

Magistério e Teologia em Matéria Moral

O Papa interpela os Teólogos

Na sua recente Exortação Apostólica «Familiaris Consortio» (FC), sobre a missão da família cristã no mundo actual, o Papa João Paulo II, ao tratar da transmissão da vida, lançou um apelo aos teólogos que merece particular atenção, não só por constituir uma importante contribuição para o delicado problema da correcta articulação do magistério eclesial com a investigação teológica, como por incidir em matéria de gravíssimas consequências pastorais, como a história recente demonstrou amplamente e é do conhecimento geral. Pelo seu autor e pelo seu conteúdo esta iniciativa só pode ser acolhida com um esforço sério de compreensão, em primeiro lugar, e de resposta depois, de que as linhas que se seguem são uma tentativa.

Com efeito, o Papa começa por relembrar a dignidade de cooperadores do amor criador de Deus conferida aos esposos cristãos, cujo «amor é uma participação singular no mistério da vida e no amor do próprio Deus» reafirmando em seguida como missão especial da Igreja «guardar e proteger a altíssima dignidade do matrimónio e a gravíssima responsabilidade da transmissão da vida humana» (FC, 29). No desempenho desta missão e desta responsabilidade, as palavras do Papa inserem-se na tradição viva da comunidade eclesial através da história e situam-se na sequência do Concílio Vaticano II e no magistério de Paulo VI, nomeadamente na Encíclica «Humanae Vitae» (HV) «as quais transmitiram ao nosso tempo um anúncio verdadeiramente profético que reafirma e propõe de novo com clareza a doutrina e a norma sempre antiga e sempre nova da Igreja sobre o matrimónio e sobre a transmissão da vida» (ib.). O Papa cita em seguida textualmente a *Propositio* 22 do Sínodo dos Bispos que afirma:

«Este Sagrado Sínodo, reunido na unidade da fé com o sucessor de Pedro, mantém firmemente o que foi proposto no Concílio Vaticano II (cf. *Gaudium et Spes*, 50) e depois na Encíclica *Humanae Vitae*, em par-

Mas se é verdade que os esforços que envolver nesses sentidos, directos ou indirectamente, não resultaram no plano institucional, o mesmo não se poderá dizer no nível da seriedade de trabalho e qualidade de ensino aqui professores: a tal ponto se têm mostrado galvanizantes para professores e alunos essa intenção e esse projecto que, no respeito e fidelidade a uma tradição que vem de longe, procuravam abrir novas perspectivas para o futuro, nesta tarefa diáconal que é a da teologia em prol dos homens vivos.

Por tudo isto é muito mais que fez em favor do I.C.H.T., pelo programa que lhe traçou, pelas perspectivas que lhe abriu, pela exigência que lhe imprimiu, pela solicitude constante com que acompanhou os seus passos, pela amizade e confiança que dispensou nos seus responsáveis, o Sr. D. António Ferreira Gomes é credor da admiração e da gratidão de todos os que trabalham no I.C.H.T. e nesta Revista.

J. GODINHO DE LIMA

ticular que o amor conjugal deve ser plenamente humano, exclusivo e aberto a uma nova vida». (HV, 11; cf. 9 e 12).

Esta missão eclesial deverá hoje realizar-se num contexto sócio-cultural bem adverso porque nos encontramos perante uma mentalidade anti-vida que se alimenta da insegurança do mundo actual, da mentalidade consumista e das ameaças, reais ou exageradas, da explosão demográfica. A tudo isto responde a Exortação Apostólica com uma clara e bela tomada de posição em favor da vida, contestando e condenando mesmo a posição contrária. Mas essa posição não impede uma consciência muito aguda da complexidade da questão e das dificuldades que daí advêm, tanto para os casais como para as nações, e que constituem, para o Papa, a ocasião, por uma consideração profunda de todos os aspectos desses problemas, de uma nova e mais forte confirmação da importância da doutrina autêntica acerca da regulação de natalidade, proposta de novo pelo Concílio Vaticano II e na Encíclica *Humanae Vitae* (FC, 31). É neste contexto que aparece o apelo referido, que transcrevo:

«Por isso, juntamente com os Padres Sinodais, sinto o dever de dirigir um urgente convite aos teólogos a fim de que, unindo as suas forças para colaborar com o magistério hierárquico, se empenhem em iluminar cada vez melhor os fundamentos bíblicos, as motivações éticas e as razões personalísticas desta doutrina».

O contributo dos teólogos que o Papa afirma ser «de valor incomparável» e «um serviço altamente meritório» poderá ajudar a doutrina da Igreja a tornar-se acessível a todos os homens de boa vontade, o que facilitará a realização do plano de Deus e é particularmente urgente pela íntima conexão que existiria entre a visão do Homem e este ponto da doutrina na proposta pela Igreja (ib.).

O resto desta secção da Exortação Apostólica não traz grande novidade para quem se recorda do conteúdo da *Humanae Vitae*, que é expressamente citada várias vezes.

Aparentemente, nada de muito novo. Neste contexto, que tive o cuidado de apresentar, com risco de alongar estas notas, o convite aos teólogos, à primeira vista significaria apenas que lhes competiria, unânimes entre si, juntar o seu esforço de «iluminação e aprofundamento» em apoio da doutrina do magistério, não para eventualmente reformular, mas para a corroborar, intacta, por novos argumentos bíblicos, éticos e personalistas. A doutrina como tal permaneceria imutável, as razões teológicas em que se fundamenta ou pelas quais se explicita, essas sim, é que seriam revistas e enriquecidas.

In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus libertas

Mas será esta a única interpretação possível? Será mesmo a mais correcta? Salvo melhor opinião, ousou pensar que não. A própria soleidade do convite e algumas outras considerações a isso inclinam.

A primeira consideração a fazer é precisamente em torno do termo «doutrina». Por várias vezes é dito que ela não só é a de toda a tradição viva da Igreja, como, numa referência muito directa, a da *Gaudium et Spes* e da *Humanae Vitae*. Ora, entre estes dois textos há diferenças de conteúdo que são flagrantes, como a diferença do acolhimento dado a cada um deles pelos membros da Igreja, os cristãos separados e a opinião pública mundial bem o demonstraram. Se a *Humanae Vitae* disse apenas, embora porventura de forma mais desenvolvida, o que já tinha sido dito desde sempre, como se explicam o sobressalto, a rejeição, as polémicas que marcaram a sua leitura? Em que documento anterior se encontra, por exemplo, a declaração de «que qualquer acto matrimonial (*quilibet usus matrimonii*) deve permanecer aberto à transmissão da vida» (HV, 11)? Como falar de «anúncio verdadeiramente profético» (FC, 29) a propósito da *Humanae Vitae*, se tudo o que nesta Encíclica se contém já estava dito? Não será de admitir que «doutrina» e «conteúdo da Encíclica» não são unívocos?

A contribuição que se pede aos teólogos-moralistas também se não compreende se for entendida em termos meramente repetitivos, ou amplificadores, sobretudo se pensarmos na facilidade com que a voz do supremo magistério eclesial se faz ouvir, com toda a clareza e autoridade. Também não se depreende, dos termos do convite, que aos teólogos se atribua uma segunda via, concorrente com a do magistério; muito pelo contrário, o resultado dos seus esforços integrar-se-ia no caudal magisterial, à «doutrina» à qual forneceria maior poder de convicção e acessibilidade, modificando-a, portanto.

Numa palavra, creio que se deve entender que o Papa utiliza e propõe uma já clássica distinção — «distinguer pour unir» é caso para se dizer — entre as verdades da fé e as razões teológicas que as sustentam e explicitam. Esta distinção, já pacificamente aceite no campo dogmático, significaria que, em rigor, no exercício do magistério deveríamos distinguir como que dois planos, o das verdades fundamentais, intuitivamente apreendidas na fé e garantidas pela assistência divina e pela função hierárquica, por um lado, e por outro, as razões teológicas utilizadas e instrumentais em relação às primeiras. Duas realidades, dois níveis de conhecimento (intuição e razão), mas coexistindo, numa uni-

dade que, se não impede a distinção, torna bastante difícil a separação. Distinto será também o grau de certeza, a autoridade com que umas e outras apelam para a obediência da fé, que no caso das razões teológicas praticamente não existe. Daqui decorre que, embora no plano das verdades fundamentais a regra seja a da unidade, para todos os que se definem como membros da Igreja, no plano das teologias já tem de admitir-se como regra a diversidade e a liberdade de um *são pluralismo*. «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas»¹.

O cuidado que a Igreja tem posto no reconhecimento deste pluralismo teológico na dogmática, ou na legitimidade das várias escolas, é ponto assente, mas, neste parente pobre da reflexão teológica que é a teologia moral, é preciso ainda reivindicá-lo². Nada impede, com efeito, que os mesmos princípios sejam invocados para o tratamento teológico dos problemas morais, mesmo, ou sobretudo, nos pontos mais controversos, se bem que se compreenda que por razões históricas, como o desprestígio da casuística e dos sistemas morais ou teológico-pastorais, como o receio do relativismo moral, o tenham dificultado. Da aceitação da pluralidade das escolas teológicas decorre uma feliz consequência, a saber, a da compreensão aprofundada do que é revelação e fé eclesial e do que é a passageira e relativa roupagem dessa fé. Quem não vê que a teologia moral necessita desta operação para descobrir, ao termo da análise, o constitutivo do compromisso cristão, as coordenadas fundamentais do comportamento responsável, em harmonia profunda com as verdades da fé, sobressaindo com nitidez das várias teologias morais, de inspiração estóica ou neoplatónica, ou jusnaturalista, ou personalista ou outra, em que têm estado imersas? O convite do Papa ajuda-nos a ver também, em contrapartida, que é inútil pensarmos que o magistério se poderia confinar à proposição das verdades éticas fundamentais, desin-

¹ Cfr. sobre a origem não católica desta fórmula e sobre a sua utilização pelos católicos, v. g., por João XXIII em «Ad Petri Catedram» (1959), Congar, «La Foi et la Théologie», Desclée Le Mystère Chrétien, 1962, p. 198.

² Que se pense nas profundas diferenças entre João e Paulo no Novo Testamento, nas tradições eclesiais do Oriente contrapostas às do Ocidente, nas escolas de Antioquia e de Alexandria, nas correntes agostiniana, tomista, escotista, etc., cf. Congar, loc. cit., págs. 197-201. Para uma diferente história no que respeita à teologia moral, deve também ter contribuído o juridismo que a afecta há tantos séculos; com efeito, em direito não há alternativa para a lei positiva e o pluralismo só se consente e só tem sentido a nível das interpretações.

Foi o que aconteceu na querela dos sistemas morais que, embora opondo-se entre si, se situam todos no interior do mesmo «sistema» e nunca o contestaram.

carnadas dos seus enraizamentos, das suas razões e argumentos. Tal angelismo seria inoperante e a teologia moral, cuja contribuição é reclamada, é imprescindível se a Igreja pretender convencer e não impor, libertar a inteligência do erro para que a acção moral emane do homem todo, e não subjuguá-lo ou seduzi-lo. Como não pensar nas parábolas do Evangelho, pelas quais o Senhor ilumina e esclarece os comportamentos que a urgência da conversão postula?

O fundamental e o instrumental na regulação dos nascimentos

Concretamente, neste caso da doutrina da regulação dos nascimentos proposta por *Humanae Vitae* e retomada por *Familiaris Consortio*, como distinguir entre o que é fundamental e o que é instrumental? É evidente que não se pode admitir a posição, infelizmente tão frequente mesmo entre católicos praticantes, dos que tomam a Encíclica por uma mera opinião teológica, em nada solicitando a obediência da fé; o resultado é bem conhecido: numerosos são os que se afastam do apoio e da luz do magistério eclesial, perfilhando as teses do indiferentismo moral, pelo menos neste campo do planeamento familiar. No extremo oposto, se se der a todo o conteúdo dos documentos a categoria de fundamental, se se atribuir a cada uma das suas argumentações teológicas o valor de uma verdade directa e obrigatoriamente relacionada com o depósito da fé³, cai-se na rigidez de uma posição que peca por ilógica. Deste ponto de vista, não poderia admitir-se a forma tão invulgar como vários Episcopados Nacionais⁴, para não falar senão a esse nível, acusaram a sua recepção através de notas colectivas que completaram e explicitaram o conteúdo da Encíclica, o que prova bem que não a consideraram como uma última palavra. Mais significativo ainda é o extraordinário bom acolhimento que o Papa deu a toda a discussão em torno do seu texto.

³ Diferentemente do dogma, no campo ético a distinção não será entre verdades da fé, no sentido de verdades em que se acredita, e teologias ou escolas teológicas, mas sim entre as grandes intuições éticas que decorrem directamente das primeiras, as verdades que se praticam, ou os valores cristãos e as suas justificações.

⁴ Tomaram posição os seguintes Episcopados: português, italiano, espanhol, inglês, belga, alemão, holandês, austríaco, latino-americano, canadiano, francês, brasileiro, nórdico, irlandês, vietnamita. A revista *Miriam* recolheu um amplo dossier, com muitas, senão todas as peças do debate. Cfr. *Miriam*, números 10-12 de Outubro-Dezembro de 1968 e de Janeiro de 1969.

Aliás, como compreender que por um lado se exorte os sacerdotes «a dar o exemplo (...) do seu leal acatamento, interno e externo, do Magistério da Igreja» (HV, 28) e se acolha, por outro lado, com tão notável abertura de espírito, o debate gerado pelas posições da Encíclica⁵?

Parece claro que na Encíclica *Humanae Vitae*⁶, como na *Familiaris Consortio*, é permitido distinguir entre a teologia utilizada e a grande intuição da fé e que, se ambas merecem igualmente respeito, a primeira é intrinsecamente reformável ao passo que a segunda, «que dá valor à mensagem» (Martelet) não se pode considerar discutível em si mesma. A separação entre uma e outra, como ficou dito, não é fácil mas poderá, em certa medida, conhecer-se se interrogarmos o autor e a sua intenção. Para a Encíclica, essa intenção transparece nas palavras dirigidas especialmente aos Bispos, nas quais o Papa os exorta a trabalhar «com afinco e sem tréguas na salvaguarda e na santificação do matrimónio» (HV, 30); na Exortação Apostólica, João Paulo II assumiu «a missão especial de guardar e proteger a altíssima dignidade do matrimónio e a gravíssima responsabilidade da transmissão da vida humana» (FC, 29). Talvez ainda mais claras sejam as palavras pelas quais o Papa explicou

⁵ «Möge die lebhafteste Diskussion, die unser Rundschreiben entfacht hat zu einer besseren Erkenntnis des Willen Gottes führen! Möge er bei euch allen jene Aufnahme finden, die von Menschen erwartet wird, welche der Geist wahren Menschenstumm erfüllt.» Paulo VI, Mensagem ao 82.º Katholikentag de 8-9-1968, publicado por Franz Böckle e Carl Holenstein, in *Die Enzyklika in der Diskussion*, Benziger Verlag, 1968, p. 38. É evidente, portanto, que mesmo o Papa, considera que a Encíclica não é a última palavra. O que é tanto mais significativo se tivermos em conta que nesta data, Setembro de 1968, muito do debate sobre a Encíclica já tinha vindo a público. No mesmo sentido seja-me permitido acrescentar o parecer de um eminente teólogo de grande autoridade nos problemas da regulação de nascimentos, e muito frequentemente ligado à redacção da própria Encíclica. Escreveu Martelet, s. j. (in *Nouvelle Revue Théologique*, 1979, «Dix ans après *Humanae Vitae*», p. 246-259): «Rien ne nous garantit, et Paul VI dans *Humanae Vitae* nous avertit aussitôt du contraire, que le langage sur de telles questions soit à coup sûr trouvé, ni même que la pensée, les points de vue ou, comme on dit «les référents» soient les plus adaptés à l'intuition de la foi qui fait la valeur du message. En ce domaine comme en tant d'autres, le sens chrétien précède de beaucoup l'expression culturelle qui le fait rayonner» (p. 259). E conclui: «Pas plus qu'aucune autre Encyclique, *Humanae Vitae* ne représente donc dans son ordre le nec plus ultra du message chrétien sur l'amour... Tout peut être approfondi, mieux situé et tellement remanié que la même doctrine en sortira, sinon méconnaissable, du moins renouvelée» (ib.).

⁶ Como aliás na *Gaudium et Spes*, embora menos, porque o seu género literário e as circunstâncias não permitiram levar por diante a resolução prática do problema.

a sua intenção na mensagem do Katholikentag, já referida, segundo os quais teria querido dizer «uma palavra séria mas paterna sobre o valor da vida humana, a dignidade do matrimónio e do amor pessoal»⁷. A própria *Propositio* 22 do Sínodo, que o Papa João Paulo II integra na Exortação, exprime o que fora proposto por *Gaudium et Spes* e *Humanae Vitae*, dizendo que «o amor conjugal deve ser plenamente humano, exclusivo e aberto a uma nova vida».

A este nível (e só a este nível) há uma verdadeira convergência não só dos documentos mais recentes mas de toda a restante tradição eclesial sobre a matéria. Nem poderia ser de outra forma porque tal núcleo doutrinário é o essencial da posição cristã, intuído na fé. Quanto ao mais, incluindo os mais controversos pontos, deve ser considerado da ordem das razões teológicas. O que não poderá significar que seja destituído de qualquer valor, nem que não deva ser defendido. Significa, isso sim, que se é livre de preferir uma outra teologia e que, pelo menos a teologia utilizada poderá ser preterida quando uma outra explicação se revelar mais convincente, mais estruturada enquanto elaboração teológica, mais satisfatoriamente integrada, em analogia da fé, no conjunto do dado revelado, vivido em Igreja. Creio que é a esta tarefa, entre outras, que a Exortação Apostólica convida os teólogos-moralistas⁸.

Uma outra abordagem: a virtude

Caberia aqui perguntar: que alternativa haverá a esta teologia moral em que se alicerçam as conclusões, tanto da Encíclica como da Exortação Apostólica? Reconhecendo que é grandemente⁹ responsável pelo sucesso ou insucesso da mensagem, podemos interrogar-nos se «o

⁷ «In Gehorsam gegen das Gesetz Gottes mussten wir in unseren Rundschreiben «*Humanae Vitae*» ein ernstes aber väterliches Wort zu den Werten des menschlichen Lebens, zur Würde der Ehe und der personalen Liebe sagen». (Franz Böckle, etc., p. 38).

⁸ Neste ponto há progresso da Exortação Apostólica relativamente à Encíclica. Nesta fazia-se apelo ao progresso da investigação mas apenas no campo científico (HV, 24; FC, 35); no domínio da teologia, porém, não se faz qualquer menção da necessidade de prosseguir o estudo. Mas é óbvio que, por mais clara, precisa e pacífica que a linguagem científica consiga ser nesta matéria que há toda uma dimensão teológico-moral que não pode nem deve ser eliminada.

⁹ Mas não exclusivamente responsável. É indiscutível, creio, que uma boa parte do desagrado perante a Encíclica é fruto daquela «lei da facilidade» que levaria a repudiar qualquer outra posição desde que igualmente exigente.

valor da vida humana, a dignidade do matrimónio e do amor pessoal» não poderão ser assegurados por outros processos teológicos, no quadro de outra teologia moral. Não cabe na brevidade deste artigo a sua elaboração e apresentação globais, mas apenas assumir o espaço de liberdade e responsabilidade que aos teólogos-moralistas é reconhecido na sua função, subordinada mas imprescindível no quadro do magistério eclesial, e apontar pistas.

A teologia moral utilizada nos documentos em foco como, aliás, na maioria dos detractores da Encíclica *Humanae Vitae* é aquela que se estrutura em torno dos preceitos da lei, natural ou positiva; presente, embora a título excepcional, no Novo Testamento, e na idade patrística, há já séculos que ela ganhou uma imensa autoridade, tanto no ensino como no magistério, praticamente em termos de exclusividade. Mas nunca a Igreja desautorizou outras possíveis teologias morais, historicamente realizadas ou apenas possíveis. Ligada no seu desenvolvimento à preparação imediata de confessores, ela deveu também algo do seu sucesso ao triunfo do voluntarismo ockhamiano. Embora já seja tempo de fazer o balanço desta moral cristã, reduzida aos mandamentos, preocupada sobretudo com o traçar da fronteira entre o permitido e o proibido (pois nas suas perspectivas não há *tertium quid*) compreendendo a relação Homem-Deus em termos de concorrência entre a autoridade divina e a liberdade humana¹⁰, esse balanço não será aqui feito. Até porque já não vigora hoje com a mesma pureza, nem reina com a mesma tranquilidade. Este sistema teológico, de que não se pretende a substituição, mas tão somente o fim do monopólio, tem em seu favor, como é típico de qualquer sistema legal, a clareza formal. Mas a história da casuística aí está, para lembrar que essa precisão e clareza são de facto isso mesmo, formais, e não recobrem a variedade e a imprevisibilidade dos «casos» da vida.

A alternativa existe e existiu sempre na tradição cristã. Em vez de tomarmos o preceito como regra de todas as acções humanas, reconhecemos que a regra imediata é o próprio homem. «O Homem é a medida de todas as coisas», repete-se desde os sofistas até aos nossos dias, «o homem fonte da moral». Mas a ambiguidade das experiências humanas, o contraditório das aspirações, dos interesses e ideais é tão manifesto que imediatamente se depreende que a simples referência ao homem,

¹⁰ Isto é, não compreende nessa relação nem Deus, pois apenas vê a sua vontade manifestada, nem o Homem, pois a liberdade de que fala é apenas indeterminação.

sem mais, é insuficiente. É também verdade que algum caminho se fez de Protágoras para cá, caminho em que a opção humanista não é atraída, antes é confirmada. Aristóteles, precisando o conceito, ensina que é o homem qualificado, o homem reconhecido como excelente em qualquer domínio ou no geral, que é a regra da acção moral, por outras palavras, o virtuoso (pois essa qualidade, essa excelência é a virtude) é a regra é a medida de todas as coisas¹¹. Assim, corrigindo embora o relativismo de Protágoras, e afastando-se da medida abstracta proposta por Platão, o «Bem-em-si», Aristóteles funda a sua moral em bases profundamente humanistas. Pode mesmo dizer-se que é no terreno do humanismo clássico e como uma das suas mais autênticas expressões que se constrói a ética aristotélica, contra a qual se tem dito que é apenas o ideal aristocrático do «perfeito cavalheiro» do seu tempo-mundo, mas que fornece, no entanto, uma estrutura extremamente útil e aberta a ulteriores correcções e desenvolvimentos, a toda a sabedoria ética que se pretenda fiel à sua raiz essencial, isto é, ao homem. Sem pretender nestas notas fazer a análise ou história do conceito de virtude ou da moral das virtudes, recordemos apenas que, essencial para os estóicos, ocupa por influência destes últimos, lugar de relevo nos escritos neotestamentários e patrísticos, como dos grandes teólogos medievais, nomeadamente na obra de Tomás de Aquino, cuja parte moral da *Suma de Teologia*, exactamente porque se ocupa do homem na sua realização, no seu peregrinar para o Sumo Bem, se estrutura em torno desta noção, formando as várias virtudes o enquadramento de toda a matéria. A excelência aristocrática dos gregos, transplantada em termo cristão, é confirmada e ganha novas dimensões: a luz da fé cristã, a esperança da salvação dos homens não pode, aliás, deixar de constituir a perspectiva de uma mais autêntica e radical realização da autenticidade humana. Se o Santo sucede ao Herói, nem por isso deixa de integrar muitos dos traços deste e, sobretudo, a salvação não se poderá traduzir em termos de desumanização do Homem, mormente porque se efectua no seguimento do Homem Perfeito, Cristo. Quer isto dizer que o significado verdadeiramente humano e humanizante da mensagem cristã, tão do gosto do Papa João Paulo II, dificilmente se poderá dispensar de uma expressão ética que traduza os legítimos anseios do humanismo contem-

¹¹ Ética a Nicómaco, 1113 a 33, 1128 a 31, 1166 a 12, 1176 a 17-18.

porâneo¹², e vê-se mal como o poderá conseguir uma exclusiva utilização dos conceitos de preceito e autoridade, sem recurso à categoria da virtude, ou mais exactamente do homem virtuoso. Mas, independentemente da sua actualidade e urgência, parece indiscutível que a «moral das virtudes» é, pelo menos, uma teologia com direito de cidade na tradição cristã, e pode constituir um instrumento fundamental e uma alternativa à «moral dos preceitos», na elaboração actualizada das suas virtualidades.

Virtude e preceito: distinção e complementaridade

Como poderia uma «moral de virtudes» contribuir de forma positiva para a resolução do problema aqui focado? Mais concretamente, como será possível encontrar no quadro dessa teologia moral «os fundamentos bíblicos, as motivações éticas e as razões personalistas» que contribuam decisivamente para a salvaguarda do «valor da vida humana, da dignidade do matrimónio e do amor pessoal»? Ainda aqui, limitar-me-ei a breves notas.

A castidade é a virtude que permite ao homem resolver positivamente estas questões, isto é, em plena harmonia com a sua dignidade de pessoa e o transcendente significado humano do amor, unitivo e procriador. Mais correctamente: nesta perspectiva, não há uma solução correcta, a priori, de todos os casos e de todas as variantes, que dite aos intervenientes o que devem e o que não devem fazer, e para a execução da qual seria necessário predispor e qualificar as pessoas. Os valores da vida, do amor, do matrimónio não incarnam principalmente nos preceitos, são antes vividos por pessoas que, não só os reconhecem como valores, como, pela prática e pelo empenho, conaturalizam a própria sensibilidade com eles, a ponto de os realizar com facilidade, com alegria e com prazer. É essa a diferenciação da virtude. O valor é recebido, não apenas reconhecido, é integrado na personalidade sensível, e depois actuado à luz da razão prática rectificadora (a virtude da prudência), numa actuação superiormente norteada e informada pelas dimen-

¹² Nem vale a pena sublinhar a importância da atenção a esta dimensão do problema do ateísmo. Que se pense no significado crítico da obra de Nietzsche. Como opor-se ao «drama do humanismo ateu», no feliz título de de Lubac, senão nos quadros de uma fé em Deus que seja também uma fé no homem e que o saiba exprimir?

sões da caridade¹³. Quando este mixto de pudor, dignidade, respeito e até justiça estiver presente, não apenas como intenção, mas como uma segunda natureza, estaremos perante uma pessoa casta. E é a pessoa casta que, naturalmente, encontrará as suas soluções, que estarão certas, por isso mesmo e sem mais precisões, porque «a virtude é a medida segundo a qual se julga todas as coisas humanas».

Esta imprecisão de soluções, este atribuir da última palavra ao indivíduo virtuoso assusta e dá a impressão de que um tal sistema teológico é perfeitamente ineficaz e portanto altamente perigoso. Resta saber se, apesar de ser muito mais difícil formar e formar permanentemente na virtude do que formular preceitos (e até por isso mesmo), um tal sistema não resultará muito mais eficaz, em última análise. Como também creio que, consistindo na personalização de um valor moral, assumido existencialmente porque valor, e não porque comandado, as exigências éticas e personalistas poderiam ser com mais facilidade exploradas neste sistema do que no anterior. Penso igualmente que não seria difícil mostrar como ele enraíza mais facilmente no dado bíblico, nomeadamente do Novo Testamento, tanto ao nível da teologia paulina da liberdade cristã como da doutrina, particularmente joânica, da caridade, exigência-síntese de toda a vida na fé¹⁴.

É importante, no entanto, não endurecer este contraste entre os dois «sistemas» que não são de maneira nenhuma estanques. No quadro de uma utilização da moral dos preceitos não se pode passar sem citar a castidade, embora sem lhe dar grande conteúdo. Mas é igualmente verdade que uma moral das virtudes não dispensa totalmente o preceito. Com efeito, como atingir a virtude? Pela prática dos actos, isto é, antes de assumir organicamente, antes de estar conaturalizado com os valores é preciso reconhecê-los, admiti-los como ideal, ainda exterior, e dar-se

¹³ Em *Gaudium et Spes*, 51, § 3, ou em *Humanae Vitae*, 22 e na *Familiaris Consortio*, 33, § 7, refere-se «a castidade», e no primeiro e nos últimos casos é mesmo expresso «a virtude da castidade». Creio, no entanto, que tal referência não chega para colocar-se esses documentos na perspectiva da moral das virtudes; a perspectiva permanece na moral dos preceitos, pois a própria virtude é mencionada como condição para o cumprimento da lei.

¹⁴ Sem esquecer o tom exortativo de quase todo o tratamento dado à moral nos escritos do N. T. Em apoio do que fica dito, lembremos que o famoso «*Ama et quod vis fac*» de S. Agostinho se encontra precisamente no «Comentário à 1 Epístola de S. João» sem esquecer, por outro lado, que é precisamente a Paulo que alguns fazem remontar os poucos preceitos do Novo Testamento, e que seriam origem de muitos outros que se lhes seguiram ao longo de séculos de história eclesialística.

a si mesmo o preceito de os praticar. O preceito é, pois, nesta forma personalizada, imprescindível. Mas também se revela útil como elemento exterior que declara o valor e o faz reconhecer como tal. A lei é um pedagogo que conduz à virtude e o seu contributo não está tanto na normatividade, no sentido de imposição de uma autoridade, mas na normatividade no sentido da declaração de um valor moral.

Resta, no entanto, um ponto de conflito por similitude. Nos dois casos o elemento estranho é integrado como um mero instrumento. Na moral das virtudes, o preceito é instrumento de conhecimento e prática dos valores, na moral dos preceitos, a virtude é reconhecida necessária para a prática do preceito. É este conflito que nos permite optar entre um e outro, e não podendo dispensar-nos completamente de preceitos e leis, convém que eles não se compliquem demasiado nem ocupem o primeiro lugar no horizonte ético do cristão. Afinal o homem não foi feito para o sábado mas o sábado para o homem.

FR. MATEUS CARDOSO PERES, O. P.

Professor do I. C. H. T.

Un rostro de mujer La personalidad humana de Teresa de Jesús

La celebración del IV Centenario de la muerte de Santa Teresa, es ocasión para recordar un rostro de mujer en el que el tiempo, los lugares, las obras realizadas y los acontecimientos en los que estuvo implicada contribuyeron a definir su perfil humano.

Sobre ese perfil se construyó su identidad personal a través de todo un itinerario de experiencia de fe que alcanzó las cumbres místicas. Una trayectoria en la que la profundidad de lo humano hizo posible la unión con Dios. Lograda ésta, el humanismo teresiano cobró significado.

El método seguido para descubrir los rasgos fundamentales de la personalidad de Santa Teresa, que se ofrecen al lector, ha sido el estudio de sus escritos, todos de algún modo autobiográficos. Se descubre pronto en ellos a una mujer por la que fácilmente se siente simpatía.

1. Temperamento esencialmente afectivo

Teresa Sánchez de Cepeda, sintió muy pronto el despertar del amor en la adolescencia y juventud. Contribuyó ello, probablemente, la lectura de los libros de caballerías a los que tan aficionada era su madre. Allí descubrió muchos aspectos del amor humano y, hasta profano, en una lectura que le ocupó muchas horas:

«Comencé a quedarme en costumbre de leerlos... y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que en esto me embebía que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento».