça, já que são apenas uma farsa e um insulto ao caráter justo de Deus (Is 1,11-17).

Portanto, a tarefa mais elevada do rei é a criação de uma ordem favorável (*mishpat e tsedaq*) para todo o povo (2Sm 8,5; 1Rs 10,9; Jr 22,3; Ez 45,9; Pr 21,3). O salmista pede a Deus que “dote o Rei com a sua justiça” (Sl 72,1-2). A prática da justiça era fundamental para o bom ordenamento da sociedade e da responsabilidade primordial do rei. Se a justiça deve para prevalecer, o rei deve defender a causa dos fracos e órfãos; manter os direitos dos pobres e oprimidos, resgatar os fracos e necessitados; livrá-los das mãos dos ímpios (Sl 82,3). Esse é o padrão da verdadeira justiça que deve caracterizar qualquer reivindicação legítima de realeza<sup>573</sup>. Outrossim, Miquéias identificou claramente as qualidades essenciais para a verdadeira realeza: “Agir com justiça, amar a misericórdia e andar humildemente com o seu Deus” (Mq 6,8).

Mateus certamente não estava familiarizado com a esperança profética centrada na compreensão de que a justiça e a misericórdia de Deus eram mediadas por uma figura messiânica real<sup>574</sup>. Esperava-se que tal figura fornecesse ajuda aos necessitados e impotentes e libertasse o povo de Deus das forças opressoras do mal. A designação “Filho de Davi” ocorre com mais frequência em Mateus do que em qualquer outro escritor do NT (Mt 1,17; 20, 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9; 15; 22,42-45). A justiça exerceu seu poder redentor em Jesus para quebrar o ciclo de opressão, restaurar a ordem do caos e reparar o dano que o pecado causou aos relacionamentos humanos.

Fundamental para a expressão da justiça de Deus é a proclamação do reino de Jesus (Mt 4,17), que chamou à existência uma “comunidade messiânica que deveria viver de uma maneira coerente com as exigências da nova era no meio da velha, desafiar o status

<sup>573</sup> CHOUINARD, L., *The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew*, p. 233.

<sup>574</sup> CHOUINARD, L., *The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew*, p. 234.

quo injusto por sua própria existência como uma comunidade dissidente de iguais<sup>575</sup>”. Por isso, os seguidores, os discípulos de Jesus devem evitar o modelo de governo secular, que é impulsionado pela busca de poder e de autopromoção (Mt 20,25-27).

No entanto, a radical “política de Jesus” o bem-estar dos marginalizados (Mt 18, 2-6), valoriza o restabelecimento das relações (Mt 18,15-20) e exige uma prontidão ilimitada para perdoar (Mt 6,14-15; 18,21-35)<sup>576</sup>. Herdando o espírito dos profetas, Jesus desafiou os padrões contemporâneos de piedade e corajosamente chamou seus seguidores a viver uma nova forma de vida manifestada em sua vida e ensinamentos. Jesus exibiu uma forma distinta de justiça que inevitavelmente teria sido vista como subversiva e perigosa para as estruturas sociais reforçadas por aqueles no poder. Quando a justiça de Deus passou a “ter piedade dos fracos e necessitados” (Sl 72), o ministério de Jesus ameaçou os limites sociais e religiosos convencionais.

Jesus não apenas personificou a justiça de Deus. Em seu primeiro discurso (Mt 5-7), ele ensinou a seus discípulos um modo de vida caracterizado pela piedade aos pobres no contexto do Reino. Quando Jesus instrui seus discípulos a “buscar primeiro seu Reino e sua Justiça” (Mt 6,33), não se trata de uma exortação à piedade pessoal, mas sim, de um estilo de vida que torna a agenda do reino de Deus a preocupação suprema da vida da pessoa. Por essa razão, a realização do reino de Deus exige uma identidade e um estilo de vida distintos da sociedade secular e que levam a sério a petição de que “seja feito na terra como no céu” (Mt 6,11). Por isso, embora o povo de Deus tenha fome e sede da manifestação da justiça de Deus (Mt 5,6), a verdadeira satisfação só pode ser alcançada pela confiança na intervenção libertadora de Deus, que acabará por “fazer brotar a justiça e o louvor diante de todas as nações” (Is 61,11).

Além disso, a bênção pronunciada sobre aqueles que têm fome e sede de justiça em Mateus 5,6 pode ser interpretada tanto quanto uma promessa de recompensa para os virtuosos, como uma promessa de reversão aos desafortunados. Quando o versículo é considerado isoladamente, à parte de qualquer consideração das bem-aventuranças como uma unidade estrutural, o fator decisivo para sua interpretação será a nuance atribuída ao termo “δικαιοσύνην/justiça”. Esse termo relacional às vezes é usado em Mateus de uma forma que enfatiza a conduta humana esperada por Deus (Mt 5,20). Assim, vários intérpretes acreditam que em Mt 5,6 se refere às pessoas que desejam viver de acordo

<sup>575</sup> MARSHALL, C. D., *Beyond Retribution*, p. 71.

<sup>576</sup> CHOUINARD, L., *The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew*, p. 236.

com a vontade de Deus<sup>577</sup>. Por outro lado, o termo também pode ser usado, com ênfase na justiça de Deus (Mt 6,33) em referência à atividade de Deus que estabelece a justiça.

O melhor argumento, entretanto, para considerar a quarta bem-aventurança de Mateus como uma promessa de reversão em vez de recompensa, é nosso reconhecimento de que ela é paralela às três bem-aventuranças que a precedem. Aqueles que têm fome e sede de uma justiça que lhes foi negada incluem pessoas que não têm razão para ter esperança, não têm nenhum motivo para viver com alegria, além de não ter nenhum acesso aos recursos deste mundo. Essas necessidades serão satisfeitas pelas reversões escatológicas que o governo de Deus traz<sup>578</sup>.

Por outro lado, Mateus enfatiza o lado moral de outro ditado em Mt 5,6, de modo que aqueles que têm fome fisicamente anseiam pela justiça de Deus mais do que por comida e bebida. Nesse contexto, a fome de justiça provavelmente inclui o anseio pela justiça de Deus, por sua defesa dos oprimidos. Esse contexto também inclui o desejo de fazer a vontade de Deus (Mt 5,20; 6,33; 21,32; 23,29).

#### **5.1.6. Os puros de coração**

A bem-aventurança sobre as bênçãos aos puros de coração Mt 5,8 é uma das bem-aventuranças que não têm paralelo em Lucas. Provavelmente é extraído do Salmo 24,3-4 onde uma expressão paralela *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* (v.4) é usada no contexto de entrar na presença de Deus (v.3) e buscar sua face (v.6), e receber uma bênção dele (v.5). Pureza de coração equivale à integridade que se manifesta por meio do comportamento<sup>579</sup>. Mateus descreve os fariseus apresentando uma pureza externa orientada por regras que são rejeitadas por Jesus, pelo fato de mascararem a corrupção interna do coração (Mt 15,1-20; 23,25-28; 27,6).

Já os discípulos de Jesus são caracterizados pela piedade interior e pela pureza que fluem da devoção a Deus (Mt 6,22-24; 13,45-46; 22,37; Tg 3,17-18). Ademais, o poder do reino de Deus inaugurado por Jesus purifica de dentro para fora e, portanto, os discípulos devem cultivar integridade em seu ambiente privado e em sua vida pública (Mt 5,28; 6,21; 9,4; 11,29; 12,34; 13,15; 19; 15,8.1.19; 18,35; 22,37; 23,26).

<sup>577</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 467.

<sup>578</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 468.

<sup>579</sup> TURNER, D. L., *Matthew*, p. 152.

Por outro lado, a referência a “mãos limpas e um coração puro” pode ser uma descrição de toda pessoa, pureza ritual e moral, ou uma devoção de todo o coração a Deus, que também é uma importante questão na sexta bem-aventurança<sup>580</sup>. O ensino do NT sobre pureza é baseado nos ensinamentos do AT sobre rituais de pureza (Lv 12; Nm 19,11), bem como pureza moral (Is 1,15; Jr 33,8; Sl 51: 2), mas no NT a ênfase está mais no aspecto moral com o entendimento de que pureza significa uma total devoção a Deus<sup>581</sup>.

Perdoar os outros (Mt 18,35) ou toda forma de impiedade (Mt 5,28; 15,19). Assim, o coração da pessoa representa quem ela realmente é em oposição às aparências (Mt 13,5; 18,35). Desse modo, os puros de coração são aqueles cujos pensamentos ou atitudes e ações ou comportamento são agradáveis a Deus.

Como a missão de Jesus é salvar o povo de seus pecados, a implicação é que todos eles são impuros de coração, ou seja, pecadores. Pode-se, portanto, inferir que o puro em coração são aqueles indivíduos que responderam positivamente ao chamado de Jesus para se arrepender em vista de o reino vindouro (Mt 4,17). Eles têm uma piedade interior em oposição à mera pureza ritual externa; e, portanto, não é uma referência à prática privada da virtude, mas àquelas pessoas que são genuínas na medida em que a disposição interior de seu coração está em total acordo com a demonstração externa de piedade<sup>582</sup>.

A bênção para os puros de coração é porque eles verão a Deus. O futuro do verbo *Ψονται* mostra que a bênção será desfrutada no futuro, mas como todas as outras bênções já há vislumbres dela mesmo no presente, talvez por meio de visões (Hb 11,27), ou apenas por meio da experiência mística da presença única de Deus ou de comunhão com ele<sup>583</sup>.

Segundo Sicre não se trata de pureza e castidade, mas de uma vida de amor ao próximo<sup>584</sup>. Amor a Deus que exclui toda forma de idolatria. O Sl 15,2 também apresenta uma forma parecida: “Fala a verdade no coração, e não deixa a língua correr”. São os que praticam a justiça e se entregam plenamente a Deus. Os puros de coração são aqueles discípulos inteiramente fiéis a Deus.

A referência aos puros de coração (Mt 5,8) é uma descrição geral de pessoas virtuosas que não deve ser definida com muita precisão. O conceito de pureza tem seu pano de fundo nos códigos do Antigo Testamento que definem o que é, e o que não é

<sup>580</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 234.

<sup>581</sup> HACK, F., καθαρός, p. 413-426.

<sup>582</sup> KINTU, M., Repentance in the Sermon on the Mount, p. 235.

<sup>583</sup> OSBORNE, G. R., Matthew, p. 168.

<sup>584</sup> SICRE, J. L., Temas Selectos del primer evangelio: el Sermón del Monte, p. 271.

agradável a Deus. Mas o coração (καρδία) não pode estar associado à nenhuma esfera da atividade humana, como cognição ou volição. De acordo com Mateus, o coração é a fonte da fala externa (Mt 12,34; 15,18) e do comportamento externo (Mt 15,19), bem como o reino da reflexão interna (Mt 9,4; 24,48). O que está associado ao coração não é intrinsecamente bom ou mau: as pessoas desejam em seus corações (Mt 5,27-28) e amam com seus corações (Mt 22,37)<sup>585</sup>. Aqui, e em outras partes da Bíblia, parece καρδία representar a real identidade da pessoa. Assim, compreender com o coração em Mt 13,15 significa compreender, perdoar com o coração, e assim por diante.

Podemos supor, então, que os puros de coração são aqueles que não vivem de aparência, vivem autenticamente, sem fingimento. Assim, muitos comentaristas acreditam que o real destaque na sexta bem-aventurança de Mateus está na integridade. Esse parece ser também o sentido em Sl 24,4, no qual os puros de coração são contrastados com aqueles dados à falsidade ou ao engano (Gn 20,5-6).

Pureza de coração é um conceito muito abrangente para estar limitado às expressões de piedade interior ou de virtudes exibidas dentro da comunidade. Tomado isoladamente, o versículo pode pronunciar uma bênção sobre qualquer pessoa cuja virtude seja genuína e não corrompida; no contexto, a bênção é principalmente para aqueles que, com integridade, exibem virtudes como mostrar misericórdia (Mt 5,7) e fazer as pazes (Mt 5,9). Na verdade, apenas aqueles que possuem tal integridade estarão dispostos a sofrer perseguição a fim de ver o que é certo prevalecer (Mt 5,10).

Em hebraico, o coração é o centro da vida interior de uma pessoa: suas emoções, seu intelecto e, mais especialmente, sua vontade. Os puros de coração são aqueles que amam a Deus com lealdade total, com todo o seu coração (Dt 6,4). Eles seguem a sua vontade de modo sincero, sem motivos dúbios ou excusos. Essa bem-aventurança ecoa o Salmo 24,3-5, no qual a entrada no templo exigia não apenas pureza externa, mas também a disposição interna de um coração puro. Jesus elogia aqueles discípulos cujos atos externos de fé refletem a atitude interior de um coração íntegro. Eles verão a Deus não apenas metaforicamente, mas, principalmente, no sentido da adoração do Antigo Testamento (1Cor 13,12; 1Jo 3,2; Ap 22,4).

A bênção pronunciada sobre os puros de coração é que eles verão a Deus. Posto que mesmo Moisés foi incapaz de ver a Deus nesta vida (Ex 33,20), essa parece ser uma

<sup>585</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 472.

promessa escatológica, pois se refere ao fim dos tempos, quando os justos serão bem-vindos.

### 5.1.7.

#### Os misericordiosos

A primeira coisa que deve ser reconhecida é que a misericórdia é recíproca; a fim de recebê-la é preciso também dá-la. Essa declaração é demonstrada em Pr 21,13. “Quem fecha o ouvido ao clamor do pobre também clamará e não será ouvido”. Também, o Sl 18,25-26, “Com o fiel tu és fiel, com o íntegro és íntegro”. A misericórdia é a base para a qual as outras bem-aventuranças da série são construídas. Por isso, aqueles que são puros de coração e pacificadores terão os atributos de misericórdia como base de seu caráter.

Misericórdia é a ação que tem sua origem na compreensão da miséria alheia. Trata-se de uma ação de acolhimento e escuta sem apresentar juízo e condenação. Isso só é possível existir para aquele que reconheceu, anteriormente em si, sua miséria, vulnerabilidade e falibilidade. Misericórdia só acontece num coração afeito à miséria, que lida e compreende a miséria humana. Jesus não especifica as categorias de pessoas que ele tem em mente para as quais seus discípulos devem mostrar misericórdia. Ele não dá nenhuma indicação. Nosso Deus é um Deus misericordioso e mostra misericórdia continuamente. Logo, seus também devem mostrar misericórdia. Claro que o mundo é impiedoso, pois prefere isolar as dores e calamidades dos seres humanos. Mas aqueles que mostram misericórdia, também a encontram. Abençoados são aqueles que demonstram misericórdia.

Segundo Sicre, “misericordioso” é aquele que perdoa e presta ajuda sem julgar<sup>586</sup>. Os misericordiosos são aqueles que exibem a qualidade divina da misericórdia. De acordo com o Evangelho de Mateus, a misericórdia é um dos assuntos mais importantes da Lei (Mt 23,23). Deus deseja misericórdia, e não, sacrifício (Mt 9,13; 12,7), e Jesus sempre responde aos apelos daqueles que lhe pedem que tenha misericórdia deles (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31). Muitos comentaristas identificam a misericórdia em 5,7 com o perdão dos pecados que deve ser praticado dentro das comunidades de fé<sup>587</sup>.

Várias vezes em Mateus, “mostrar misericórdia” significa curar aqueles que estão enfermos (Mt 9,27; 20,30-31) ou que estão possuídos por demônios (Mt 15,22; 17,17).

<sup>586</sup> SICRE, J. L., *Temas Selectos del primer evangelio*, p. 272.

<sup>587</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 470.



Como tal, atos de misericórdia podem representar instâncias em que o governo de Deus vem sobre as pessoas. Nesse sentido “os misericordiosos (Mt 5,7) são pessoas que tentam consertar o que deu errado. Eles favorecem a remoção de tudo aquilo que impede a vida de ser como Deus deseja: pobreza, ostracismo, fome, doença, demônios, dívidas. Por essa razão, tal compreensão ampla de misericórdia implica que não ela é apenas uma virtude a ser praticada dentro da comunidade religiosa<sup>588</sup>.

Os misericordiosos (Tg 3,17) são aqueles que não prejudicam os outros, e ainda demonstram compaixão para com suas necessidades. Isso se encaixa na ética do amor de Mateus. A expressão ativa dessa virtude pode incluir não apenas abster-se de ferir, mas também ajudar ou “dar esmolas” (Mt 6,2).

#### 5.1.8.

#### **Os que produzem a paz**

Na visão de Jesus do reino, ele articula um caminho alternativo em que o mal pode ser combatido sem se espelhar em nossas próprias ações, o opressor resiste sem ser emulado ou desumanizado e o inimigo é neutralizado sem perpetuar uma espiral de violência. Mas a personificação da visão de Jesus de paz e justiça pode ser cara e exigente. A expressão máxima do caminho de justiça de Deus culmina na disposição de Jesus de abraçar o caminho da cruz em vez do caminho da violência. Quando seus seguidores recorrem à espada, Jesus lembra aos seus discípulos que “todos os que tomarem a espada morrerão pela espada” (Mt 26,52). Jesus, porém, rejeita essa opção e escolhe o caminho do sofrimento. Sua escolha exemplifica o curso de ação que ele ensinou como normativo para seus discípulos, especialmente no Sermão da Montanha:

A justiça inaugurada com a presença de um reino alternativo requer uma resistência criativa não violenta que visa, em última instância, quebrar o ciclo da violência. Abraçar a ética deste reino exige reflexão criativa e conformidade ao exemplo de Jesus, não uma mera reação automática que encontra violência com violência. Significa atenuar a retórica que endossa a violência e buscar com atenção um caminho alternativo que leve a sério o poder da cruz e uma vida cruciforme. Essa escolha não é feita por covardia ou por uma ingênua persuasão de que, se formos legais com as pessoas, elas serão legais conosco<sup>589</sup>.

O termo pacífico não é a tradução mais exata, porque sugere uma atitude passiva. Jesus fala de uma atitude ativa, daqueles que trazem a paz ao mundo. São as pessoas que lutam pela paz. Segundo Sicro, para um judeu, a palavra “paz” abarca muitos aspectos.

<sup>588</sup> POWELL, M. A., *Matthew's Beatitudes*, p. 471.

<sup>589</sup> CHOUINARD, L., *The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew*, p. 242.

Não se trata só da paz política entre as nações, ou da paz social, dentro do próprio país. Inclui também a paz com Deus, a paz em família, as boas relações de todo tipo<sup>590</sup>. E, junto com isso, o conceito de paz também inclui a ideia de bem-estar individual e social. Lutar por isso supõe um grau muito alto de desprendimento, de entrega a Deus e ao próximo. Sendo assim, os que produzem a paz são os discípulos que trabalham em prol da integridade e bem-estar que Deus deseja para um mundo alquebrantado<sup>591</sup>.

O substantivo pacificador só ocorre aqui no Novo Testamento, mas segundo Evans, na Septuaginta, o verbo ocorre duas vezes: “Aquele que pisca com os olhos enganosamente traz tristeza aos homens, mas aquele que reprova honestamente traz a paz” (Pv 10,10)<sup>592</sup>. O Messias prometido é chamado de “Príncipe da Paz” (Is 9,6) e conquistará a paz das nações (Zc 9,9-10). Ademais, Jesus prometeu que os pacificadores “serão chamados filhos de Deus”. Além disso, em alguns lugares no Antigo Testamento essa expressão também aparece: “Vós sois filhos do Senhor vosso Deus” (Dt 14,1); “Filhos do Deus vivo” (Os 1,10; 2,1); “Bendito seja meu filho Jacó e todos os filhos do Deus Altíssimo, para todos os tempos” (Ex 4,22; Jr 1, 9). Como também aparece em várias passagens do Novo Testamento: “eles são como anjos e são filhos de Deus” (Lc 30,36); “todos os que são guiados por o Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8,14;19; Gl 3,26).

Exemplo disso foi Moisés, um grande líder. “Ora, Moisés era um homem muito humilde, o mais humilde dos homens que havia na face da terra” (Nm 12,3). Ademais, Pr 16,32 afirma: “Mais vale o homem lento para a ira do que o herói, e um homem senhor de si do que o conquistador de uma cidade”.

Nesse sentido, a paz que a Bíblia chama de bem-aventurada não vem da fuga dos problemas, antes sim de seu enfrentamento. O que essa bem-aventurança exige não é a aceitação passiva das coisas porque temos medo da dificuldade, mas o enfrentamento ativo do problema, com a consequente promoção e a construção da paz. *Shalom* significa tudo aquilo que contribui para o bem supremo da humanidade<sup>593</sup>. Bem-aventurados aqueles que fazem deste mundo um lugar melhor para todos habitarem.

Mas há outro significado para a palavra paz. É um significado sobre o qual os rabinos judeus gostavam de insistir, e é, quase certamente, o significado que Jesus tinha

<sup>590</sup> SICRE, J. L., *Temas Selectos del primer evangelio*, p. 273.

<sup>591</sup> KINGSBURY, J. D., *The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew*, p. 138.

<sup>592</sup> EVANS, C. A., *Matthew*, p. 107.

<sup>593</sup> BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, p. 109.

em mente. Os rabinos consideravam que a tarefa mais elevada que um homem poderia realizar era estabelecer relacionamentos corretos entre os seres humanos<sup>594</sup>. Há pessoas que são sempre núcleos de problemas, de amarguras, de contendas. Onde quer que elas estejam, estão envolvidas em brigas e disputas. São os chamados criadores de problemas.

Além disso, a reconciliação implica na generosidade do perdão (Mt 18,21-35). Sendo assim, a interpretação possível “daqueles que produzem a paz” é congruente com as interpretações que consideram o misericordioso em Mt 5,7 como aquele que exerce o perdão dentro da comunidade. Um paradigma mais amplo identificaria os pacificadores, como aqueles que buscam a reconciliação com o mundo em geral. Tratar-se-ia daqueles que chegam rapidamente a um acordo com os seus acusadores (Mt 5,25) e especialmente aqueles que amam seus inimigos (Mt 5,44).

Segundo Powell, a reconciliação seria um exemplo de *shalom*, mas não se trata de uma aplicação exclusiva, ou mesmo primária, do termo. No Antigo Testamento, *shalôm* é um termo paralelo a *mishpat*, “justiça”, já que a paz (*shalôm*) não era entendida como tranquilidade e ordem, mas sim como o profundo compromisso com a obra da justiça<sup>595</sup>.

A bênção atribuída a essas pessoas é que serão chamadas de filhos de Deus. No Evangelho de Mateus, as pessoas são identificadas como filhos de Deus quando sua conduta é semelhante à de Deus (Mt 5,48), assim como as pessoas são identificadas como membros da família de Jesus quando fazem a vontade de Deus (Mt 12,50). A suposição parece ser que, para aqueles envolvidos em realizar o projeto de Deus, o reconhecimento de que se comportaram como filhos de Deus e fizeram o que Deus desejou será recompensa suficiente.

O entendimento hebraico de conceito de “paz” inclui mais do que a ausência de hostilidade. Denota bem-estar e relacionamentos pessoais e sociais bem ordenados. Os pacificadores são aqueles que se esforçam por viver em harmonia com Deus e com os outros na sociedade<sup>596</sup>. Eles procuram unir aqueles que estão distantes uns dos outros e se reconciliam com os seus próprios inimigos. Os pacificadores, eles são aqueles que compartilham a missão do Pai de reconciliar o mundo com Ele mesmo (2Cor 5,19). Por essa razão, eles serão chamados de filhos de Deus, um título que aponta para o relacionamento íntimo com a Trindade.

<sup>594</sup> BARCLAY, W., The Gospel of Matthew, p. 110.

<sup>595</sup> POWELL, M. A., Matthew's Beatitudes, p. 474.

<sup>596</sup> MITCH, C.; SRI, E., The Gospel of Matthew, p. 91.

Ademais, esse raro termo grego “εἰρήνη/paz” aplicado com mais frequência aos imperadores, implica em procurar e, sempre que possível, reconciliar-se com aqueles que estão em inimizade<sup>597</sup>. Ao empregar a forma tradicional de bem-aventurança, Jesus subverte seu uso habitual: não é a pessoa religiosa satisfeita consigo mesma, mas a pessoa necessitada dependente, unicamente, de Deus que é abençoada. Essas pessoas humildes são também aquelas que anseiam por Deus, em suas vidas, acima de tudo.

Essa bem-aventurança não diz respeito a uma pessoa passivamente pacífica, mas sim de alguém que é ativo, que trabalha pela paz. É a experiência deles de paz com Deus que lhes permite buscar a cessação das hostilidades e o bem-estar final do mundo. Segundo Turner, embora a mensagem do reino em si possa ofender algumas pessoas e leva-las à hostilidade (Mt 10,34), os discípulos de Jesus buscam relacionar-se de modo harmonioso com os outros (Mt 10,13)<sup>598</sup>. Em um mundo cheio de agressão, o lembrete de Jesus de que os pacificadores tem a aprovação de Deus é extremamente necessária ao mundo hodierno.

Por essa razão, “os que produzem a paz” serão reconhecidos como membros autênticos da família de Deus quando a paz escatológica finalmente advier ao planeta. As principais marcas daqueles que já vivem sob o governo de Deus são a humildade para com Deus e a misericórdia em relação às pessoas. Pode-se esperar que pessoas tão humildes e misericordiosas, sejam altamente valorizada por seus semelhantes, mas não é esse o caso. Jesus, por meio dessa bem-aventurança, afirma que os discípulos não devem esperar louvor, mas perseguição por seu comportamento justo. O próprio Jesus exibiu de forma preeminente essas características justas, e ele foi perseguido até a morte (Mt 23,31-32). Ele avisa aos seus discípulos, por meio dessa bem-aventurança, que seu comportamento correto receberá tratamento semelhante à perseguição sofrida por Jesus. Sendo assim, essa bem-aventurança expande-se para Mt 5,11-12, no qual a perseguição por justiça é explicada como perseguição por causa da afiliação dos discípulos com Jesus.

O pacificador busca a paz, molda-a, trabalha-a. Ele dedica toda a sua energia a fim de construir a paz, não apenas para os outros, mas dentro de si mesmo. Ser um pacificador é trabalhar pela paz colocando toda a nossa sua coragem ao moldar a própria paz interior, devotando toda a sua disposição e tempo para isso. Para tornar-nos pacificadores, devemos primeiro buscar e amar a paz interior. Como Pinckaers coloca tão bem:

<sup>597</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 265.

<sup>598</sup> TURNER, D. L., Matthew, p. 153.

Não se pode imaginar uma paz duradoura entre os homens sem um enraizamento interior, sem paz de consciência, porque como está instalada dentro de nós? A paz da consciência apela para uma ação positiva, colocando-nos em sintonia com a voz interior que nos chama, nos incita, nos ordena, nos corrige e nos recompensa. Não há paz para nós sem esse acordo íntimo<sup>599</sup>.

A paz é, sobretudo, o equilíbrio interno, no fundo do coração, um equilíbrio dinâmico dentro da instabilidade mais violenta. E como a Bíblia afirma o terceiro fruto do Espírito, vem logo após o amor e a alegria<sup>600</sup>. Não importa o quanto proclamemos, desejemos e façamos a paz, se nosso coração estiver perturbado, nossos esforços serão em vão. Como trabalhar pela paz se nós estamos vivenciando a violência interna? Por assim dizer, é difícil ser pacificador quando não há harmonia interior e há caos e guerra dentro de nós.

Mas de onde vem essa paz interior? Ela vem de Deus. Ela é “a força do Espírito de Deus em nós<sup>601</sup>”, pois somente quando uma pessoa encontra em si a paz de Deus, que ela produz a paz em seu entorno. Essa paz nos é dada por meio de Jesus de Nazaré: “Deixo-vos a paz, é a minha paz que vos dou” (Jo 14,27). Portanto, a paz interior torna-se o primeiro passo para viver essa bem-aventurança e estabelecer a paz. Por isso, para ser produtor da paz faz-se necessária a consciência das ranhuras de violência e agressão que jaz em nós, já que devemos estar conscientes da violência que podemos provocar nos outros. Trata-se de um questionamento indispensável a fim de restaurar o fluxo da vida em nós. Qual é a nossa parcela de responsabilidade por nossos tormentos internos? O que fizemos para quebrar a paz e sufocar a vida?

### 5.1.9. Os perseguidos

Muito interessante que aqui, provavelmente, Jesus estaria avisando aos discípulos que o comportamento deles não passa incólume. É sempre visto e, quase sempre, rejeitado e, por isso, a presença da resistência e da perseguição. De acordo com essa bem-aventurança, a justiça seria a causa da perseguição<sup>602</sup>. É possível que o público mateano tenha vivido alguma experiência de perseguição. Mateus usa o verbo perseguir (διώκω)

<sup>599</sup> PINCKAERS, S., *La quête du bonheur*, p. 135.

<sup>600</sup> TARASSENKO, S., *Les Béatitudes*, p. 76-77.

<sup>601</sup> ROUSSEAU, J., *Lumière du Rwanda suivie de Les Béatitudes un itinéraire*, p. 84.

<sup>602</sup> VILJOEN, F. P., *Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount*, p. 6.

quatro vezes nesse capítulo (Mt 5,10-12. 44). Todos referindo-se à perseguição sofrida pelos seguidores de Jesus. Mas, o fato é que uma das qualidades mais notáveis em Jesus foi sua honestidade absoluta<sup>603</sup>. Ele nunca deixou os homens em dúvida sobre o que aconteceria com eles se decidissem segui-lo.

Por outro lado, no Novo Testamento como um todo, esse verbo é usado principalmente para infligir sofrimento sobre as pessoas que acreditam e agem de uma maneira que o “status quo” considera estranho<sup>604</sup>. Afinal, ter de sofrer perseguição é, como o próprio Jesus disse, a maneira de trilhar o mesmo caminho que os profetas, os santos e os mártires caminharam<sup>605</sup>. É pisar onde os santos pisaram.

O Jesus de Mateus fala daqueles que estão comprometidos com uma conduta apropriada para pessoas que vivem sob o governo de Deus. O termo δικαιοσύνη (justiça) testemunha o rosto de Deus na terra. Por essa razão, o modo de vida justo dos seguidores de Jesus apresentado por Mt 5,3-9 desafia a sociedade, o seu poder, as suas estruturas, e aqueles que se beneficiam do modo estabelecido. Certamente, a sociedade atacaria os que condenam a vida pautada na injustiça e na opressão<sup>606</sup>.

Segundo Sicre, “os perseguidos” são aquelas pessoas que tentam ser fiéis a Deus, e essa fidelidade lhes acarreta graves perseguições. O próprio Jesus é um exemplo disso. “Aqueles que são perseguidos por causa da justiça” são discípulos que passam por tribulação porque servem a Deus. O que Jesus promete aos discípulos é fundamentalmente o mesmo benefício: a salvação escatológica, o reino de Deus. Por isso Sicre afirma:

As bem-aventuranças não são um código de conduta moral. É uma exposição de situações e de atitudes diante da vida que permitem entender o evangelho e entusiasmar-se com as palavras de Jesus (...) as bem-aventuranças não dizem: “Sofre, para poder entrar no reino de Deus”, mas o que diz é: “Se sofre, não penses que teu sofrimento é absurdo, te permite entender o evangelho e seguir a Jesus<sup>607</sup>”.

Aqui também Jesus leva sua ética de não retaliação (Mt 5,38-47) ao máximo possível: um discípulo não apenas se recusa a contra-atacar, mas se alegra quando perseguido. A própria perseguição confirma a confiança da pessoa na promessa de recompensa de Deus, porque os profetas sofreram da mesma forma, como a tradição

<sup>603</sup> BARCLAY, W., The Gospel of Matthew, p. 110.

<sup>604</sup> MORRIS, L., The Gospel according to Matthew, p. 101.

<sup>605</sup> BARCLAY, W., The Gospel of Matthew, p. 116.

<sup>606</sup> CARTER, W., Matthew and the margins, p. 136.

<sup>607</sup> SICRE, J. L., Temas Selectos del primer evangelio, p. 274.

judaica também reconheceu. No texto de Mateus, talvez em oposição ao texto de Lc 6,23, Jesus compara seus próprios discípulos com os profetas bíblicos e seus perseguidores com aqueles que mataram os profetas, como em: At 7,51-53. Mas Mateus está convocando sua comunidade para uma honra muito mais elevada do que meramente preencher o papel de profetas do Antigo Testamento; ele os convoca a levar o nome - a honra - de Jesus, que é maior do que aqueles profetas (Mt 16,14-17). Sofrer por causa da justiça é sofrer pelo nome de Jesus<sup>608</sup>.

Além disso, “os perseguidos por causa da justiça” alude ainda a um elemento escatológico interessante. Nesse sentido, a literatura apocalíptica da antiguidade tardia predizia a perseguição vindoura dos justos: “Ai de vós que cometeis a iniquidade, a mentira e a blasfêmia; pois haverá um relatório de acusação contra vós” (1Henoque 96,7)<sup>609</sup>. Por outro lado, a bem-aventurança de Jesus está de acordo com a perspectiva expressa no livro da Sabedoria 1,16-5,23. Parte desta passagem diz o seguinte:

Vamos oprimir o pobre homem justo (...) vamos ficar à espera do homem justo, porque ele é inconveniente para nós e se opõe às nossas ações (...) ele afirma ter conhecimento de Deus e se autodenomina filho do Senhor (...) ele chama o último fim de o justo feliz, e se gaba de que Deus é seu pai (...) se o homem justo é filho de Deus, ele o ajudará e o livrará das mãos de seus adversários (...) aos olhos dos tolos, eles pareciam ter morrido, e sua partida foi considerado um desastre, e sua saída de nós parecia ser sua destruição; mas eles estão em paz, pois embora aos olhos dos homens eles fossem punidos, sua esperança está cheia de imortalidade<sup>610</sup>.

É importante destacar ainda que, segundo Evans, a antologia do primeiro século, conhecida como as vidas dos profetas, narra os ministérios e as mortes de cerca de duas dúzias de profetas. Embora apenas alguns tenham sofrido com o martírio, parece que houve exemplos suficientes de perseguição e martírio que permitiu Jesus generalizar dizendo<sup>611</sup>: “Jerusalém, Jerusalém, a cidade que mata os profetas e apedreja aqueles que são enviados a ele” (Lc 13,34; Mt 23,37).

<sup>608</sup> KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 267.

<sup>609</sup> SPARKS, H. F. D. Apócrifos do Antigo Testamento, p. 236.

<sup>610</sup> Sb 2,10;12;13;16;18; 3,2-4.

<sup>611</sup> EVANS, C. A., Matthew, p. 109.

## 5.2. Ética teológica em Mt 5,3-10

Nas bem-aventuranças, Jesus descreve em termos ideais o caráter e o estilo de vida daqueles que verdadeiramente experimentam a presença salvadora de Deus. O início do reino de Deus significa a reversão dramática de situações opressivas e das condições que provocam infelicidade. Nas primeiras quatro bem-aventuranças (5,3-6), Jesus descreve as angústias sociais, econômicas e pessoais que agora estão sendo revertidas pela manifestação do reino de Deus. Os resultados são inesperados e desafiam radicalmente o pensamento convencional sobre como as condições opressivas e injustas devem ser vistas e remediadas. Os discípulos devem entender que o reino de Deus é dado aos “pobres em espírito”, não àqueles que recorrem à violência (Mt 11,12) ou perseguem uma agenda secular (Mt 18,1-4; 20,24-28). Jesus faz eco ao profeta Isaías, que prevê que a consolação de Deus acabará por chegar aos sofridos e (Is 61,2-3); portanto, o povo de Deus não deve procurar derrubar as forças opressivas buscando uma solução violenta e vingativa. Embora Deus tenha prometido toda a terra como uma possessão para o seu povo, a herança não vem por meio da violência, mas por meio da mansidão de Jesus (Mt 5,5; 11,28-30).

Na medida em que as promessas relacionadas com o reino trazem consolo e conforto, elas funcionam como uma teodiceia prática, como uma pragmática. As bem-aventuranças não explicam a existência do mal e do sofrimento humano no mundo. Todavia, elas ajudam a diminuir a dor e a angústia, ao iluminar as dificuldades do presente. Isso acontece por meio de um exercício da imaginação. As promessas escatológicas, para os que estão sofrendo, revelam que nem tudo é o que parece ser. Nesse sentido, a verdade, como a presença plena do reino de Deus ainda está oculta. Só o futuro, trará à luz a verdadeira condição do mundo atual. O olhar ontológico sobre a realidade, no sentido de compreendê-la a partir da lógica divina, e não, da lógica humana é fundamental para o seguidor de Jesus manter a sanidade e a esperança diante da impotência e do sofrimento incompressíveis<sup>612</sup>.

Segundo Barclay, Jesus não falou as bem-aventuranças em grego; ele as pronunciou em aramaico, que tem um tipo de expressão muito comum. As bem-aventuranças não são simples declarações; são exclamações: “Ó bem-aventurado o pobre de espírito!”. Isso é o

<sup>612</sup> SCHNACKENBURG, R., *Il Messaggio morale del Nuovo Testamento*, p. 354-357.



mais importante, pois significa que as bem-aventuranças são os parabéns para alguém<sup>613</sup>. A bem-aventurança que pertence ao cristão não é uma bem-aventurança que é adiada para algum futuro mundo de glória; o é também. Mas foi expressa por Jesus a fim de reavivar nos discípulos, a total confiança na presença constante de Deus no meio de nós. Por essa razão, as bem-aventuranças já existem no aqui e no agora. Elas não são algo em que o cristão entrará; mas sim, algo em que o cristão já entrou, ele já as vivencia existencialmente, ainda que nem todos sejam capazes de dar-se conta dessa realidade ontológica. Não é fácil perceber essa presença silenciosa que se faz presente na concretude do real.

Contudo, aqui precisamos pensar, em primeiro lugar, quais são os requisitos de entrada das bem-aventuranças ou promessas de bênçãos? Por um lado, alguns consideram as bem-aventuranças como exigências éticas que as pessoas devem atualizar em suas vidas se quiserem ser admitidas no reino dos céus. Outros, como nós, concordamos com Cahill quando se pergunta: “A questão principal que o Sermão da Montanha coloca é: O que acontece quando a imitação do Pai, por meio da pessoa de Jesus, permeia a existência de alguém?”<sup>614</sup>

Porém, as bem-aventuranças não podem ser consideradas como requisitos de entrada, mas sim, como promessas de bênçãos escatológicas. Afinal, ao falar sobre a felicidade divina, Jesus sugere que ela resulta não do desenvolvimento da nossa própria natureza, mas sim, da transformação ocorrida em nós, por causa do dom proveniente de Deus e que nos alcança<sup>615</sup>.

Por outro lado, o conceito de felicidade encontrado nas bem-aventuranças não é simplesmente divino, e não é meramente relacional, mas também aponta para uma condição interna. Em mais de uma ocasião, Jesus afirmou que seu reino já veio e que esse reino será encontrado dentro do ser humano. No entanto, Jesus também sugere que a condição interna que ele veio trazer é acessível, não importa quais sejam as circunstâncias externas. Sendo assim, essa é a dimensão mais paradoxal de felicidade que Jesus tinha em mente quando ele as narrou. Segundo Vaught, Jesus está sugerindo que o tipo de felicidade que ele traz é uma condição interna que pode ser alcançada independentemente das circunstâncias nas quais nos encontramos. Daí a tarefa fundamental da existência

<sup>613</sup> BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, p. 88.

<sup>614</sup> CAHILL, L. S., *The Ethical Implications of the Sermon on the Mount*, p. 144.

<sup>615</sup> VAUGHT, C. G., *The Sermon on the Mount*, p. 13.

humana seria, então, alcançar esse lugar existencial, ontológico em meio à realidade ôntica<sup>616</sup>.

Em segundo lugar, as bem-aventuranças podem ser entendidas em termos de formação de caráter, de ética da virtude? Por um lado, há uma leitura de Mateus 5,3-10 que afirma que os versículos 3-6 são uma descrição de pessoas economicamente e politicamente despossuídas e abandonadas pelo mundo em geral; enquanto os versículos 7-10 são uma descrição daqueles que ajudam a tornar concretas as bênçãos das promessas existentes em 5,3-6, sendo perseguidas por seus esforços. Por outro lado, há uma leitura de que 5,3-10 é um retrato da relação ideal dos discípulos para com Deus (5,3-6) e para com os outros (5,7-10), às vezes falando em termos de virtude no comportamento, às vezes falando a partir do cunho social, político e econômico. Como esse texto teria sido compreendido pelos ouvintes de Mateus?

É claro que as bem-aventuranças esboçam o aspecto ético que se espera de um discípulo de Jesus. Contudo, elas não são princípios éticos, pontos de partida. A nosso ver as bem-aventuranças podem ser compreendidas para além dos princípios e dos preceitos morais a serem observados.

Lucas Chan em sua obra monumental, de tese doutoral, buscou estabelecer uma ponte entre a Bíblia e a moral por meio da ética das virtudes: “Cristãos estudiosos da ética da virtude tentaram demonstrar que a linguagem filosófica da teoria da virtude pode ser traduzida de modo teológico, o que é crucial para o emprego da ética da virtude como uma ferramenta hermenêutica a fim de interpretar textos bíblicos”<sup>617</sup>. Além disso, segundo o estudioso do Novo Testamento Charle Albert, o Sermão teria uma dupla função ética, pois além de servir para a formação do caráter, ele também contribuiria para a tomada de decisão<sup>618</sup>.

Contudo, talvez pelo fato de ser filósofa, e ter passado uma boa parte da vida estudando Aristóteles, é para nós assaz difícil optar por seguir o caminho da ética das virtudes, escolhido por Lucas Chan, por saber de sua origem fundamentada na retórica grega abstrata. Por essa razão, apesar da excelência de seu estudo, escolhemos pensar a hermenêutica para chegar a uma ética teológica a partir da reflexão existencial, proveniente da fenomenologia da temporalidade que é própria do povo judeu, que aprendeu a pensar historicamente ao longo dos séculos.

<sup>616</sup> VAUGHT, C. G., *The Sermon on the Mount*, p. 13-14.

<sup>617</sup> CHAN, Y. S. L., *Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another*, p. 309.

<sup>618</sup> TALBERT, C. H., *Reading the Sermon on the Mount*, p. 29.

Nesse sentido, a nosso ver, concordamos com Barbu quando ele afirma que o Sermão da Montanha aponta para a plenitude da vida em Cristo, oculta dentro de nós (Lc 17, 20-21), porque o reino contém, tanto um aspecto pessoal – a eticidade no interior do ser humano, quanto um aspecto coletivo, a moralidade<sup>619</sup>. Trata-se de uma dimensão presente e também uma dimensão futura – a nossa vida no *eschatón*<sup>620</sup>. Sendo assim, a mensagem mais importante do sermão seria a transfiguração interior pessoal<sup>621</sup>, já que é o próprio Jesus, quem leva os seus discípulos em uma jornada de transformação interior, por meio do Espírito santo. A entrada para o Reino de Deus é condicionado por nossa renovação interior na comunidade evangélica. E as bem-aventuranças mostram o resultado desse processo que dura a vida inteira. Por isso concordamos com Cahill quando ela afirma que o sermão indica um modo de vida que pressupõe conversão<sup>622</sup>.

Para nós, as bem-aventuranças podem ser compreendidas para além dos princípios e dos preceitos morais a serem observados. Elas carregam uma mensagem viva: a felicidade se encontra no reconhecimento de nosso ser em todas as suas dimensões, na humanização e na encarnação da imagem e semelhança de Deus. Cahill também afirma que a ética proveniente das bem-aventuranças é a ética como imitação de Cristo:

Um tema-chave da descrição do reino no Sermão é a imitação de Deus. Agir como Deus, com perdão e misericórdia, é viver no reino. O Pai Nosso, um apelo pela plenitude do reino, associa-o intimamente com fazer na terra a vontade do Pai (Mt 6,10). Nesse sentido, o próprio perdão de Deus depende explicitamente do perdão ao próximo (Mt 6,15)<sup>623</sup>.

Se a ética do Sermão é uma ética do discipulado e do amor que perdoa, então: ① as dimensões sociais da ação cristã são necessárias, mas pressupõem a transformação pessoal; ② existe um preconceito profundamente sério contra qualquer ato que viola uma condição básica (por exemplo, vida); e ③ questões de linguagem pública e política não são questões internas (embora não excluídas por) essa unidade do Evangelho de Mateus. A atenção ética é redirecionada para as preocupações mais pertinentes ao Sermão quando sua escatologia é compreendida. Essas preocupações convergem em três reivindicações: ① o reinado de Deus está presente naqueles que, com Jesus, compartilham a justiça especial de Deus; ② o reino de justiça e de amor é dado àqueles que oram de todo o coração para isso; e ③ o convertido, o discípulo ativo tem a obrigação de apresentar aos ouvintes as palavras de Jesus, pelo qual cada um será responsabilizado<sup>624</sup>.

<sup>619</sup> Rever os conceitos de eticidade e de moralidade no capítulo desta tese páginas 19-21.

<sup>620</sup> BARBU, L., *The poor in spirit and our life in Christ*, p. 262.

<sup>621</sup> BARBU, L., *The poor in spirit and our life in Christ*, p. 262.

<sup>622</sup> CAHILL, L. S., *The Ethical Implications of the Sermon on the Mount*, p. 146.

<sup>623</sup> CAHILL, L. S., *The Ethical Implications of the Sermon on the Mount*, p. 149.

<sup>624</sup> CAHILL, L. S., *The Ethical Implications of the Sermon on the Mount*, p. 156.

Dessa forma, propomos agora como percurso metodológico para depreender a hermenêutica de Mt 5,3-10 por meio da ética teológica, fixarmo-nos na centralidade de três conceitos fundamentais de base ética presentes nas bem-aventuranças, que são: sofrimento, justiça e misericórdia. Deus, em sua misericórdia, nunca desiste de uma pessoa. Ele sabe que a ferida emocional que carregamos pode ser tamanha, a ponto de nos fazer desviar inúmeras vezes da caminhada com Ele. Por isso, a nosso ver, as bem-aventuranças são permeadas por sofrimento e esperança.

Nesse sentido, não é possível tentar falar de uma ética das bem-aventuranças sem remeter-nos a uma ética das emoções. Infelizmente, a abordagem racionalista da vida moral, ao longo da tradição do Ocidente, esforçou-se por opôr-se à expressão da sensibilidade na ação humana. É claro que o racionalismo não implica, necessariamente, na eliminação total o papel das emoções no processo do agir. No entanto, ainda assim, a ética teológica, por muito tempo, acompanhou o movimento da ética filosófica em seu desapego pelas questões motivacionais e emocionais do agir moral.

Consideramos que as causas psicológicas são fundamentais não só para o entendimento do agir humano, mas também para auxiliar na mudança da conduta do cristão. Sem que ele compreenda as suas vulnerabilidades e fragilidades emocionais e queira entrar num processo de cura de suas feridas profundas, será assaz difícil mudar sua conduta a fim de dar testemunho, com a própria vida, da presença de Deus no mundo. A maturidade emocional pode ser compreendida como o resumo das bem-aventuranças. O bem aventurado é aquele que atingiu um equilíbrio emocional e por isso ele dá testemunho da grandeza de Deus por meio de gestos, palavras e ações. Portanto, sem a compreensão da intencionalidade dos atos, que estabeleça a diferença entre o mental e a ação física, é praticamente impossível abrir-se para o processo de cura emocional a fim de modificar as crenças limitantes que deram vazão as ações não morais executadas até então.

### **5.2.1. A Ética das emoções**

Muito poucas vezes na história da ética, tanto da filosófica, quanto da teológica estudou-se o tema da motivação e dos sentimentos morais. Adam Smith é um dos poucos

autores que tentou se debruçar sobre o tema<sup>625</sup>. Por meio da análise das bem-aventuranças podemos depreender a importância do amadurecimento emocional, sem o qual é difícil chegar à paz, à justiça, à misericórdia, à pureza e à gentileza. O tema da gentileza ou mansidão perpassa as bem-aventuranças. Em termos bíblicos, “οἱ πραεῖς/os gentis” são os adeptos da não-violência. Viver na doçura é uma recomendação do próprio filho de Deus. Todavia, para viver na doçura é imprescindível que aprendamos a ser gentis conosco e parar de abusar de nós mesmos. Dessa feita, conseguiremos deixar de ser violento com outrem. Mas como conseguir parar essa violência contra si mesmo? Paradoxalmente, é no cerne do sofrimento humano que encontramos a fonte dessa doçura. O sofrimento interior e as feridas profundas são marcas que muitas vezes nos mantêm na defensiva ou, inversamente, sob um modo ofensivo, ambos marcados pela violência.

Muitos escapam da dor fugindo para o álcool, drogas ou para o trabalho excessivo. Oprimidos pela dor, eles negam seu sofrimento e se recusam a viver totalmente sua perda. Portanto, não podemos falar sobre dor sem falar de violência. É no íntimo que o sofrimento se apodera<sup>626</sup>. O modo como se lida com a dor pode isolar a pessoa ou levá-la a crescer. Assim, quem não acolhe a dor pode desligar-se de si mesmo. E estar separado de si mesmo é estar alijado da essência. E quando não temos acesso à nossa interioridade, não podemos acessar a bênção proclamada nas bem-aventuranças nem saborear seus benefícios. Além disso, estar separado de si impede de se compreender e, conseqüentemente, de acolher o outro em sua dor e de chorar com ele.

Ao abrir nosso coração ferido, já estamos em direção ao caminho de cura e consolação. Ao permitir que nossa vulnerabilidade mostre sua verdadeira face, podemos permitir que o outro seja esse consolador. E, toda vez que permitimos que o outro tenha acesso à nossa vulnerabilidade, para nos consolar, nós nos enriquecemos. É muito reconfortante saber que nós não estamos sozinhos nos momentos de sofrimento. E esse consolo é muito real. É o dom da vida em plenitude, sobre a qual a morte não tem mais poder. E esse dom é obra do Espírito Santo, Consolador<sup>627</sup>.

“Devemos aprender a aceitar o que nos acontece que é desagradável, sem aceitar a derrota emocional<sup>628</sup>”. As aflições ou sofrimentos que as bem-aventuranças tratam,

<sup>625</sup> SMITH, A. Teria dos Sentimentos Morais, p. 95-112. Nessa parte o autor trata das paixões insociáveis, sociáveis e egoístas.

<sup>626</sup> PINCKAERS, S., La quête du bonheur, p. 76.

<sup>627</sup> LUSTIGER, J-M., Soyez heureux, entretien avec le bonheur et les beatitudes, p. 71.

<sup>628</sup> TARASSENKO, S., Les Béatitudes, p. 34.

referem-se a uma tomada de consciência que nos permite perceber o que, em nós, nos afasta de Deus e obscurece o nosso coração.

As ciências ditas humanas concordam em dizer que não podemos ignorar o sofrimento a fim de alcançar a autorrealização. Temos que mergulhar no coração do nosso sofrimento, para reconhecer essa parte ferida em nós, e acolhermos o fato de estarmos feridos. Porque a primeira luta a ser travada é conosco mesmo. Então, para colocar o manto dessa bem-aventurança, temos que acabar com a violência que infligimos a nós mesmos. Nesse sentido, devemos primeiro reconhecer seu oposto, a raiva. A destruição que a raiva pode causar geralmente mantém a pessoa aprisionada na violência. Muitas vezes ficamos com raiva de nós mesmos. E essa raiva gera culpa. Essa última se infiltra lentamente em nosso ser como um veneno que nos paralisa e nos mata aos poucos. Assim, podemos entender a importância de enfrentar a raiva escondida no fundo de nós mesmos. Porque a raiva e o excesso de violência são sintomas que precisam ser curados para nos tornarmos leves. São obstáculos à felicidade a que Jesus nos convida. Por isso, a verdadeira gentileza torna-se “uma virtude que não destrói o caráter, mas que o doma, modera, tempera, diante das dificuldades encontradas<sup>629</sup>”.

Ao aprender a amar e a se controlar, a pessoa se torna portadora dessa gentileza evangélica em seu modo de ser com os outros. Os dóceis e gentis sabem controlar as suas emoções e seus impulsos, resistir às tentações que podem ser prejudicial para eles ou para as outras pessoas. Eles sabem como resistir, apesar da adversidade e manter o curso de seus objetivos, apesar das tempestades da vida<sup>630</sup>.

Infelizmente, gentileza é frequentemente entendida como um sinal de fraqueza. É por isso que raramente é visto como uma qualidade admirável. Todavia, a doçura vem de uma grande força interior, porque o dinamismo da gentileza nos faz canalizar os impulsos sem freio, nossa impaciência, nossa vitalidade e nossas aspirações. A doçura de Cristo tem sua força em sua capacidade de ser livre em relação aos seus interesses imediatos, a não se resignar, mas a se habituar a lutar de tal modo que a adversidade e o conflito sejam vividos a uma distância que por si só torna possível identificar os reais problemas. Essa gentileza não é cinismo, mas sim a capacidade de passar confiança aos outros, em virtude da nossa fidelidade a Deus<sup>631</sup>. Em síntese, a gentileza é a essência da “ética das emoções”. Ela estanca a dor em nós mesmos. Não permite que a nossa dor prossiga e chegue às

<sup>629</sup> LADAME, J., Les Béatitudes, p. 52.

<sup>630</sup> LADAME, J., Les Béatitudes, p. 53.

<sup>631</sup> CHAREIRE, I., Les Béatitudes, espace de vie théologique, p. 87-88.

peçoas da nossa convivência. A gentileza não sanciona que a nossa dor toque fisicamente os outros a partir de nossas palavras e atitudes duras e errôneas. Por isso, a ética das emoções auxilia-nos a desenvolver uma força interior gentil, tal como o espírito cordato de Jesus de Nazaré que nos permite governar a vida, com simplicidade e humildade. Como diz Tarassenko:

O reino de Deus começa dentro de mim (...) só o reino me enche com a herança da qual sou portador, mas que ainda transborda de mim mesmo para comunicar aos outros (...) é assim que me torno um imitador de Cristo, acessando as nossas habilidades interpessoais<sup>632</sup>.

### 5.2.2. A justiça

As bem-aventuranças não falam de justiça, mas falam daqueles cuja existência foi transformada pela justiça, porque a justiça de Deus difere da justiça humana. A justiça opera uma renovação no ser, no corpo, na alma e no espírito<sup>633</sup>. Essa renovação traz a força e a vitalidade para aqueles que aceitam que Deus vem para estabelecer a sua justiça divina.

Por essa razão, a justiça torna-se assim a conduta humana que Deus propõe para a humanidade inteira. Podemos, assim, entender a justiça como uma qualidade que é definida de acordo com a vontade de Deus. Além de uma disposição interior, os justos vivem numa comunhão existencial com o querer de Deus<sup>634</sup>. A justiça se torna uma verdade do coração, o lugar onde todas as nossas ações têm seu começo. Yves Guillemette chega a dizer que:

A justiça, no sentido bíblico do termo, corresponde a um ajuste de nossa vida à vontade de Deus ou ao seu plano de salvação para nós. (...) a nossa busca pela justiça é obra da nossa vida e passa pela vontade de viver como discípulo de Jesus, pois, de todas as bem-aventuranças, essa é a que mais caracteriza a nossa necessidade de justiça enterrada nas profundezas do nosso ser<sup>635</sup>.

Ajustar nossa vontade ao querer de Deus é o mesmo que cultivar a nossa ausculta interior. É concordar em viver sem garantias, viver sem cálculo. Esse ajuste é a base

<sup>632</sup> TARASSENKO, S., *Les Béatitudes*, p. 22.

<sup>633</sup> TARASSENKO, S., *Les Béatitudes*, p. 48.

<sup>634</sup> ROBERT, H., *Attitudes pour être heureux*, 150.

<sup>635</sup> RÉROLLE, B., *Dynamique des beatitude*, p. 81.

essencial para quem quer empreender a luta pela justiça humana sem aumentar o caos ambiental. Mas para que nossa justiça seja ajustada àquela de Deus, faz-se necessário que nos ajustemos previamente. E para fazer isso somos chamados a morrer para nós mesmos a fim de renascer em Deus<sup>636</sup>. Estar ajustado quer dizer juntar em si o ser, o pensar, o dizer e o agir. Por isso Deus disse: “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14), porque não há ranhuras em Deus, não há discordâncias, desequilíbrios.

Em alguns dicionários importantes para o estudo do Novo Testamento, “δικαιοσύνη/justiça” tem dois significados: justiça no sentido de justiça distributiva e como uma noção relacional. Em Mateus, descobrimos que a palavra se refere a uma lealdade tripla: lealdade à lei, lealdade ao próximo e lealdade à vontade de Deus<sup>637</sup>. No Sermão da Montanha, a palavra é usada em um contexto polêmico. Δικαιοσύνη é uma realidade escatológica. Isso significa que é o resultado da vinda do reino de Deus na história. Acredita-se que essa vinda ocorra no fim dos tempos, mas também é uma realidade no presente. Pode-se observar isso em ação na conduta das pessoas. É um critério no discernimento da explicação correta da lei, e é um critério no discernimento do agir correto.

O primeiro significado é o de justiça no sentido de justiça distributiva. Esse é o comportamento para si mesmo ou para outro que está de acordo com a ética social. A ideia de justiça distributiva foi muito importante para o povo judeu, já que sua função era a de resguardar o direito dos excluídos<sup>638</sup>. Aqui é importante resgatar os escritos magistrais de Gutierrez que enfatizam a dimensão social do conceito bíblico de justiça:

Mateus conserva a riqueza e a complexidade do termo “justiça” como direito na Bíblia. A justiça é obra de Deus e, portanto, deve ser também o trabalho daqueles que acreditam em Deus. Implica em um relacionamento como Senhor, com a santidade; e, ao mesmo tempo, uma relação com o homem. Trata-se do reconhecimento dos direitos de cada pessoa e especialmente dos desprezados e dos oprimidos, ou, em outras palavras, justiça social. De várias maneiras, mesmo quando ele não está usando a palavra justiça, Mateus nos lembra da exigência do reino: fazer o que é certo e justo (...) buscai primeiro o reino de Deus e de sua justiça<sup>639</sup>.

Gutierrez derivou sua noção de justiça da Bíblia. Os textos específicos sobre os quais ele se debruçou são os dos profetas do Antigo Testamento e a parábola do último

<sup>636</sup> TARASSENKO, S., *Les Béatitudes*, p. 47.

<sup>637</sup> WELZEN, H., *A Hermeneutic of justice*, p. 89.

<sup>638</sup> WELZEN, H., *A Hermeneutic of justice*, p. 90.

<sup>639</sup> GUTIERREZ, G., *The God of Life*, p. 120.



juízo em Mt 25, na qual Jesus se identifica com aqueles que são tratados injustamente. Em ambas as fontes se encontra a afirmação da ideia de Gutierrez de justiça como algo relacional, concreta, e refletida em grande parte no tratamento dos membros desprezados pela sociedade.

Em Dt 10,18-20 lemos que Deus “faz justiça ao órfão e à viúva, e (...) ama os estranhos, fornecendo-lhes alimentos e roupas”. Os salmistas e especialmente os profetas destacaram o êxodo como um exemplo de justiça e santidade de Deus; já que ele se torna um imperativo para imitar a santidade de Deus, por meio do amor para com aqueles que são vulneráveis e estrangeiros. Essa é a linha de pensamento presente no Novo Testamento, no qual Jesus associa a santidade de Deus com a justiça e o amor pelos estranhos e pelos inimigos (Mt 5,48).

O segundo sentido para a palavra “δικαιοσύνη/justiça” está relacionado ao impacto das nossas ações nas outras pessoas. A questão é se as pessoas são consideradas em seu verdadeiro valor; se elas podem existir no sentido pleno da palavra, e se elas são reconhecidas em sua própria identidade.

Na Septuaginta, a palavra grega δικαιοσύνη é usada como a tradução de קִדְּשׁ segundo Koch<sup>640</sup>. No significado de קִדְּשׁ a noção de graça é mais importante do que a ideia de correção. A noção de קִדְּשׁ é mais relacional do que jurídica. Ela desempenha um papel importante na espiritualidade judaica, já que diz respeito ao relacionamento entre um senhor e seu servo; um rei e seus súditos<sup>641</sup>. A palavra também é usada no relacionamento entre um indivíduo e sua comunidade. Representa a atitude de lealdade e dedicação em ambos os casos. O mesmo é dito acerca do relacionamento de Deus e de seu povo.

Sendo assim, são dois os sentidos éticos do termo “justiça” em Mt 5,6: um associado à ética social e o outro relacionado à ética relacional no convívio cotidiano. No conceito bíblico de justiça, em Mt 5,6 expresso pela ética relacional, a ética das emoções têm seu lugar. Por outro lado, no sentido expresso pela ética social, a importância jaz na justiça distributiva, na justiça redistributiva. Contudo, ambos os sentidos serão aprofundados na seção um do capítulo seguinte, no qual faremos a hermenêutica filosófica do conceito de justiça por meio de Henri Bergson, John Rawls e a psicologia das emoções, a fim de tornar o núcleo das bem-aventuranças mais claro.

---

<sup>640</sup> KOCH, K., קִדְּשׁ, p. 511.

<sup>641</sup> KOCH, K., קִדְּשׁ, p. 511.

### 5.2.3. A misericórdia

A misericórdia é o modo de ser de Deus, que é compassivo especialmente com os problemas humanos, principalmente com os pobres e os sofredores<sup>642</sup>. É como Deus é. Ele é amor e misericórdia. A justiça é dar a cada um aquilo que lhe é devido, conforme afirmado por Platão no Livro I da República<sup>643</sup>. Mas a misericórdia vai muito além. Na misericórdia dá-se muito além daquilo que a pessoa merece. E é assim que Deus nos ama. Por essa razão, a misericórdia foi combatida por alguns filósofos, porque foi entendida como um defeito de caráter e uma resposta impulsiva enraizada na ignorância. Ela era considerada como uma contradição à justiça<sup>644</sup>, pois a misericórdia implica em ajuda ou alívio sem merecimento.

Por duas vezes Mateus se refere à exigência de misericórdia ao invés de sacrifício como em Os 6,6 (Mt 9,13; 12,7). Jesus responde com cura aos pedidos de misericórdia (9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31). Esses atos de misericórdia demonstrados nas curas de Jesus refletem simultaneamente a restauração da humanidade no reino vindouro (11,4-5). Por isso, a misericórdia não é simplesmente uma disposição ou uma atitude.

Como é evidente no Antigo Testamento, a misericórdia é um termo amplo que inclui compaixão, perdão e outros atos que levam à restauração pessoal ou comunitária<sup>645</sup>. A misericórdia é algo que o ser humano é capaz de fazer, de produzir. Todavia, como ação humana ela depende de dois fatores: depende da atitude e da ação humanas. Isso é especialmente verdade para Mateus, que enfatiza a fé ativa em seu evangelho (Mt 7,21; 23,2-3). Os principais destinatários dos atos de misericórdia são os pobres e os marginalizados da sociedade. Eles vivem com dívidas e muitas vezes encontram-se literalmente à mercê dos outros (Mt 18,23-35). A misericórdia, porém, não está limitada apenas aos materialmente pobres: uma das afirmações de Jesus acerca de Os 6,6 ocorre quando ele defende a sua associação com os cobradores de impostos e com os pecadores (Mt 9,10-13). Sua misericórdia chega além de Israel, quando ele cura a filha de uma

<sup>642</sup> CHAN, Y. S. L., Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another, p. 442.

<sup>643</sup> PLATÃO, A República, p. 9.

“Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém” (331<sup>a</sup> c-d).

<sup>644</sup> CHAN, Y. S. L., Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another, p. 445.

<sup>645</sup> GALLAGHER, P. A., Citizens of Heaven, Residents of the Earth, p. 139.

mulher cananéia (Mt 15,21-28). Por outro lado, a misericórdia deve ser construída tendo a aliança com Deus como substrato<sup>646</sup>.

Segundo Pinckaers, a misericórdia significa: “a percepção de um mal ou miséria que nos move” e refere-se ao que diz respeito à miséria<sup>647</sup>. Segundo James Keenan, misericórdia quer dizer “a vontade de entrar no caos do outro (...) que, às vezes, nos traz sofrimento por causa dos outros<sup>648</sup>”. Segundo ele, há três atos fundamentais que demonstram a misericórdia de Deus: ① a salvação de Deus para a humanidade, por meio da **criação**, porque ela trouxe ordem ao caos do universo; ② a **encarnação**, que é a entrada de Deus no caos da existência; e por último, ③ a redenção, que nos livra do caos da escravidão do pecado<sup>649</sup>.

De acordo com Kasper, a misericórdia de Deus é uma das manifestações de sua condição divina, de sua individualidade e de seu significado absoluto<sup>650</sup>. Para ele, a misericórdia é o espelho da Santíssima Trindade<sup>651</sup>, já que ela reflete o amor do Pai dando-se ao Filho por meio do Espírito Santo. Nesse sentido, Deus não está sujeito às nossas rígidas regras de justiça. A misericórdia de Deus é, portanto, sua justiça. Justiça sem misericórdia é crueldade; misericórdia sem justiça é vida dissoluta. A misericórdia tem preferência sobre a justiça, já que ela abre os nossos olhos para identificarmos o que é realmente justo em uma situação frequentemente complexa. Sem a misericórdia, a maior justiça pode tornar-se uma grande injustiça<sup>652</sup>. Sendo assim, a misericórdia é a máxima expressão da justiça de Deus. Por fim, James Keenan fornece-nos um guia fundamental para as obras de misericórdia. Vamos a ele:

① A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) que define o amor ao próximo como a prática da misericórdia; ② o último juízo em Mt 25,31-46, que mostra que as obras corporais de misericórdia não precisam ser algo extraordinário, mas simplesmente dar comida e bebida aos famintos e sedentos, acolher o estrangeiro e o sem-teto e visitar os enfermos e os detentos<sup>653</sup>.

Nesses dois últimos capítulos, buscamos apresentar os avanços dos estudos exegéticos em relação às bem-aventuranças mateanas, bem como debater alguns pontos de discussão hermenêutica. Nesse sentido, pudemos observar a importância dos conceitos

<sup>646</sup> CHAN, Y. S. L., *Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another*, p. 442.

<sup>647</sup> PINCKAERS, S., *The Pursuit of Happiness God's Way*, p. 116.

<sup>648</sup> KEENAN, J. F., *Moral Wisdom*, p. 72.

<sup>649</sup> KEENAN, J. F., *The Works of Mercy*, p. 4.

<sup>650</sup> KASPER, W., *Mercy*, p. 206-207.

<sup>651</sup> KASPER, W., *Mercy*, p. 208-209.

<sup>652</sup> KASPER, W., *Mercy*, p. 212-213.

<sup>653</sup> KEENAN, J. F., *The Works of Mercy*, p. 10.

de “justiça, misericórdia e paz”. São conceitos centrais para se entender as bem-aventuranças. Ademais, um ponto específico tratado na hermenêutica diz respeito ao conceito de “pobre em espírito” que nos levou a abordar algo pouco estudado no Brasil ainda hoje, que se trata da “ética das emoções”. Afinal, as nossas ações dependem não só da motivação, bem como dos impulsos, desejos e emoções que ocorrem no momento do agir. Por essa razão, interpretamos o pobre em espírito com o humilde, mas que só se tornou humilde devido à desvitalização ocorrida pela opressão que é o sofrimento na vida humana. Inclusive, na primeira seção do próximo capítulo aprofundaremos essa temática das emoções analisando o seu nascedouro, argumentando acerca da importância de estarmos fincados no princípio de realidade, de buscarmos a verdade.

## 6.

**A Fuga da Sabedoria e os conceitos fundamentais como pistas para uma Ética Teológica Contemporânea**

## 6.1.

**A Fuga da Sabedoria ou a Hermenêutica Filosófica de Mt 5,3-10.**

## 6.1.1.

**Aspecto Metafísico**

Pensar a realidade em seu todo não é algo nada fácil. Afinal, como disse Heráclito em um de seus aforismos, a vida está em contínuo movimento e nunca nada é como antes: “para os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm (...) dispersam-se e (...) reúnem-se (...) juntas vêm e para longe fluem (...) aproximam-se e afastam-se”<sup>654</sup>. Como então, conseguir pensar diante de tal dinamicidade de movimento, diante de tanta transitoriedade? Contudo, em dois outros aforismos o mesmo Heráclito afirma: “dando ouvidos, não a mim, mas ao *Lógos*, é avisado concordar em que todas as coisas são uma”<sup>655</sup> (...) a verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar”<sup>656</sup>.

Por outro lado, Martin Heidegger ao iniciar a sua hermenêutica da sentença de Parmênides, percebe que o mesmo estava falando do “*εἶναι*/ente/sendo” que em grego descreve o particípio presente do verbo “ser” no infinitivo (*εἶναι*): “com um pouco de exagero, nós podemos afirmar: o destino do Ocidente depende da tradução da palavra *eón*”<sup>657</sup>.

O que é o particípio na língua portuguesa? Todo particípio participa de duas formas: uma nominal e uma verbal. No português ainda conjugamos o “particípio passado”, mas não mais o particípio presente. Esse permanece ainda na língua por meio do sufixo (nte) em alguns substantivos. Exemplo: estrela **cadente** (que está caindo); **amante** (que está amando). Daí a tradução por ente ou sendo. Ente, porque há a presença marcante do sufixo (nte). Sendo, porque denota o sentido da temporalidade intrínseca a tudo aquilo que é.

Então, na língua portuguesa, nós perdemos o sentido de compreensão da função verbal do particípio presente. Podemos perceber o ente e sua dimensão ôntica, na função nominal do particípio, aquela que denota algo concreto e passível de ser apreendido pelos

<sup>654</sup> KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., Os Filósofos Pré-Socráticos, p. 202.

<sup>655</sup> KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., Os Filósofos Pré-Socráticos, p. 193.

<sup>656</sup> KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M., Os Filósofos Pré-Socráticos, p. 199.

<sup>657</sup> HEIDEGGER, M. Der Spruch des Anaximander, Holzwege, p. 345.

cinco sentidos e que está situado dentro de uma coordenada de tempo e espaço<sup>658</sup>. No entanto, perdemos a dimensão ontológica da realidade, aquela que é “pressentida”<sup>659</sup>. Segundo Heidegger, ao participar de duas formas ao mesmo tempo, o partícipio toma parte em duas significações: “o essencial é que as duas significações reenviam uma à outra”<sup>660</sup>, portanto, um único termo tem dupla significação.

Todavia essa duplicidade de sentido só ocorre por causa da duplicidade do real. Essa duplicidade incomparável do “*εἶναι*/ente/sendo” tem o seu enraizamento naquilo que retrata, já que esse termo diz respeito a toda e qualquer possibilidade de algo ser. Daí ele ser o partícipe, por excelência, e a denominação natural da **dobradura, da dobra do real**, que acolhe a diferença entre ser e ente, uma vez que ele não é sinônimo nem de ente, nem de ser.

O termo que por ora traduzimos como “dobradura ou dobra do real” diz respeito à realidade. Há nela uma dobra. Por isso, quando enxergamos, geralmente, só vemos a dimensão ôntica, o real. Temos dificuldade para interagir com a dimensão ontológica, por isso, dialogamos pouco com Deus. Para auxiliar na compreensão do que quer dizer “ontológico”, desde o paradigma da teologia, vejamos o que diz o papa emérito Bento XVI ao tratar da ressurreição de Jesus:

Na ressurreição de Jesus, foi alcançada uma nova possibilidade de ser homem, uma possibilidade que interessa a todos e abre um futuro, um novo gênero futuro para os homens<sup>661</sup> (...) o **corpo cósmico** de Cristo, indicando assim que o Seu corpo transformado é também o lugar onde os homens entram na comunhão com Deus e entre si; e, deste modo, podem viver definitivamente na plenitude da vida indestrutível (...) essencial é o dado de que, com a ressurreição de Jesus, não foi revitalizado um indivíduo qualquer morto num determinado momento, mas se verificou um **salto ontológico que toca o ser enquanto tal**, foi inaugurada uma dimensão que nos interessa a todos e que criou, para todos nós, um novo âmbito da vida: o estar com Deus<sup>662</sup>.

Em alemão o termo dobra se traduz por *Zwiefalt*. O verbo *falten* quer dizer “dobrar, fazer pregas”. *Zwie* quer dizer “dois”. Traduções possíveis para essa palavra são: dobradura, prega ou, até mesmo, dobradiça. Preferimos o termo dobradura, dobra por ser o próprio resultado do ato de dobrar e, por isso, guardar uma noção intrínseca de movimento. Sendo assim, o pensamento que ressalta o termo “*εἶναι*/ente/sendo” como

<sup>658</sup> A dimensão ôntica descreve o chamado “princípio de realidade”.

<sup>659</sup> Em alemão: *es anet mir*.

<sup>660</sup> HEIDEGGER, M., *Was heisst denken?* p. 133.

<sup>661</sup> RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 199.

<sup>662</sup> RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 223. O negrito é nosso.

sendo “dobradura, dobradiça” nos traz a noção de um “eixo” sobre o qual gira a possibilidade de ir e vir por meio da diferença ontológica entre ente e ser.

A dobradura que é o “ἐόν/ente/sendo” representa o jogo da vida que perpassa o parecer e o aparecer, o velar-se e o desvelar-se, faz aparecer a presença daquilo que se faz presente, apesar de não aparecer plenamente na dimensão ôntica, mas apenas por pegadas e indícios no real.

A fuga da sabedoria é o esquecimento da diferença entre ser e ente, o esquecimento da diferença ontológica. Mal lidamos com o ente. E esse é um dos maiores problemas na vida humana hoje. Se não somos capazes sequer de estar presentes no palco da vida, no princípio de realidade, como dar o salto ontológico para aí sim, emergir na realidade profunda de Deus? Se não somos capazes de enxergar o ente no princípio de realidade, nenhuma mudança é plausível. Qualquer mudança existencialmente importante se nutre da virada ontológica sobre o dado ôntico. Então, se permanecemos presos ao “mundo da ilusão”, ao mundo da nossa imaginação, não seremos capazes de atingir o âmago do nosso ser e se humanizar segundo o desígnio de Deus, já que estaremos fora do princípio de realidade.

Mas o que nos impede de constatar os fatos da realidade? Por que a ilusão tanto nos seduz, arrancando-nos impiedosamente do palco onde a vida se dá, onde ela acontece? Sem dúvida, para nós, Mt 5,3 ao tratar do “pobre em espírito”, de certa forma, aponta-nos para as dificuldades emocionais que o ser humano carrega e que tem dificuldade em enxergá-la, e mais ainda em superá-la. Por essa razão, adentraremos agora os temas da “autoconsciência”, do autoconhecimento e, em seguida, da maturidade emocional.

Precisamos aprender a pensar o ser na dinamicidade da história pessoal e coletiva. É disso que trataremos agora. Apresentaremos alguns elementos teóricos que podem ajudar a pensar a vida individual e coletiva. Tudo isso tem um único intuito: pensar a partir do princípio de realidade, da dimensão ôntica da realidade. Somente estando nela podemos dar o salto ontológico e atingir a profundidade do diálogo com Deus.

### 6.1.2. Aspecto Ético-emocional

#### 6.1.2.1. Henri Bergson: os percalços dos dados da consciência

A consciência é a característica de quem é ciente daquilo que acontece tanto no princípio de realidade, quanto nos meandros da vida psíquica. Trata-se de uma dimensão importante da vida humana, bem difícil de especificar. É a partir das relações e das experiências que temos nas atividades externas que, ao nos voltarmos para dentro, num processo de introspecção, o ser humano experimenta novamente a experiência que teve anteriormente, tanto em relação aos objetos exteriores, quanto aos interiores. Ela é “moral” quando a pessoa é capaz de perceber ou de reconhecer o bem e o mal não só em relação às suas condutas, como a dos outros também<sup>663</sup>. Ao fim e ao cabo, quanto mais nos ocuparmos com a coletividade nos meandros de nossa ação, mais consciente somos, quanto mais nos deixarmos conduzir por princípios éticos e menos por nossos desejos pessoais, mais consciência moral há em nós.

Contudo, penetrar na dimensão da consciência exige de nós a compreensão do processo interno, o quanto é difícil ter consciência de tudo aquilo que acontece a partir do rebatimento em nós. Daí o auxílio fundamental de Henri Bergson, um filósofo, o qual se debruçou sobre essa árdua questão

A consciência é um esforço de adição de fenômenos psíquicos simples, por essa razão, ela tem início com a intuição sensorial até chegar ao nível do conhecimento interno. Por isso, a dificuldade da visão imediata da consciência não está tanto na intuição em si, mas na ruptura da crosta “psicológica” que se solidificou na superfície externa da nossa mente/alma<sup>664</sup>.

Segundo Henri Bergson, geralmente considera-se: “estados de consciência” as sensações, os sentimentos, as paixões e os esforços. Eles são suscetíveis de crescer e de diminuir e há “até os que defendem que uma sensação se pode dizer duas, três, quatro vezes mais, que outra da mesma natureza”<sup>665</sup>.

Contudo, a intensidade de um estado psíquico, após a percepção sensorial, ocorre dentro da subjetividade humana. Ocorre concomitantemente tanto no cérebro, quanto na

<sup>663</sup> CANTO-SPERBER, M., Dicionário de Ética e Filosofia Moral, p. 558.

<sup>664</sup> MORENTE, M. G., La Filosofía de Henri Bergson, p. 35.

<sup>665</sup> BERGSON, H., Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, p. 11.



mente. Embora seja difícil avaliar os estados mentais com exatidão, os estudos contemporâneos estão cada vez mais de acordo com o sofrimento acompanhar a dor em organismos que ganharam certo nível de consciência, que só é possível em seres vivos com o surgimento dos neurônios e do sistema nervoso<sup>666</sup>. Por causa do sofrimento, a intensidade do estado psíquico pode ser aumentada ou diminuída na consciência, mesmo estando em desacordo com o que fora realmente percebido na realidade<sup>667</sup>, pois a intensidade dos dados sensoriais consiste sempre na multiplicidade dos estados simples que a consciência aí discrimina confusamente<sup>668</sup>.

Bergson retrata esse problema da mudança de intensidade nos dados da consciência, explicando que o ser humano representa mentalmente, da mesma maneira, intensidades de natureza bastante distintas. Por exemplo, um sentimento de carinho por um noivo, não é a mesma coisa do que a degustação de uma lagosta com um bom vinho, porque segundo ele: “certos estados da alma parecem bastarem-se a si próprios como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas”<sup>669</sup>. Ademais, ele afirma:

É que quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem. Quando se diz que um objeto ocupa um grande espaço na alma, apenas se deve entender isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações<sup>670</sup>.

Outro problema fundamental quando tratamos dos dados da consciência, diz respeito à duração percebida do dado sensorial. Ela pode durar ou não porque o ser humano percebe o tempo sensorialmente como se ele passasse sucessivamente. Nesse sentido, é como se os dados da consciência tivessem de enumerar múltiplas unidades que lhe serviram de matéria, pois, segundo Bergson:

Toda unidade é a de um ato simples do espírito e que, consistindo esse ato em unir, é necessário que alguma multiplicidade lhe sirva de matéria (...) as unidades com as quais a aritmética forma números, elas são unidades provisórias suscetíveis de se dividirem

<sup>666</sup> JOHNSON, E. A., *Ask the Beasts*, p. 182.

<sup>667</sup> Os dados sensoriais recebidos na imediatez por meio dos órgãos do olfato, da visão, do paladar, da audição e do tato, são apreendidos tal como eles aparecem aos sentidos. A mudança de intensidade dos mesmos pode ocorrer por problemas emocionais/psicológicos no interior do indivíduo, na chamada mediatez, quando não se está mais diante do objeto sensorial ao mesmo tempo e no mesmo local.

<sup>668</sup> BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 29.

<sup>669</sup> BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 15.

<sup>670</sup> BERGSON, H., *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 15-16.

indefinidamente, e que cada uma constitui uma soma de quantidades fracionárias, tão pequenas e numerosas quanto imaginar se queira<sup>671</sup>.

Sendo assim, os dados da consciência, já no processo de interiorização do ser humano, podem formar uma multiplicidade distinta daquela realmente percebida na realidade, influenciando, assim, nos estados de consciência, tão caros à ética teológica. Mas, Bergson se pergunta: “Vamos pedir à consciência para se isolar do mundo exterior e, mediante um vigoroso esforço de abstração, de se tornar novamente ela-mesma?”<sup>672</sup>. Afinal, a nossa vida consciente é interpenetrada pelas fases sucessivas da vida. Se os estados de consciência não são verazes conforme ocorreram na realidade, como esperar uma conduta ética do sujeito com essa consciência deturpada? Por isso é assaz importante compreender os problemas psicológicos, já que a “consciência adverte-nos de que a maioria das nossas ações é explicada por meio das motivações”<sup>673</sup>.

A nosso ver, a importância da reflexão bergsoniana está no fato de sua antecipação histórica, de ele esforçar-se por entender a relação de união que jaz entre corpo e espírito, entre o cérebro e a mente. Essas, hoje, são questões de ponta no estudo das neurociências e da filosofia da mente. Por meio delas é que poderemos penetrar ainda que um pouco na “caixa preta das emoções”, que comumente têm o poder de modificar os dados da realidade quando esses penetram no âmbito da consciência, conceito caro à teologia moral já que ela é o *locus* da vida moral.

#### 6.1.2.2.

#### A Maturidade Emocional e a “Patinha Quebrada”

Percebemos então, a importância da consciência e como ela pode permanecer deturpada por causa de problemas emocionais, afetivos e psíquicos. Dessa forma, vemo-nos incitados a redigir um breve arrazoado, que não tem, de forma alguma, o ensejo de ser conclusivo, longe disso, mas que objetiva, a partir de um limite teórico bastante preciso, apresentar uma hipótese teórica de o porquê isso vir a acontecer com o ser humano; além de destacar a importância do foco em saúde mental, se a civilização pretende

<sup>671</sup> BERGSON, H., Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, p. 60-61.

<sup>672</sup> BERGSON, H., Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, p. 67.

<sup>673</sup> BERGSON, H., Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, p. 105.

resgatar a sua essência a caminho de uma “humanidade renovada”<sup>674</sup>, como afirmou o papa Francisco.

O grande teólogo latinoamericano Juan Luís Segundo em uma de suas obras, na qual ele faz um paralelo com a psicanálise, afirma:

A psicanálise pretende levar à consciência aquilo que não está nela. Ela é uma interpretação de sinais, cujo critério empírico é tão escorregadio que escapa ao consciente. Mas cujo critério indireto é a saúde psíquica recuperada, já que o objeto está além do propriamente empírico<sup>675</sup>.

Com essa afirmação, ele especifica a importância da saúde mental: ela traz de volta à consciência aquilo que ficou perdido, como preço energético<sup>676</sup>, entre a vida infantil até a vida adulta. O preço energético diz respeito à energia psíquica que é capaz de circular. Essa energia não está presente apenas no ser humano, mas também em toda a natureza, no processo de macroevolução das espécies. Com a diferença que o ser humano é capaz de percebê-la em si. Ele é importante para manter baixa a quantidade de excitação e, dessa feita manter o investimento no princípio do prazer, e no princípio da realidade<sup>677</sup>.

O bebê nasce centrado em si mesmo. Ele se preocupa somente com a sua sobrevivência e prazer, com as suas necessidades próprias. Sair desse mundículo e ir em direção ao mundo exterior já é um desafio, que resulta num grande desgaste emocional:

Uma das primeiras coisas que o bebê precisa descobrir para ajustar o seu psiquismo é o mundo externo. As fontes de sensação penosas e prazerosas entram no seu eu até que ele aprende a descobrir o exterior e colocá-lo em seu devido lugar. Assim, aquele que era um ajustador, torna-se um regulador. Surge assim a tendência para dissociar do eu tudo quanto pode converter-se em fonte de desprazer, para expulsá-lo de si, para formar um eu puro hedônico (*Lust-Ich*), defrontado com um não-eu de fora alheio e ameaçador<sup>678</sup>.

Juan Luís Segundo entende esse processo por meio da diferenciação de dois conceitos: “fome” e “amor”. “Fome”, para ele, é o instinto que tende a conservar o

<sup>674</sup> Esse termo foi utilizado pelo papa Francisco em seu Discurso no Palácio Presidencial em Atenas, no sábado, 4 de dezembro de 2021. Nesse discurso, ele propôs aos seus ouvintes a progredir tanto na inclusão, quanto na justiça, como também, a evitar as seduições do autoritarismo, além de agir em prol da democracia; evitando com isso, a efetividade da indiferença individualista em nosso planeta.

FRANCISCO, PP. Discurso do Papa Francisco no palácio Presidencial em Atenas.

<sup>675</sup> SEGUNDO, J. L., Que mundo? Que homem? Que Deus, p. 200.

<sup>676</sup> O preço energético diz respeito à energia psíquica que é capaz de circular. Essa energia não está presente apenas no ser humano, mas também em toda a natureza, no processo de macroevolução das espécies. Com a diferença que o ser humano é capaz de percebê-la em si. Ele é importante para manter baixa a quantidade de excitação e, dessa feita manter o investimento nos princípios de prazer e de realidade.

<sup>677</sup> ASSOUN, P.-L., Le Vocabulaire de Freud, p. 33.

<sup>678</sup> SEGUNDO, J. L., Que mundo? Que homem? Que Deus, p. 204.

indivíduo. Trata-se do instinto do eu; enquanto “amor” é aquilo que tende para os objetos. Sua função primordial é a conservação da espécie. Trata-se, portanto, de um instinto objetal<sup>679</sup>.

Contudo, a nosso ver, Melanie Klein é quem melhor explica os processos subjetivos desencadeados na psique do bebê, e que perduram no psiquismo do adulto. Por essa razão, todo ser humano tem aquilo que denominamos de “patinha quebrada”. Ela representa aquela inclinação, tendência a enxergar o princípio de realidade de maneira desfocada, deturpada, impedindo assim, que a pessoa adquira uma consciência plena e de que ela atue eticamente, como consequência da mesma. Ela percebeu essa permanência no psiquismo da vida adulta por meio da observação da tentativa de superação do luto em adultos. Klein deu-se conta de que havia uma ligação entre o exame de realidade ocorrido por meio do luto e os processos mais arcaicos da mente infantil, já que a criança passa por estados mentais semelhante àqueles vivenciados durante o luto na fase adulta. Nesse sentido, o primeiro luto vivido pela criança<sup>680</sup>, denominado de luto arcaico, retorna toda vez que a pessoa sente alguma perda durante a vida adulta.

Para a autora, o primeiro ano de vida é decisivo não só para a formação da estrutura psíquica, como também para a qualidade das emoções e da capacidade de reparação e resiliência durante a vida adulta. Ela explica as duas posições formadas, cada uma em um dos semestres do primeiro ano: a posição esquizoparanoide e a posição depressiva<sup>681</sup>, concomitantemente.

Essas duas posições estruturam-se a partir de dois elementos principais: ① um elemento interno subjacente ao bebê e que Freud denominou de conflito interno resultante da “pulsão de morte” e “pulsão de vida<sup>682</sup>”; ② um elemento externo que é o princípio de realidade, que pode impor ao bebê muitos limites ao seu bem-estar.

Segundo Melanie Klein, as raízes dos impulsos destrutivos estão diretamente associadas à etiologia das perturbações mentais<sup>683</sup>. Mas, de onde surgem esses impulsos destrutivos que acompanham o ser humano durante toda a vida, implicando nas dificuldades emocionais e impedindo-o de chegar à reparação das feridas emocionais, e,

<sup>679</sup> SEGUNDO, J. L., Que mundo? Que homem? Que Deus, p. 208.

<sup>680</sup> KLEIN, M., O Luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos, p. 387.

<sup>681</sup> A posição esquizoparanoide estaria relacionada aos impulsos orais no primeiro semestre de vida; enquanto a posição depressiva estaria relacionada aos impulsos anais, no segundo semestre de vida.

<sup>682</sup> A pulsão (*Trieb*) é uma onda psíquica que tem a sua origem em uma área do corpo, cujo objetivo é acabar com a tensão criada por meio de um objeto. A pulsão de morte designa um princípio de atraso que está ativo na psique e se expressa por meio de um “princípio além do prazer”. A pulsão de morte se opõe à pulsão de vida (princípio de prazer) e, por isso, surge o conflito interno.

<sup>683</sup> KLEIN, M., O Luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos, p. 388.

portanto da ativação da capacidade de resiliência? Essa pergunta é decisiva para a nossa tese porque ela explica o porquê de não conseguirmos agir como queremos e acabamos por agir como detestamos, conforme Paulo em Rm 7,15: “realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto”.

Quando o bebê advém para fora do útero materno, ele perde o que antes parecia ter “naturalmente”. Antes ele não precisava fazer nenhum esforço. Tudo lhe era dado gratuitamente. Além disso, ele sentia-se unido à genitora. Assim que ele nasce, ele necessita de ajuda de outrem para absolutamente tudo<sup>684</sup>. Cabe ressaltar, que os órgãos sensoriais ainda estão em desenvolvimento, bem como o cérebro. No começo da vida extrauterina, o primeiro sentido desenvolvido é o da degustação. É o primeiro prazer que o bebê experimenta: mamar no seio materno<sup>685</sup>. Ademais, tudo o que acontece em seu entorno e que o bebê desconhece deve ser aterrorizante. Sendo assim, a vivência relacional com a mãe ou cuidador/cuidadora é decisiva para aplacar o seu medo e dar ao bebê a confiança necessária diante do desconhecido, do futuro incerto. Esse é o período mais arcaico da vida emocional do bebê. Segundo Klein:

As circunstâncias externas desempenham um papel vital na relação com o seio. Se o nascimento foi difícil e, se resulta em complicações como falta de oxigênio, há uma perturbação na adaptação ao mundo externo e à relação com o seio inicia-se sob condições de grande desvantagem. Em tais casos, a capacidade do bebê de experimentar novas fontes de gratificação é prejudicada e, em consequência, ela não pode internalizar suficientemente um objeto originário realmente bom<sup>686</sup>.

#### **6.1.2.2.1. A Posição Esquizoparanoide**

De acordo com Klein, a partir do nascimento já existe ego suficiente no bebê para ele experimentar a ansiedade e usar mecanismos de defesa, bem como formar relações objetais primitivas por meio da fantasia, a partir da realidade<sup>687</sup>. Inicialmente, o ego primitivo é desorganizado, apesar de ter uma tendência à integração. Às vezes, sob o impacto do instinto de morte e de uma ansiedade intolerável, essa tendência é afastada e

<sup>684</sup>Vale a pena lembrar que o bebê recém-nascido de mulher não consegue comer, beber, andar, limpar-se sozinho. Distintamente de outros seres vivos que conseguem, ainda que com dificuldade, levantar-se e caminhar em busca de auxílio, caso necessário, o ser humano, sem ajuda, paralisa e morre. Essa dependência completa do outro para a sobrevivência deve ser simplesmente terrificante.

<sup>685</sup>Quando a mãe não pode cuidar e nutrir do bebê, a cuidadora ou cuidador ocupa esse papel na vida emocional da criança.

<sup>686</sup> KLEIN, M., *Inveja e Gratidão*, p. 210.

<sup>687</sup> KLEIN, M., *Inveja e Gratidão*, p. 211.

ocorre uma desintegração defensiva. Portanto, nos estágios mais primitivos de desenvolvimento, o ego é lábil, em fluxo constante, variando dia a dia, ou mesmo de momento a momento<sup>688</sup>.

O ego imaturo no bebê está exposto tanto às pulsões de vida e de morte, quanto à realidade externa. Quando confrontado com a ansiedade produzida pelo instinto de morte, o ego o deflete, o que significa que ele ou o projeta<sup>689</sup> ou o transforma em agressividade interna. Sendo assim, por causa da ansiedade, o ego desenvolve uma série de mecanismos de defesa, principalmente a introjeção e a projeção. Ambas as defesas têm o intuito de manter os objetos ideias e perseguidores afastados uns dos outros.

O ego se divide e projeta essa sua parte, que contém o instinto de morte, para fora, no objeto externo original, no seio. Por isso, o seio é sentido como mau e ameaçador para o ego, dando origem ao sentimento de perseguição<sup>690</sup>. Dessa feita, a inserção do instinto de morte no seio, é sentido como dividido em vários pedaços, transformando-se no medo de uma multidão de perseguidores<sup>691</sup>.

Destarte, segundo Segal, a posição esquizoparanoide é aquela em que a ansiedade paranoide, caracterizada pela “divisão/*splitting*”<sup>692</sup> predomina, pois nela o ego primitivo acredita que os perseguidores entrarão no ego e anularão tanto o objeto ideal, quanto o eu, o self<sup>693</sup>. Ademais, quando a perseguição é muito intensa para ser suportada, ela pode ser completamente negada<sup>694</sup>. Por isso, é comum encontrar em pacientes esquizóides, a presença tanto da extrema idealização do objeto ideal, quanto a do objeto perseguidor.

<sup>688</sup> SEGAL, H., Introdução à obra de Melanie Klein, p. 37.

<sup>689</sup> A sombra projetada nos outros é o lado escuro existente em todo ser humano e em todas as coletividades. Por “sombra” se entende “tudo o que é não-vivido”, e é enterrado, esquecido, comprimido, reprimido. É o outro lado de si mesmo. A sombra representa as características que a personalidade consciente recusa-se a admitir e negligencia, esquece e enterra até redescobri-las em confrontos desagradáveis com os outros.

<sup>690</sup> KLEIN, M., O Sentimento de Solidão, p. 3-4.

<sup>691</sup> SEGAL, H., Introdução à obra de Melanie Klein, p. 38. É comum entre sociopatas, psicopatas e narcisistas, culpabilizar a outrem por tudo de ruim que acontece em sua vida. Eles são incapazes de perceber sua parcela de erro. Provavelmente esse aspecto está ligado à projeção desde tenra idade, quando o bebê projeta para fora toda a sua agressividade.

<sup>692</sup> Segundo Melanie Klein, a “divisão/*splitting*” está ligada à idealização crescente do objeto ideal, a fim de mantê-lo bem distante do objeto perseguidor.

<sup>693</sup> SEGAL, H., Introdução à obra de Melanie Klein, p. 38.

<sup>694</sup> SEGAL, H., Introdução à obra de Melanie Klein, p. 39.

#### 6.1.2.2.2. A Posição Depressiva

Na posição depressiva a introjeção é aumentada. Agora o bebê sabe que o seu objeto de amor pode afastar-se, daí uma diminuição da projeção e um acréscimo da introjeção porque o bebê se sente, cada vez mais, capaz de identificar-se com seu objeto ideal e se sentirá, por causa disso, mais forte e mais capaz de defender seu objeto ideal. Quando a projeção do impulso mau diminui, o ego se torna mais forte porque não está tão diminuído pela projeção. Com isso, aumenta a tolerância do bebê em relação ao instinto de morte dentro de si e seus medos paranoides diminuem. E exatamente aí quando o bebê entra na posição depressiva<sup>695</sup>.

A posição depressiva é uma invenção teórica formulada por Mélanie Klein, segundo Kristeva<sup>696</sup>. Ela foi definida para distinguir a mudança psicológica que ocorre com o bebê em razão da maturação neurobiológica que contribui para uma melhor síntese e desenvolvimento da memória. Graças à maturação psicomotriz, ao desenvolvimento cognitivo e ao fato da criança começar a andar, ela antecipa a existência da mãe fora do seu campo visual. Isso quer dizer, que nesse momento, o bebê reconhece a mãe como um objeto pleno, e não somente um seio bom ou um seio mau. Ele a reconhece com um ser diferente dele e com vida própria e, sendo assim, ele reconhece a si próprio.

Dessa forma, a posição depressiva é acompanhada de uma radical alteração na percepção da realidade. Quando o ego se torna mais integrado, quando a projeção diminui, quando o bebê percebe a dependência de um objeto externo, além da ambivalência de seus próprios instintos, então ele descobre a sua própria realidade psíquica. O bebê se torna consciente de si mesmo, de seus impulsos e de suas fantasias. Quanto mais ciente de sua vida psíquica, mais ciência da realidade o bebê tem.

---

<sup>695</sup> SEGAL, H., Introdução à obra de Melanie Klein, p. 80.

<sup>696</sup> KRISTEVA, J., *Le Génie Fèminin*, p. 79.

### 6.1.2.2.3.

#### Seio bom e Seio mau

A relação objetal<sup>697</sup> do bebê é a relação com o seio materno<sup>698</sup> e com a mãe ou o cuidador/cuidadora. Durante o primeiro semestre de vida, o seio será introjetado pelo bebê e ficará ou não enraizado no ego em relativa segurança e, com isso, estará assentada ou não, a base para o desenvolvimento emocional do bebê<sup>699</sup>. Nesse sentido, o que é o seio bom e o seio mau? O seio é compreendido como bom quando a criança sente-se suficientemente alimentada e cercada de cuidados maternos, e se a mãe se deleita com a relação com o bebê ou se ela apenas se sente ansiosa, sobrecarregada e frustrada. Tudo isso influi na fruição do leite pelo bebê<sup>700</sup>. Por outro lado, o seio é compreendido como mau quando o bebê se reconhece sempre insatisfeito, como se houvesse uma falta.

O fato é que o medo supracitado está enraizado na ansiedade, no não saber o que advirá. Por isso, os impulsos, os desejos libidinais do bebê que não são atendidos, a luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte tornam-se uma ameaça de aniquilamento do *self* e do objeto, no caso o seio, por meio dos impulsos destrutivos<sup>701</sup>. O bebê gostaria que a mãe fizesse com que esses impulsos desaparecessem.

Contudo, durante o processo de construção da estrutura psíquica, o bebê irá introjetar tanto o seio bom, quanto o seio mau. Dessa forma, a inveja e a culpa aparecem nesse processo. Inveja, pelo ódio ao seio mau. Culpa, porque o bebê introjetou esse mesmo seio mau e se sente culpado. Nesse sentido, segundo Klein “a vida emocional arcaica caracteriza-se por uma sensação de perda e de recuperação do seio bom”<sup>702</sup>.

Além disso, para a autora, o seio bom ou mau formam o núcleo do ego e contribuem de modo vital para o seu crescimento. Desse modo, o seio bom é o protótipo da bondade,

<sup>697</sup> É a relação com o objeto originário. É o primeiro vínculo afetivo estabelecido pelo bebê. No primeiro semestre de vida é com o seio/mamadeira, porque o bebê ainda não percebe a pessoa que o nutre, como uma pessoa inteira e com vida própria.

<sup>698</sup> Trata-se de uma metáfora, um símbolo. O seio representa a pessoa cuidadora que retira o medo do bebê e lhe traz alimento, cuidado, segurança, acalanto e paz. O seio é percebido como a fonte de nutrição e, num sentido mais profundo, como a própria vida.

<sup>699</sup> KLEIN, M., Inveja e Gratidão, p. 209.

<sup>700</sup> É importante ressaltar aqui que a fruição do prazer é decisiva para o posterior desenvolvimento das emoções no ser humano. O ser humano não vive sem prazer. Daí a necessidade de saber escolher qual prazer fruir, porque o prazer tem importância vital na saúde mental do indivíduo humano desde o início da vida.

<sup>701</sup> Aqui é importante ressaltar o papel da imaginação e da fantasia na vida psíquica do bebê. Muitas das vezes que o bebê sente terror e ansiedade, ele foge para o mundo da fantasia a fim de lidar com os seus impulsos destrutivos. Essa experiência pode ser detectada na vida adulta, quando a pessoa tem dificuldade de ater-se à realidade e busca formas objetivas de afastamento, tal como as drogas e todos os vícios: álcool, sexo, jogo, realidade virtual, dentre outros.

<sup>702</sup> KLEIN, M., Inveja e Gratidão, p. 211.



da paciência, da generosidade, e da criatividade; enquanto o seio mau representa o oposto. Esse processo é tão inconsciente que se Melanie Klein não tivesse tido a oportunidade de trabalhar em creche com bebês, nós nunca teríamos essa informação tão valiosa. Afinal, todo esse processo é anterior à linguagem.

#### **6.1.2.2.4. Maturidade Emocional**

Segundo, Melanie Klein, uma personalidade bem integrada é a base da saúde mental<sup>703</sup>. Nesse sentido, os elementos de uma personalidade bem integrada seriam: maturidade emocional, força de caráter, capacidade de lidar com as emoções conflitantes, equilíbrio entre a vida interna e a adaptação à realidade, e uma bem sucedida fusão das diferentes partes da personalidade em um todo<sup>704</sup>.

Sabe-se que numa pessoa emocionalmente madura, as fantasias e os desejos foram livremente vivenciados, mas elaborados com êxito, durante a vida infantil. Todavia, se no adulto ainda persistir um grande ressentimento em relação aos desejos não realizados, e se sua elaboração permanecer impedida, tanto as relações pessoais, quanto o prazer, permanecerão distorcidos na mente da pessoa, tornando-se assim, assaz difícil, para a psique, aceitar os possíveis substitutos, afetando assim, o senso de realidade da pessoa<sup>705</sup>. Para Klein, a maturidade emocional significa:

Os sentimentos de perda podem ser contrabalançados até certo ponto pela capacidade de aceitar substitutos, e assim as fantasias infantis não perturbam a vida emocional adulta. A capacidade de desfrutar prazeres que estão acessíveis está ligada, em qualquer idade, a uma relativa liberdade em relação à inveja e a ressentimentos. Outra fonte de gratificação é a riqueza de lembranças que mantém o passado vivo<sup>706</sup>.

Contudo, de acordo com Klein, a força de caráter, fundamental para a vida moral da pessoa, está fundamentada em processos muito antigos de relação com a mãe. Nesse sentido, se os aspectos bons da mãe tiverem sido introjetados pelo bebê, eles serão sentidos como predominantes em relação aos aspectos frustradores. A mãe internalizada tornar-se-á um alicerce para a força de caráter, pois o ego poderá desenvolver suas potencialidades sobre essa base. Se a mãe for sentida como alguém que guia e protege,

<sup>703</sup> KLEIN, M., Sobre Saúde Mental, p. 306.

<sup>704</sup> KLEIN, M., Sobre Saúde Mental, p. 306.

<sup>705</sup> WINNICOTT, D. W., Tudo começa em casa, p. 31-32.

<sup>706</sup> KLEIN, M., Sobre Saúde Mental, p. 306.

mas que não o domina, a identificação com ela possibilitará a paz interior<sup>707</sup>. Além disso, o êxito dessa relação se estenderá para todos os níveis relacionais da vida adulta.

Na verdade, o equilíbrio depende da capacidade de fazer frente aos nossos conflitos internos. Disso depende uma interação entre mundo interno e mundo externo. Não é um mundo perfeito que o bebê sente, mas um mundo que vale a pena. Por essa razão, equilíbrio não significa evitar conflitos; supõe a força para atravessar emoções penosas e poder lidar com elas<sup>708</sup>. A amputação das emoções dolorosas restringe a personalidade e permite o desenvolvimento de inúmeras inibições. Exemplo disso é a repressão da fantasia, pois ela inibe dons e talentos. Por isso a importância do prazer. A falta dele no lazer e no trabalho, no contato com as outras pessoas, deixa uma personalidade estéril, cheia de ansiedade e frustração<sup>709</sup>.

O fato de algumas pessoas atravessarem a vida de modo suave, quando não bem-sucedidas, não exclui o risco de doença mental. Só não ocorrerá se a pessoa estiver lidando com as suas emoções mais profundas. Fugir delas é cair na doença mental. Sendo assim, saúde mental está relacionada com a profundidade de vida, enquanto a superficialidade denota conflito interno irresoluto.

Ninguém sabe o que vai acontecer em sua vida. No entanto, em caso de fracasso emocional, profissional ou financeiro, a fuga não é o melhor caminho a se seguir. E isso é assaz interessante, já que uma vida vivida na relação com Deus é sempre uma vida profunda. Além disso, alguém que é capaz de aceitar seu destino e experienciar profundamente a dor do luto, será também capaz de acolher outrem em sua dor, pois a reconhecerá em si mesmo.

### **6.1.3.**

#### **Aspecto Estrutural**

##### **6.1.3.1.**

#### **O pecado estrutural: a injustiça no mundo e a ameaça ecológica**

Elizabeth Johnson em seu livro *Ask the Beasts*, nos diz: “Se você interrogar a flora e a fauna da terra, do ar e do mar, a resposta deles levará sua mente e coração ao Deus vivo. Em sua beleza, variedade, interação, surgimento e desaparecimento, eles

<sup>707</sup> KLEIN, M., Sobre Saúde Mental, p. 307.

<sup>708</sup> KLEIN, M., Sobre Saúde Mental, p. 308.

<sup>709</sup> WINNICOTT, D. W., Conversando com os Pais, p. 21.

testemunham a bondade de seu Criador”<sup>710</sup>. Pergunte aos seres vivos e eles nos dirão que recebem tudo de graça de Deus por meio da natureza.

Assim, ela inicia a sua obra que trata da magnitude da relação entre a criação e a teoria darwinista. Atualmente, não há mais a menor dúvida científica acerca da teoria evolucionista. Ela já é considerada um fato científico<sup>711</sup>. Sabemos que a evolução da natureza, dos seres vivos e do planeta advêm da chamada “macroevolução”, um processo de milhões de anos, nos quais todos os seres vivos participaram e ainda participam uns dos processos dos outros. Por meio dessa constatação, podemos afirmar que a vida na natureza é caracterizada por uma **vida na relação**<sup>712</sup>.

Contudo, hoje em dia, esse processo está nas mãos do ser humano, que prossegue, por meio da cultura, a tarefa da biologia. Posto isso, essa realidade pede por uma pergunta específica, aquela da **consciência**. Essa pergunta faz-se necessária por causa da devastação presente no mundo da vida e do clamor por um comportamento consciente como a única saída possível para uma natureza que geme. Trata-se da **ecojustiça**, um projeto de resgate da natureza que leva em consideração o drama da injustiça humana.

Os dois textos principais do magistério que tratam atualmente do pecado ecológico são *Laudato Si’* e *Querida Amazônia* que veremos a seguir. Mas, ainda assim, é pertinente clarificar o fato de que o problema ecológico e a injustiça social dizem respeito ao pecado estrutural que está na base de todas as relações humanas hodiernas. Essa foi a grande inovação inserida pelo Concílio Vaticano II e que não foi plenamente compreendida<sup>713</sup>.

Sleutjes em sua tese de doutorado em Teologia Moral<sup>714</sup> cita a metáfora do “muro” elaborada pelo papa Francisco, a fim de descrever como o pecado estrutural desvia o olhar humanitário da realidade, resvalando numa sinistra indiferença e obstaculizando relações emocionais mais saudáveis:

Criam-se novas barreiras de autodefesa, de tal modo que o mundo deixa de existir para que haja apenas o “meu” mundo: e muitos deixam de ser considerados seres humanos com uma dignidade inalienável, passando a ser apenas “os outros”. Reaparece a tentação de fazer uma cultura dos muros, de erguer os muros, muros no coração, muros na terra, para impedir este encontro com outras culturas, com outras pessoas. E quem levanta um muro, quem constrói um muro, acabará escravo dentro dos muros que construiu, sem horizontes. Porque lhe falta esta alteridade<sup>715</sup>.

<sup>710</sup> JOHNSON, E. A., Ask the Beasts, p. 2.

<sup>711</sup> JOHNSON, E. A., Ask the Beasts, p. 100-121.

<sup>712</sup> JOHNSON, E. A., Ask the Beasts, p. 145.

<sup>713</sup> GS 29-32.

<sup>714</sup> SLEUTJES, L. A., O pecado ecológico como Desafio à Teologia Moral, p. 145.

<sup>715</sup> FT 27.

Destarte, diante de uma assimetria moral, de uma ferida ecocida, faz-se necessária a renovação da conduta humana por meio de uma “cuidadonia”<sup>716</sup>, de um ocupar-se com as gerações futuras por meio de uma solidariedade comunitária e intergeracional, além de uma economia da ecoresponsabilidade, na qual a sinodalidade ecológica seja um novo estilo de vida mundial.

#### 6.1.3.1.1.

#### A ameaça ecológica

##### 6.1.3.1.1.1

##### Laudato Si'

Neste subitem faremos um resumo dos principais pontos abordados na *Laudato Si* para servirem de eixos de reflexão.

O texto da *Laudato Si'* tem início objetivando lembrar a toda humanidade que tudo aquilo que acontece em nosso meio, não nos deve ser indiferente<sup>717</sup>. A isso denominamos de princípio da responsabilidade<sup>718</sup>. Papa Francisco fala ainda de uma possível “catástrofe ecológica sob o efeito da explosão da civilização industrial, sublinhando a necessidade urgente de uma mudança radical no comportamento da humanidade<sup>719</sup>”. Nesta encíclica, ele nos convida a uma “**conversão ecológica global (...)** que requer mudanças profundas nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades”<sup>720</sup>.

Vale a pena ressaltar o fato de que apesar de a crise ecológica tratar-se de um pecado estrutural, para superá-la é necessário que cada pessoa no planeta, individualmente falando, passe por esse processo de conversão que requer anteriormente, experienciar um processo de arrependimento. Para explicar-nos essa necessidade premente, o papa Francisco nos remete ao patriarca Bartolomeu:

A necessidade de cada um se arrepender do próprio modo de maltratar o planeta. Todos nós somos chamados a reconhecer a nossa configuração para a desfiguração e a destruição do ambiente (...) ele nos propôs passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à partilha, numa ascese que significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar<sup>721</sup>.

<sup>716</sup> A “cuidadonia” é a cidadania do cuidado.

<sup>717</sup> LS 3.

<sup>718</sup> Rever a página 30 desta pesquisa.

<sup>719</sup> LS 3.

<sup>720</sup> LS 5. Grifo nosso.

<sup>721</sup> LS 8-9.

O papa Francisco ainda afirma que os passos que foram dados até agora, de maneira global, nos fizeram chegar até aqui. Contudo, a partir de agora é imprescindível que a humanidade dê um passo além, visando a uma solidariedade universal<sup>722</sup>. O planeta é o lar de toda a humanidade, da natureza e de todos os seres vivos. É a nossa casa comum. Portanto, seu destino depende da conduta de cada um de nós. Ele ainda enumera os principais problemas oriundos da crise ecológica<sup>723</sup>: ① A presença da poluição e da consequente mudança climática e seu aquecimento global; ② A questão da poluição da água; ③ A perda da biodiversidade devido à extinção de algumas espécies; ④ A deterioração da qualidade de vida humana e a consequente degradação social, demonstrando dessa feita, que o pecado ecológico e a injustiça social são um único e mesmo fenômeno existente, oriundos ambos da sanha do capital financeiro que descentralizou o espaço do processo econômico; ⑤ A desigualdade planetária existente, com sua absurda desigualdade social, além das guerras e dos migrantes deslocados de seu lar; ⑥ A fraqueza das reações em relação ao drama da crise ecológica. Trata-se de ações pontuais sem muito significado global; e, por fim, ⑦ A diversidade de opiniões, sendo que muitos ainda vivem pensando que o problema ecológico resolver-se-á sozinho.

Ademais, uma parte fundamental presente nesse texto magisterial diz respeito à raiz humana na presente crise ecológica. Papa Francisco, portanto, inicia demonstrando o valor da tecnologia para o progresso da humanidade, para a educação, a habitação, o saneamento e a saúde da humanidade. No entanto, é mister que haja um aumento da consciência no ser humano. Muito o ser humano caminhou, ao longo dos séculos, sob o ponto de vista intelectual, científico e tecnológico. Todavia, sob o ponto de vista da capacidade ética de reflexão, e sob o ponto de vista do agir moral no cotidiano, nós somos tal qual um bebê no primeiro semestre de vida. Chegou a hora e é agora de darmos um salto no abismo, o chamado **salto moral**:

O homem moderno não foi educado para o reto uso do poder, porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência. Cada época tende a desenvolver uma reduzida autoconsciência dos próprios limites<sup>724</sup>.

Segundo o papa Francisco são dois os principais fatores que impedem o avanço moral hoje. O primeiro é o paradigma tecnocrático que carrega consigo o sentido

---

<sup>722</sup> LS 14.

<sup>723</sup> LS 20-61.

<sup>724</sup> LS 105.

“unidimensional” descrito por Herbert Marcuse em *O Homem Unidimensional*. Nessa obra, Marcuse, herdeiro do pensamento de Adorno e Horkheimer<sup>725</sup>, afirma que a nossa sociedade não está baseada na racionalidade, já que devido à indústria cultural<sup>726</sup> estamos presos à unidimensionalidade do pensar, o que significa que a maioria da humanidade atualmente, em todo planeta, não é capaz de elaborar um pensamento crítico, mas acha que “pensa”, apenas repetindo a opinião difundida e divulgada pela indústria cultural e, hoje, pelas redes sociais e a mídia digital. A isso ele denominou de homem unidimensional:

Essa sociedade é irracional. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz é mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela sociedade sem oposição à existência (...) a nossa sociedade se distingue por conquistar as forças sociais centrífugas mais pela tecnologia do que pelo terror, com dúplice base numa eficiência esmagadora e num padrão de vida crescente<sup>727</sup>.

O segundo fator impeditivo é o antropocentrismo moderno que colocou o ser humano no centro da natureza, esquecendo-se que a humanidade é apenas mais uma espécie dentre milhões delas que habitam o nosso planeta. Nisso resulta a necessidade de uma maior abertura do ser humano para a alteridade, para a relação com o estranho, com o outro, o estrangeiro.

A saída proposta diz respeito a uma educação e espiritualidade com bases ecológicas. O papa Francisco aponta para outro estilo de vida que obstaculize o consumismo compulsivo e que pressione o poder político-econômico e social a propor novos rumos. A mudança tem de vir por parte da sociedade civil que “deixe de adquirir determinados produtos, forçando as empresas a reconsiderar o impacto ambiental e os modelos de produção”<sup>728</sup>.

<sup>725</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 118-163.

<sup>726</sup> “Indústria cultural” é um conceito presente na obra de Adorno e Horkheimer. Eles afirmam a primazia de um único modo de compreender a realidade no mundo hoje. Esse modo de pensar que atinge todas as classes sociais em toda a parte do planeta é oriundo da indústria cultural que surgiu para veicular esse pensamento unidimensional. Trata-se da superestrutura do capital. É essa superestrutura que mantém as pessoas focadas na sanha do consumismo com a consequente destruição da natureza.

<sup>727</sup> MARCUSE, H., *O Homem Unidimensional*, p. 13.

<sup>728</sup> LS 206.

### 6.1.3.1.1.2

#### Querida Amazônia

Essa exortação apostólica pós-sinodal pretendeu expressar um resumo dos diálogos que ocorreram em Roma ao longo dos dias 6 a 27 de outubro de 2019, um pouco antes do surgimento da pandemia, demonstrando, com isso, a clareza profética da Igreja para os dias atuais. Nesse sentido, logo no início o papa Francisco redige a declaração que se tornará conhecida ao longo dos séculos vindouros:

Sonho com uma Amazônia que lute pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, dos últimos, de modo que a sua voz seja escutada e que sua dignidade seja promovida. Sonho com uma Amazônia que preserve a riqueza cultural que a caracteriza e na qual brilha de maneira tão variada a beleza humana. Sonho com uma Amazônia que guarde zelosamente a sedutora beleza que a adorna, a vida transbordante que enche os seus rios as suas florestas<sup>729</sup>.

Nela, o papa Francisco afirma que o desastre ecológico é consequência do desastre social, ao citar a *Lumen Gentium* 49: “uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates do meio-ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres”<sup>730</sup>. Ademais, aparecem algumas posições do magistério eclesial, nunca antes expressas com tanta clareza e que por ora enumeramos: ① a questão denominada de “injustiça e crime”, na qual o papa Francisco descreve que as madeiras e as indústrias mineradoras encurralaram os povos indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes<sup>731</sup>, bem como os criadores de gado e outros agentes econômicos, tais como a construção de hidroelétricas e os projetos de hidrovias que entram no território para explorar economicamente a floresta, enquanto o povo que vive nela cuida da mesma e retira dela apenas os víveres necessários para a saúde e alimentação<sup>732</sup>; além de algumas empresas que privatizam a água potável e de madeiras e projetos de minério e de petróleo que contaminam o ambiente, sem nenhuma preocupação ecológica, buscando apenas o lucro financeiro fácil<sup>733</sup>; ② os casos gritantes de injustiça que põem em risco a vida de milhões de pessoas, cujas situações de violência e morte são constantes na região<sup>734</sup>; ③ o tema da força e do dom das mulheres que

<sup>729</sup> QA 7.

<sup>730</sup> QA 8.

<sup>731</sup> QA 9.

<sup>732</sup> QA 11.

<sup>733</sup> QA 14.

<sup>734</sup> QA 15.

demonstra a sua presença constante numa região de invisibilidade, que ninguém quer ir. O papa descreve que “durante séculos, as mulheres mantiveram a Igreja de pé nesses lugares com admirável dedicação e é ardente”<sup>735</sup>, demonstrando, por meio dessa assertiva, que a invisibilidade das mulheres no mundo econômico está associada também ao ecofeminicídio, por esse estar conectado ao patriarcalismo estrutural que tem sempre apenas uma opção de vida e de existência, excluindo, portanto, o diferente.

Como proposta de saída da crise ecológica na Amazônia, o papa nos propõe algumas pistas: ① as **redes de solidariedade** e de desenvolvimento, a fim de evitar a marginalização; ② as alternativas sustentáveis tanto para a agricultura, quanto para a pecuária; ③ a educação dos indígenas, e o seu consequente empoderamento<sup>736</sup>.

Além disso, retomando a *Laudato Si'* propõe novamente o sentido de fraternidade e de comunhão humana, sem limitar a liberdade individual<sup>737</sup>. E, por fim, a *Querida Amazônia* retoma o valor da educação para que a ecologia integral modifique os hábitos cotidianos das pessoas<sup>738</sup>.

Em síntese ambos os documentos do magistério: a *Laudato Si'* e a *Querida Amazônia* apontam para a necessidade de uma educação moral do ser humano, já que o pecado ecológico é um problema moral, bem como esses documentos acenam para a necessidade de um novo projeto econômico para a humanidade<sup>739</sup>. Dessa forma, apresentaremos agora uma hermenêutica do problema da injustiça social, presente nas bem-aventuranças, por meio da descrição do pensamento eclesial presente na *Populorum Progressio*, na qual a Igreja já descrevia os problemas sociais das pessoas marginalizadas, e do conceito de equidade de John Rawls.

---

<sup>735</sup> QA 99.

<sup>736</sup> QA 17.

<sup>737</sup> QA 20.

<sup>738</sup> QA 58.

<sup>739</sup> A proposta da “economia” do papa Francisco contém alguns elementos, tais como: ecologia integral; desenvolvimento integral; anticapitalismo e bem viver; bens comuns e papel do Estado; crise ecossocial; pacto educativo global, e movimento social.

Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2020-11/economia-de-francisco-jovens-do-mundo-inteiro-coligados-com.html>>. Acesso em: 22 de dez. 2021.



### 6.1.3.1.2.

### A injustiça no mundo e o conceito de equidade

#### 6.1.3.1.2.1.

#### A *Populorum Progressio*

Essa encíclica do Papa Paulo VI, publicada em 26 de março de 1967, demarca a preocupação social da Igreja com os novos aspectos conjunturais que se delineavam no cenário internacional da época. Em continuidade com as encíclicas anteriores: *Rerum Novarum* de Leão XIII, publicada em 1891 e a *Quadragesimo Anno* de Pio XI, escrita em comemoração aos quarenta anos de publicação da *Rerum Novarum*, a *Populorum Progressio*, de forma visionária, torna explícita não só a preocupação do Magistério da Igreja com as desigualdades sociais, mas também, e, fundamentalmente, com a entrada do aspecto científico-tecnológico no sistema econômico, tornando-se, dessa feita, o fator de exclusão social, mais radical e de difícil superação, tanto a nível individual quanto a nível coletivo, como no caso das nações subdesenvolvidas permanentemente em déficit na balança comercial por exportar produtos primários e importar produtos terciários.

Segundo Pierson<sup>740</sup>, no final do século XIX, o termo “*Welfare State*” já era utilizado, mas foi somente após a grande crise de 1929, nos Estados Unidos, que os países capitalistas começaram a adotar a política governamental do “Estado de Bem Estar Social”. Essa política governamental apostava na possibilidade do Estado intervir na vida social dos cidadãos, de modo que todos tivessem acesso aos serviços básicos de saúde, educação, renda mínima, seguro desemprego e habitação, dentre outros. Contudo, as possíveis desigualdades sociais para as quais o Papa Leão XIII já chamava atenção em relação aos operários na *Rerum Novarum*<sup>741</sup>: “vir em auxílio dos homens das classes inferiores (já que estão em situação de infortúnio e miséria imerecida)”, não somente se confirmou, bem como se agravou sobremaneira com o desenvolvimento científico-tecnológico.

O desenvolvimento científico-tecnológico, ao qual nos remetemos, diz respeito às importantes mudanças na área de ciência e tecnologia surgidas antes da *Populorum Progressio* e que levaram aos primórdios da globalização, bem como a um crescimento

<sup>740</sup> PIERSON, C., *Beyond the Welfare State*, p. 14.

<sup>741</sup> LEÃO XIII, PP., *Rerum Novarum*, 2. A *Rerum Novarum* trata especificamente da preocupação que o Papa Leão XIII tinha com os operários no final do século XIX, não só pelos novos aspectos sociais advindos com a revolução industrial, bem como pelas formações político-democráticas do final do século XIX. O Papa estava muitíssimo preocupado com o fim das corporações de ofício, por esta razão, apoiava a formação de sindicatos a fim de que os operários tivessem seus direitos e deveres regidos pela justiça e pela equidade.

avantajado do setor terciário da economia. Todavia, enquanto o setor de serviços da economia se expandia, concomitantemente, ocorria um atraso dilacerante no setor primário, ampliando as áreas de pobreza e de subdesenvolvimento de várias nações. Nesse sentido, as transformações sucedidas no mundo traziam um clima de insegurança e angústia. Todo mundo percebia que era necessário realizar reformas para que as inovações econômicas científicas e políticas tomassem um rumo mais humano e mais justo, que não criassem distâncias gigantescas entres pessoas e nações e que não ferissem tão profundamente a dignidade da pessoa humana, fator de atenção primordial.

Na introdução, o papa Paulo VI explicita que devido ao desenvolvimento científico-tecnológico, à conseqüente globalização e ao acirramento das desigualdades e conseqüentes exclusões sociais, a Igreja estava atenta a todo e qualquer esforço de povos e nações que procurassem sair do estado letárgico. Outrossim, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja se viu na obrigação de servir aos homens no sentido de ajudá-los a compreenderem a profundidade do problema, além de convencê-los da importância imediata de uma ação solidária, uma vez que, atualmente os povos em estado de fome pedem socorro aos povos que se encontram em estado de opulência. Através das viagens internacionais realizadas pelo Papa Paulo VI, ele pôde, pessoalmente, vislumbrar o quadro de desigualdade social do mundo na época e criar, por causa disso, uma Comissão Pontifícia denominada **Justiça e Paz** encarregada de suscitar no Povo de Deus o ensejo de promover a justiça social de modo a oferecer auxílio aos povos mais carentes.

Na primeira parte, partindo de um conhecimento global sobre as aspirações do homem moderno, Paulo VI afirma que o objetivo comum é a “A libertação da miséria, a subsistência alcançada com mais segurança, a saúde, o emprego estável e a participação nas responsabilidades referentes à política da nação”<sup>742</sup>. Acrescentou ainda que as nações que tinham alcançado, há pouco tempo, a independência nacional estavam preocupadas em crescerem de forma autônoma diante das outras nações. Todavia, tornava-se preocupante o fato de que as condições econômicas e sociais acabavam por transformar esses legítimos desejos em uma grande ilusão.

A forma tradicional de ocupação e o processo civilizatório das nações: a colonização, apesar de ter trazido várias melhorias para as nações ocupadas, como o afastamento da ignorância e da doença, acabaram por deixar um sistema econômico instável devido, muitas vezes, aos desejos interesseiros das nações colonizadoras. Tal

---

<sup>742</sup> PAULO VI, PP., Carta Encíclica *Populorum Progressio*, 6.

mecanismo econômico, abandonado a si mesmo, tendia a arrastar o mundo para uma maior desigualdade social: os povos ricos crescem rapidamente e os povos pobres veem suas iniciativas sendo frustradas no que diz respeito às melhorias em suas condições existenciais.

O problema atingiu o nível cultural, pois as civilizações tradicionais perceberam seus valores sendo desafiados pela civilização industrial. Muitos jovens deixavam-se levar pelas ilusões prometidas pelas riquezas e abandonavam suas crenças atávicas na falsa esperança de inserirem-se nesse mundo novo. Esses problemas, alcançando proporções mundiais, despertaram o sentimento de revolta nas classes pobres, até mesmo os camponeses tomavam conhecimento de sua imerecida miséria. Surgiu então, o perigo de tentar resolver tais questões de maneira violenta, recorrendo a insurreições revolucionárias que podem tender tanto ao totalitarismo, como ao messianismo para dirimir a questão.

A Igreja, fiel ao ensinamento de Cristo, muitas vezes interviu nas relações entre colonizadores e nativos protegendo-os da cobiça dos estrangeiros e regulando a utilização dos recursos naturais; ela não tem a intenção de interferir na política dos Estados, mas está sempre atenta aos clamores da comunidade humana. Por isso, ela vê-se obrigada a propor os valores presentes no Evangelho na tentativa de garantir a santificação dos povos e a promoção da dignidade humana em todas as nações. Nesse sentido, a dignidade humana é interpretada dentro de uma compreensão integral, não bastando apenas visar um crescimento econômico, mas a corresponder a um desenvolvimento integral, que atinja todos os homens e o homem todo, em todas as suas dimensões, tais como: a intelectual, a moral, a espiritual, a física e a social, dentre outras.

O Papa Paulo VI afirmou que o desenvolvimento e o crescimento pessoal são tarefas de todos os homens, impostos por Deus como um dever a ser realizado, pois, dotados de inteligência e liberdade, possuem a responsabilidade de seu crescimento e de sua salvação. Contudo, para que o crescimento tenda a plenitude não só pessoal, como também comunitária, deve-se respeitar a verdadeira escala de valores: os bens temporais não podem sobrepor-se aos bens espirituais, haja vista que a tentação da cobiça e do desejo de poder atrapalhariam todas as iniciativas de desenvolvimento. Por essa razão, a avareza pessoal, familiar e nacional que afeta tanto os ricos como os pobres, suscita um materialismo que sufoca o espírito. Sendo assim, o papa sugeriu como remédio para a condição mundial e pessoal, os valores superiores de amor, amizade, oração e

contemplação, tais valores unidos à responsabilidade pessoal de cada um faria crescer a solidariedade universal: um dever de todos.

Por outro lado, mais do que simplesmente a iniciativa individual, o papa recomendou a criação de programas para integrar a ação entre indivíduos e organismos intermediários. Ademais, o Santo Padre apontou para diversas soluções a serem empreendidas, a fim de obter um desenvolvimento solidário entre as nações: o destino universal dos bens, a propriedade privada como direito do trabalhador e em caso de má utilização da propriedade, uma intervenção do Estado em vista do bem comum; alertou também para que os rendimentos alcançados com os bens nacionais fossem utilizados na própria nação e não em investimentos egoístas.

Acrescentou ainda a proposta de que a política estivesse a serviço da humanidade e de que os projetos de alfabetização fossem difundidos por organizações internacionais a fim de alcançarem as nações mais pobres, pois eles capacitam o ser humano a alcançar, por si mesmo, as bases de seu desenvolvimento; além de resguardar o valor da família tradicional como encontro de gerações que se enriquecem mutuamente pela confiança, amizade e transmissão de conhecimentos e valores de cunho espiritual e moral. Por outro lado, ele acentuou que o crescimento demográfico não deveria ser refreado por medidas que impedissem o surgimento e a perpetuação da vida, mas que o Estado deveria apenas propor informações que respeitassem a dignidade da vida humana, para que cada um pudesse ser responsável pelos filhos que gerar.

O Papa Paulo VI conclui a primeira parte dizendo que para promover o humanismo total seria preciso abrir os horizontes aos valores do espírito e ao próprio Deus – fonte do verdadeiro humanismo. Abrir-se ao Absoluto, eis a solução proposta pelo Santo Padre, organizar a terra sem Deus seria organizá-la contra o próprio homem.

Na segunda e terceira partes, ele demonstra que o desenvolvimento do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade. Por isso as nações deveriam buscar meios de cooperação em vista de uma verdadeira comunhão entre os povos. Para que isso aconteça deveria primeiramente assistir os mais pobres. Não se trata apenas de vencer a fome, nem tampouco de afastar a pobreza, mas de construir um mundo em que todos os homens, sem exceção de raça, religião ou nacionalidade, possam viver uma vida plenamente humana, livre de servidões.

No entanto, pode-se perguntar: estará o rico pronto a dar o seu dinheiro a fim de sustentar as obras e missões organizadas em favor dos mais pobres? Estará disposto a pagar mais impostos para que o poder público intensifique o esforço pelo

desenvolvimento igualitário? Argumenta-se que, “nenhum povo tem o direito de reservar as suas riquezas para seu uso exclusivo. Cada povo deve produzir mais e melhor, para dar aos seus, um nível de vida verdadeiramente humano e, ao mesmo tempo, contribuir para o desenvolvimento solidário da humanidade”<sup>743</sup>, de modo que o supérfluo dos países ricos deve pôr-se a serviço dos países pobres. Para que isso de fato ocorra na prática é necessário que haja programas bem organizados que superem as rivalidades estéreis e estabeleçam um diálogo fecundo e pacífico entre todos os povos.

O Magistério da Igreja ressalta a importância da equidade nas relações comerciais, de modo que a solidariedade mundial permita a todos os povos tornarem-se artífices do seu próprio destino. No entanto, essa solidariedade deve ter como viés a caridade universal, pois nos ajuda a perceber o fato de que o mundo está doente, e que o mal reside, principalmente, na falta de fraternidade. Por outro lado, faz-se mister que, ninguém, seja qual for a sua situação, mantenha-se, injustamente, entregue às arbitrariedades, sem, todavia, procurar favorecer os mais necessitados.

Além disso, é imprescindível apresentar sinais autênticos de amor desinteressado, gratuito, que estejam livres de qualquer superioridade nacionalista e de qualquer aparência de racismo. Desse modo, os peritos devem aprender a trabalhar em íntima colaboração com todos para que os mais favorecidos possam gerir o desenvolvimento dos mais enfraquecidos, pois se conclui que, desenvolvimento é o novo nome da paz para todos. Neste sentido, combater a miséria e lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar, mas também, o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade. Nesse sentido, os leigos têm uma tarefa própria na renovação da ordem temporal.

No final do século XIX e início do século XX, na denominada *Belle Époque*<sup>744</sup>, o automóvel, o cinema, a máquina de escrever, a lâmpada elétrica já tinham tornado-se a coqueluche do momento e marca de superioridade científico-tecnológica entre povos e nações. Podemos mesmo dizer, que o conflito da Segunda Guerra Mundial foi decidido pela superioridade no uso da ciência por parte dos Aliados<sup>745</sup>. Na verdade, a ciência foi notavelmente bem-sucedida em vencer a guerra e esperava-se que ela fosse igualmente eficiente na economia da sociedade em tempos de paz. No entanto, esqueceu-se que as

<sup>743</sup> PAULO VI, PP., Carta Encíclica *Populorum Progressio*, 23.

<sup>744</sup> Época bela, por causa da produção em massa da indústria de bens de consumo que tornaram a vida das pessoas mais prazerosa.

<sup>745</sup> PAZZINATO, A., SENISE, M. H., *História Moderna e Contemporânea*, p. 288.

desigualdades e as exclusões sociais poderiam ser acirradas, mesmo em tempos sem guerra.

O objetivo da *Progressio Populorum* era exatamente ser um alerta para essa possibilidade negativa que o Magistério vislumbrava. Por isso, fundamentando-se na dignidade da vida humana e na primordial vocação humana que é aquela de realizar-se plenamente enquanto “filho de Deus” e evitando a desigualdade entre os povos, o Papa Paulo VI propôs que as nações com maior opulência auxiliassem aquelas que se encontrassem em maior penúria, por meio de empréstimos com juros baixíssimos, ou mesmo sem juros, conclamando ainda o Povo de Deus a perceber que a vida cristã também se faz na justiça e na solidariedade, ou seja, que um cristão deve buscar o bem comum, já que o outro é sempre um irmão em Cristo, um filho de Deus. Além disso, todos os nossos bens são temporários e devemos administrá-los tendo sempre em conta a vontade de Deus e que ao fim e ao cabo, o que realmente importa para a Igreja é a santidade e a salvação das almas.

Hoje o Magistério da Igreja segue afirmando que o desenvolvimento integral dos indivíduos e dos povos não pode ocorrer sem o desenvolvimento solidário da humanidade. Contudo, a humanidade tem falhado neste cômputo. É mister que voltemos a nossa atenção para esta encíclica. Será que a nossa fé em Cristo e em sua Igreja é real e efetiva? Será que há uma coerência, em nós, entre ser, agir e pensar ou a Igreja para nós é apenas um caminho de vida na prática? É a pergunta que deixamos para ser meditada.

#### **6.1.3.1.2.2.**

#### **O conceito de equidade em John Rawls**

Partiremos do pressuposto de que a filosofia política<sup>746</sup>, plausível na atualidade, tem o mesmo valor fundamental que é a igualdade. São, portanto, teorias igualitárias. Todavia, tal ideia não se sustenta se compreendemos como “teoria igualitária” a teoria da distribuição igual de renda. Contudo, há outra ideia de igualdade na teoria política, mais abstrata e fundamental: aquela de tratar as pessoas como “iguais”.

Há várias maneiras de se pensar o “igual”. Essa ideia é encontrada tanto no liberalismo de Nozick como no comunismo de Marx. Enquanto os esquerdistas acreditam que a igualdade de renda é condição para tratar as pessoas como iguais, os

<sup>746</sup> Os princípios éticos tornam-se políticos quando saímos da dimensão individual e de pequenos grupos e dirigimo-nos para a dimensão institucional, macrocoletiva e planetária.

direitistas acreditam que os direitos iguais sobre o próprio trabalho e a propriedade são uma precondição para tratar as pessoas como iguais.

Focaremos aqui na ideia de justiça de Rawls, porque como ela tem um nível de ação concreta, que coaduna perfeitamente com a visão semítica da realidade e que está presente no conceito bíblico de justiça. Vejamos sua ideia central de justiça:

Todos os bens primários sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases do respeito de si mesmo – devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de qualquer um ou de todos estes bens seja vantajosa para os menos favorecidos<sup>747</sup>.

Posto isso, John Rawls declara que entende a igualdade como uma parcela igual de bens sociais. Porém, afirma que não se remove todas as desigualdades, mas apenas aquelas que trazem mais desvantagem social para alguém. Eis aí a teoria da equidade em conjunto com o conceito de diferença social: uma teoria da justiça que pretende diminuir concretamente os prejuízos sociais que podem impedir o futuro de uma pessoa ou de grupos de pessoas: os dos desfavorecidos e excluídos da sociedade.

Além disso, os princípios de justiça em John Rawls são basicamente dois: ① cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; ② As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade. Trata-se do princípio da diferença<sup>748</sup>.

Nesse sentido, a igualdade equitativa de oportunidades para Rawls quer dizer igualdade liberal. John Rawls é um liberal sob o ponto de vista político. Ele defende o princípio liberal de legitimidade baseado na constituição, porém ele luta por oportunidades sociais que sejam realmente iguais para todos. A teoria da equidade quer consertar, na realidade, os erros sociais historicamente fundados. Um exemplo prático da teoria da equidade é o sistema de cotas que busca estabelecer condições equânimes de disputa social.

A teoria da equidade trata da igualdade concreta de oportunidades. Rawls afirma que é uma teoria difícil de entender porque ela existe para “corrigir os defeitos à igualdade formal de oportunidades, ao sistema de liberdade natural”<sup>749</sup>. A igualdade equitativa de

<sup>747</sup> RAWLS, J., *Theory of Justice*, p. 303.

<sup>748</sup> RAWLS, J., *Justiça como equidade*, p. 60.

<sup>749</sup> RAWLS, J., *Justiça como equidade*, p. 61.

oportunidades significa “impor certas exigências à estrutura básica além daquelas do sistema de liberdade natural (...) que ajuste as tendências de longo prazo das forças econômicas a fim de impedir a concentração excessiva da propriedade e da riqueza, sobretudo àquela que leva à dominação política”<sup>750</sup>.

No que tange ao conceito de “justiça distributiva” como equidade, John Rawls declara a necessidade de se manter, ao longo das gerações, esse recurso da equidade como um “sistema de cooperação social, equitativo, eficiente e produtivo de uma geração para a outra”<sup>751</sup>, já que o conceito de justiça como equidade parte da ideia de uma sociedade como “um sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo”<sup>752</sup>.

A teoria da equidade visa a ajudar os menos favorecidos na sociedade, que segundo Rawls são aqueles que não têm a posse dos bens primários<sup>753</sup>. Ele distinguiu cinco tipos de bens primários<sup>754</sup>: ① os direitos e liberdades básicos: liberdades de pensamento e de consciência; ② as liberdades de movimento e de livre de escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas. Diante desse fato, caso o indivíduo, por sua condição social, lhe tiver sido negado esse direito, caberá ao Estado intervir para corrigir essa supressão de um direito fundamental; ③ os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; ④ renda e riqueza necessárias, a fim de atingir uma ampla gama de objetivos; e ⑤ as bases sociais do autorespeito.

Por fim, explicitaremos o significado do “princípio da diferença”. Ele diz respeito ao princípio de justiça distributiva estrito. Esse princípio trata das diferenças entre renda e riqueza obtidas pela geração do produto social. Ele não aceita desigualdades entre produção e distribuição de renda, quem não produz riqueza não deve ter um aumento de riqueza imprópria, em relação a quem produz riqueza, no caso o trabalhador. O que o princípio de diferença exige é que “qual for o nível de riqueza – seja ele baixo ou alto – as desigualdades existentes têm de satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto como a nós mesmos”<sup>755</sup>.

A breve inserção do pensamento da equidade de John Rawls, da ecologia integral<sup>756</sup> do papa Francisco, e da doutrina social da Igreja pela análise da *Populorum Progressio*

<sup>750</sup> RAWLS, J., Justiça como equidade, p. 62.

<sup>751</sup> RAWLS, J., Justiça como equidade, p. 70.

<sup>752</sup> RAWLS, J., Justiça como equidade, p. 71.

<sup>753</sup> Os bens primários são os bens necessários para uma vida humana digna. São os bens que pessoas livres e iguais precisam como cidadãos.

<sup>754</sup> RAWLS, J., Justiça como equidade, p. 82-83.

<sup>755</sup> RAWLS, J., Justiça como equidade, p. 91.

<sup>756</sup> Ecologia integral porque não se ocupa apenas do “verde”, mas também, dos seres vivos, da casa comum, bem como, das injustiças sociais.



permite-nos concluir, que o planeta vive hoje uma condição ímpar na história tanto do ponto de vista ecológico, quanto do ponto de vista social, pois ambos estão atrelados. A fome, a miséria, a vida do migrante, dos sem-teto, dos encarcerados, daqueles que se encontram eivados pelo terrorismo e pela guerra, e de todos aqueles que vivem em situação de vulnerabilidade social e de exclusão, tais como: mulheres, negros e pessoas em diversidade sexual e de gênero, tudo é fruto da situação de pecado estrutural que não pode ser esquecida pelo cristão, mas antes deve ser vivida como uma condição *sine qua non*: a vida simples e humilde de Jesus de Nazaré. Aprender a viver com menos para que outros tenham uma vida digna é condição basilar para a nossa salvação, afinal não se salva sozinho. Contudo, apesar dessa conversão coletiva que se faz necessária, não podemos esquecer-nos da importância da conversão individual. No início deste capítulo apontamos para a fuga da realidade, como fuga da sabedoria, como também para a dificuldade de se estabelecer claramente os dados da consciência, como também analisamos a origem dos problemas psíquicos e emocionais que impedem uma vida moral sã. A partir de agora, adentraremos os conceitos fundamentais da ética teológica, sem os quais será difícil coadunar ser, pensar e agir como cristão católico no século XXI.

## 6.2. Conceitos Essenciais para Teologia Moral Fundamental

### 6.2.1. Opção Fundamental

Pierron afirma que o germe da autenticidade está no teísmo judeu-cristão<sup>757</sup>, já que o judaísmo e o cristianismo foram as tradições religiosas que afirmaram a existência de um princípio divino no ser humano, acarretando com isso, a possibilidade de se pensar a existência de uma identidade autêntica no mesmo.

Martin Heidegger, o filósofo da autenticidade, em *Sein und Zeit* afirma que o conceito de autenticidade está relacionado ao problema da verdade pensada sob o ponto de vista ontológico-existencial<sup>758</sup>. Ao longo da tradição, a questão da “verdade” foi pensada em relação à dimensão cognoscível do ser humano e, não, em relação à sua dimensão ontológico-existencial. Essa dimensão é a capacidade humana de perceber interiormente a verdade, de encontrar o sentido da sua existência, a partir da percepção

<sup>757</sup> PIERRON, J-P. Authenticité, p. 323.

<sup>758</sup> Ao longo da tradição, a questão da “verdade” foi pensada em relação à dimensão cognoscível do ser humano e, não, em relação à sua dimensão ontológico-existencial  
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 134-140.

dos fatos e acontecimentos presentes na história, por meio do princípio de realidade. O que Heidegger fez foi transladar o problema da verdade da teoria do conhecimento para a ontologia. Em contraposição, o oposto da autenticidade é a corrupção. Segundo o papa Francisco a hipocrisia é a língua dos corruptos:

Eles não gostam da verdade. Amam só a si mesmos e assim procuram enganar, envolver o outro, na sua mentira, na sua farsa. Têm o coração mentiroso; não podem dizer a verdade (...) os hipócritas desejam uma verdade escrava de seus próprios interesses. Mesmo neles há uma forma de amor; mas é um amor por si próprios, uma espécie de idolatria narcisista, que os leva a trair os outros e leva ao abuso da confiança<sup>759</sup>.

Contudo, viver na verdade é algo mais profundo do que somente dizer a verdade. Viver na verdade diz respeito à escolha, à opção fundamental. Na *Evangelii Gaudium* o Papa Francisco diz que a opção fundamental ocorre somente após haver um encontro pessoal com Deus:

Não me cansarei de repetir estas palavras de Bento XVI que nos levam ao centro do Evangelho: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro comum acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo”<sup>760</sup>.

No entanto, no que diz respeito à tradição da Igreja Católica, segundo Bonjean, as questões teológicas relacionadas ao problema da “opção fundamental” teriam seu nascedouro em “questões escolásticas sobre o destino daqueles que apesar de estarem livres do pecado mortal, morriam com pecado venial em suas almas<sup>761</sup>. Ele explica que na época pensavam que essas almas não poderiam entrar no céu porque ainda estariam em “pecado original”. Sendo assim, surgiu a hipótese de que a “providência de Deus não permitiria que almas passassem deste mundo sem terem feito a decisiva opção por Deus. Tomás de Aquino aceitou essa posição na qual o fardo da responsabilidade deveria recair sobre a pessoa a partir da opção decisiva pelo bem<sup>762</sup>.

Destarte, a opção fundamental seria “aquele sentido da vida, aquele valor fundante que seria um ponto de referência para todas as escolhas e decisões morais. Trata-se de uma intenção que irá permear toda a trajetória da pessoa”<sup>763</sup>. A não existência da opção

<sup>759</sup> FRANCISCO, PP. Meditação matinal na capela da Catedral de Santa Marta, p. 83.

<sup>760</sup> EG 7.

<sup>761</sup> BONJEAN, R. D., Fundamental Option, p. 9.

<sup>762</sup> BONJEAN, R. D., Fundamental Option, p. 9.

<sup>763</sup> AZPITARTE, E. L., Hacia una nueva visión de la ética Cristiana, p. 278.

fundamental por parte de uma pessoa significa que esse indivíduo ainda não encontrou um sentido para sua existência, como pudemos apreender por meio de Heidegger. Por outro lado, após a opção fundamental, a pessoa ganha uma dimensão mais profunda em seu viver, já que ela sabe para quê vive. A vida humana ganha um horizonte existencial capaz de suportar e superar todas as adversidades, além de fazer a pessoa a agir segundo a vontade de Deus, e, não, segundo o seu bel-prazer.

No caso específico do cristão, a opção fundamental ocorre após o encontro com o Cristo e a escolha livre pelo seu seguimento e por sua Cruz, pois o mandamento central para o cristão encontra-se em Dt 6,5-7: “Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que essas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração. Tu as inculcarás aos teus filhos e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé”.

Além disso, a “opção fundamental” segundo Bonjean envolve um ato de liberdade transcendental<sup>764</sup>. Por que? Porque ela é fruto de um exercício reflexivo, porém vivido existencialmente. Não é um mero exercício da razão abstrata. Trata-se mais de uma conversão moral do que de uma simples opção intelectual. A vida toda da pessoa entra nesse processo existencial. Trata-se de uma resposta ao clamor da graça de Deus, ao convite de Deus. Segundo Rahner, essa resposta só é possível porque a essência do ser humano é ser “ouvinte da palavra”<sup>765</sup>. A fé é racional porque engaja o intelecto humano no assentimento, mas não se reduz a ele. É livre porque envolve um ato pessoal de cunho transcendental.

Bonjean cita ainda o Antigo e o novo Testamento para explicitar o conceito de metanoia como o conceito bíblico central para a compreensão do conceito atual de “opção fundamental”:

É importante explorar o conceito bíblico de *metanoia*<sup>766</sup> que no Antigo Testamento é originalmente utilizado para descrever o ser humano em todas as suas dimensões. Isso conota não somente uma mudança de atitude, mas inclui manifestações externas (Jr 8,4-7. 31,18-19; Ez 18,21-23). No Novo Testamento encontramos João Batista pregando a *metanoia*, vista como um chamado a toda a humanidade e sancionado pelo juízo de Deus (Mt 3,7-8; Lc 3,7-8). A *metanoia* para João Batista estava relacionado com o batismo de penitência (Mc 1,4), porém Jesus usava a noção com menos ênfase no julgamento e mais destaque no papel da fé (Mc 1,15). Essas visões encontradas nas Escrituras demonstram que a preocupação com a conversão pessoal em sua relação moral fundamental é com Deus e não simplesmente uma mudança de atitude.

<sup>764</sup> AZPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética Cristiana*, p. 243

<sup>765</sup> RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, p. 37-39.

<sup>766</sup> Mudança de mentalidade, conversão.

De acordo com Rahner “transcendental” quer dizer a pré-inserção na totalidade. Por mais que o ser humano não se dê conta, ele está inserido previamente no todo, ainda que experimente apenas a parcialidade; a inquietação, a curiosidade e o questionamento<sup>767</sup>. Ele se pergunta, ele formula questões, ainda que nem sempre suporte permanecer sem respostas; e em sua finitude vige a presença da infinitude. O medo da infinitude, do não domínio, da incapacidade de incompreensão, do ilimitado e de não dar respostas cabais sobre todas as coisas faz com que o ser humano se proponha uma fuga: a alienação de si mesmo. É mais fácil viver no já conhecido, no habitual, no corriqueiro, permanecer na comodidade, naquele cadinho que nos é seguro e velho conhecido.

O conhecimento humano está fundamentado na compreensão prévia do ser. Antes mesmo do ser humano poder conhecer algo, esse algo já está jogado num horizonte de compreensão que possibilita o ser humano percebê-lo deste, desse ou daquele modo. Essa compreensão prévia pode ser a visão de mundo, a ideologia, ou mesmo, a cultura de uma época.

O horizonte de compreensão prévia pode ser entendido em sua maximidade como horizonte transcendental da transcendência: a abertura a priori do ser humano para o ser, para a vigência da verdade. Trata-se daquilo que é mais constitutivo ao ser humano, aquilo que lhe é primeiro, por isso, o autor designa como *a priori*. O horizonte transcendental da transcendência é a abertura, a condição de possibilidade do ser humano ganhar na concretude de sua existência o seu ser mais próprio, por isso o ser humano é um ser de transcendência.

Para nós, Rahner tematiza aqui uma dimensão do humano que começou a ser pensada na história da Filosofia somente no século XX. Immanuel Kant já havia tematizado três faculdades no ser humano: a faculdade da sensibilidade, da imaginação e do entendimento. Neste momento, de modo implícito, o autor tematiza uma quarta faculdade que, talvez, pudéssemos denominar de relacional. Ao abordar a capacidade que o ser humano tem de, antes de qual experiência empírico-sensorial, já estar aberto ao infinito, ele afirma a vigência de uma capacidade de relacionamento com o desconhecido, com o diferente de si, com a outridade.

Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas vão trabalhar também com essa temática: Lévinas em *Humanisme de l'autrehomme* (1972) e Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (1990). No mínimo, Karl Rahner acompanha muito de perto, a entrada em cena,

---

<sup>767</sup> RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p. 46-49.

na Filosofia, desta nova forma de compreender o Homem. Martin Heidegger em *Sein und Zeit* (1927) já havia pensado o ser humano como *Dasein* (ser-aí), como *In-der-Welt-sein* (ser-no-mundo), como *Mitsein* (ser com). Essa estrutura existencial é pensada a partir do lugar ôntico-ontológico-existencial que o ser-aí ocupa. Ele fala de uma abertura para a pré compreensão do ser, não como infinito, mas como Nada. É provável que Rahner, Lévinas e Ricoeur tenham compreendido o Nada como infinito.

Além disso, para Rahner, o conceito de transcendência aparece voltado para o desdobramento ético no ser humano<sup>768</sup>. A transcendência humana sob o ponto de vista ético redundava na responsabilidade e na liberdade. A liberdade transcendental nada mais é do que a responsabilidade da pessoa por si mesma. Isso é levado à radicalidade. Ademais, a liberdade transcendental é compreendida por Rahner como uma duplicidade própria: a liberdade originante, apriorística, fundante, que é a condição de possibilidade da liberdade concreta no mundo. Além da liberdade, cujo nível é o ontológico: a liberdade originada, aquela que se insere no mundo, aquela que é a encarnação concreta no mundo. A liberdade, cujo nível é o ôntico<sup>769</sup>.

Por isso, a responsabilidade e a liberdade são experiências transcendentais em que o ser humano se percebe imerso na totalidade da qual ele retira o seu ser, a sua liberdade e age, atuando de modo responsável, já que é fruto dessa liberdade originária<sup>770</sup>. A pessoa pode querer escapar de sua subjetividade, ela pode não querer retirar o seu modo de agir da liberdade retirada do próprio reconhecimento de sua pessoa a partir da percepção da presença do ser, mas ainda assim, a condição de transcendência é dada aprioristicamente, ainda que, concretamente, o ser humano procure evadir-se desta condição inerente.

O problema da existência pessoal é um problema de salvação. É importante ressaltar que o conceito originário de salvação não diz respeito a uma possibilidade teleológica que atravessa a humanidade externamente, posto que se trata da compreensão mais própria do ser humano e de sua realização mais autêntica e livre diante de Deus<sup>771</sup>. Destarte, a história da salvação remete o ser humano para a sua possibilidade mais própria, que é a sua capacidade inata de transcendência. Logo, o ser humano ao mesmo tempo que é um ser de transcendência, por outro lado, também é histórico e mundano, pois é capaz de historicidade, de escrever a sua histórica concreta a partir da liberdade transcendental.

<sup>768</sup> RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p. 46-49.

<sup>769</sup> RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p. 50-53.

<sup>770</sup> RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p. 50-53.

<sup>771</sup> RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p. 54-56.

Por outro lado, como conversão moral cristã, a opção fundamental é um ato moral que está intrinsicamente ligado às ações particulares, mas que ao mesmo tempo não é um assunto privado<sup>772</sup>. Há essa aparente contradição entre o público e o privado. Isso acontece porque o nosso amor por Deus é expresso por meio de palavras, gestos, atitudes e ações em relação àqueles que nos rodeiam. Atos particulares são atos morais “no real e pleno sentido” na medida em que correspondem às profundezas do autocompromisso na liberdade fundamental<sup>773</sup>.

Num outro viés, o teólogo moral Josef Fuchs apresentou a opção moral como a madura atuação transcendental frente ao absoluto<sup>774</sup>. Trata-se de um ato que acontece por meio de atos profundos, de atos transcendentais. Ele ocorre quanto estamos frente a frente, diante do absoluto, da Trindade Santa e seu mistério, com o coração em nossas mãos para entregá-lo em oferta agradável a Deus. A opção fundamental, segundo Fuchs acontece quando deixamos a infantilidade emocional de lado, tornamo-nos maduros e iniciamos a vida adulta com plena responsabilidade. A opção fundamental é uma instância decisiva do dinamismo moral que não anula a tarefa essencial de viver<sup>775</sup>.

Por fim, Fuchs ainda tenta mostrar como a mensagem moral do Novo Testamento consiste em um convite a atuar desde a Opção Fundamental por Deus. Trata-se de uma conversão contínua para além da exigência legalista do cumprimento de preceitos<sup>776</sup>.

### 6.2.2. Autonomia e Magistério

Essa questão-tema tem seu lugar nas seguintes perguntas: ① Até que ponto o Magistério tolhe a autonomia dos fiéis católicos? ② Até que ponto a autonomia do fiel católico, desvincilhada da autoridade do Magistério, não é sinal de subjetivismo ou de desobediência? ③ Como essa aparente aporia pode ser solucionada nos dias atuais?

O trecho a seguir da *Evangelii Gaudium* já nos traz indícios da questão central que deverá ser levada em consideração a fim de ser rascunhar uma solução a essa aporia. Vamos a ele:

<sup>772</sup> COLONNA, D., Grace and human response, p. 39.

<sup>773</sup> COLONNA, D., Grace and human response, p. 39.

<sup>774</sup> FUCHS, J., Existe una morale Cristiana? p. 126.

<sup>775</sup> FIGA, A. N., Teorema de la Opción Fundamental, p. 74.

<sup>776</sup> FUCHS, J., Essere del Signore, p. 29.

O processo de secularização tende a reduzir a Igreja ao âmbito privado e íntimo. Além disso, com a negação de toda a transcendência, produziu-se uma crescente deformação ética, um enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo; e tudo isso provoca uma desorientação generalizada. Enquanto a Igreja insiste na existência de normas morais objetivas, válidas para todos, há aqueles que apresentam essa doutrina como injusta, contrária aos direitos humanos básicos. Tais alegações brotam habitualmente de uma forma de relativismo moral, que se une consistentemente a uma confiança nos direitos absolutos dos indivíduos. Nessa perspectiva, a Igreja é sentida como se estivesse promovendo um convencionalismo particular e interferisse com a liberdade individual. Vivemos numa sociedade da informação que nos satura indiscriminadamente de dados, todos postos ao mesmo nível, e acaba por nos conduzir a uma tremenda superficialidade no momento de enquadrar as questões morais. Por conseguinte, torna-se necessária uma educação que ensine a pensar criticamente e ofereça um caminho de amadurecimento nos valores<sup>777</sup>.

O trecho apresenta-nos implicitamente o problema da “verdade” como examinamos anteriormente no subitem “opção fundamental”. Contudo, ele entra em cena aqui diante de uma época histórica que parece valorizar mais o individualismo e, em seu esteio, o subjetivismo. Sob o ponto de vista filosófico, subjetivismo e individualismo são resultante de uma reflexão que relativiza a “verdade” e que, portanto, não a considera central para a reflexão teórica. Sendo assim, torna-se assaz difícil, secularmente falando, a defesa de um Magistério eclesiástico que apoie as normas morais objetivas universais na era das pluralidades.

#### 6.2.2.1. Em Defesa do Magistério

O Papa Francisco numa Audiência Geral em 19 de fevereiro de 2014 afirma:

Para nós, cristãos, há um dom a mais, há sempre um compromisso a mais: passar humildemente pelo ministério eclesiástico. Devemos valorizá-lo; é uma dádiva, uma atenção, uma salvaguarda e também a certeza de que Deus me perdoou (...) e não devemos nos cansar de pedir perdão. Podemos ter vergonha de confessar nossos pecados, mas nossas mães e avós já diziam que é melhor enrubescer uma vez do que empalidecer mil. Enrubescemos uma vez, mas os pecados nos são perdoados e seguimos adiante<sup>778</sup>.

Além disso, na *Evangelii Gaudium* há uma passagem na qual ele afirma que “a autonomia não é para fundamentar uma gratificação afetiva, mas para salvaguardar o

<sup>777</sup> EG 64.

<sup>778</sup> FRANCISCO, PP. Audiência Geral, 19 de fevereiro de 2014. In: FOLI, A. M. (Org.) **O amor é contagioso: O Evangelho da Justiça**. São Paulo: Fontanar, 2018, p. 132.

direito inalienável da liberdade, da consciência e da identidade de cada pessoa humana. Mas o contributo da autonomia supera o nível da afetividade e das necessidades ocasionais de cada indivíduo”<sup>779</sup>, afastando-se pois com essa afirmação, das noções atuais de subjetivismo e de individualismo. Sendo assim, a autonomia não é para alimentar o egoísmo individual, antes sim, existe em defesa da universalidade, da essência da liberdade humana, pois Deus nos criou livres.

Essa afirmação do Papa Francisco remete-nos ao que analisamos anteriormente no item 5.2.1 “A ética das emoções” e no item 6.1.2.2. “A maturidade emocional e a patinha quebrada”, quando destacamos que há uma zona oculta e sombria na personalidade humana onde guardamos os aspectos negativos com os quais não queremos lidar na realidade. É uma região oriunda da repressão. Resulta do fenômeno de repressão de certos impulsos pecaminosos, rejeitados pelo convívio social, que nos deixa envergonhados e nos faz sentir indignos. Isso somente acontece quando intencionamos viver na idealidade. Destarte, tratamos de varrer esses impulsos negativos para longe das nossas vistas, a fim de manter a vida consciente limpa e uma imagem perfeccionista.

No entanto, esses impulsos retornam inconscientemente quando menos esperamos. Então, sem a vigência de normas morais objetivas, válidas para todos, será mais fácil agir de forma injusta para consigo e para com os outros. Nesse sentido, o papel do Magistério eclesialístico deve ser aquele da “mãe zelosa” que orienta o filho, e não de uma “mãe autoritária” que quer tolher a liberdade individual.

Soma-se a isso o fato de que, segundo Azpitarte, “todo grupo religioso necessita de uma autoridade para a defesa, salvaguarda e interpretação da própria doutrina”<sup>780</sup>. Afinal, a palavra de Deus revelada e a mensagem de Jesus constituem o rico patrimônio do qual a Igreja é depositária.

Por outro lado, no texto bíblico, nem sempre há dados suficientes para se estabelecer uma conduta regulamentada, principalmente em se tratando de novos costumes numa sociedade democrática e plural. Muitas afirmações éticas presentes no Antigo e no Novo Testamento resultam de uma cultura específica por meio da qual o autor bíblico se expressou, não sendo, portanto, um elemento essencial, universal daquele texto. Daí a necessidade de uma boa exegese e de uma hermenêutica atenta a fim de

---

<sup>779</sup> EG 78.

<sup>780</sup> AZPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética Cristiana*, p. 193.



resgatar a mensagem essencial de Deus presente naquele texto e distinguir o que é apenas um dado cultural do que é um ensinamento permanente.

Esse motivo justificaria também a importância do Magistério na condução do povo de Deus ao longo da história. Justifica a necessidade do Magistério levantar a voz quando perceber que costumes atuais afastam-se do espírito evangélico de Jesus de Nazaré. Outrossim, o Concílio Vaticano II não se afastou da doutrina tradicional em relação ao Magistério, quando afirmou na *Lumen Gentium* o seguinte:

Este assentimento religioso da vontade e da inteligência deve, de modo particular, prestar-se ao magistério autêntico do Romano Pontífice, ainda que não fale “ex cathedra”, de forma que se reconheça com reverência o seu magistério supremo e se adira sinceramente à doutrina que o Papa apresenta, como transparece principalmente quer da natureza dos documentos, quer da frequência em propor a mesma doutrina, quer da própria maneira de falar (...) O Romano Pontífice goza desta infalibilidade em virtude de seu ofício, quando define uma doutrina de fé ou de costumes (...) Por isso as suas definições são irreformáveis em si mesmas, sem necessidade de consentimento da Igreja, uma vez que são pronunciadas sob a assistência do Espírito Santo, prometida ao papa na pessoa de Pedro<sup>781</sup>.

Além disso, em 1975, a Comissão Teológica Internacional publicou um documento denominado “Magistério e Teologia” que trata da relação entre teologia e magistério, afirmando a tensão inevitável entre ambas. Vejamos parte deste documento:

Não é raro que o desempenho das respectivas tarefas do Magistério e da teologia suscitem algumas tensões. Nem deve surpreender nem esperar que aqui embaixo as divergências possam ser completamente eliminadas: pelo contrário, onde há vida verdadeira, também há tensão. Mas isso não deve ser interpretado em tom de hostilidade ou verdadeira oposição: representa, ao contrário, um fator de dinamismo e um estímulo que anima o Magistério e a teologia a desempenhar suas respectivas funções de forma conjunta, praticando o diálogo<sup>782</sup>.

Como conclusão deste item, fazemos nossas as palavras de Azpitarte, porque se assemelham à nossa. Trata-se de uma fuga dos extremos, como dizia Aristóteles. Por outro lado, o Magistério deveria abrir-se mais ao debate com os teólogos morais que constantemente estão em contato com os debates éticos atuais e também com a comunidade atuante:

Nossa postura é de sempre fugir dos extremos, pois onde a emoção predomina numa dada situação, o princípio de razoabilidade não pode vigor. Nesse sentido, propomos que sejam criados canais de comunicação, pontes, entre o Magistério e os teólogos morais, a fim de que haja um afluxo constante de informações com a produção de material informativo para

<sup>781</sup> LG 28.

<sup>782</sup> CTI, *Magisterio y Teología*, 9.

que a comunidade cristã possa estar sempre inteirada e bem formada acerca dos aspectos morais da doutrina em relação às questões éticas num mundo democrático e plural, sejam elas relativas à ética sexual, à ética social, à bioética ou à moral fundamental, dentre outras<sup>783</sup>.

#### 6.2.2.1.

##### Em Defesa da Autonomia

Segundo Kant, a autonomia está relacionada à universalidade da razão. Aliás, os filósofos modernos tentaram encontrar sempre na razão uma universalidade. Não é porque a modernidade caracteriza-se por retirar o foco do mundo exterior, objetivo, para o mundo interior, subjetivo, que eles deixaram de buscar a universalidade, como podemos depreender do trecho a seguir:

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente bom é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do agradável, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos<sup>784</sup>.

Por essa razão, segundo Kant, se queremos viver de maneira adulta, não basta a simples obediência à lei, e ao fato de se submeter ao princípio de autoridade, sem saber dar uma explicação da sua conduta. Há que se passar da moral heterônoma e impositiva para uma conduta autônoma, adulta e responsável.

Por outro lado, segundo López, o tema da autonomia moral tem um papel decisivo na história da teologia moral, porque “a autonomia não só parece ter posto em causa uma teologia moral baseada em princípios imutáveis e argumentos de autoridade, mas, ao mesmo tempo, deslocou uma moralidade tradicional estruturada na beneficência e na lei natural”<sup>785</sup>. Essa mudança trouxe um novo frescor para a teologia moral, principalmente para a Bioética porque diante de tantas decisões autônomas em relação às questões da saúde, auxiliou os moralistas a refletirem sobre o ponto de partida em torno do qual as

<sup>783</sup> AZPITARTE, E. L., Hacia una nueva visión de la ética Cristiana, p. 194.

<sup>784</sup> KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 48-49. Grifo nosso.

<sup>785</sup> LÓPEZ, J. M. C., Autonomía Moral, p. 31-32.

discussões atuais sobre a moralidade em bioética têm lugar, tais como: a eutanásia, o suicídio assistido, o aborto, dentre outros.

Além disso, o conceito de autonomia é um conceito ambíguo, que pode dizer muito ou dizer nada. Segundo Dworkin, é impossível ou pelo menos muito difícil de especificar suficientemente um conceito tão complexo como o de autonomia sem, com isso, também esvaziá-lo de sua enorme complexidade e riqueza. Recolhendo a definição tradicional de autonomia moral, afirma que uma pessoa é moralmente autônoma se e somente se seus princípios morais são próprios para o qual são exigidas algumas condições, dentre elas:

- ① A pessoa deve ser a autora de seus princípios morais, ela mesma deve escolhê-los, sua vontade é a fonte última de seus princípios;
- ② É ela quem decide quais aceita como obrigatórias, além de rejeitar outras autoridades morais, de tal forma que a própria pessoa é o primeiro e último determinante da moralidade de suas ações<sup>786</sup>.

Por sua vez, o conceito de “autonomia” aparece vinte vezes no Concílio Vaticano II<sup>787</sup>, sendo que dezesseis vezes aparece na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, e quatro vezes no Decreto *Apostolicam Actuositatem*. Contudo, nenhum dos casos tem referência direta à autonomia moral humana<sup>788</sup>. No entanto, é na *Gaudium et Spes* números 55 e 56, portanto, que aparecem as principais declarações sobre autonomia, já que a reconhecem como o resultado do processo histórico. São elas:

Cresce cada vez mais o número dos homens e mulheres, de qualquer grupo ou nação, que têm consciência de serem os artífices e autores da cultura da própria comunidade. Aumenta também cada dia mais no mundo inteiro o sentido da autonomia e responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do gênero humano. O que aparece ainda mais claramente, se tivermos diante dos olhos a unificação do mundo e o encargo que nos incumbe de construirmos, na verdade e na justiça, um mundo melhor. Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade com relação aos seus irmãos e à história<sup>789</sup>.

Que fazer para que todos os homens participem dos bens culturais, uma vez que a cultura das elites é cada vez mais elevada e complexa? Enfim, como reconhecer a legitimidade da autonomia que a cultura reclama, sem cair num humanismo meramente terreno ou até hostil à religião?<sup>790</sup>

Entretanto, nesses trechos podemos depreender que a autonomia é reconhecida culturalmente. A questão é se ela é aplicável também moralmente. Sendo assim a

<sup>786</sup> DWORKIN, R., A Virtude Soberana, p. 609-611.

<sup>787</sup> LÓPEZ, J. M. C., Autonomía Moral, p. 182.

<sup>788</sup> LÓPEZ, J. M. C., Autonomía Moral, p. 183.

<sup>789</sup> GS 55.

<sup>790</sup> GS 56.

*Gaudium et Spes*, número 36 tornou-se um texto paradigmático utilizado pelos moralistas defensores da autonomia. Vamos a ele:

Muitos dos nossos contemporâneos parecem temer que a íntima ligação entre a atividade humana e a religião constitua um obstáculo para a autonomia dos homens, das sociedades ou das ciências. Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador<sup>791</sup>.

Esse trecho trata da autonomia em relação às coisas visíveis, mas não da autonomia humana em relação a Deus. Nesse sentido, outro trecho da *Gaudium et Spes* combate o ateísmo:

O ateísmo moderno apresenta muitas vezes uma forma sistemática, a qual, prescindindo de outros motivos, leva o desejo de autonomia do homem a um tal grau que constitui um obstáculo a qualquer dependência com relação a Deus. Os que professam tal ateísmo, pretendem que a liberdade consiste em ser o homem o seu próprio fim, autor único e demiurgo da sua história; e pensam que isso é incompatível com o reconhecimento de um Senhor, autor e fim de todas as coisas; ou que, pelo menos, torna tal afirmação plenamente supérflua. O sentimento de poder que os progressos técnicos hodiernos deram ao homem pode favorecer esta doutrina<sup>792</sup>.

Dessa feita, podemos concluir que o conceito de autonomia aceito pelo Concílio Vaticano II não consiste na independência de Deus e diz respeito à autonomia dos diferentes campos do conhecimento em relação à realidade. Esse conceito é sinal dos tempos e está presente no mundo atual com todos os riscos, ambiguidades e criatividade que ele representa.

### **6.2.3. Discernimento Moral**

Os Evangelhos não falam direta e expressamente do discernimento cristão. Mas isso não significa que a realidade do discernimento não está presente neles. Pelo contrário, deve-se dizer que o discernimento é uma peça chave quando se trata de entender e interpretar a vida e obra de Jesus de Nazaré. Além disso, pode e deve-se afirmar que uma

---

<sup>791</sup> GS 36.

<sup>792</sup> GS 20.

das coisas mais impressionantes, é justamente o discernimento que o próprio Jesus teve e os critérios que orientaram esse discernimento.

Por conseguinte, o discernimento cristão pressupõe algo que lhe é anterior, a saber: o autoconhecimento e a análise da realidade complexa que é a convivência social, e o conhecimento, o mais objetivo possível, dos fatores que determinam essa convivência em suas circunstâncias concretas e atuais. Além disso, o discernimento cristão nunca pode ser considerado uma realidade puramente individual e privada. Porque a fé cristã tem uma dimensão comunitária e pública. A fé é vivida na Igreja e em comunhão com o resto da comunidade eclesial.

Segundo Keenan, o conceito de discernimento moral é frequentemente usado para descrever a tomada de decisão. Todavia, o Papa Francisco, em lugar disso, teria sugerido que os bispos e suas igrejas locais devessem discernir moralmente como devem resolver as questões que abordam os desafios pastorais contemporâneos<sup>793</sup>. Essa posição do Papa Francisco diz respeito à compreensão antropológica que entende a essência do ser humano enquanto relacionalidade no tempo histórico, e não, como racionalidade abstrata. Se entendermos o discernimento como algo meramente racional, não estaríamos sendo cristãos, pois o próprio Deus vive em uma comunidade intratrinitária.

A ênfase no discernimento moral tornou-se uma marca registrada do atual papado. Em *Amoris Laetitia*, o Papa Francisco associa o termo tanto à orientação do Espírito Santo quanto ao lugar privilegiado que a consciência ocupa na vida moral dos cristãos. O ponto fulcral diz respeito àquelas situações concretas que não conseguem ser abarcadas por normas gerais e que necessitam do estudo de caso particular a fim de encontrar uma solução moral de cunho jesuânico:

Se tiver em conta a variedade inumerável de situações concretas, como as que mencionamos antes, é compreensível que não devia esperar do Sínodo ou desta Exortação uma nova normativa geral de tipo canônico, aplicável a todos os casos (...) o grau de responsabilidade não é igual em todos os casos<sup>794</sup>.

Porque é possível e necessário um discernimento especial em algumas situações chamadas “irregulares”, há uma questão que sempre se deve levar em consideração, para nunca se pensar que se pretende diminuir as exigências do Evangelho<sup>795</sup>.

As normas gerais apresentam um bem que nunca se deve ignorar nem transcurar, mas, na sua formulação, não podem abarcar absolutamente todas as situações particulares. Ao

<sup>793</sup> KEENAN, J. F., *Moral Discernment in History*, p. 668.

<sup>794</sup> AL 300.

<sup>795</sup> AL 301.

mesmo tempo é preciso afirmar que, o que faz parte de um discernimento prático de uma situação particular não pode ser elevado à categoria de norma<sup>796</sup>.

Um pastor não pode sentir-se satisfeito apenas aplicando leis morais os que vivem em situações “irregulares”, como se fossem pedras que se atiram contra a vida das pessoas. É o caso de corações fechados, que muitas vezes se escondem atrás dos ensinamentos da Igreja para se sentar na cátedra de Moisés e julgar, às vezes com superioridade e superficialidade, os casos difíceis e as famílias feridas<sup>797</sup>.

Nesse sentido, o Papa Francisco, nessa exortação apostólica, destaca a importância não só dos sacerdotes, mas também do povo de Deus em adquirir discernimento moral diante de situações concretas complexas que clamam por uma maior reflexão e consequente argumentação. Ele ainda afirma que “o discernimento deve ajudar a encontrar os caminhos possíveis de resposta a Deus e de crescimento no meio dos limites<sup>798</sup>”. O discernimento aqui é compreendido como um caminho para se melhorar a Deus e que necessita tanto da sabedoria humana relativa às Ciências humanas, as ditas “Humanidades”, quanto da sabedoria divina bíblica:

O discernimento é um instrumento de luta, para seguir melhor o Senhor. É sempre útil, para sermos capazes de reconhecer os tempos de Deus e a sua graça, para não desperdiçarmos as inspirações do Senhor, para não ignorarmos o seu convite a crescer. Frequentemente isso se decide nas coisas pequenas, no que parece irrelevante, porque a magnanimidade mostra-se nas coisas simples e diárias<sup>799</sup>.

É verdade que o discernimento espiritual não exclui as contribuições de sabedorias humanas, existenciais, psicológicas, sociológicas ou morais; mas transcende-as (...) embora inclua a razão e a prudência, supera-as, porque trata-se de entrever o mistério daquele projeto, único e irrepetível, que Deus tem para cada um e que se realiza no meio dos mais variados contextos e limites. Não está em jogo apenas um bem-estar temporal, nem a satisfação de realizar algo útil, nem mesmo o desejo de ter a consciência tranquila. Está em jogo o sentido da minha vida diante do Pai que me conhece e ama, aquele sentido verdadeiro para o qual posso orientar a minha existência e que ninguém conhece melhor do que ele<sup>800</sup>.

### **6.2.3.1. Definição e Problemática**

A liberdade cristã encontra a sua maior profundidade existencial ao propor ao cristão que ele viva sem a necessidade da lei, desde a filiação divina, até a intimidade com

<sup>796</sup> AL 304.

<sup>797</sup> AL 305.

<sup>798</sup> AL 305.

<sup>799</sup> GE 169.

<sup>800</sup> GE 170.

a Trindade Santa, que produz um dinamismo diferente, pois orienta a conduta tendo o amor como motivação moral. O cristão, vivificado pelo Espírito e impulsionado pela graça, não necessita de uma lei exterior que o convença a agir a partir do amor. Destarte, o modo de agir e de se comportar do cristão não acontece por causa do conhecimento dos pressupostos éticos e pela tomada de decisão. Esses elementos são necessários, mas o fundamental está em deixar-se mover pelo dinamismo do Espírito Santo e pelo convite amoroso de Deus<sup>801</sup>.

Para Mifsud, o discernimento moral constitui uma categoria ética não somente quanto ao modo de proceder diante das decisões que se há de tomar na vida, mas também como metodologia da ciência moral enquanto reflexão sistemática sobre o comportamento humano. O discernimento cristão tem como conteúdo a vontade de Deus, mas também constitui o método que assinala que caminho que se há de percorrer para encontrar e executar a vontade divina<sup>802</sup>.

Além disso, o discernimento moral é posto em movimento por algo que o transcende, pelo amor que exerce uma função iluminadora sobre a inteligência, possibilitando assim, um conhecimento mais pleno e profundo, tal como Paulo narra em Fl 1,9-11. Conforme Azpitarte, a proposta moral de Jesus de Nazaré é uma subversão de todos os valores, a fim de se viver de acordo com a verdade de Deus e de se aprender a pensar, não com a própria cabeça, mas segundo os critérios de Deus<sup>803</sup>.

Ora, métodos de discernimento são numerosos e falíveis. Escritores espirituais retrataram o discernimento como um processo contínuo para descobrir a vontade de Deus a partir de uma metodologia que assegure a responsabilidade relacional, fundamentada na relação de amor mútuo com Deus<sup>804</sup>. Por isso, mesmo que todos os modelos tenham falhas, especialmente quando se referem a Deus, eles, no entanto, ajudam a nos guiar. Por essa razão, o importante aqui é manter presente as questões levantadas pela *Gaudium et Spes*: ① Deus tem um propósito cognoscível para nós? ② Como podemos entender o propósito de Deus quando esses acontecimentos, necessidades e desejos são tão frequentemente conflitantes? ③ Se Deus está nos conduzindo, por que devemos trabalhar para decifrar? ④ Qual é a nossa total vocação? ⑤ Como a fé se encaixa com soluções totalmente humanas? ⑥ Como somos guiados pelo Espírito do Senhor?

<sup>801</sup> AZPITARTE, E. L., Hacia una nueva visión de la ética Cristiana, p. 257.

<sup>802</sup> MIFSUD, T., Discernimiento Cristiano, p. 153.

<sup>803</sup> AZPITARTE, E. L., Hacia una nueva visión de la ética Cristiana, p. 263.

<sup>804</sup> VACEK, E. C., Discernment within a mutual love relationship with God, p. 683.

Dessas questões podemos depreender algumas problemas em teologia moral. O primeiro problema que aparece é quando a vontade de Deus parece contrária aos valores morais que guiam as nossas decisões terrenas. A sabedoria do mundo é loucura diante da vontade de Deus (1Cor 3,18).

O segundo problema surge quando parece haver escolhas particulares bastante claras que Deus quer que façamos. Casos diretos ocorrem quando somos tentados a fazer algo obviamente pecaminoso. A maioria das mães não têm dúvidas de que Deus quer que elas confortem seus filhos doentes. Em suma, há decisões particulares que parecem ser claras quanto ao querer de Deus para nós. Karl Barth afirmou: “A ordem de Deus (...) mede-nos e julga-nos precisamente pelo fato de fazermos ou não a única coisa que ele tão precisamente quer que façamos<sup>805</sup>”.

Por fim, o terceiro problema aparece na zona limítrofe entre não ter nenhum conhecimento acerca da vontade de Deus, e o conhecimento seguro do plano particular. Todavia, Tomás de Aquino afirmava que “não sabemos o que Deus quer em particular: e nesse aspecto não somos obrigados a conformar nossa vontade à vontade divina”. Segundo Tomás concordamos com Deus quando escolhemos sob o aspecto do bem<sup>806</sup>. Atualmente, muitos cristãos, leem as Escrituras para descobrir o que Deus geralmente quer e não quer. Os católicos, em especial, olham para o ensino do Magistério da Igreja como um guia bastante confiável para se viver em conformidade com Deus.

Contudo, teólogos dessa posição intermediária sustentam que Deus geralmente revela apenas projetos de nível relativamente alto, como o fazer o bem, evitar o mal e praticar a justiça, mas que Deus não revela se a justiça exige que ajudemos esta pessoa e não aquela pessoa. Tomás de Aquino, notoriamente, sustentou que, à medida que descemos aos detalhes, perdemos em certeza<sup>807</sup>.

### **6.2.3.2. Método e Premissas**

Júnior em sua obra publicada pela Sociedade Brasileira de Teologia Moral descreve os doze pilares do discernimento moral que devem ser cultivados na tomada de decisão. Qualquer refexão moral deverá passar pelo crivo desses doze pontos. São eles:

---

<sup>805</sup> BARTH, K., Church Dogmatics, p. 664.

<sup>806</sup> ST I-II, q. 19; I-II, q. 8.

<sup>807</sup> ST I-II, q. 94.



Os doze pilares do discernimento moral são: (1) o acolhimento da moção do Espírito Santo; (2) o seguimento e a imitação de Jesus Cristo; (3) a análise da situação; (4) as leis locais e os costumes culturais de cada povo envolvido na decisão; (5) o bem das pessoas envolvidas; (6) a possibilidade de generalizar sem anular a pessoa envolvida; (7) tomar em conta o pensamento dinâmico da Igreja; (8) a imaginação; (9) a vocação pessoal que amadurece em curto, médio e longo prazo; (10) o prazer do bem e o bem do prazer; (11) o amor na tríplice dimensão do afeto, comunhão e gratuidade; e (12) a consciência pessoal<sup>808</sup>.

Por outro lado, Mifsud destaca que em qualquer reflexão teológico-sistemática, o teólogo moral deve ater-se a três pontos fundamentais: ① O **objeto**, pelo qual a sua reflexão é realizada a partir dela e em função dela. Trata-se de buscar constantemente a vontade de Deus na realidade concreta; ② Buscar a **perspectiva** de Deus, por meio da pessoa de Jesus, já que a vida histórica de Jesus constitui uma mediação privilegiada entre a vontade de Deus e a realidade humana<sup>809</sup>; ③ Focar no **contexto** comunitário, posto que a proposta do reino de Deus não jaz em função de um indivíduo, porém, de um povo. Por isso, o contexto nunca é individual, mas sempre coletivo<sup>810</sup>.

Além disso, como esquema prático visando estabelecer um método para o discernimento moral, Mifsud propõe três momentos e/ou etapas. São elas: ① A **experiência**, que trata da descrição precisa do fato. Qual é o tema? Qual é o contexto? O que a pessoa sente diante do tema? O que a sociedade expressa diante do tema? ② A **reflexão**, que diz respeito ao momento da reflexão e da avaliação. Aqui é assaz importante o desejo de agir corretamente numa situação complexa onde há um conflito de valores. Qual o significado do fato? Quais são as implicações? Quais são as consequências da decisão moral proposta? ③ A **ação**, que trata do momento de reação prática ao fato ocorrido. Aqui é adequado assumir uma postura, buscando sua exata expressão concreta; O que é possível fazer? Deve-se pensar na dimensão temporal: a curto, a médio, e a longo prazo; bem como buscar o “bem possível”<sup>811</sup> numa situação de conflito. Buscar agir evitando o mal maior, a contenção dos danos possíveis originados por uma má escolha<sup>812</sup>.

<sup>808</sup> JUNIOR, F. A., *Amoris Laetitia e Discernimento Moral*, p. 265-277.

<sup>809</sup> MIFSUD, T., *Discernimiento Cristiano*, p. 153.

<sup>810</sup> MIFSUD, T., *Discernimiento Cristiano*, p. 154.

<sup>811</sup> Em termos práticos trata-se da redução de danos e da mediação de conflitos. Na realidade prática, as ações nem sempre conseguem ser aquelas ideais, mas o cristão deve buscar a todo custo promover e produzir a paz (Mt 5,9).

<sup>812</sup> MIFSUD, T., *Discernimiento Cristiano*, p. 155.

### 6.2.3.3. Jesus de Nazaré

Por fim, faz-se mister remetermo-nos a Jesus de Nazaré a fim de tentarmos compreender como Jesus enquanto ser humano conseguiu discernir moralmente para aceitar uma morte de Cruz.

Sabemos que Jesus optou radicalmente por Deus e pelo bem do ser humano e da natureza. Exatamente por essa razão é que o mal moral, o pecado, ficou radicalmente ausente de sua vida. Mas isso não significa que Jesus não tenha tido tentações, momentos de hesitação, de busca, de dúvida e de luta interior. Por meio dos evangelhos podemos depreender que Jesus sofreu tentações gravíssimas (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Parece mesmo que a tentação o tenha acompanhado durante toda a sua vida. (Lc 22,28).

Soma-se a isso a afirmação paulina presente na Carta aos Hebreus que diz que Jesus, o Messias, foi capaz de simpatizar com nossas fraquezas precisamente porque ele foi tentado de todas as maneiras, como nós, excluído o pecado (Hb 4,15). Dessa feita, Castillo afirma que Jesus não foi um ser celestial disfarçado de homem, mas foi Deus e, ao mesmo tempo Homem; sendo que sua dimensão humana teve de assumir, naquele presente histórico, as suas próprias opções; ele precisou discernir suas escolhas a todo momento. Sendo assim, ele teve de guiar sua vida de acordo com o desígnio e a vontade do Pai e do Espírito Santo”<sup>813</sup>.

Castillo em sua obra *El Discernimiento Cristiano* se pergunta acerca dos critérios jesuânicos para a tomada de decisão moral. Pergunta-se ainda sobre quais seriam os princípios morais ou as motivações que determinaram o comportamento de Jesus<sup>814</sup>. Nesse sentido, o autor nos traz três contribuições fundamentais para compreendermos o discernimento moral na pessoa de Jesus. A primeira delas é quando ele diz que os evangelhos insistem, repetidamente, em afirmar que:

Jesus orientava e organizava sua conduta de acordo com a vontade de Deus, o Pai Celestial (Mt 6,10; 7, 21; 12,50; 26,42) a ponto de afirmar que era para ele mais importante que o pão de cada dia (Jo 4,34). E sabemos que a tenacidade e firmeza de Jesus nesse sentido chegaram ao heroísmo mais extremo (Mt 26,42; Le 22,42)<sup>815</sup>.

<sup>813</sup> CASTILLO, J. M., *El Discernimiento Cristiano*, p. 130-131.

<sup>814</sup> CASTILLO, J. M., *El Discernimiento Cristiano*, p. 131.

<sup>815</sup> CASTILLO, J. M., *El Discernimiento Cristiano*, p. 131.

A segunda contribuição é quando ele afirma que Jesus pertencia a uma família judia praticante, o que não significa dizer que obedecer estritamente os preceitos religiosos fosse mais importante do que escutar e realizar a vontade do Pai, posto que não parece que Jesus tinha como critério de decisão e comportamento a obediência à lei religiosa estabelecida<sup>816</sup>.

Há vestígios que sugerem que ele se comportou como uma pessoa profundamente identificada com a religião oficialmente estabelecida. Jesus muitas vezes ia ao templo (Mt 21,23; 26,55; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Jo 7,28; 8,20; 18,20) ou para a sinagoga (Mc 1,21; Lc 4,16; Jo 6,59). Mas, pelo que dizem os evangelhos, ele deve ter ido a esses lugares para falar com as pessoas, porque era onde se reunia o maior número delas. Jesus aproveitava para pregar sua mensagem, que muitas vezes foi a origem de conflitos e confrontos que quase chegaram ao derramamento de sangue (Lc 4,28-29; Mc 3,6; Jo 8, 20; 8, 59)<sup>817</sup>.

A terceira, e a mais importante contribuição de Castillo, é aquela relativa à “solidariedade”. Jesus não teria colocado limite para a solidariedade, para o cuidado e a dedicação aos mais pobres, aos desvalidos e aos mais sofredores deste mundo. Segundo Castillo, “a solidariedade de Jesus não se limitava aos religiosos ou aos espirituais, nem se limitava ao terreno ou ao sociopolítico. A solidariedade de Jesus abrangia as áreas da justiça: o religioso e o espiritual, o humano, o familiar, o público e o sociopolítico<sup>818</sup>”.

Terminamos então, esse item, apresentando algumas declarações importantes do Papa Francisco acerca da solidariedade, que apenas corroboram as palavras, gestos e ações de Jesus durante o seu ministério público. Essas declarações são referenciais no seguimento de Jesus. São elas:

Na doação a vida se fortalece; e se enfraquece no comodismo e no isolamento. De fato, os que mais desfrutam da vida são os que deixam a segurança da margem e se apaixonam pela missão de comunicar a vida aos demais (...) a vida se alcança e amadurece à medida que é entregue para dar vida aos outros. Isto é a missão<sup>819</sup>.

Somos chamados a fazer crescer uma cultura da misericórdia, cm base na redescoberta do encontro com os outros: uma cultura na qual ninguém olhe para o outro com indiferença, nem vire a cara quando vê o sofrimento dos irmãos<sup>820</sup>. As obras de misericórdia são artesanais: nenhuma delas é cópia da outra; as nossas mãos podem moldá-las de mil modos e, embora seja único o Deus que as inspira e única a “matéria” de que são feitas, ou seja, a própria misericórdia, cada uma adquire uma forma distinta. Com efeito, as obras de

<sup>816</sup> CASTILLO, J. M., El Discernimiento Cristiano, p. 134.

<sup>817</sup> CASTILLO, J. M., El Discernimiento Cristiano, p. 132.

<sup>818</sup> CASTILLO, J. M., El Discernimiento Cristiano, p. 149.

<sup>819</sup> EG 1.

<sup>820</sup> Rever os princípios éticos na página 31 desta pesquisa.

misericórdia tocam toda a vida de uma pessoa. Por isso, temos possibilidade de criar uma verdadeira revolução cultural precisamente a partir da simplicidade de gestos que podem alcançar a vida das pessoas<sup>821</sup>.

A fim de se predispor para um verdadeiro encontro com o outro, requer-se um olhar amável pousado nele, que faz com que nos detenhamos menos nos limites do outro, podendo assim, tolerá-lo e unirmo-nos em um projeto comum. O amor amável gera vínculos, cultiva laços, cria novas redes de integração, constrói um tecido social firme (...) Uma pessoa antissocial julga que os outros existem para satisfazer as suas necessidades e, quando o fazem, cumprem apenas o seu dever. A pessoa que ama é capaz de dizer palavras de incentivo, que reconfortam, fortalecem, consolam, estimulam. Vejamos algumas palavras que Jesus dizia às pessoas: “Coragem, filho, teus pecados estão perdoados!” (Mt 9,2); “Levanta-te!” (Mc 5,41); “Não tenhais medo!” (Mt 14,27)<sup>822</sup>.

A solidariedade como virtude moral e comportamento social, fruto da conversão pessoal, exige empenho por parte de uma multiplicidade de sujeitos que detêm responsabilidades de caráter educativo e formativo<sup>823</sup>.

A solidariedade manifesta-se concretamente no serviço, que pode assumir formas muito variadas de cuidar dos outros (...) servir significa cuidar dos frágeis das nossas famílias, da nossa sociedade, do nosso povo (...) o serviço fixa sempre o rosto do irmão, toca sua carne, sente sua proximidade (...) por isso, o serviço nunca é ideológico, dado que não servimos ideias, mas pessoas<sup>824</sup>.

Os nossos esforços a favor das pessoas migrantes que chegam podem resumir-se em quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar<sup>825</sup>.

Solidariedade significa muito mais do que alguns atos generosos esporádicos; supõe a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, que priorize a vida de todos, e não a apropriação dos bens por parte de alguns. Ser solidário é uma reação espontânea de quem reconhece a função social da propriedade e o destino universal dos bens como realidades anteriores à propriedade privada<sup>826</sup>.

A fraternidade é uma dimensão essencial do homem, um ser relacional. A consciência viva dessa dimensão nos leva a ver e a tratar cada pessoa como uma verdadeira irmã e um verdadeiro irmão. Sem tal consciência, torna-se impossível a construção de uma sociedade justa e de uma paz firme e duradoura. A fraternidade gera paz social, porque cria um equilíbrio entre liberdade e justiça, entre responsabilidade pessoal e solidariedade, entre o bem individual e o bem comum. Uma comunidade política deve, portanto, agir de forma transparente e responsável para favorecer tudo isso<sup>827</sup>.

Servir significa acolher com atenção a pessoa que chega; significa inclinar-se sobre quem é necessitado e lhe estender a mão, sem temor nem receio, mas com ternura e compreensão, como Jesus se inclinou para lavar os pés dos apóstolos. Servir significa trabalhar ao lado dos mais necessitados, estabelecer com eles relações humanas, vínculos de solidariedade<sup>828</sup>.

<sup>821</sup> MM 20.

<sup>822</sup> AL 100.

<sup>823</sup> FT 114.

<sup>824</sup> FT 115.

<sup>825</sup> FT 129.

<sup>826</sup> FRANCISCO, PP., Discurso na XXVIII Jornada Mundial da Juventude, p. 12.

<sup>827</sup> FRANCISCO, PP., Discurso na XXVIII Jornada Mundial da Juventude, p. 13.

<sup>828</sup> FRANCISCO, PP., Discurso na XXVIII Jornada Mundial da Juventude, p. 20.

Infelizmente, a sociedade está poluída pela cultura do “descarte”, que é oposta à cultura do acolhimento. E as vítimas da cultura do descarte são justamente as pessoas mais desprotegidas, mais frágeis<sup>829</sup>.

Deus pergunta a cada um de nós: “Onde está o sangue do seu irmão que grita para Mim?”. Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna (...) a cultura do bem-estar, que nos leva a pensar em nós mesmos, torna-nos insensíveis aos gritos dos outros<sup>830</sup>.

#### 6.2.4. Consciência

Dentro da moral católica, a dimensão normativa sempre teve muito mais ênfase. Cabe agora à Igreja Católica, além de ensinar as verdades da fé ao povo de Deus, ensiná-los a pensar e a agir moralmente.

Nesse sentido, a Nova Evangelização na Igreja Católica deveria tomar um rumo que levasse em consideração novas formas de falar sobre a verdade da fé, isto é, a partir dos dados da dobradura do real, como junto a ela, deveria vir de modo subjacente uma formação ética que acompanhasse o conteúdo da fé e que levasse o povo de Deus a testemunhar a pessoa de Jesus de Nazaré na terra.

Azpitarte

A teologia moral é uma das disciplinas mais contestadas da teologia católica. Isso ocorre devido às suas múltiplas expectativas. Sem dúvida, há uma complexidade de problemas morais na atualidade que não permite que todos eles sejam resolvidos por meio de um simples mandato e de uma simples proibição. Não são poucos os que acusam a Igreja de oferecer uma doutrina ambígua e intransigente<sup>831</sup>.

Sabe-se que o Evangelho oferece um conjunto de valores inequívocos. Nele, os pacíficos, os pobres e os sofredores são proclamados bem-aventurados. Nem raça, nem desamparo, nem nascimento podem minar a dignidade absoluta de um único homem proclamado pelo Evangelho. Além disso, é fato que a cristologia decide não só o sentido antropológico da teologia, como também constitui o fundamento de uma ética marcada pela fé<sup>832</sup>.

Contudo, o texto bíblico não tem todas as respostas específicas para alguns dos casos morais concretos da atualidade. É mister que se adquira reflexão e discernimento

<sup>829</sup> FRANCISCO, PP., Discurso na XXVIII Jornada Mundial da Juventude, p. 21.

<sup>830</sup> FRANCISCO, PP., Homilia em Lampedusa, p. 68.

<sup>831</sup> BÖCKLE, F., Normen und Gewisen, p. 291.

<sup>832</sup> BÖCKLE, F., Normen und Gewisen, p. 293.

moral a partir das Escrituras, da Tradição e do Magistério. Trata-se de uma tarefa premente. Por meio da reflexão sistemática, é possível alcançar a inteligência necessária para a convivência humana. É assim que eles nos aparecem: respeito à vida, integridade corporal, liberdade de consciência, propriedade, e também a instituição do casamento, a família, as amizades.

A questão que orienta a teologia moral hoje não é negar a possibilidade de uma ética ateísta ou secular, mas sim, em revelar a relação existente entre “liberdade ética” e “liberdade cristã”. Se se pretende apresentar a verdade e a Boa Nova da liberdade cristã, é necessário que tal mensagem seja introduzida na vida do mundo, dando pleno sentido ao humano e à responsabilidade ética do homem secularizado.

Além disso, o fundamento da subjetividade, aberta a Deus como libertador, explica porque ela não pode ser superada por nada, nem mesmo por ninguém, nem se submeter a uma instância que lhe seja realmente estranha. Sob tal olhar a consciência torna-se o “lugar” antropológico da fé. A pessoa é obrigada por Deus, seu criador e redentor, a decidir corretamente de forma incondicional. Isso é afirmado na *Declaração Dignitates Humanae*, sobre a liberdade religiosa presente nos documentos Concílio Vaticano II<sup>833</sup>.

Sendo assim, a consciência passa a ser o *locus* privilegiado da vida moral e da identidade própria. Apesar de não ser um termo que esteja na Escritura, um aspecto da consciência é derivado do Novo Testamento, o termo grego “συνείδησις/consciência”<sup>834</sup>. Nesse sentido, ela é a faculdade da reta razão capaz de fazer o julgamento moral movida por princípios morais universais<sup>835</sup>.

#### 6.2.4.1.

#### Etimologia, Definição e problematização da Consciência

Segundo o Dicionário de Ética cristã, a consciência é uma dimensão subjetiva e normativa da vida moral, ainda que possa cair em engano<sup>836</sup>. Essa afirmação está fundamentada na afirmação bíblica de que Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 1,26). Por outro lado, assim define o Catecismo da Igreja Católica: “A consciência moral é um julgamento da razão pela qual a pessoa reconhece a qualidade moral de um ato concreto que ele pretende fazer, está fazendo ou fez”<sup>837</sup>. Ainda assim, na

<sup>833</sup> DH 2.

<sup>834</sup> Conhecimento íntimo, conhecimento dos seus próprios atos, conhecimento do bem e do mal.

<sup>835</sup> BRETZKE, J. T., *Erroneous conscience*, p. 1280.

<sup>836</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), *Conscience*, p. 643.

<sup>837</sup> CEC 1778.

formação da consciência, os católicos têm defendido sempre, como um elemento básico e primordial, o valor e a importância do magistério eclesiástico<sup>838</sup>.

Dessa feita, já de imediato aparece o problema teórico da consciência: ela é o *locus* da vida moral, a instância primeva, ou é apenas o discernimento da ação correta a se realizar? Esse problema teórico nós pretendemos dar uma solução no último subitem, quando discutiremos a aparente aporia que há entre os textos do Concílio Vaticano II, conjuntamente com a Exortação *Amoris Laetitia* e, por outro lado, a Carta Encíclica *Veritatis Splendor*.

Além disso, é importante que estabeleçamos a distinção entre consciência psicológica e consciência moral, já que não é porque, talvez, alguém tenha consciência de sua debilidade emocional e/ou problemas de transtorno psíquico, que ela tem consciência da sua condição moral, da sua capacidade de fazer escolher corretas na vida, que a humanizam cada vez mais.

Nesse sentido, a consciência psicológica quer dizer estar atento e presente a si mesmo, numa condição fisiopsicológica influenciada por múltiplos fatores; enquanto a consciência moral seria a faculdade da dimensão racional do ser humano, cuja função é aquela de fazer um julgamento prático, a fim de agir corretamente, visando o valor moral da ação<sup>839</sup>.

É claro que a consciência psicológica, não tem relevância ética direta na ação. Contudo, a consciência moral elabora os seus julgamentos a partir da reflexão no momento presente da decisão. Sendo assim, se a pessoa vivencia um turbilhão emocional, ou se há algum componente externo no instante da decisão moral, tal como: algum desvio por meio das drogas ou do álcool, sua ação ética fica bastante comprometida. Segundo o Dicionário de Ética Cristã, podemos distinguir essa diferença:

A “consciência moral” pretende diferenciar o conhecimento do bem e do mal, exprimindo julgamentos de valor, prescrevendo, e julgando o agir não para aprovar ou para culpabilizar, mas sim, para permitir as pessoas um aprendizado no que tange a dirigir a existência em direção à humanização. Ela é uma instância singular a serviço da autodeterminação e do sentido da existência humana. Por outro lado, a “consciência psicológica” é a presença diante de si mesmo. Trata-se da consciência imediata que acompanha todas as sensações, percepções e ações, além da capacidade de autocrítica. O problema da diferenciação entre as duas é que a primeira busca uma transcendência reacional e, portanto, na horizontalidade; enquanto a segunda diz respeito à uma transcendência individual e vertical. Logo, se um cristão afirma estabelecer um diálogo com Deus, na horizontal, sem

<sup>838</sup> AZPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética Cristiana*, p. 192.

<sup>839</sup> CALIPARI, M., *Conciencia y Discernimiento moral*, p. 12.

testemunhar horizontalmente, podemos afirmar que não houve, na verdade, o diálogo com Deus, mas apenas um monólogo<sup>840</sup>.

De acordo com Valadier, ao tratarmos da questão da consciência moral, somos levados a abordar os domínios mais fundamentais da vida individual e coletiva. Para ele, debater acerca da consciência significa abordar a natureza da vida moral propriamente dita em seu lugar central, a decisão: a escolha que uma pessoa faz e que deve prestar conta a si mesma, aos outros e a Deus. Trata-se de uma escolha sempre precária, arriscada e difícil, por isso é um problema antropológico de suma importância. Ela a impõe a necessidade de optar entre as possibilidades e escolher aquela que parece menos perigosa, e no caso do cristianismo, aquela que agrada a Deus<sup>841</sup>.

Segundo o Dicionário de Ética Cristã, a palavra consciência “provém do latim “*cum-scientia*” e evoca a ideia de um “conhecer-com” de um saber desde um testemunho que divide uma parte da realidade. Os teólogos cristãos evocam o “*cum*” como aquele que está em relação com Deus<sup>842</sup>. Entre os antigos συνείδησις (*syneidesis*) significava ser testemunho dos atos e tomado por remorso. Foi apenas com os estóicos que entrou em cena a questão da interioridade<sup>843</sup>.

Em primeiro lugar, é importante entendermos que apesar de o termo “consciência” não ser um termo que esteja nas Escrituras, um aspecto da consciência é derivado do Novo Testamento, o termo grego συνείδησις/σύνοιδα. Esse termo é o somatório do prefixo “συν” que quer dizer “com” mais o verbo “ὁράω”, verbo decisivo na obra platônica. Trata-se do verbo que dá origem aos conceitos de ἰδέα/εἶδος (ideia/forma) na metafísica de Platão. Podemos traduzir o verbo “ὁράω” por “ver detidamente”, um ver que permanece em contemplação. Sendo assim, seria um “ver detido com”. Então, poderemos compreender o termo grego por um “ver como testemunha ocular”. É um “ver por meio dos olhos”, **testemunhar**. O prefixo ratifica esse “ver por meio dos olhos”. Nesse sentido, traz consigo a noção de sensibilidade, de concretude. Por essa razão, para existir consciência de algo, é necessário que se tenha visto com os próprios olhos, tenha testemunhado para, a partir daí, dar início ao processo mental/neuronal até atingir o nível da consciência. Nunca se tem consciência de algo pelo simples ouvir falar. O ver, o testemunhar é decisivo para se atingir a consciência. Esse verbo foi o mesmo utilizado

<sup>840</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), Conscience, p. 643.

<sup>841</sup> VALADIER, P., Éloge de la Conscience, p. 6-7.

<sup>842</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), De “l’animalité” de la conscience, p. 644.

<sup>843</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), La découverte de la conscience, p. 648.



pelos evangelistas para descrever o “ver ontológico-transcendente” (Mt 5,8; Mt 8,4; Mt 9,30; Mt 16,6; Mt 17,3; Lc 1,22). Trata-se de um verbo que está associado ao ver “mental”, ao ver conclusivo, profundo, que necessita transcender o dado concreto para ser capaz de “ver, de compreender”. Daí a necessidade da observação permanente, do próprio testemunho para chegar à consciência. É isso o que nos informa o termo grego “ver metalmente-com ou “συνείδησις/*syneídesis*”. Não se chega à consciência pelo olhar de outrem. Somente pelo seu próprio ver, pela sua própria observação. Por isso, Agostinho reconheceu que a “voz da consciência” era nada mais, nada menos do que a chamada “consciência moral”<sup>844</sup>.

Por fim, duas palavras germânicas correspondem à expressão “consciência” nas línguas latinas ou de influência latina: *Bewusstsein* e *Gewissen*, diferentes tanto em sua estrutura filológica quanto em seu conteúdo lógico e seu valor vital. *Gewissen* significa um ato de virtude do qual o homem reconhece pessoalmente o que deve fazer ou ser feito do ponto de vista moral. Em vez disso, *Bewusstsein* denota um conhecimento imediato do que vivenciamos internamente, e que em seu escopo devemos incluir também a experiência moral anterior. Cada uma dessas duas experiências trata de fenômenos distintos em que cada um deles tem uma origem semântica diferente. No entanto, pouco a pouco eles foram se aproximando e atingindo uma relação de interdependência. *Bewusstsein* é a consciência psicológica, enquanto *Gewissen* é a consciência moral<sup>845</sup>.

#### 6.2.4.2.

#### História do conceito de Consciência

No Antigo Testamento, somos capazes de encontrar certos elementos que dizem respeito à moral realista ou objetiva dos povos primitivos<sup>846</sup>. O princípio básico da moralidade judaica é conformar-se à vontade de Deus. Dentro dessa perspectiva religiosa, a análise psicológica das faculdades humanas e seus atos correspondentes têm importância por causa da escuta.

No entanto, não há sequer um termo técnico adequado em hebraico para expressá-lo. A palavra grega “συνείδησις/consciência” aparece apenas mais tarde no livro de

<sup>844</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), La découverte de la conscience, p. 648

<sup>845</sup> HORTELANO, A., Problemas Actuales de Moral, p. 290.

<sup>846</sup> HORTELANO, A., Problemas Actuales de Moral, p. 249.

Sabedoria 17,10, no sentido de má “consciência”<sup>847</sup> e com um caráter bastante psicológico em Eclesiastes 10,2.

No entanto, encontramos no Antigo Testamento outras noções que se aproximam do conceito de “consciência moral”, tais como: “mente e coração”, como em Jó 2,6 e 2Sm 24,10. Sendo assim, na ausência de termos abstratos, fruto de reflexão filosófica posterior, os hebreus, como outros povos, usaram a palavra “coração” para designar o que mais tarde os gregos e os romanos chamariam de “consciência moral”. Isso ocorreu por causa do vínculo psicossomático indiscutível que existe entre o coração e os estados emocionais, tais como os sentimentos de culpa<sup>848</sup>.

A nosso ver, esse fenômeno da consciência moral está sempre relacionado com o chamado que o Deus Uno e Trino endereça ao ser humano. De acordo com as Escrituras, é impossível escapar à consciência, mas essa também pode ser obscurecida (Mt 6,23; Lc 11,33).

Por outro lado, o termo consciência não aparece nos evangelhos, mas há uma insistência de Jesus em colocar o centro da vida moral no coração (Mt 13,19), pois é inútil observar a lei com a mais minuciosa precisão, se depois o coração é cego e perverso, já que é dele que transbordam os maus pensamentos e as más ações (Mt 9,4; 15,18-20; Mc 7,18-23; Lc 16,15). De tudo isso fica claro que o juízo moral procede do coração e, portanto, é um juízo interior. Nesse sentido, biblicamente falando, o verdadeiro fundamento da moralidade está no coração do ser humano. O que importa em primeiro lugar é a intenção da vontade.

Dentre os escritos do Novo Testamento, Paulo foi quem mais dedicou tempo ao problema da consciência. Ele usou trinta vezes, em suas cartas e em seus discursos o termo “συνείδησις/consciência” como sinônimo de “καρδία/coração”. Segundo ele, a consciência não é uma faculdade especial, distinta das outras faculdades do pensar e do livre arbítrio. Tampouco representa uma misteriosa sabedoria concedida apenas a alguns e negada a outros. Para Paulo, a consciência é a capacidade humana de conhecer e escolher o bem, a capacidade de pensar em termos morais e a capacidade de conduzir a vontade a agir segundo a responsabilidade. Querendo esboçar o que afirma São Paulo sobre a questão da consciência, pode-se dizer que:

ⓐ “συνείδησις” é o conhecimento da lei universal de Deus (2Cor 4,2; Rm 1-2);

<sup>847</sup> KACZYŃSKI, E., *La Coscienza morale nella Teologia Cattolica*, p. 67.

<sup>848</sup> JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 132-135.

- ② A “συνείδησις” é o lugar que orienta, aprova ou desaprova o comportamento externo prospectiva ou retrospectivamente (At 24,16; 2Cor 1, 12-14; Rm 2, 14-15; 9,1; 2Tm 1, 3);
- ③ Os julgamentos provenientes da mente humana, podem estar corretos (1Tm 1, 5), mas também, incorretos, pois o intelecto e a vontade podem estar fracos ou corrompidos (1Cor 8 e 10, 23-30; Tt 1,15);
- ④ O ser humano pode se comportar de modo astuto, falsificando a palavra de Deus, como em: 2Cor 4,2); às vezes também pode ter a mente tão obnubilada, que já não consegue mais agir com retidão (1Tm 1,19; 4,2);
- ⑤ A obra redentora de Cristo cura, renova, liberta e instrui o intelecto humano e a vontade, para que a pessoa seja capaz de “adaptar-se à vontade de Cristo”, de tal forma que o seu juízo provenha exclusivamente do Espírito Santo (1Cor 2; Rm 9,1). Nesse sentido, a partir das epístolas paulinas podemos afirmar que segundo Paulo, o cristão deve tentar sempre adaptar-se à mente de Cristo.

Desse modo, Paulo compreendeu a consciência moral como uma força viva e estável, que regula o comportamento do homem. Nesse sentido, a fé para Paulo é uma consciência firme, uma “consciência certa”, algo fundamental e decisivo para o cristão, que vive diante de Deus com uma consciência profunda firmada e na fé<sup>849</sup>. “Temos a certeza de ter a consciência tranquila, pois queremos nos comportar bem em tudo” (Hb 13,18). Tem que fazer um esforço sério para ter uma consciência limpa. “Para aqueles que têm a mente limpa, todas as coisas são limpas; mas para aqueles que não acreditam ou não têm a mente limpa, não há nada limpo; pois até sua mente e consciência estão sujas. Eles dizem que conhecem a Deus, mas pelo que fazem, se vê que não é verdade” (Tt 1,15).

Contudo, foi somente a partir da Idade Média que se deu início ao germen da concepção moderna de consciência. Ela surgiu por meio de uma controvérsia entre Bernardo de Clairvaux (1090-1153) e Pedro Abelardo (1079-1142)<sup>850</sup>. Vejamos o que o dicionário diz:

A questão em jogo era saber qual o papel da ignorância na definição do mal cometido. Segundo Bernardo, o pecado possui a materialidade da falta, independente da vontade do sujeito. Já para Pedro Abelardo, a diferença entre a ação e a intenção ou boa fé do sujeito é

<sup>849</sup> VALSECCHI, E., Conciencia, p. 101.

<sup>850</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), La découverte de la conscience, p. 648.

fundamental. Posteriormente, Tomás de Aquino deu razão a Abelardo, pois apesar da boa vontade, os atos podem ser objetivamente maus<sup>851</sup>.

A história da noção de consciência foi marcada por esse conflito entre Pedro Abelardo (1079-1142) e Bernardo de Claraval (1090-1153) sobre o papel da ignorância na definição de delito. Para Bernardo, o pecado era devido à materialidade da culpa, independentemente da motivação. Por outro lado, Abelardo defendia os direitos de consciência equivocado de boa-fé. Com isso surgiu a dúvida a respeito do que realmente seria a consciência.

Por isso coube a Tomás de Aquino operar uma síntese que articulasse a *sindérese*, ou a **consciência habitual**, como sentido moral originário infalível<sup>852</sup>, com a **consciência real ou atual**, como um ato que resulta de um juízo prático da razão aplicando os princípios da *sindérese* aos fatos concretos e circunstanciais<sup>853</sup>.

Sendo assim, a **consciência habitual** definiria a capacidade que os seres humanos têm de perceber os princípios da vida moral (fazer o bem, evitar o mal), que a tradição Católica reconheceu como uma capacidade inalienável, apesar dos efeitos do pecado no julgamento humano. E, por outro lado, a **consciência real ou atual**, que faz jus ao processo de descoberta do bem que deve ser realizado e do mal que deve ser evitado. Ela expressa o raciocínio moral e sustenta a decisão concreta a se tomar. É assim que ocorre a passagem do raciocínio ou avaliação até à tomada de decisão. Esses segundo e terceiro níveis estão sob o que Tomás de Aquino chama de “razão prática”. É precisamente nesses níveis que o erro pode ser introduzido; eles devem, portanto, ser treinados e educados<sup>854</sup>.

Segundo o Dicionário de Ética Cristã, Tomás de Aquino teria realizado uma síntese magnífica, que articulava não só o **aspecto infalível** da consciência moral (consciência como senso moral infalível – faculdade passiva), como o **aspecto falível** da decisão prática (consciência como ato – faculdade ativa)<sup>855</sup>. Inclusive, a nosso ver, essa diferenciação conceitual interna do conceito de “consciência” não deve ser esquecida, pois é ela que nos ajudará a dirimir a aporia entre os documentos conciliares e a *Veritatis Splendor* mais adiante. Além de ser ela que corrobora a tese da necessidade da Igreja Católica “formar, educar” moralmente os fiéis para as decisões da vida prática.

<sup>851</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), *La découverte de la conscience*, p. 648.

<sup>852</sup> ST I-II, q. 79.

<sup>853</sup> ST I-II, q. 79.

<sup>854</sup> HÄRING, B., *La Ley de Cristo*, p. 193.

<sup>855</sup> LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.), *La découverte de la conscience*, p. 650.

Não poderíamos deixar de citar Alfonso de Liguori a fim de compreender o que ocorreu com o juízo moral na Teologia Moral da modernidade até o Concílio Vaticano II. Para Alfonso de Liguori, a consciência é um julgamento prático. Assim ele definiu a consciência:

É o juízo ou ditame prático da razão pelo qual julgamos o que se deve fazer aqui e agora como um bem ou evitar como um mal. Diz-se porém que a consciência é o ditame prático para diferenciá-la da sindérese, que é o conhecimento especulativo dos princípios universais do bem viver, ou seja: Deve-se cultivar a Deus. Não faças a outrem o que não queres para ti, etc., (...) como se tem em Santo Tomás<sup>856</sup>.

Liguori tinha uma preocupação pastoral, não especulativa. Para ele, a consciência era a próxima regra da conduta humana a se atingir, posto que a consciência julga a legalidade ou não da ação, ou seja, a sua concordância com a lei. A fim de resumir a posição de Liguori é difícil interpretar as leis, devido às circunstâncias que diferenciam os casos particulares das soluções variadas. Quem pode negar que todos os casos especiais devem ser resolvidos a partir dos princípios? Ninguém. No entanto, a tarefa consiste em aplicar esses princípios aos casos particulares cheios de especificidades e tentar discernir Quais princípios são adequados para as circunstâncias específicas? É mister que se faça uma longa discussão das razões que presentes em cada lado e que os moralistas elaborem as suas reflexões.

Por essa razão Liguori aderiu ao método da “consciência provável” e das espécies de probabilidades que redundaram nas várias posições dos moralistas. Segundo Liguori, “a consciência provável é aquela com que uma pessoa, apoiada em alguma posição provável, forma para si um ditame prático da razão com base em certos princípios reflexos ou concomitantes para agir licitamente”<sup>857</sup>.

Sendo assim, ele dividiu as diversas probabilidades das opiniões da seguinte forma:

① **A opinião fragilmente provável:** “é a que se apóia em certo fundamento, mas não em um tipo de fundamento que consiga atrair para si o assentimento de um homem prudente”<sup>858</sup>; ② **A opinião provável:** “é a que se apóia em fundamento grave, seja intrínseco à razão, seja extrínseco à autoridade, e que é capaz de atrair para si o assentimento de um homem prudente, ainda que com receio do oposto”<sup>859</sup>; ③ **A opinião**

<sup>856</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 57.

<sup>857</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 85.

<sup>858</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 85.

<sup>859</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 85-86.

**mais provável:** “é a que se apóia em fundamento mais grave, mas ainda com receio prudente do oposto, de modo que a contrária também seja considerada provável”<sup>860</sup>; ④ A **opinião probabilíssima:** “é a que se apóia em fundamento gravíssimo; por isso, a oposta é considerada fragilmente provável ou dubiamente provável”<sup>861</sup>; ⑤ A **opinião segura:** “é a que se afasta do perigo de pecar”<sup>862</sup>; ⑥ A **opinião mais segura:** “é a que se afasta mais de tal perigo, ainda que não se apoie em razões mais sólidas”<sup>863</sup>.

É essa postura de Afonso de Liguori para a decisão moral que marcará o panorama da teologia moral até o Vaticano II, com livros didáticos equiprobabilistas, probabilistas, probabilísticos e livros didáticos apresentando uma orientação moral ao confessor.

#### 6.2.4.2.1. Consciência na Casuística

Segundo Torre, a consciência, além de ser uma razão prática, prudente e mediadora entre lei e liberdade, também é uma norma interior de ação moral<sup>864</sup>. A consciência não é uma técnica, ela é uma norma formal do agir ético. Ela não tem um cunho decisional. Ela é como uma faculdade (capacidade) do juízo moral que leva em consideração a realidade e a dinâmica experiencial, vivencial, não é uma mera subjetividade. Para que haja consciência, é necessário um pensar autocrítico, porém, unido à realidade, ao fazer histórico. Ocorre na subjetividade, na instropecção do indivíduo, mas não é em si mesma somente subjetiva, ela recolhe o dado objetivo da realidade, da verdade. Daí a unidade entre consciência e verdade.

Para desenvolver essa faculdade, faz-se necessária uma formação apropriada a sua singularidade. Ao nosso ver, é fundamental ensinar ao laicato a responsabilidade da consciência por meio dos exercícios de raciocínio moral que dependem do reconhecimento da consciência da pessoa como *locus au-thoritatis* (lugar da autoridade). De modo similar, embora num caminho restritivo, os católicos probabilistas do século XVI, ao convidarem à primazia da consciência, promoveram grande liberdade para o indivíduo resolver dúvidas e determinar a conduta correta<sup>865</sup>. Nesse sentido, a casuística é mais facilitadora do que juiz, mais instrutora do laicato do que árbitro.

<sup>860</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 86.

<sup>861</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 86.

<sup>862</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 86.

<sup>863</sup> LIGÓRIO, A. M., Teologia Moral, p. 86.

<sup>864</sup> TORRE, F. J., San Alfonso y la Teología Moral y el mundo del siglo XVIII, p. 18.

<sup>865</sup> KEENAN, J.; SHANNON, T. A., Contexts of Casuistry, p. 3176.

Além disso, para os casuístas, a integridade da autoridade centrada na consciência individual é complementada pela visão da vida cristã que não distingue o ascético do moral. Como os pregadores que os precederam, eles exigiram que a tarefa moral fosse idêntica à tarefa espiritual: viver plenamente a própria vocação.

Ademais, é importante fazermos referência ao nível de consciência certa ou duvidosa. Do que se trata: Trata-se do nível de compreensão subjetiva da fé individual. Diz respeito à questão ou decisão moral. A “consciência certa” não é necessariamente correta, mas o indivíduo acredita sinceramente que seu entendimento nessa área é verdadeiro e que ele age de boa fé. A consciência reta é aquela cuja faculdade da consciência estabelece um julgamento correto acerca da ação moral. Idealmente a consciência deveria ser certa e correta. Uma “consciência duvidosa”, em oposição, é experienciada quando um indivíduo percebe que lhe falta clareza moral em uma questão ou decisão particular e fica genuinamente perplexo com o correto e melhor curso da ação. O conselho tradicional para lidar com a consciência dúbia é resolver a dúvida, se possível, antes de agir, consultando especialistas em moral. Cada pessoa deveria fazer o esforço para formar suas consciências sob os pontos de vista individual, social, econômico e político.

#### **6.2.4.2.2. Rigorismo e Laxismo e as outras correntes**

Na Idade Média, a reflexão teológica consistia num todo perfeitamente autônomo. A moral estava vinculada ao dogma. Não havia cursos de teologia moral distintos dos cursos de dogma. Havia uma única ciência sacra. Todavia, nesta época a Escritura era a “ocasião” e não a fonte do ensinamento da teologia. Os autores faziam interpretações bem afastadas do sentido literal bíblico<sup>866</sup>.

Contudo, a partir do século XVII, dogma e moral ficaram separados com o nascimento das *Institutiones Theologiae Moralis* destinadas inicialmente aos cursos de casos de consciência, mas que desembocaram no que agora chamamos simplesmente de teologia moral. Não se utilizava a Escritura como tesouro da qual segue a doutrina.

A especificidade da casuística católica deve-se ao sacramento da reconciliação. Não se tratava apenas da licitude da conduta, mas, principalmente, das condições de absolvição dada ao pecador pelo padre. Esse devia apreciar as circunstâncias do fato e a

---

<sup>866</sup> HAMEL, E., L’Usage de l’Écriture Sainte en Théologie Morale, p. 53.

consciência duvidosa ou falsa do autor, a modalidade do arrependimento, e a intenção de não mais pecar<sup>867</sup>. Daí, durante os séculos XVII e XVIII dominou o espírito polêmico entre laxismo e rigorismo, a partir do probabilismo, probabílorismo e tutorismo.

O **probabilismo** era determinado pela retomada da argumentação racional de uma “autoridade”, para fazer dela um uso prático e corrente. “Provável” significa “que pode ser provado”. Probabilismo, então é a opinião mais provável, aquela que recolhe mais aprovação dos doutores. Sendo assim, na medida em que uma posição é tida como provável, ela autoriza uma ação e, com isso, a margem humana de manobra é aumentada, sem perder a segurança da consciência<sup>868</sup>. Outrossim, essa corrente sustentava que em casos de dúvidas e desacordos a pessoa poderia em boa consciência, seguir uma posição “provável” desde que os argumentos fossem suficientes ou tendo como base os especialistas<sup>869</sup>.

O probabilismo triunfou entre os anos de 1580 e 1640, com algumas oposições. Acolhido pelos dominicanos e, principalmente, pelos jesuítas. Devido às mudanças históricas, deu-se privilégio, em termos de matéria moral, aos doutores recentes sobre a autoridade dos padres. A noção de tradição foi questionada. Os probabilistas jesuítas proclamaram a superioridade dos modernos sobre os antigos<sup>870</sup>. Foi Alfonso de Liguori, doutor da igreja, santo patrono dos moralistas, e fundador dos redentoristas, quem formulou a teoria probabilista. Ela era ensinada pelos redentoristas e jesuítas. Enquanto os dominicanos tendiam para o probabílorismo.

O **probabílorismo**, tal como o probabilismo, debatia como deveria seguir o curso da ação, no caso de lei duvidosa, que não obriga (*lex dubia non obligat*), ou no caso de foro externo, ou de foro interno da consciência. Contudo, enquanto o probabilismo apostava no argumento mais provável, o **probabílorismo** exigia que em casos de dúvida, alguém deveria sempre seguir o **tutorismo**. O **tutorismo**, por sua vez, próximo do rigorismo, sustentava a ideia de que em casos de dúvida ou de lei duvidosa, a pessoa deveria sempre seguir o caminho mais seguro, a opinião mais estreita, de um “tutor”. Deveria ter o maior número de doutores adeptos ao argumento.

Ora, por causa de ambos os posicionamentos, tanto dos probabilistas como dos probabíloristas, surgiram as duas teorias mais debatidas em Teologia Moral casuísta, que

<sup>867</sup> CARRAUD, V.; CHALINE, O., Casuística, p. 209.

<sup>868</sup> CARRAUD, V.; CHALINE, O., Casuística, p. 209.

<sup>869</sup> BRETZKE, J. T., Tutorism, p. 5931.

<sup>870</sup> CARRAUD, V.; CHALINE, O., Casuística, p. 210.



foram: o rigorismo e o laxismo e que ora apresentamos. Segundo Bretzke, o laxismo se opunha tanto ao rigorismo, quanto ao probabiliorismo, que se baseava no fato de que a opinião segura deveria sempre ser seguida em situações de dúvida moral. Por outro lado, o laxismo defendia a tese de que enquanto houvesse, ao menos, algumas probabilidades para o curso de ação, mesmo que menos seguras, elas deveriam ser seguidas com a consciência limpa<sup>871</sup>.

Houve muitas denúncias de laxismo naquela época, inclusive foi a acusação que Blaise Pascal fez aos jesuítas que levou ao descrédito da casuística e ao surgimento da manualística baseada em casos de consciência, como demonstramos anteriormente. Mas, o fato é que segundo Torre, Alfonso de Liguori não acreditava no objetivismo moral da casuística probabilista, mas sim numa objetividade mediada pela razão e pela consciência.

Alfonso não sucumbiu à tentação do rigorismo, ele resistiu cair no modismo francês. Ele repele o rigorismo na confissão. Pôs a si mesmo orientado pela salvação, pois segundo ele, o rigor não era um dado evangélico, mas sim, levado pela arrogância das normas rígidas (...) como Aristóteles, ele buscou seguir a justa medida, a via “média”, ou seja, fugir dos extremos, como o caminho da formação da consciência. Ele via o rigorismo como uma postura mais política do que evangélica. Graças à prudência e a ponderação do discernimento, Liguori conseguiu superar o jansenismo e a confrontação com o probabilismo-probabiliorismo<sup>872</sup>.

Ainda, segundo Javier de la Torre, as intuições profundas daquela época de Alfonso, o conectam ao Magistério do papa Francisco<sup>873</sup>, onde a fragilidade e a vulnerabilidade humanas são levadas em consideração, além das condições históricas, sociais e biográficas. Alfonso não teve medo de fazer uso da benignidade, de ser um moralista benigno. Por outro lado, Marciano Vidal assinala<sup>874</sup> que podemos encontrar no papa Francisco quatro colunas que sustentam o seu edifício moral e que estão baseadas no pensamento moral benigno de Liguori. São elas: gradualidade, circunstâncias atenuantes, discernimento e uma consciência não individualista, de cunho também social<sup>875</sup>.

Por fim, o **rigorismo** foi uma tentação da moral cristã, já que ela foi considerada, durante séculos, a autêntica moral cristã. O rigorismo dos séculos XVII e XVIII, na

<sup>871</sup> BRETZKE, J. T., *Laxism*, p. 3456.

<sup>872</sup> TORRE, F. J., *San Alfonso y la Teología Moral y el mundo del siglo XVIII* p. 20.

<sup>873</sup> TORRE, F. J., *San Alfonso y la Teología Moral y el mundo del siglo XVIII*, p. 20.

<sup>874</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral V*, p. 421-422.

<sup>875</sup> AL 44, 60, 271, 295, 300 e 305 (gradualidade); AL 301-303 (circunstâncias atenuantes); AL 36-37 e 304 (discernimento); AL 303-306 (consciência moral).

verdade, é um acontecimento intraeclesial, com dimensões teológicas, espirituais e vivenciais.

Foi um esforço da igreja por e controlar comportamentos e interiorizar suas normas sociais e religiosas. Trata-se de um movimento muito amplo que se manifesta, ao menos desde o século XVII ao XVIII, tão complexo e tão diferente de um país ao outro que é muito difícil reduzi-lo comodamente a uma fórmula<sup>876</sup>.

Segundo Bretzke, o **rigorismo** esteve alinhado ao tutorismo e ao probabiliorismo. Ele defendia que em casos de dúvida moral ou de desacordo acerca de certo curso de ação, a pessoa deveria sempre seguir, ao menos, a opinião segura, se não, a opinião absolutamente segura, se possível. Enfim, o **rigorismo** sempre apostou na opção mais “dura” e mais “rigorosa” no que tange à decisão moral<sup>877</sup>.

Por fim, Marciano Vidal apresentou alguns aspectos comuns ao rigorismo que elencamos aqui: ① apoio teológico, compreende o cristianismo com traços de “pessimismo teológico”, de afirmação exagerada da necessidade da graça, de Deus como juiz, da redução elitista da salvação eterna (poucos se salvam) e da graça sacramental (entendida como um prêmio àqueles que se submetem a esforços sobrehumanos)<sup>878</sup>; inflexão no discurso casuísta, é a luta contra o laxismo, uma verdadeira cruzada antilaxista; ③ lugar de verificação, diz respeito à consciência do crente e à prática sacramental com moratória, com exigências, por vezes, práticas até intoleráveis; ④ universo simbólico, trata-se da soberba das elites, da pureza de radicalidade, da prática de interiorização; e ⑤ função metateológica, é aquela cuja função está centrada no caráter sócio-político<sup>879</sup>.

#### 6.2.4.2.3.

#### Debate entre Servais Pinckaers e Bernard Häring

Neste subitem iremos examinar duas posições pós-conciliares sobre a consciência, já que após a promulgação da *Veritatis Splendor* (1993) e de *Amoris Laetitia* (2016), a doutrina moral da consciência tornou-se um ponto de conflito entre os teólogos morais católicos. Sendo assim, abordaremos, primeiramente, a compreensão de cada um dos autores, com o respectivo fundamento teórico, para no item subsequente apresentarmos o

<sup>876</sup> QUANTIN, J-L., *El Rigorismo Cristiano*, p. 41.

<sup>877</sup> BRETZKE, J. T., *Rigorism*, p. 5084.

<sup>878</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral V*, p. 767.

<sup>879</sup> VIDAL, M., *História de la Teología Moral V*, p. 768.

embate teórico entre a *Veritatis Splendor* (1993) e os textos Conciliares (1965). Tanto Pinckaers quanto Häring são críticos da tradição manualística pré-conciliar. Contudo, após o Concílio tomaram posições distintas em relação à natureza e ao lugar da consciência na vida moral.

O ponto básico de discussão diz respeito à importância que Häring dá às questões prático-pastorais, que incluem ainda o problema da ecologia integral, que diz respeito não somente à questão denominada de “verde”, mas também à inclusão do tema da justiça social. Incluindo assim, nas questões morais temas como ecossistema, identidade de gênero, orientação homoafetiva, pobreza e migração, dentre outras. Atualmente, o papa Francisco também sofre críticas em relação à *Amoris Laetitia* por causa de sua preocupação pastoral.

Em contraponto, a interpretação de Pinckaers fundamenta-se mais na discussão teórica, principalmente, na ética das virtudes e na concepção de que Tomás de Aquino ainda fornece uma base teórica fundamental para abordar as questões prático-pastorais vigentes na contemporaneidade. Basicamente, a diferença atual entre alguns teólogos morais europeus vige nessa aporia que a nosso ver só poderá ser explicada quanto apontarmos os problemas filosóficos presentes no debate entre a *Veritatis Splendor* (1993) e os textos Conciliares (1965).

Segundo Pinckaers, “a razão e a fé interagem reciprocamente em uma argumentação progressiva que lança luz sobre o caso em uma nova profundidade decorrente de um relacionamento com Cristo. A regra de conduta assim estabelecida recebe uma riqueza de conteúdo que a filosofia sozinha não poderia fornecer”<sup>880</sup>. Pinckaers deixa depreender por meio desse trecho que a “consciência” não é um reino independente de Deus, mas que ela deve ser inserida no Corpo de Cristo e na efusão do Espírito Santo.

Essa certeza ele aprendeu por meio de Paulo em Rm 12-15, já que os romanos não compreenderam a vida moral a partir de ditames racionais, antes sim pela adoração. Segundo Levering, Paulo ensinaria o núcleo da vida moral tendo as virtudes como núcleo de sua pregação, tais como: esperança, paciência, perseverança na perseguição, constância, esmola e hospitalidade (Rm 12, 12-13). Daí a importância das virtudes para Pinckaers<sup>881</sup>.

<sup>880</sup> PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethic*, p. 301.

<sup>881</sup> LEVERING, M.; DAUPHINAIS, M., *Reading Romans with Thomas Aquinas*, p. 322.

Além disso, para Levering, no relato de Tomás de Aquino sobre a ação humana, a lei, a graça, as virtudes naturais e sobrenaturais e os dons do Espírito Santo têm uma maior importância, ao contrário da consciência que apesar de receber um papel importante, seria limitada<sup>882</sup>. Por isso, segundo Levering, Pinckaers defendeu a hipótese de que a consciência precisa ser restrita a uma função particular na vida moral, embutida da prudência cristã, em vez de manter o papel de liderança que os manualistas lhe deram<sup>883</sup>. Em contraposição, James Keenan afirma acerca de Bernard Häring:

O ensinamento sobre a consciência, estabelecido por Häring, é, penso eu, a expressão emblemática das expectativas esperançosas que foram levantadas por Häring e afirmadas pelo Vaticano II. Universalmente, a consciência torna-se o ponto de partida para os revisionistas, como testemunha a infinidade de livros e ensaios sobre o tema. Embora a influência de Häring (assim como de Josef Fuchs) na promoção do primado da consciência como uma reivindicação universalmente aceita dentro da tradição católica romana seja claramente evidente, não devemos deixar de ver o impacto específico que teve nos Estados Unidos... Häring, como Fuchs, enraizou sua compreensão da consciência na liberdade<sup>884</sup>.

Bernard Häring em sua obra magistral denominada a *Free and Faithful in Christ* em três volumes, destinou quarenta e cinco páginas redigidas para tratar do tema da “consciência criativa” e a “corresponsabilidade criativa”. Ele estava convencido de termos entrado em uma nova era, aquela da autonomia, na qual as pessoas poderão viver por meio de suas próprias consciências<sup>885</sup>. Ainda nessa obra ele criticou o fato de a ética teológica não estar baseada nas Escrituras, mas principalmente na lei e nas declarações do magistério<sup>886</sup>.

Inclusive, contrapondo-se a Pinckaers ele declarou: “os eticistas modernos, moralistas e psicólogos evitam a palavra “virtude” porque muitos a interpretam mal, como traços de caráter da pessoa domada, muito quieta, muito submissa. Ou é entendido como um traço da pessoa “virtuosa” que é consciente demais de sua própria importância e valor moral”<sup>887</sup>.

Segundo ele, o elemento central da vida moral cristã deveria ser a “liberdade cristã”. Aquela proveniente do Cristo libertador que nos liberta do ódio, do medo da morte, da ganância, do racismo, do sexismo e da violência<sup>888</sup>. Para ele há uma “consciência

<sup>882</sup> LEVERING, M., Pinckaers and Häring on Conscience, p. 139.

<sup>883</sup> LEVERING, M., Pinckaers and Häring on Conscience, p. 140.

<sup>884</sup> KEENAN, J. F., Bernard Häring's Influence on American Catholic Moral Theology, p. 38.

<sup>885</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 4.

<sup>886</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 46.

<sup>887</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 55.

<sup>888</sup> HÄRING, B., *Free and Faithful in Christ*, p. 122.

criativa”. Trata-se daquela consciência desapegada dos preceitos rígidos e das regras proibitivas que impedem a pessoa de ser criativamente ativa<sup>889</sup>. Häring pôs-se diametralmente em conflito com a consciência escrupulosa, fruto de um relacionamento com um Deus baseado em padrões inflexíveis e estáticos, no qual não há lugar para as obras espontâneas que advêm da sinceridade do coração<sup>890</sup>. Contudo, isso não quer dizer que Häring não estava ocupado com o tema da verdade associado à questão moral. Mas, tal como o Concílio Vaticano II, sua preocupação era pastoral, era com a vida do fiel cristão. Por fim, Häring descreve o que vivenciou durante sua atividade pastoral:

Na minha atividade pastoral e na terapia encontrei moralistas, canonistas e padres intérpretes implacáveis da inflexibilidade de qualquer norma: essas pobres pessoas eram prisioneiras de seu rigorismo e viviam em estado de contínua angústia e sofrimento. Seguiu-se que sua consciência não era de forma alguma criativa. Eles perderam todas as oportunidades de cumprir o bem além da lei. A capacidade de amar se extingue. Pelo contrário, há uma consciência criativa em todos os aqueles que entenderam o que Paulo escreve na instrução sobre o batismo: “Já não estais debaixo da lei, mas debaixo da graça” (Rm 6,14). O olhar determinado e determinante do cristão sadio, bem formado dirige-se à benevolência e à graça de Deus, e diante das novas provocações do amor do próximo, ele não se pergunta tanto: “devo fazer isso?”, mas se pergunta: “o que posso dar ao Senhor aqui e agora por todo o bem que Ele me fez?” Aquele que orientou sua consciência no sentido das bem-aventuranças e dos mandamentos do evangelho, esforça-se por levá-los à prática da melhor maneira possível<sup>891</sup>.

#### 6.2.4.3.

#### **O embate conceitual entre o Concílio Vaticano II e a Veritatis Splendor: a solução teológica**

A doutrina do Concílio Vaticano II defendeu o direito de não obrigar ninguém a atuar contra a sua consciência<sup>892</sup>. Por essa razão, ao nosso ver, como teóloga moral, cabe a nós destacar os problemas vigentes na compreensão do conceito de “consciência” tanto em seu aspecto objetivo, como em seu aspecto subjetivo. Faz-se necessário buscar sempre um equilíbrio para a doutrina católica, já que Jesus é humano e divino ao mesmo tempo. Portanto, a dialética faz parte do ensinamento cristão por excelência. Lidar com ela é ofício do teólogo. Descomplicar o complexo e clarificá-lo, também.

<sup>889</sup> HÄRING, B., Norma e Conscienza creativa, p. 177.

<sup>890</sup> HÄRING, B., Norma e Conscienza creativa, p. 177.

<sup>891</sup> HÄRING, B., Norma e Conscienza creativa, p. 178.

<sup>892</sup> DH, n. 2.

Conforme analisamos em itens anteriores<sup>893</sup>, desde o começo da vida do bebê, recentemente saído do útero materno, as emoções, bem como os dados da consciência podem dificultar o estabelecimento de uma consciência plena no indivíduo. Sendo assim, uma pedagogia moral, uma formação moral que auxilie a pessoa não só a se autoquestionar, mas também que lhe ajude a refletir sobre sua conduta, suas decisões e escolhas a partir do princípio de realidade, da verdade como dobradura, é de suma importância. Por outro lado, se enquanto Igreja Católica afirmamos que Deus criou o ser humano a sua imagem e semelhança, não faz sentido não apostarmos na consciência, bem como na liberdade humana como sendas propícias a uma vida moral cristã.

Segundo Calipari, o termo “consciência moral” é definido como uma faculdade racional (ou dimensão) da pessoa humana cuja função é fazer um julgamento prático, a fim de agir retamente<sup>894</sup>. Essa definição é confirmada pela Encíclica *Veritatis Splendor*:

A relação que existe entre a liberdade do homem e a lei de Deus tem a sua sede viva no «coração» da pessoa, ou seja, na sua *consciência moral*: «No fundo da própria consciência — escreve o Concílio Vaticano II — o homem descobre uma lei que não se impõe a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus: a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado (Rm 2, 14-16). Por isso, o modo como se concebe a relação entre a liberdade e a lei está ligado intimamente com a interpretação que se atribui à consciência moral. Neste sentido, as tendências culturais acima indicadas, que contrapõem e separam entre si a liberdade e a lei, e exaltam idolatricamente a liberdade, conduzem a uma *interpretação «criativa» da consciência moral*, que se afasta da posição da tradição da Igreja e do seu Magistério<sup>895</sup>.

Nessa passagem, o papa João Paulo II afirma que a consciência moral corresponde ao “coração da pessoa”, sendo que o termo bíblico para “coração” não se refere a um mero órgão físico do corpo humano, mas ao núcleo central da pessoa humana. A consciência, na verdade, é a voz de Deus dirigida ao âmago de cada pessoa, tal como um apelo fundamental para se fazer o bem e se evitar o mal.

Além disso, como afirma Thomasset, documentos recentes do Magistério romano sobre a consciência têm posições diferentes sobre a questão do lugar da consciência e em parte reacendeu as velhas brigas entre rigoristas e laxistas sobre o julgamento moral. Esse seria o caso da Encíclica *Veritatis Splendor* que, tomando o partido de uma escola de ética

<sup>893</sup> Ver páginas 210-218.

<sup>894</sup> CALIPARI, M., *Conciencia y Discernimiento moral*, p. 12.

<sup>895</sup> VS 54.

e reafirmando a doutrina dos atos inerentemente maus, reinterpretou a doutrina conciliar sobre a consciência num sentido mais rigoroso<sup>896</sup>.

Todavia esse tipo de intervenção do Magistério em relação às questões de moralidade, aquelas pungentes e mais debatidas é bastante singular na história e visa pôr fim ao acalorado debate do período pós-conciliar. Ela levanta uma questão fundamental sobre como entender a tradição eclesial na consciência, aliás não alheia à concepção da lei natural<sup>897</sup>.

Destarte, no que diz respeito à consciência, a encíclica *Veritatis Splendor* relembra a posição central da consciência declarada pelo Concílio Vaticano II acerca do juízo moral<sup>898</sup>, mas ela também posiciona a consciência em seu vínculo com a verdade. Segundo a *Veritatis Splendor*, a consciência moral depende da verdade que é obrigada a buscar, pois emite “um julgamento moral sobre o homem e suas ações, a sentença de absolvição ou condenação, conforme os atos morais. Os seres humanos estão ou não em conformidade com a Lei de Deus escrita no coração”<sup>899</sup>.

A *Veritatis Splendor* denuncia toda a concepção de “consciência moral” que esteja desvinculada da pergunta pela verdade contida na lei natural. Nesse sentido, a *Veritatis Splendor* reinterpreta o papel da consciência como visto na *Gaudium et Spes*, mas num sentido restritivo e enfatizando mais tanto a razão, quanto a liberdade em seu aspecto de falibilidade.

Por fim, é importante destacar aqui que as ressalvas presentes na *Veritatis Splendor* visam evitar uma interpretação da consciência na qual ele seja o único juiz independente da moralidade dos atos. Os vários escritos de João Paulo II sobre esse assunto sublinham repetidamente as falhas do subjetivismo que lhe confere uma espécie de autonomia e infalibilidade indevida<sup>900</sup>.

<sup>896</sup> THOMASSET, A., *La Conscience morale et les questions posées par les documents du Magistère romain*, p. 25.

<sup>897</sup> Não há espaço nesta tese para tratarmos de um assunto tão complexo e necessário para a ética sexual cristã contemporânea, a fim de dirimir dúvidas teóricas a respeito da condição daqueles que sofrem perseguições e preconceitos por causa da identidade de gênero e da homoafetividade. O problema da lei natural reivindica um estudo próprio para o seu debate. Exige que desvendemos historicamente o seu percurso e o consequente debate teórico atual. Contudo, o problema teórico básico relativo ao conceito de “lei natural” é aquele de uma possível “má leitura” antropológica: quando se entende o ser humano apenas como “biologia”, relegando a um segundo plano o aspecto cultural. Distintamente dos outros seres vivos, o ser humano caracteriza-se por fazer parte da sua essência a vida biológica, mas também a vitalidade cultural. Não existe ser humano sem cultura. As narrativas de “Robison Crusoé” ou mesmo do “Menino Mogli” são criações ficcionais.

<sup>898</sup> GS 16.

<sup>899</sup> VS 59.

<sup>900</sup> VS 32; EV 58 e 70.

Em contraposição, a *Gaudium et Spes* dedicou passagens significativas a fim de esclarecer a essência do conceito de consciência moral, no contexto de uma visão antropológica igualmente renovada. Portanto, abaixo está um esquema de síntese das afirmações mais importantes dos documentos conciliares sobre “coração e consciência”<sup>901</sup>:

- ① Todos os homens têm o dever moral de buscar a verdade, aceitá-la e esforçar-se para viver coerentemente com ela<sup>902</sup>;
- ② A consciência moral é experimentada por seres humanos como uma espécie de “tabernáculo” ou tribunal interior, e não como algo estranho a elas<sup>903</sup>;
- ③ A consciência chama o sujeito a realizar a lei divina em todos os aspectos da vida da cidade terrena, procurando o bem e evitando o mal, amando a Deus e ao próximo, seguindo os mandamentos e as normas morais universais<sup>904</sup>;
- ④ A dimensão da consciência moral é comum a todos os seres humanos, não só aos cristãos, e experimentá-lo obedecendo-lhe representa “a verdadeira dignidade do homem”, uma dignidade afirmada também no Evangelho<sup>905</sup>;
- ⑤ A lei moral ajuda a pessoa na formação da consciência, a fim de que, posteriormente, a mesma seja julgada tendo em vista se ela agiu em conformidade com a consciência<sup>906</sup>;
- ⑥ Os seres humanos, às vezes, experimentam “ansiedade”, “contradições” e desequilíbrios no domínio da própria consciência; além disso, a consciência pode errar sem culpa (“ignorância invencível”) ou ser culpada e corrompida<sup>907</sup>;
- ⑦ O apelo à liberdade pessoal ou a obediência às leis civis ou os superiores não justifica o afastamento dos princípios universais de boa consciência<sup>908</sup>;
- ⑧ A consciência deve ser adequadamente formada e educada, para estar de acordo com a própria lei divina e sujeita ao ensinamento da Igreja, que interpreta autenticamente essa lei a luz do Evangelho<sup>909</sup>;

<sup>901</sup> Esse resumo foi extraído de HORTELANO, A., *Problemas Actuales de Moral*, p. 17-21.

<sup>902</sup> DH, n. 1-2.

<sup>903</sup> GS, n. 16.

<sup>904</sup> GS, n. 16, 43, 74, 79; LG, n. 36; AA, n. 5; DH, n. 3.

<sup>905</sup> GS, n.16; 41.

<sup>906</sup> GS, n. 16.

<sup>907</sup> GS n. 8, 16, 43, 47 e 50.

<sup>908</sup> GS, n. 79; DH, n. 8

<sup>909</sup> GS, n. 31, 50, 87; GE, n.1; AA, n. 20; IM, n. 9 e 21; DH, n. 8 e 1.



⑨ A liberdade de consciência, especialmente em questões religiosas, deve ser respeitada pelas autoridades civis e ninguém pode ser forçado a qualquer prática religiosa que vai contra a sua livre escolha<sup>910</sup>.

Além disso, especificamente na primeira parte da *Gaudium et Spes*, n.16 temos as seguintes afirmações:

① A afirmação de que a consciência moral representa uma dimensão da pessoa humana que pertence à sua intimidade, à sua estrutura profunda e essencial. Em outras palavras, a consciência não é apresentada como uma dimensão “acessória” ou opcional do homem, nem pode fazer seus julgamentos práticos ou conhecê-los em um contexto de superficialidade ou formalidade banal exterior. A ação da própria consciência moral exige, ao contrário, que a pessoa se coloque em uma atitude de autoconhecimento e de profundidade existencial<sup>911</sup>;

② A consciência alerta está, estruturalmente, em condições de perceber e reconhecer uma lei, que não foi criada pelo próprio homem e que induz a pessoa a conhecer o bem e a evitar o mal; isso não acontece apenas genericamente, mas é categoricamente específico no momento em que a consciência é chamada a julgar *hic et nunc*, uma determinada ação, alcançando assim a compreensão da atitude correta a se tomar e o mal concreto a ser evitado em cada situação específica;

③ Esse texto trata da consciência sem usar termos explícitos ou referências à verdade da fé cristã.

Já na segunda parte da *Gaudium et Spes* no número 16 aparece:

④ A consciência é o santuário mais secreto do ser humano, onde nos encontramos a sós com Deus, cuja voz ressoa em nossa intimidade da pessoa. Além disso, por meio da consciência, a lei moral do amor a Deus e ao próximo, torna-se conhecida;

⑤ Em fidelidade à consciência, os cristãos unem-se a outros homens para buscar a verdade e resolver de acordo com a verdade tantos problemas morais que venham a surgir, sublinhando assim, a unidade da raça humana, recorrendo a julgamentos de consciência, mas também procurando o bem autêntico em cada situação específica, especialmente diante dos novos problemas morais. Isso quer dizer que nem sempre temos prontamente a solução para um problema moral. Nesse caso, o diálogo e o debate profícuos são fundamentais para uma boa consecução moral.

---

<sup>910</sup> DH, n. 3; GS, n. 79; GE, 6, 8.

<sup>911</sup> Lc 15,17

Por isso, retomando o ensinamento do Concílio Vaticano II sobre a consciência, o Catecismo da Igreja Católica (CEC) distingue três atos ou dimensões da consciência:

- ① A percepção dos bens humanos primários e princípios fundamentais da moralidade;
- ② A sua aplicação em circunstâncias do evento por meio do discernimento prático das razões e dos bens em causa; e finalmente,
- ③ A sentença referente aos atos concretos que devem ser cumpridos ou que já foram elogiados<sup>912</sup>.

Sendo assim, o Concílio Vaticano II valoriza o juízo da consciência pessoal, em diálogo com as normas objetivas, ou lei natural. Além disso, considera que quanto mais a reflexão moral confronta as situações concretas e contingentes, mais suas conclusões são difíceis de ser encontradas. O Concílio está ciente de que há padrões universais, mas ainda assim, esses padrões não podem envolver em uma definição definitiva. A incerteza e a variabilidade sempre acompanham o processo histórico humano de determinação dos padrões que permanecem passíveis de revisão. Padrões morais surgem do diálogo constante entre a reflexão da razão, a revelação, com seu estudo exegético-hermenêutico, além da experiência concreta dos cristãos comprometidos.

Afinal, quanto mais o moralista se aproxima das situações concretas, mais ele deve apelar para a sabedoria da experiência, uma experiência que integra as contribuições de outras ciências e que se nutre do contato com mulheres e homens engajados em ação. Só essa sabedoria da experiência permite ter em conta a multiplicidade de circunstâncias e chegar a uma direção sobre como realizar o que é bom no aqui e agora.

Contudo, destacaremos agora a interpretação que o Concílio tem da lei natural, considerando o que a Comissão Teológica Internacional em seu estudo acerca da lei natural afirmou:

Somente a consciência do sujeito pode fornecer o padrão imediato da ação (...) O direito natural não pode ser apresentado como um conjunto já composto de regras que são impostas a priori à vida moral, mas é uma fonte objetiva de inspiração para uma abordagem altamente pessoal para a tomada de decisões<sup>913</sup>.

Para nós, nessa passagem a Comissão sublinha que as formulações da lei natural junto ao entendimento da complexidade da situação concreta, requer discussão e diálogo.

<sup>912</sup> CEC 1777, 1780, 1802 e VS 59-61.

<sup>913</sup> CTI, Em busca de uma ética universal, 59.

Esse posicionamento corrobora a teologia moral do Papa Francisco em *Amoris Laetitia*. Nela, ele diz: “Sem diminuir o valor do ideal evangélico, devemos acompanhar com misericórdia e paciência as etapas possíveis de crescimento das pessoas que se constroem dia após dia abrindo caminho para que a misericórdia do Senhor nos estimule a fazer o bem possível”<sup>914</sup>. Trata-se do tema da gradualidade, que se baseia no fato de que o ser humano conhece, ama e alcança o bem moral seguindo as etapas do seu crescimento.

Nesse aspecto, o Papa Francisco em *Amoris Laetitia*, voltou a pôr a consciência como lugar central da moral<sup>915</sup>, porque ela só pode reluzir, vir à luz numa pessoa adulta e madura, consciente de suas fragilidades e vulnerabilidades, como podemos ver a seguir:

São João Paulo II propunha a chamada “lei da gradualidade”, ciente de que o ser humano “conhece, ama e cumpre o bem moral segundo diversas etapas de crescimento. Não é uma “gradualidade da lei”, mas uma gradualidade<sup>916</sup> no exercício prudencial dos atos livres em sujeitos que não estão em condições de compreender, apreciar ou praticar plenamente as exigências da lei. Com efeito, também a lei é dom de Deus, que indica o caminho; um dom para todos sem exceção, que se pode viver com a força da graça, embora cada ser humano “avance gradualmente com a progressiva integração dos dons de Deus e das exigências do seu amor definitivo e absoluto em toda a vida pessoal e social”<sup>917</sup>.

#### 6.2.4.4. Conclusão Consciência

Podemos dizer, em conclusão, que a consciência moral bíblica destaca a importância do diálogo dos seres humanos com Deus, como base na responsabilidade pessoal e coletiva (voz de Deus - de acordo com a vontade divina) e as exigências dinâmicas que derivam deste diálogo com Deus para a história da salvação e também, em última instância, para a história profana. Esses dois fatores foram decisivos na evolução histórica da consciência moral e da humanidade como um todo. Nunca poderemos ser suficientemente gratos pela contribuição que o judaísmo-cristianismo deu à cultura universal.

No entanto, a interpretação bíblica da consciência pode implicar em alguns perigos, se apresentarmos a interpelação de Deus como uma realidade puramente externa ao eu e de fora, dando assim origem a um conceito extrínseco e heterônomo de consciência moral.

<sup>914</sup> AL308 e EG 44.

<sup>915</sup> BORDEYNE, P., *Conscience and discernment according to Amoris Laetitia*, p. 16-17.

<sup>916</sup> Podemos entender essa gradualidade, como uma gradualidade na amplitude da autocrítica e da consciência de si que ocorre paulatinamente.

<sup>917</sup> AL 296.

Isso inevitavelmente nos levaria ao legalismo moralizante, que dispensa a boa ou má vontade do sujeito e, ainda, dos valores objetivos da própria ação, para colocar todo o valor moral no minucioso cumprimento da lei<sup>918</sup>.

Uma divisão da consciência que foi pensada ao longo da história, tanto na patrística, quanto na escolástica, foi a distinção entre consciência habitual e consciência atual. A consciência habitual diz respeito à capacidade originária de percepção dos valores. Ela estaria atrelada ao dom de Deus que ressoa no íntimo de cada coração, pelo fato de o ser humano ter sido feito à imagem e semelhança de Deus. Já a consciência atual seria aquela destinada a aplicar a ação correta em casos específicos da realidade. Nesse sentido, a primeira seria conhecimento teórico e a segunda, uma habilidade prática. Essa divisão ajuda a entender a distinção de pensamento entre Pinckaers e Häring e entre a *Veritatis Splendor* e os textos conciliares. A nosso ver, muito mais do que uma diferença de posicionamento político como se quer fazer crer, nós vislumbramos “diferenças metodológicas que redundam em mudança teórica”.

Mas afinal o que é consciência para haver tanta disputa teórica? A questão é extremamente oportuna, se levarmos em conta os enormes problemas que pretendemos resolver a partir dela e cuja solução depende do futuro da humanidade. A consciência é simplesmente o que os outros esperam de nós? É a aplicação concreta de alguns princípios abstratos e impessoais, que nos parecem ter valor em si mesmos? Ou é nosso eu autônomo e independente, que se desdobra em si mesmo?

A consciência é uma exigência vaga e confusa do inconsciente individual e coletivo? Ou é uma estrutura formal básica que atua sobre eu mesmo sem perceber? Ou é uma série de automatismos cerebrais do sistema nervoso autônomo? É minha voz pessoal íntima e profunda ou a voz da comunidade e do nós social da qual minha consciência individual não é mais do que uma eco ou participação? É uma voz autônoma fechada em si mesma ou, em última análise, é a resposta para um transcendente você, Deus, que nos chama pelo nosso nome e conta conosco? A consciência é tudo isso ao mesmo tempo constitui uma realidade complexa e riquíssima à qual por isso mesmo temos abordá-la, estudá-la, com infinito respeito e humildade, se não queremos cair em simplificações unilaterais de consequências para o futuro da humanidade e de cada um de nós<sup>919</sup>.

De qualquer forma, está claro que a consciência moral não é simplesmente “o que podemos fazer” em uma determinada circunstância. Nem “o que é comum fazer”, mas “o que temos que fazer a nós mesmos individual e coletivamente”.

<sup>918</sup> HORTELANO, A., Problemas Actuales de Moral, p. 259.

<sup>919</sup> HORTELANO, A., Problemas Actuales de Moral, p. 291-292.

Destarte, a experiência ética conclama por um equilíbrio, uma complementariedade entre normatividade e pessoalidade, já que em todo dever moral está presente o interior da pessoa, bem como os dados objetivos da realidade. Ambos os fatores devem ser levados em consideração tanto no juízo moral, quanto na decisão do agir moral.

A dimensão interna é imprescindível não só porque ela requer uma reflexão e um convencimento pessoal, quiçá uma confrontação interna, redundando numa atitude autônoma e responsável da pessoa implicada, como também, a busca pela verdade é necessária a fim de o indivíduo não recair num solipsismo moral, manipulando as pessoas e as instituições, ao seu simples bel-prazer.

Afinal, a consciência pode e deve intervir em casos de conflito. Os conflitos só podem ser resolvidos no nível de uma sabedoria prática que terá de recorrer à intenção ética inicial, a fim de acelerar o julgamento moral da situação. Longe de constituir uma moral situacionista e arbitrária, o julgamento moral em situação, deve articular uma dialética entre a universalidade da argumentação e a singularidade das convicções, entre os padrões morais e o objetivo ético.

Significa saber entrelaçar a universalidade deontológica da moralidade, a **consciência habitual**, seu caráter de “dever”, com o proporcionalismo de meios, a **consciência atual**, que bem formada pode possuir estratégias para perceber as especificidades dos casos concretos<sup>920</sup>. Esse método de junção está plenamente de acordo com a antropologia cristã, cuja essência está em pensar o ser humano como sendo antes de tudo, um “ser de relação”, um “ouvinte da palavra”, já que por causa da relação com Deus, a relacionalidade é um primado ontológico humano.

Um outro modo de compreender essa disputa teórica diz respeito à diferença no dinamismo da vida do cristão entre “lei” e “graça” ou entre “Moisés” e “Jesus”. A vida baseada na lei redonda no pecado, já que o ser humano não consegue deixar de decair no mesmo. Todavia, a partir do momento em que o cristão se encontra com o Crucificado, ele já não está mais debaixo da lei, mas sim da graça, pois os seus pecados já foram redimidos na Cruz por Jesus de Nazaré. Ele desceu ao Inferno para que nós não o façamos. Por isso, ele nos tira do pecado e nos põe no dinamismo da graça que nada mais é do que o sentido do conceito de “consciência criativa” em Bernard Häring. Porém, a questão aqui é que a luta entre o bem e o mal é encetada no coração do ser humano e, ademais, há uma gradualidade na completa compreensão, até hoje, de quem é a pessoa de Jesus de Nazaré.

<sup>920</sup> A nosso ver era esse o objeto inicial do casuísmo após Trento: reunir a moralidade universal aos aspectos específicos dos casos concretos. Essa junção continua sendo desafio para a ética teológica contemporânea.

Afinal, muitos de nós dizendo-se cristão ainda está sob a égide da lei, do sofrimento e da cruz pessoal a ser carregada. Não é fácil para o ser humano compreender toda a magnitude de um Deus que nos tira do pecado e nos justifica, dando-nos a sua justiça, que nós mesmos não alcançamos, e propondo-nos uma vida nova, como novos seres humanos. Então, a nosso ver, por causa da gradualidade do processo de conversão, que nem sempre se dá de imediato, como o ideal, diante da lerdeza humana para a compreensão das “coisas espirituais”, a lei faz-se necessária, apesar de Jesus já ter-nos alcançado e garantido a nossa vida na graça.

### **6.2.5. Humildade**

A humildade é uma virtude cristã a partir da qual a pessoa mesma reconhece com simplicidade as suas potencialidades e as suas fragilidades. É a virtude própria de quem busca se autoconhecer. Por essa capacidade de autorreflexão, a pessoa é capaz de identificar também nos outros, tanto as habilidades, quanto as fraquezas. Vez por outra, esse termo é entendido como uma pessoa que não se sente ou age superior ou melhor do que os outros. Por isso, mormente, o termo é indicado para representar alguém com um status inferior ou que é manso e não assertivo. No entanto, nenhum deles abrange o significado completo da palavra.

Azpitarte alerta-nos que falar de amor próprio, no cristianismo, tem muitas conotações negativas. A espiritualidade cristã sempre condenou essa atitude, como se tratasse de algo indigno e pecaminoso. Dá-se um valor negativo ao amor próprio, como se ele fosse um obstáculo à experiência do verdadeiro amor, já que esse pressupõe uma abertura para com o outro. Contudo, amar a si mesmo é a mais difícil virtude a se conquistar. Simplesmente porque é impossível amar a outrem sem se amar primeiro. Senão será uma experiência de carência, de busca de reconhecimento. Jamais será uma atitude de plenitude e de doação<sup>921</sup>.

Por conseguinte, a arte de amar a si mesmo não se identifica com o egoísmo individualista voltado para si mesmo, insensível às necessidades alheias. Caminho do egoísmo nunca nos levará à maturidade humana, pois ele rechaça a oblação que é a meta de todo processo educativo. Afinal, a baixa autoestima é insuficiente para a plena

---

<sup>921</sup> AZPITARTE, E. L., Hacia una nueva visión de la ética Cristiana, p. 104-105.

humildade. A humildade cristã consiste principalmente na disposição de depender de Deus, do que de quantas anda a nossa autoimagem<sup>922</sup>.

Segundo Lavelock, a filosofia e a psicologia parecem concordar que a humildade envolve qualidades interpessoais. A humildade envolveria uma capacidade de autoavaliação precisa e autoapresentação modesta, além de orientar-nos e conectar-nos com os outros e suas necessidades, enquanto transcende as preocupações egoístas e as manobras neuróticas e defensivas<sup>923</sup>.

A palavra humildade provém do latim *humilitas*, que significa “baixo” ou “humilde”. Nos tempos da Grécia e da Roma Antigas, a *humilitas* não era vista sob uma luz favorável. Estava mais associada ao fracasso da derrota ou à atitude a ser tomada diante de um superior reconhecido. Tanto os romanos quanto os gregos consideravam perfeitamente apropriado orgulhar-se de suas realizações e buscar e receber honras e elogios. Acredita-se que a ideia de humildade tenha começado a ser uma característica desejável por meio dos escritos bíblicos, por volta do século II a.C. Alguns sábios judeus começaram a promover a ideia de que as pessoas deveriam tratar os pobres e os de menor estatura do que eles com a mesma deferência e respeito.

Teólogos cristãos, de Agostinho a Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino, formularam lógicas cristãs de diferentes nuances e entendimentos da humildade. Grande parte da escrita inicial enfatizou que a humildade envolvia em grande parte tornar-se vitorioso sobre o orgulho, que era visto como o mestre dos vícios<sup>924</sup>.

Com a pessoa de Jesus, a tradição estabeleceu a ilação entre humildade e servidão, já que Jesus lavou os pés de seus discípulos. Seus seguidores viram isso como evidência de que a humildade era uma característica virtuosa e honrosa. À medida que o cristianismo começou a crescer, esse conceito se espalhou até se constituir em grande parte da civilização ocidental.

O desenvolvimento da humildade pode começar na infância. Os pais podem ajudar as crianças a aprender a reconhecer quando cometem erros ou quando não sabem alguma coisa. Aprender a pedir perdão é outro aspecto importante do desenvolvimento dos traços de humildade. Perceber que não há problema em ser imperfeito e que todos podem melhorar suas habilidades leva a uma atitude de humildade. Reconhecer os pontos fortes

<sup>922</sup> DUNNINGTON, K., Humility: an Augustinian Perspective, p. 34.

<sup>923</sup> LAVELOCK, C. R. et. al., Still Waters Run Deep, p. 287.

<sup>924</sup> LAVELOCK, C. R. et. al., Still Waters Run Deep, p. 287.

e as habilidades dos outros e aprender a não ser ameaçado quando os outros se destacam em algo também são aspectos-chaves para a humildade.

Porém, para Dunnington, mais importante do que a virtude da simplicidade do autoconhecimento, a virtude da humildade representa a virtude definitiva da vida cristã<sup>925</sup>. Ele depreendeu isso após haver se debruçado sobre Agostinho. Para ele, Agostinho entendeu que a humildade é fundamentalmente o inimigo da soberba, que não aceita a dependência radical de Deus. A dependência radical é a vontade de receber completamente o próprio ser da generosidade de outro e a vontade de se doar completamente a Deus e aos irmãos. Como tal, o arquétipo inimigo da humildade é o inimigo da vida trinitária de Deus. A humildade humana é análoga à humildade divina<sup>926</sup>.

Seguindo os passos de Dietrich von Hildebrand em sua obra *Fonte da Virtude*, ela ratifica a compreensão agostiniana, citando Lc 14,11: “Pois todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”<sup>927</sup>. Sendo assim, tanto para ela quanto para Agostinho, a virtude da humildade está estritamente e diretamente ligada, tão somente, à relação do ser humano com Deus. Humilde é aquele que reconhece a grandeza e majestade de Deus diante de sua pequenez e fragilidade. Por essa razão, sem essa virtude não é possível nem cristianismo, nem nenhuma ação moral cristã, caso contrário, a ação humana terá como motivação e referencialidade a autossuficiência.

Hildebrand logo no início de sua obra ainda cita S. Francisco de Sales e sua afirmação de que “a humildade é a mais alta de todas as virtudes e o amor é a consumação de todas as virtudes”<sup>928</sup>. Por essa razão, ela coloca a “soberba/orgulho” como o nosso pecado primevo e a necessidade de compreendê-lo a fim de alcançarmos a humildade, já que essa virtude representa a luta constante contra a soberba. Além disso, para ela, o grau de humildade de uma pessoa depende “da medida na qual nos deixamos atingir pela liberdade de participar da vida intratrinitária, sobrenatural. Deus resiste ao soberbo e dá graça ao humilde”<sup>929</sup>.

Ademais, segundo Hildebrand, o orgulho tem muitas formas, tanto material como formal de maniestar-se. Logo, já que a humildade representa uma antítese a toda forma de orgulho, consideramos importante apresentar-mos um breve resumo das formas de orgulho que Hildebrand apresenta em seu livro:

<sup>925</sup> DUNNINGTON, K., Humility, p. 18.

<sup>926</sup> DUNNINGTON, K., Humility, p. 18.

<sup>927</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 7.

<sup>928</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 7.

<sup>929</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 9.



### ① O orgulho satânico odeia o bem

Trata-se da glorificação do “eu”. Para Satã, o mundo inteiro tem de experimentar a sua superioridade, seu poder e esplendor. “Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares (...) Ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só prestarás culto” (Mt 4,9-10). A pessoa sujeita a esse espasmo do ego, escravizada pelo seu exclusivo interesse, ela é incapaz de compreender a beleza inerente e a nobreza dos valores objetivos<sup>930</sup>.

### ② O orgulho satânico cega

Ele é cego para os valores universais presente na realidade, pois onde há realidade, há democracia, já que a realidade é para todos. Hildebrand afirma que, num sentido metafísico, a força da cegueira reside em sua soberania, a soberania dos olhos fechados para o princípio de realidade. As pessoas preferem cortejar e alimentar as suas próprias ilusões, do que simplesmente olhar para fora de si. Há aqui um profundo equívoco, o do abandono do significado objetivo da realidade para a busca do serviço decorativo do ego. A cegueira aliena a pessoa e a encaminha para a autonomia do ego, para a rebelião a Deus<sup>931</sup>.

### ③ O orgulho satânico isola e divide

Nesse sentido, a pessoa corta a si mesma do ambiente dos valores universais. Esse abandono é consequência da cegueira, que leva à divisão e a uma vida isolada, que por sua vez, retrata um alto grau de culpa. Representa também uma forma especificamente grave de obstinação, pois seu efeito é oposto aquele do amor que une, enquanto esse afasta e isola. Afinal, uma personalidade egótica é lacerada por uma profunda desarmonia, por um corrosivo veneno, não conseguindo, dessa feita, experimentar aquela alegria e paz genuínas<sup>932</sup>.

### ④ O orgulho satânico transforma a liberdade em licenciosidade

<sup>930</sup> Aqui Dietrich von Hildebrand descreve a nobreza da realidade, da verdade, pois onde Deus está a verdade está. Pelo fato de Jesus ter vivido a vida humana na terra, a terra tornou-se a morada de Deus e, com isso, a realidade tornou-se um sacramento, um sinal visível da presença de Deus entre nós. HILDEBRAND, D., Humility, p. 10-11.

<sup>931</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 10-11.

<sup>932</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 11-12.

Trata-se do abuso da liberdade. Sob a influência o orgulho, a liberdade é pervertida em estímulo orgástico de glorificação própria. Segundo von Hildebrand, a liberdade é a dimensão do nosso ser na qual possuímos a nós mesmos e atualizamos a nós mesmos, mas somente quando somos ordenados para Deus e para os seus valores. Contudo, desligados de Deus, tornamo-nos fonte de ilusão, daí a licenciosidade, o tudo poder. Destarte, muitas vezes a pessoa age, não por causa da sua cupidez, mas por causa do mero exercício de sua independência, simplesmente para afirmar para si mesmo que tudo pode. Trata-se de uma mera satisfação subjetiva, de uma mera satisfação egótica<sup>933</sup>.

#### ⑤ O orgulho satânico recusa toda submissão

O orgulho maníaco repudia toda e qualquer submissão. Ele não serve a ninguém, só a si mesmo, ou melhor, a ilusão de si. Esse tipo de orgulho descreve a malícia suprema que pode aparecer, segundo Hildebrand, nos mais diversos graus. Segundo ela, Lúcifer é o protótipo do orgulho absoluto. Ela também cita Caim<sup>934</sup>.

Por fim, remetemo-nos à Teresa d'Ávila e sua compreensão profunda de humildade. Segundo Teresa, a humildade é a antítese **metafísica** do orgulho, das três formas de orgulho que são: a rebelião contra Deus, a autocomplacência e o orgulho social, o cultivo da altivez<sup>935</sup>. Por que é uma antítese metafísica? Porque para Teresa a humildade está relacionada com a verdade ontológica, com o modo de vida existencial ancorado na verdade: “a essência da humildade é que ela é a própria verdade – a verdade da humildade humana: ser humilde é andar na verdade, pois é absolutamente verdadeiro dizer que não temos nada de bom em nós mesmos”<sup>936</sup>.

Segundo Teresa d'Ávila, a humildade é a imitação de Cristo e é o fundamento de todo o edifício de oração. É uma virtude que deve ser avidamente perseguida pela prática deliberada, mas também é pura dádiva imerecida – é o primeiro presente de Deus para aqueles que oram. É também uma verificação da realidade, um mandado para a experiência mística, e é acompanhado - e julgado de acordo com - experiências afetivas como a tranquilidade<sup>937</sup>.

<sup>933</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 13.

<sup>934</sup> HILDEBRAND, D., Humility, p. 13.

<sup>935</sup> DUNNINGTON, K., Humility, p. 31.

<sup>936</sup> ÁVILA, T., Interior Castle, p. 196.

<sup>937</sup> FULLAM, L., Teresa of Avila's liberative Humility, p. 180.

Além disso, Teresa assinala o perigo da “falsa humildade” e sua tendência à grandiosidade. Para ela, a falsa humildade é uma das ilusões mais tentadoras do diabo. Ela escreve: “Eu me senti tão mal que comecei a pensar que todos os males e heresias que surgiram eram devidos aos meus pecados. Essa é uma falsa humildade ao contrário da humildade genuína que não produz agitação interior, nem causa inquietação na alma, ou traz escuridão ou aridez: ao contrário, ela a anima e produz nela os efeitos opostos: quietude, doçura e luz”<sup>938</sup>. Essa grandiosidade contradiz o valor de verdade inato da humildade.

---

<sup>938</sup> ÁVILA, T., *The Life of St. Teresa of Jesus of the order of our Lady Carmel*, p. 280.

## 7. Considerações Finais:

Daremos início à conclusão desta pesquisa citando um trecho nosso que se encontra na página 262 deste documento:

Faz-se necessário buscar sempre um equilíbrio para a doutrina católica, já que Jesus é humano e divino ao mesmo tempo. Portanto, a dialética faz parte do ensinamento cristão, por excelência. Lidar com ela é ofício do teólogo. Descomplicar o complexo e clarificá-lo, também.

Nesse sentido, propomos-nos a responder algumas questões que tecemos ao longo deste documento, além de ampliar outras a partir de agora. Em primeiro lugar, podemos afirmar que as Bem-Aventuranças podem sim ser um modelo ético de vida cristã. Na verdade, em termos de base bíblica para a ética cristã, em língua portuguesa, falta-nos agora uma exegese e hermenêutica dos Dez mandamentos. Tanto as Bem-Aventuranças como os Dez mandamentos são a normatividade bíblica para uma vida ética a partir do cristianismo. Outros textos bíblicos podem auxiliar, com suas especificidades, no discernimento moral e na tomada de decisão concreta na vida prática. Porém, Bem-Aventuranças e Dez mandamentos são os textos normativos.

Além disso, podemos extrair das Bem-Aventuranças mateanas três conceitos fundamentais. São os conceitos de justiça, de misericórdia e de “pobre em espírito”. Deus, acima de tudo, é justo, e justiça em termos bíblicos significa uma vida digna e potencialmente criativa para todos. Por essa razão, o conceito de justiça, em Mateus, inclui a noção de justiça redistributiva, como pudemos analisar ao citarmos John Rawls<sup>939</sup>. Contudo, o adjetivo “justo” é pouco para falarmos de Deus. Ele é mais do que justo, ele é misericordioso. Ele nos dá muito além do que merecemos. Porém, dar a outrem mais do que ele merece não significa tirar de nós o que é justo. Então, Deus consegue ser justo e misericordioso ao mesmo tempo. O que é humanamente difícil de compreender, pois sequer conseguimos ser justos. Pois se fôssemos, não haveria tanta fome, pobreza e miséria no mundo.

Ademais, o grande diferencial das Bem-Aventuranças mateanas está na adição do termo “em espírito” ao substantivo “pobre”. Adição essa que não está presente nas Bem-Aventuranças de Lucas. A tradição depreendeu essa expressão como a “pessoa humilde”.

---

<sup>939</sup> Ver páginas 223 a 225.

Todavia, em nossa pesquisa pudemos perceber que Jesus pronunciou as Bem-Aventuranças para **os mais sofrendores** da Terra. Atualmente elas são dirigidas às/aos: mães em situação de vulnerabilidade, encarcerados, moradores de rua, drogados, alcoolizados, pessoas com problemas mentais, pessoas escravizadas, pessoas traficadas, pessoas que sofreram cirurgia para retirada de órgãos a fim de traficar órgãos, migrantes, indígenas, quilombolas, pessoas que vivem nos rincões do planeta, agricultores familiares, órfãos em orfanato, idosos solitários e que vivem em casa de repouso, enfermos e aqueles que aguardam a sua Páscoa, mulheres, negros, pessoas com identidade de gênero diferente da biológica, pessoas homoafetivas, famílias desestruturadas, crianças e jovens desestruturados emocionalmente. São tantas pessoas que certamente somos incapazes de listar todas.

Pelo fato de as Bem-Aventuranças serem dirigidas aos mais sofrendores, para nós, Mateus, em sua arguta sensibilidade, percebeu que aquele sofre fica tão desvitalizado que ele denominou de “pobre em espírito”, pois espírito é vida e Jesus veio para que todos tenham vida e a tenham em abundância (Jo 10,10). Essa interpretação deu-nos margem à uma longa hermenêutica que está inserida na primeiraseção do último capítulo que tenta retratar os pecados individuais e coletivos da humanidade na atualidade.

Outro ponto importante desta pesquisa foi a investigação do que ocorreu na história da teologia moral pré conciliar e pós Concílio Vaticano II. Dessa feita, pudemos perceber uma aporia que redundava numa possível “cizânia” dentro da Igreja Católica e que parecia ter a ver com divisão política. Não foi nosso objetivo adentrarmos esse meandro. Porém, vislumbramos uma “brecha” teórica que nos permite compreender o porquê dessa aparente divisão. Ao nosso ver essa aparente disputa de poder é fruto da falta de memória histórica e da incapacidade humana de lidar equilibradamente com os extremos.

Alguns setores da Igreja Católica não entendem a preferência do Papa Francisco pelos mais sofrendores. Mas o Papa Francisco está antenado com o nosso momento histórico, como também estiveram os bispos conciliares. A economia do planeta pede uma solução coletiva. O pecado estrutural é real e necessita de conscientização por parte dos católicos. O cristão se salva individualmente, mas também coletivamente. Essa é a “chave de leitura”. A questão do pecado estrutural, da ecologia integral não invalida a tarefa única, necessária e intrasferível da conversão pessoal. A Trindade Santa e o planeta Terra clamam por conversões individuais e coletivas.

Sendo assim, toda a tarefa empreendida pelos moralistas pré-conciliares ainda está de pé e continua premente. O apelo à conversão pessoal, à aquisição das virtudes cristãs

ainda é o caminho para a salvação da humanidade. O equilíbrio pessoal – físico, mental e espiritual é a melhor senda a ser trilhada, evitando os extremos que quase sempre são atalhos desagregadores que dividem e levam à desunião. O caminho das Bem-Aventuranças é aquele da união e da promoção da paz.

Por fim, diante da aparente aporia teórica do conceito de “consciência”, pudemos perceber que a proposta de Nova Evangelização por parte da Igreja Católica não pode restringir-se somente às novas linguagens, a um modo novo de expressar verdades antigas e atuais. A nosso ver, a Nova Evangelização deverá passar por “ensinar a pensar a verdade” e consequentemente “ensinar a pensar a decidir moralmente”. Isso significa ajudar os cristãos a entenderem que realmente é Cristo e a ajudá-los a viver na graça de filhos de Deus.

Vivemos tempos difíceis. Mas, apesar disso, as pesquisas científicas e tecnológicas têm sido um apanágio humano. Exemplo disso é a biotecnologia, que vem ajudando a humanidade a vencer o vírus covid-19, se não fora a ação humana desviante. A história humana, no Ocidente, tem início desde o século VIII a.C., período em que o alfabeto grego e, portanto, a escrita grega surgiu. De lá para cá o desenvolvimento, científico, metodológico e tecnológico alcançou níveis surpreendentes. Todavia, o agir humano não acompanhou os passos do conhecimento e, destarte, essa parte presente no ser humano, associada às emoções e às motivações ficou a desejar.

Quando olhamos para Sócrates, o primeiro grande teórico da ética, percebemos que suas preocupações são as mesmas de hoje. Isso significa que, infelizmente, a humanidade não se desenvolveu moralmente. Immanuel Kant defendia a ideia de que o ser humano necessita de uma formação moral, tal como precisa de uma formação cognitiva. Contudo, a premência da questão ecológica integral exige da humanidade uma conversão individual e coletiva, caso queira daqui a 50 anos que o planeta esteja habitável e com condições dignas de sobrevivência para todos.

Daí, a importância da Igreja Católica exercer o seu papel de educadora, de ensinar o ser humano a pensar, de ensinar a pensar moralmente, isto é, a viver da graça e da providência de Deus. Até porque, como vimos anteriormente com Edith Stein<sup>940</sup>, a consciência encontra-se na dimensão espiritual do humano. Se não for missão eclesial auxiliar a humanidade a crescer na consciência que é o mesmo que dizer “crescer espiritualmente”, não sabemos mais de quem é.

---

<sup>940</sup> Ver página 41.

## 8. Referências bibliográficas

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. Volumes I e II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARIAS, D. F. O. **El seguimiento transformante de Cristo Jesús: categoría fundante para la teología moral fundamental**. Bogotá, 2014. 450p. Tese. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana.

ARISTÓTELES. **De l'Âme**. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Edición Trilingue. Madrid: Gredos, 1987.

ARNDT, W. F.; BAUER, W.; DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

ARRIANO F. **Encheirídion de Epicteto**. Edição Bilíngue. São Cristóvão: UFS, 2012.

ASSOUN, P-L. **Le Vocabulaire de Freud**. Paris: Ellipses, 2002.

AUDI, R. (Dir). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. Paulus, São Paulo, 2006.

AVILA, T. **Interior Castle**. New York: Image/Doubleday, 1961.

ÁVILA, T. **The Life of St. Teresa of Jesus of the order of our Lady Carmel**. London; New York: Thomas Baker; Benziger Bros, 2022.

AZPITARTE, E. L. **Hacia una nueva visión de la ética Cristiana**. Bilbao: Sal Terrae, 2003.

AZPITARTE, E.L. La Moral Popular en la Reflexión Ética del Teólogo. **Proyección**, v.29, p. 183-198, 1982.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

BAMMEL, E. ἐλεήμων. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.) **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

BARBU, L. The poor in spirit and our life in Christ: an eastern orthodox perspective on christian discipleship. **Studies in Christian Ethics**, v. 22, n. 3, p. 261–274, 2009.

BARCLAY, W. **The Gospel of Matthew: Chapters 1 to 10**. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.

BARNETT, S. **The Law within Our Hearts: a comparative study of Sinai Law and the Sermon on the Mount**. Virginia Beach, 2014, 67p. Dissertação, School of Divinity, Regent University.

BARTH, K. **Church Dogmatics**. Vol 2/2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1957, p. 664.

BAUMGÄRTEL, F. Kardia. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.) **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 605-614.

BEARE, F. W. **The Gospel According to Matthew**. Illinois: Tyndale House Publishers, 1982.

BEATON, R. Messiah and Justice: a key to Matthew's use of Isaiah 42,1-4. **Journal for the Study of the New Testament**, v.75, p.5-23, 1999.

BENTHAM, J. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Mississippi: White Dog Publishing, 2010.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BERTOLINI, A. El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe. **Revista Pistis Praxis**. V.8, n. 2, 211-243, maio/ago 2016.

BEST, E., Matthew V.3. **New Testament Studies**, v. 7, n. 3, p. 255-258, 1960.

BETZ, H. D. The Sermon on the Mount. In: **Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

BETZ, H.D. **The Sermon on the Mount including the Sermon on the Plain**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G. **Deus Trindade: a vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BLOMBERG, C. **The Historical Reliability of the Gospels**. Downers Grove: InterVarsity, 1987.

BÖCKLE, F. **Moral Fundamental**. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

BÖCKLE, F. Normen und Gewissen. **Stimmen der Zeit**, n. 204, p. 291-302, 1986.



BOFF, L. **Saber Cuidar: Ética do humano, compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BONJEAN, R. D. **Fundamental Option in the Theolgy of Karl Rahner and its Relantionship Moral Development**. Milwaukee, 1983, 459 p. Tese. Graduate School. Marquette University.

BONJOUR, L.; BAKER, A. **Filosofia: Textos Fundamentais Comentados**. Porto Alegre: Artmed, 2010. NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BORDEYNE, P. Conscience and discernment according to *Amoris Laetitia*: Consenting to grace as far as our limits. **Révue d'Éthique et de Théologie Morale**, vol. 294, issue 2, p. 91-104, 2017.

BORG, M. J. **Jesus: Uncovering the life, teachings, and relevance of a religious revolutionary**. New York: Harper Collins, 2006.

BRETZKE, J. T. **Handbook of Roman Catholic Moral Terms**. Washington: Georgetown University Press, 2013.

BROWN, C. **The New International Dictionary of New Testament Theology**. California: Zondervan, 1986.

BROWN, R.E. **An Introduction to the New Testament**. New York: Doubleday, 1997.

BROWN, R.E. **The Gospel according to John**. New York: Doubleday, 1970.

BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Moraes, 1999.

BURNEY, C.F. **The Aramaic origin of the Fourth Gospel**. Oxford: Claredon Press, 2016.

CAHIL, L. S. The Ethical Implications of the Sermon on the Mount. **Interpretation: A Journal of Bible and Theology**, v. XLI, n. 2, p.144-156, April 1987.

CAHILL, L. S. **Family: a Christian social perspective**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000.

CAHILL, L. S. **Global Justice, Christology and Christian Ethics**. New York: Cambridge University Press, 2013.

CAHILL, L. S. **Sex, Gender & Christian Ethics**. New York: Cambridge University Press, 1996.

CAHILL, L. S. **Theological Bioethics: Participation, Justice, Change**. Washington: Georgetown University Press, 2005.

CALIPARI, M. Conciencia y Discernimiento moral. **Vida y Ética**, año 8, n. 2, p. 11-22, diciembre 2007.

CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Volume 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CARIOU, P. Caso. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Vol 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CARRAUD, V.; CHALINE, O. Casuística. In: CANTO-SPERBER, M. (Orgs.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Vol 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CARTER, W., What are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount? Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1994.

CARTER, W. **Matthew and Empire: Initial explorations**. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

CARTER, W. **Matthew and the margins: a socio-political and religious Reading**. New York: Orbis Books, 2000.

CARVALHO, J.C. As Bem-Aventuranças e a lei na mensagem de Jesus. **Humanística e Teologia**, v.32, n.1, p. 237-253, 2011.

CASTILLO, J. M. **El Discernimiento Cristiano: por uma consciência crítica**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1984, p. 127-150, p. 130-131.

CASTILLO, J. M. **La Ética de Cristo**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes; Loyola, 1999.

CATHOLIC THEOLOGICAL ETHICS IN THE WORLD CHURCH. Disponível em: <<https://catholicethics.com/>>. Acesso em 23 de abr. 2021.

CHAN, Y. S. L. **The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2012.

CHAN, Y. S. L. **Why Scripture Scholars and Theological Ethicists need one another: exegeting and interpreting the beatitudes as a scripted script for ethical living**. Boston, 2010, 613p. Tese. Theological Studies, Boston College.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Klincksieck, Paris, 1999.

CHAREIRE, I. Les Béatitudes, espace de vie théologique. **Lumière et Vie**. Tome 46-4, n° 234, p. 87-88, août 1997.

CHARLESWORTH, J. H. The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament. **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, n.1, p. 13-35, Janvier-mars 2000.

CHOUINARD, L. The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew. **Restoration Quartely**, v.45, n.4, p. 229-242, 2003.

COHEN, S. J. D. **From the Maccabees to the Mishnah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

COLLINS, R. F. Beatitudes. **The Anchor Yale Bible Dictionary**. Vol 1. New York: Doubleday, 1990.

COLLINS, R., The Apocalyptic Imagination. **Semeia**, v.14, p. 282-194, 1979.

COLONNA, D. **Grace and human response**: a retrieval of the notion o the fundamental option in light of recente critiques. New York, 1998, 326p. Tese. Department of Theology. Fordham University.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO. **Declaração Dignitatis Humanae**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO. **Declaração Gravissimum Educationis**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO. **Decreto Apostolicam Actuositatem**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO. **Decreto Inter Mirifica**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO. **Decreto Optatam Totius**. São Paulo: Paulus, 2001.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Magisterio y Teología**, Tese IX, 1975.

Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1975\\_magisterio-teologia\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magisterio-teologia_sp.html)>. Acesso em 28 de jan. 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural, 2019.

Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html)>. Acesso em 16 de fev. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Notificação sobre alguns escritos do R.P. Marciano Vidal**. 22 de fevereiro de 2001. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010515\\_vidal\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010515_vidal_po.html)> Acesso em: 03 de ago. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Notificação sobre o livro Just Love: a framework for christian sexual ethics**. 30 de março de 2012. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20120330\\_nota-farley\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_po.html)>. Acesso em 16 de abr. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Carta ao Padre Charles Curran**. 25 de julho de 1986. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860725\\_carlo-curran\\_po.htm](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860725_carlo-curran_po.htm)>. Acesso em: 20 de abr. 2020.

CORTINA, A. **El quehacer Ético**: guía para la educación moral. Madrid: Santillana, 1996.

CORTINA, A. **Ética Civil e Religião**. 2ª. Edição. Madrid: PPC, 2002.

CORTINA, A. **Ética sem moral**. 4ª Edição. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

CORTINA, A. **Para qué sirve realmente la ética?** Buenos Aires: Paidós, 2013.

CURRAN, C. **Diverse Voices in Modern USA Moral Theology**. Washington: Georgetown University Press, 2019.

CURRAN, C. E. **A New Look at Christian Morality**. Indiana: Notre Dame, 1970.

CURRAN, C. **Loyal Dissent**: Memoir of a Catholic Theologian. Washington: Georgetown University Press, 2006.

- DANIÉLOU, J. **Théologie du Judéo-Christianisme**. Paris: Desclée/Cerf, 1995.
- DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew**. New York; London: Bloomsbury; T&T Clark, 2013.
- DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. **The Sermon on the Mount**: Inspiring the Moral Imagination. New York: Crossroad, 1999.
- DAVIES, W.D.; ALLISON, D. C. **Matthew 1-7**. In: International Critical Commentary, Vol 1. London; New York: T&T Clark, 2004.
- DAY, C. R. **An Investigation of the Beatitudes of Matthew**: Between oral tradition and greek text. Pretoria, 2004. 255p. Tese. Department of Ancient Languages. University of Pretoria.
- DE GRUYTER, W. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece**. Berlim, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.
- DEINES, R. **Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias**: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 177. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- DELHAYE, P. Les Points Forts de la Morale à Vatican II. **Studia Moralia**, n. 24/1, p. 5-14, 1986.
- DENZINGER, H. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2006.
- DOMERIS, W. R. Exegesis and Proclamation “Blessed are you” (Matthew 5,1-12). **Journal of Theology for Southern Africa**, v.73, n.1, p. 67-76, 1990.
- DOMERIS, W. R. Meek or Opressed? Reading Matthew 5,5 in Context. **Acta Theologica**, v. 23, p. 131-149, 2016.
- DOMERIS, W.R. **Touching the Heart of God**: the social construction of poverty among Bible peasants. New York/London; T&T Clarck, 2007.
- DUMBRELL, W. J עֲנִיּוּם. In: VANGEMEREN, W. (Ed.) **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- DUNNINGTON, K. Humility: an Augustian Perspective. **Pro Ecclesia**, v. XXV, n. 1, p. 18-43, 2016.

DWORKIN, R. **A Virtude Soberana**: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EL PAÍS. **La lucha de Bernard Häring con el Santo Oficio**. Disponível em: <[https://elpais.com/diario/1989/04/17/sociedad/608767202\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1989/04/17/sociedad/608767202_850215.html)> Acesso em 27 de mar. 2021.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ÉPICTÈTE. **Entretiens**: Livre I à IV. Paris: Gallimard, 1993.

EVANS, C. A. **Matthew**. In: New Cambridge Bible Commentary (NCBC). New York: Cambridge University Press, 2012.

FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Editora, Porto, 1988.

FIGA, A. N. **Teorema de la Opción Fundamental**: bases para su adecuada utilización em Teología Moral. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995.

FILHO, W do A. Uma reflexão sobre o *Ethos* no Sermão do Monte: da Retórica à Análise do Discurso. In: **Revista Ciências da Religião**, História e Sociedade, v. 9, n. 1, p. 210-231, 2011.

FLUSSER, D. Some notes on the Beatitudes. In: **Judaism and the Origins of Christianity**. Jerusalem: Magnes, 1988.

FRANCISCO, PP. **Amoris Laetitia**: Sobre o amor na família. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FRANCISCO, PP. Audiência Geral, 19 de fevereiro de 2014. In: FOLI, A. M. (Org.) **O amor é contagioso**: O Evangelho da Justiça. São Paulo: Fontanar, 2018.

FRANCISCO, PP. **Carta Apostólica Misericordia et Misera**. São Paulo: Paulus, 2016.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**: Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si'**: Sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Loyola, 2015.

FRANCISCO, PP. Discurso na XXVIII Jornada Mundial da Juventude, 25 de julho de 2013. In: FOLI, A. M. (Org.) **O amor é contagioso**: O Evangelho da Justiça. São Paulo: Fontanar, 2018.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Amoris Laetitia**: sobre o amor na família. São Paulo: Loyola, 2016.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**: sobre o chamado à santidade do mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal Querida Amazônia**: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. Homilia em Lampedusa, 08 de julho de 2013. In: FOLI, A. M. (Org.) **O amor é contagioso**: O Evangelho da Justiça. São Paulo: Fontanar, 2018.

FRANCISCO, PP. Meditação matinal na capela da Catedral de Santa Marta, 04 de junho de 2013. In: FOLI, A. M. (Org.) **O amor é contagioso**: O Evangelho da Justiça. São Paulo: Fontanar, 2018.

FRANCISCO, PP. **Discurso do Papa Francisco no Palácio Presidencial em Atenas**. Sábado, 4 de dezembro de 2021. Disponível em:

<<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/december/documents/20211204-grecia-autorita.html>>. Acesso em: 10 de dez. 2021.

FUCHS, I. A Harmonization of the Conciliar Statements on Christian Moral Theology. In: LATOURELLE, R. **Vatican II: Assessment and Perspectives**. Vol. 2. New York: Paulist, 1989.

FUCHS, I. Theologia Moralis Perficienda. **Periodica de Re Morali**, 55, p. 499-548, 1966.

FUCHS, J. **Esiste una morale Cristiana?** Brescia: Morcelliana, 1970.

FUCHS, J. **Essere del Signore**: un corso di teologia morale fondamentale. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986.

FUCHS, J. **Personal Responsibility and Christian Morality**. Washington: Georgetown University Press, 1983.

FULLAM, L. Teresa of Avila's liberative Humility. **Journal of Moral Theology**, v. 3, n. 1, p. 175-198, 2014.

GALLAGHER, P. A. **Citizens of Heaven, Residents of the Earth**: The Politics of the Sermon on the Mount. Ontario, 2005. 313p. Tese. School of Religious Studies. Mc Master University.

GALLESE, V. The Roots of Empathy: the shared manifold hypothesis and neural basis of intersubjectivity. **Psychopathology**, v. 36, p. 171-180, 2003.

GOLSE, B.; SIMAS, R. L'Empathie est-elle encore ce qu'elle était? Point de vue Psychanalytique. **Revue d'éthique et de theologie morale**, n.277, p. 49-74, 2013/4.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V.S. **Misericórdia**: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. v. 3, n.6, p. 285-312, jul/dez, 2020.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. **Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios**. SP/RJ: Academia Cristã; Puc-Rio, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479. p. 1-17, jul.-dez. 2020.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**. Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021.

GUELICH, R. A., The Matthean Beatitudes: Entrance Requirements or Eschatological Blessing. **Journal of Biblical Literature**, v. 95, n. 41, p. 05-34, 1976.

GÜNTHÖR, A. **Chiamata e Risposta**. Una nuova teologia morale. Volumen I. Morale Generale. Roma: Paoline.

GUTIERREZ, G. **The God of Life**. New York: Orbis Books, 1991, p. 120.

HACK, F. καθάρως. **Theological Dictionary of the New Testament**, v. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

HAMEL, Edouard. L'Usage de l'Écriture Sainte en Théologie Morale. **Gregorianum**, 47, p. 53-85, 1966.

HÄRING, B. **Free and Faithful in Christ**. Vol I. New York: Seabury Press, 1978.

HÄRING, B. **Free and Faithful in Christ**. Vol II. New York: Seabury Press, 1979.

HÄRING, B. **La Ley de Cristo**. Tomo Primero. Barcelona: Editorial Herder, 1968.

HÄRING, B. **La Ley de Cristo**. Tomo Segundo. Barcelona: Editorial Herder, 1968.

HÄRING, B. Norma e Consocienza creativa. **Atualittà**, v. 34, n. 615, p. 177-181, 1989.



HÄRING, B. Recensión sobre “Christian Ethics” de K. H. Peschke. **Studia Moralia**, v. 24/2, p. 363-367, 1986.

HÄRING, B. **Teologia Moral en Camino**. Madrid: El Perpetuo Socorro, 1969.

HÄRING, B. Renouveler la Théologie Morale? Por quoi? **Supplément de la Vie Spirituelle**, 13, p. 115-131, 1960.

HÄRING, B. Zentrale Anliegen der Moralthologie und Moralverkündigung. **Diakonia** 11, 1980.

HARLOW, D. C. Early Judaism and early Christianity. In: COLLINS, J. J.; HARLOW, D. C. (Eds.) **Early Judaism: A Comprehensive Overview**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

HARRINGTON, D. J. The Gospel of Matthew. In: **Sacra Pagina**, vol. 1. Collegeville: Liturgical, 1991.

HARRINGTON, D.; KEENAN, J. F. **Paul and Virtue Ethics: Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology**. New York: A Sheed & Ward Book, 2010.

HARRINGTON, D.J. **Gospel of Matthew**. Collegeville: Liturgical, 1991.

HARRINGTON, D., Problems and opportunities in Matthew's Gospel. **Currents in Theology and Mission**, v. 34, n. 6, p. 418, december 2007.

HARRIS, R. L. The Beatitudes: Teaching by Climax. **Presbyterion**, v.30, n.2, p.111-113, 2004.

HAUERWAS, S. Casuistry as a Narrative Art. **Interpretation**, v. 37, p. 377-388, 1993.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Gospels**. Waco, Texas: Baylor University Press, 2016.

HEIDEGGER, M. Der Spruch des Anaximander. In: **Holzwege**. Frankfurt; Klostermann, 1944.

HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In: **Vorträge und Aufsätze**. Gesamtausgabe. Band 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

HEIDEGGER, M. **Was heisst denken?** Tübingen: Niemeyer Verlag, 1984.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. 3ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HICKS, D. La Dignidad en el Perdón: Caminos hacia el Desarrollo emocional. In: **Cultura política de Perdón y Reconciliación**. Fundación para La Reconciliación, Bogotá, 2009.

HILDEBRAND, D. **Humility**: Wellspring of Virtue. Manchester; New Hampshire: Sophia Institute Press, 1997.

HOMERO. **Ilíada**: Canto I. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2005.

HORTELANO, A. **Problemas Actuales de Moral**: Introducción a la Teología Moral. La consciência moral. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, p. 290.

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUSSERL, E. La Théorie Lippsienne de l'empathie. In: **Sur l'intersubjectivité**. Paris: PUF, 2001.

JACOB, E. Théologie de l'Ancien Testament. **Revue des Études Juives**, v. 117, p. 137-138, 1978, p. 132-135.

JEANNEROD, M. **Le Cerveau Machine**. Paris: Fayard, 1983.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica Veritatis Splendor**. 6 de agosto de 1993. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)>. Acesso em: 15 de mar. 2022.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica Evangelium Vitae**. 25 de março de 1995. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)>. Acesso em: 15 de mar. 2022.

JOHNSON, E. A. **Ask the Beasts**: Darwin and the God of Love. New York: Bloomsbury, 2014.

JONAS, H. **Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora Puc-Rio, 2006.

JONAS, H. Technology and Responsibility. In: KAPLAN, D. M. (Ed.) **Readings in Philosophy of Technology**. New York: Rowman; Littlefield Publishers, 2009.

JONES, M. L. **The Humanity of Jesus in Matthew**. Virginia Beach, 2017, 294p. Tese. School of Divinity, Regent University.

JONSEN, A. Foreword. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. **The Context of Casuistry**. Washington: Georgetown University Press, 1995.

JONSEN, A.; TOULMIN, S. **The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning**. Berkeley: University of California Press, 1988.

JUNIOR, F. A. Amoris Laetitia e Discernimento Moral: os 12 pilares do discernimento sobre o amor na família. In: ZACHARIAS, R.; MILLEN, M. I. de C. (Orgs.). **Discernimento Moral e Benignidade Pastoral: para além das incompreensões e resistências à Amoris Laetitia**. SBTM; Santuário: Aparecida, 2021, p. 261-280.

KACZYNSKI, E. La Coscienza morale nella Teologia Cattolica. **Angelicum**, v. 68, n. 1, p. 65-94, 1991, p. 67.

KANT, I. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KASPER, W. Mercy: the Name of our God. **Louvain Studies**, v.39, p. 205-217, 2015-2016.

KEENAN, J. F. (Ed.) **Catholic Theological Ethics: Past, Present and Future: The Trent Conference**. New York: Orbis Books, 2010.

KEENAN, J. F. "Fundamental Moral Theology: Tradition". In: **Theological Studies**. Volume 70, Issue 1, p. 140-158, February 2009.

KEENAN, J. F. "Vatican II and Theological Ethics". In: **Theological Studies**. Volume 74, Issue 1, p. 162-190, February 2013.

KEENAN, J. F. **A History of Catholic Moral Theology in the Twenty Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences**. New York: Bloomsbury, 2010.

KEENAN, J. F. **Goodness and Rightness in Thomas Aquina's Summa Theologiae**. Washington: Georgetown University Press, 1992.

KEENAN, J. F. Moral Discernment in History. **Theological Studies**, v. 79, n. 3, p. 668-679, 2013.

KEENAN, J. F. **Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition**. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2004.

KEENAN, J. F. **The Works of Mercy**: The Heart of Catholicism. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

KEENAN, J. F. **Virtues for Ordinary Christians**. New York: A Sheed & Ward Book, 1996.

KEENAN, J. The Casuistry of John Mair: Nominalist Professor of Paris. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. **The Context of Casuistry**. Washington: Georgetown University Press, 1999.

KEENAN, J. The Return of Casuistry. **Theological Studies**, v. 57, issue 1, p. 123-138, 1996.

KEENAN, J.; SHANNON, T. A. Contexts of Casuistry: Historical and Contemporary. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. **The Context of Casuistry**. Washington: Georgetown University Press, 1995.

KEENER, C. S. **A Commentary on the Gospel of Matthew**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1999.

KINGSBURY, J. D. The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew. **Interpretation: A Journal of Bible and Theology**, v.XLI, n.1, p.131-143, January 1987.

KINTU, M. **Repentance in the Sermon on the Mount**. Illinois, 2014. 404p. Tese. Theological Studies, Trinity International University.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**: História Crítica com seleção de textos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KLEIN, M. **Inveja e Gratidão** (1957). In: Obras Completas Melanie Klein. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KLEIN, M. O Luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos (1940). **Obras Completas Melanie Klein**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KLEIN, M. **O Sentimento de Solidão**: nosso mundo adulto e outros ensaios. Rio de Janeiro: Imago, 1971.

KLEIN, M. **Sobre Saúde Mental** (1960). In: Obras Completas Melanie Klein. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KOCH, K. קָדָשׁ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. Band II. München: Kaiser Verlag, 1979, p. 507-530.

- KRISTEVA, J. **Le Génie Fèminin**: la vie, la folie, les mots: Hanna Arendt, Melanie Klein, Colette. Paris: Fayard, 2014.
- KYMLICKA, W. **Filosofía Política Contemporánea**: una introducción. Barcelona: Editorial Ariel, 1995.
- LADAME, J. **Les Béatitudes**. Chambray-lès-Tours: Éditions C.L.D., 1984.
- LAMBRECHT, J. **The Sermon on the Mount**. Wilmington: Michael Glazier, 1985.
- LAVELOCK, C. R. et. al. Still Waters Run Deep: humility as a master virtue. **Journal of Psychology & Theology**, v. 45, n. 4, p. 286-303, 2017.
- LAVIGNE, J-F. **Husserl et la naissance de la phénoménologie** (1900-1913). Paris: PUF, 2005.
- LEÃO XIII, PP. **Rerum Novarum**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> Acesso em 21/12/2021.
- LEVERING, M. Pinckaers and Häring on Conscience. **Journal of Moral Theology**, v. 8, n. 2, p. 134-165, 2019.
- LEVERING, M.; DAUPHINAIS, M. **Reading Romans with Thomas Aquinas**. Washington: The Catholic University Press, 2012.
- LÉVINAS, E. **De Otro Modo que Ser o más allá de la Esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- LIGÓRIO, A. M. **Teologia Moral**: da Regra dos Atos Humanos. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2017.
- LÓPEZ, J. M. C. **Autonomía Moral**: el ser y la identidade de la Teología Moral. Madrid: San Pablo, 2013.
- LUSTIGER, J-M. **Soyez heureux, entretien avec le bonheur et les beatitudes**. Paris: Editions Nil, 1997.
- MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional**: a ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.
- MARINONE, N. **All the Greek Verbs**. London: Gerald Dickworth, 2003.
- MARSHALL, C. D. **Beyond Retribution**: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

- McCORMICK, R. Moral Theology 1940-1989. **Theological Studies**, v. 50, issue 1, p. 3-24, 1989.
- MCDONALD, L. M. (Ed.) **The World of the New Testament**: Cultural, social and historical contexts. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- MCELENEY, N. J. The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain. **Catholic Biblical Quartely**, v. 43, n. 1, p. 1-13, 1981.
- MEADORS, G. T. The Poor in the Beatitudes of Matthew and Luke. **Grace Theological Journal**, v. 6, n. 2, p. 305-314, 198, p.305.
- METZGER, B. M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.
- METZGER, Bruce. **The Greek New Testament**. The Third Corrected Edition. Stuttgart: German Bible, 1988.
- MEYNET, R. Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric. **Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series**, 256, 1989.
- MEYNET, R., La retorica biblica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020.
- MIER, V. G. **La Refundación de la Moral Católica**: el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.
- MILL, J. S. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.
- MIFSUD, T. Discernimiento Cristiano. In: ESPINOSA, E. C. et. al. **Curso Ética Cristiana**. Chile: Sello Valórico PUCV, 2015.
- MITCH, C.; SRI, E. The Gospel of Matthew. In: **Catholic Commentary on Sacred Scripture**. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- MOINGT, J. **O Homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.
- MORENTE, M. G. **La Filosofía de Henri Bergson**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.
- MORMANDO, F. To Persuade is a Victory: Rhetoric and Moral Reasoning in the Sermons of Bernardino of Siena. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. **The Context of Casuistry**. Washington: Georgetown University Press, 1995.
- MORRIS, L. **The Gospel according to Matthew**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992.

MORRIS, T. **Hans Jonas's Ethic of Responsibility**: From Ontology to Ecology. New York: New York Press, 2013.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição Revisada. Brasil: Gráfica da Bíblia, 2018.

OMANSON, Roger L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OSBORNE, G. R. **Matthew**: Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

OVERMAN, J. A. **Matthew's Gospel and Formative Judaism**: the Social World of the Matthean Community. Minneapolis; Fortress Press, 1995.

OYEN, E.; MILLER, S.M.; SAMAD, S.A. **Poverty, a global Review**: Handbook on International Poverty Research. Oslo: Scandinavian University Press, 1996.

PALOMO, F. Disciplina Christiana. Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorias de la historia religiosa de la alta edad moderna. **Cuadernos de Historia Moderna**, n. 18, p. 121-122, 1997.

PASCAL, B. **Les Provinciales**: Éditions de Michel Le Guern. Paris: Folio Classique, 1983.

PAULO VI, PP. **Carta Encíclica Populorum Progressio**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-i\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-i_enc_26031967_populorum.html)> Acesso em: 10/12/2021.

PAZZINATO, A., SENISE, M. H. **História Moderna e Contemporânea**. São Paulo: Ática, 2006.

PESCHKE, K-H. **Christian Ethics**: Moral Theology in the light of Vatican II. Vol 2. Oregon: Wipf &Stoch, 1979.

PIEPER, A. **Ética y Moral. Una introducción a la filosofía práctica**. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.

PIERRON, J-P. Authenticité. In: LEMOINE, L.; GAZIAUX, E.; MÜLLER, D (Dir.) **Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 322-327.

PIERSON, C. **Beyond the Welfare State**. College: Penn State University Press, 1998.

PIMENTEL, P. K. A.; JUNIOR, N. C. Algumas Considerações sobre o Uso da Empatia em Casos e Situações Limites. **Psicologia Clínica**, v. 21, n. 2, p. 301-314, 2009.

PINCKAERS, S. *The Sources of Christian Ethic*. Washington: Catholic University of America Press, 1995.

PINCKAERS, S. **La quête du bonheur**. Paris: Éditions Téqui, 1997.

PINCKAERS, S. **Les Sources de la Morale Chrétienne**: sa méthode, son contenu, son histoire. Paris: Cerf, 2007.

PINCKAERS, S. **The Pursuit of Happiness God's Way**: Living the Beatitudes. New York: Alba House, 1998.

PLATÃO. **A República**. 14ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PONTAS, J. Danse. **Dictionnaire de Cas de Conscience, ou Décisions, par ordre Alphabétique**. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1847, p. 518-522. Obra reimpressa pelo abade Jean-Paul Migne

POWELL, M. A. **Introducing the New Testament**: a Historical, Literary, and Theological Survey. Michigan: Baker Academic, 2018.

POWELL, M. A. Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 58, n. 3, p. 460-479, 1996.

PRODI, P. Fourteen Theses on the Legacy of Trento. In: **Catholic Theological Ethics Past, Present and Future**: The Trento Conference. New York: Orbis Books, 2011, p. 40-47.

PUECH, E. 4Q525 et les péricopes des beatitudes em Ben Sira et Matthieu. **Revue Biblique**, v. 98, n. 1, p. 80-106, janvier 1991.

PUECH, E. **Qumrân Grotte 4**. Oxford; Clarendon Press, 1998.

QUANTIN, J-L. **El Rigorismo Cristiano**. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2006.

QUIROGA, L. A. R. **Aproximación a la pobreza humana desde Mateo 5,3-10**: acción desde la Iglesia Colombiana. Bogotá, 2012, 152p. Tese. Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano.

RACHEL, J. **Introducción a la Filosofía Moral**. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

RACHEL, J.; RACHEL, S. **A Coisa Certa a Fazer**: leituras básicas sobre filosofia moral. Porto Alegre: Mc Graw Hill Education e Penso, 2014.

RACHEL, J.; RACHEL, S. **Os Elementos da Filosofia Moral**. Porto Alegre: McGraw Hill Education e Penso, 2013, p.27.



- RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 1989.
- RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém ate a ressurreição**. Cascais: Principia, 2011.
- RAWLS, J. **Theory of Justice**. Harvard: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume II. São Paulo: Loyola, 1994.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume IV. São Paulo: Loyola, 1996.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume V. São Paulo: Loyola, 2005.
- RÉROLLE, B. **Dynamique des beatitudes**. Paris: Éditions du Centurion, 1993.
- RICHARD, A. R. Justicia y Reino de los Cielos: análisis literário de las Bienaventuranzas de Mateo. In: **Theologica Xaveriana** 147, p. 317-348, 2003.
- RICOEUR, P. **Soi-même comme un Autre**. Paris: Éditions Du Seuil, 1990.
- ROBERT, H. **Attitudes pour être heureux: huit attitudes positives pour transformer votre vie**. Québec: Éditions Un monde différent ltée, 1993.
- ROGERS, C. **La Relation d'aide et la psychothérapie**. Paris: ESF, 1996.
- ROUSSEAU, J. **Lumière du Rwanda suivie de Les Béatitudes un itinéraire**. Montréal: Éditions Mille Pages, 1997.
- ROY, O. Crise de la Morale Chrétienne. **Catéchistes**, v. 89, p. 232-239, 1972.
- RÚBIO, A. G. **A Caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2088, p. 23-24.
- RUBIO, A. G. **Nova Evangelização e Maturidade Afetiva**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SAINTEBEUVE, J. **Résolutions de plusieurs cas de conscience: touchant le Morale et la discipline de l'Église**. Paris: Nabu Press, 2011.
- SALDARINI, A. J. **Matthew's Christian-Jewish Community**. Chicago: University Chicago Press, 1994.
- SCHNACKENBURG, R. **Il Messaggio morale del Nuovo Testamento: Il primi predicatori cristiani**. Vol.2. Brescia: Paideia Editrice, 1990.

- SEGAL, H. **Introdução à obra de Melanie Klein**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- SEGUNDO, J. L. **Que mundo? Que homem? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.
- SICRE, J. L. Temas Selectos del primer evangelio: el Sermón del Monte. **Proyeccion**, v. 38, p. 263-274, 1991.
- SLEUTJES, L. A. **O pecado ecológico como Desafio à Teologia Moral**: uma relação entre a responsabilidade e ecologia integral. Roma, 2021, 377 p. Tese. Pontificia Universitas Lateranensis.
- SMITH, A. **Teria dos Sentimentos Morais**. São Paulo: Martisn Fontes, 2015.
- SMITH, R. H., Blessed Are the Poor in (Holy) Spirit? (Matthew 5,3). **World & World**, v. XVIII, n. 4, Fall 1998.
- SPARKS, H. F. D. Apócrifos do Antigo Testamento. Trad. Cateano Minette de Tillesse. In: **Revista Bíblica Brasileira**, v. 1, ano 16. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1999.
- STEIN, E. Der Aufbau der menschlichen Person (AmP). In: **Edith Stein Gesamtausgabe**. Band 14. Herder: Freiburg-Basel-Wien, 2004.
- STEIN, E. **Sobre el problema de la Empatía**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- STOCK, K. **Discurso dela Montagna Mt 5-7**. Roma: PIB, 1989.
- STOTT, J. R. W. The Message of the Sermon on the Mount. In: **The New Testament Series Editor**. Leicester: Intervarsity Press, 1988.
- TALBERT, C. H. **Reading the Sermon on the Mount**: Character Formation and Decision Making in the Matthew 5-7. Grand Rapids: Baker academic, 2006.
- TARASSENKO, S. **Les Béatitudes**: une source d 'énergie nouvelle? Suisse: Éditions de Radio Réveil, 1983.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. **El Jesus Histórico**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1999.
- THOM, J.C. Justice in the Sermon on the Mount. **Novum Testamentum**, v. 51, p. 314-338, 2009.
- THOMASSET, A. La Conscience morale et les questions posées par les documents du Magistère romain. **Revue d'Éthique et de Théologie Morale**, n.293, p. 25-24, 2017/1.
- THOMPSON, J. W. The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke. **Restoration Quarteley**, v. 41, n. 2, p. 109-116, 1999.

THOMPSON, M. M. **The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel**. Pennsylvania: Fortress Press, 1988.

TORRE, F. J. San Alfonso y la Teología Moral y el mundo del siglo XVIII. La aportación del estudio de Marciano Vida.. **Moralia**, v. 43, p. 7-26, 2020.

TORRES-QUEIRUGA, A. **Repensar el mal**: de la ponerología a la teodiceia. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

TOULMIN, S. Casuistry and clinical Ethics. In: **Matter of Principles?** Washington: Edwin Dubose, 1994.

TURNER, D. L. Matthew. In: **Baker Exegetical Commentary on the New Testament (ECNT)**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

TURNER, D. L. Whom does God approve? The Context, Structure, Purpose and Exegesis of Matthew's Beatitudes. **Criswell Theological Review**, v.6, n.1, p. 29-42, 1992.

VACEK, E. C. Discernment within a mutual love relationship with God: a new theological foundation. **Theological Studies**, v. 74, p. 683-710, 2013.

VALADIER, P. **Éloge de la Conscience**. Paris: Le Seuil, 2019.

VALSECCHI, E. Conciencia. **Diccionario Enciclopédico de Teología Moral**. Ediciones Paulinas, Madrid, 1980, p. 101.

VAN AARDE, A. God-with-us: The dominant perspective in Matthews's story. **HTS Theologiese Studies/Theological Studies**, v.5, p. 1-326, 1994.

VAN AARDE, A. On Earth as in heaven: Matthew's eschatology as the Kingdom of Heavens that has come. In: **Eschatology of the New Testament and some related documents**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 35-63.

VATICANNEWS. **Economia de Francisco**. Disponível em:

<<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2020-11/economia-de-francisco-jovens-do-mundo-inteiro-coligados-com.html>>. Acesso em: 22 de dez. 2021.

VAUGHT, C. G. **The Sermon on the Mount**: a theological Investigation. Texas: Baylor University Press, 2001.

VIDAL, M. De Trento al Vaticano II. Alfonso de Liguori (1696-787) El triunfo de la benignidad frente ao rigorismo, V-3. In: **História de la Teología Moral**. Madrid: Editorial El Perpetuo Socorro, 2018.

VIDAL, M. **História de la Teología Moral V**. De Trento al Vaticano II. 1. Crisis de la razón y rigorismo moral em Barroco (s. XVII). Madrid: Editorial El Perpetuo Socorro, 2014.

VIDAL, M. **Moral Cristã em tempos de Relativismo e Fundamentalismos**. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

VIDAL, M. **Moral de Actitudes**. Vol. I. Moral Fundamental. Madrid: PS, 1990.

VIDAL, M. **Nova Moral Fundamental**: o Lar Teológico da Ética. São Paulo; Aparecida: Editora Paulinas; Editora Santuário, 2003.

VILJOEN, F. P. Matthew's Sitz im Leben and the emphasis on the Torah. **Acta Theologica**, v. 32, n. 2, p. 254-276, 2012.

VILJOEN, F. The Matthean community within a Jewish religious society. **HTS Theologiese/Theological Studies**, v. 72, n. 4, p. 1-8, 2016.

VILJOEN, F.P. Righteousness and identity formation in the Sermon on the Mount. **HTS Theologiese Studies/Theological Studies**, v. 69, n. 1, p. 1-10, 2013.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WELZEN, H. A Hermeneutic of justice: justice as discernment in Matthew. **Acta Theologica**. Suppl. v. 17, p. 89-109, 2013.

WEREN, W. J. C. **Studies in Matthew's Gospel**: Literary design, intertextuality and social setting. Leiden: Brill. 2014.

WINNICOTT, D. W. **Conversando com os Pais**. São Paulo: Martins fontes, 1999.

WINNICOTT, D. W. **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WINNICOTT, W. O desenvolvimento emocional primitivo. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WRIGHT, A. T. Jewish, identity, beliefs, and practices. In: Green, J.B.; McDONALD, L. M. (Eds.) **The World of the New Testament**: Cultural, Social and Historical Contexts. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

YODER, P.B. **Shalomn: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace**. Eugene/Oregon: Wipf & Stock Publishres, 2017.