

ORDEM HOSPITALEIRA DE S. JOÃO DE DEUS



A ÉTICA EM S. JOÃO DE DEUS

Salvino Leone

COMISSÃO GERAL DE BIOÉTICA

ROMA 2012

INTRODUÇÃO

A ética, em geral, e a bioética, em particular, estão a adquirir uma importância cada vez maior na vida das pessoas e instituições, especialmente naquelas que, como a nossa, se dedicam de várias maneiras e de vários pontos de vista à assistência aos doentes e aos membros mais vulneráveis da nossa sociedade.

A razão para esta tendência é certamente o facto de os conflitos de valores, ou pelo menos a consciência que temos deles, estarem constantemente a aumentar. Não há dúvida que a humanidade está a viver enormes progressos em todos os âmbitos da vida, a todos os níveis: pessoal, social, científico e muitos outros. E é igualmente indiscutível que estamos a viver num mundo cheio de contradições, no qual nunca deixamos de nos surpreender e de ficar chocados perante situações de pobreza, fome, doença, violência e muitos outros problemas. E todas essas situações levantam constantemente questões e exigem respostas coerentes que nem sempre somos capazes de dar.

A Ordem Hospitaleira de S. João de Deus é muito sensível ao mundo em que vivemos hoje e esforça-se por resolver os conflitos éticos e bioéticos que surgem todos os dias nos nossos Centros e na sociedade em geral, aplicando os princípios éticos e a filosofia que estão bem definidos na nossa Carta de Identidade.

São João de Deus fundou a nossa Ordem e é a fonte da nossa inspiração. No ambiente social, cultural e religioso da época em que viveu, ele conseguiu resolver os conflitos éticos que surgiram, com grande simplicidade, mas também com grande consistência e profundidade, graças à sua dedicação desinteressada e ao amor pelos outros, bem como às suas profundas convicções humanas e cristãs.

É por isso que nós sentimos que seria interessante estudar e refletir sobre os princípios éticos específicos em que se baseou a vida de João de Deus e que ele praticou no seu tempo. Esta é uma matéria que não foi estudada de modo completo no passado e que nos ajudará a alcançar uma melhor compreensão do nosso Fundador e a dar-nos novas ideias-chave para podermos responder aos conflitos éticos e bioéticos que o mundo de hoje enfrenta.

Gostaria de agradecer à Comissão Geral de Bioética por ter tomado esta iniciativa, e especialmente ao Dr. Salvino Leone, autor deste trabalho com a ajuda da Comissão.

Estou certo de que o documento se vai revelar útil para toda a nossa instituição e, de modo particular, para a formação de todos os membros da família de São João de Deus.



Ir. Donatus Forkan
Superior Geral

A ÉTICA EM S. JOÃO DE DEUS

A dimensão e as implicações éticas¹ na obra de S. João de Deus constituem um aspeto particularmente importante, até agora pouco investigado no plano histórico-fundacional, mas que se torna cada vez mais urgente analisar no plano prático-operacional. De facto, não é por acaso que aos problemas éticos a Carta de identidade da Ordem dedica dois capítulos inteiros e muitos parágrafos noutros, praticamente metade do documento.²

Apesar disso, existem até hoje poucos estudos dedicados de modo específico e temático a este aspeto. Por conseguinte, no âmbito do trabalho da Comissão Internacional de Bioética, pareceu-nos essencial oferecer uma reflexão sistemática sobre a génese e as principais expressões da ética joandeína, bem como sobre os principais desenvolvimentos históricos na perspectiva das suas atualizações contemporâneas. Voltar às próprias raízes, significa, na realidade, haurir de novo nas fontes da própria identidade.

1. FONTES

As fontes às quais é preciso recorrer para voltar às origens da ética joandeína são obviamente as de carácter biográfico, embora nem todas tenham o mesmo valor histórico e documental.

1.1. Cartas. São, seguramente, a fonte principal, na medida em que constituem o único documento autêntico que reflete diretamente o pensamento de S. João de Deus. Escritas – ou melhor, ditadas – por ele, são de facto a expressão dos seus sentimentos como ele os concebeu, viveu e transmitiu aos destinatários das mesmas. Entre estas, ocupa um lugar particular a *Terceira Carta à Duquesa de Sessa* que, devido às suas características estilísticas e ao conteúdo, se transforma numa espécie de pequena catequese sobre os princípios éticos fundamentais. Esta

¹ Acerca de uma alegada distinção entre *moral* e *ética*, que é comum fazer-se desde Hegel até hoje não há uniformidade de pontos de vista. Na *Filosofia do Direito*, Hegel considera que a moralidade diz respeito ao aspeto subjetivo do comportamento (intenção do agente, atitude interior, etc.) enquanto a ética indicaria o conjunto dos valores morais historicamente realizados. De modo mais geral, seguindo o seu pensamento, muitos reduzem a moral à simples dimensão subjetiva do agir e a ética ao estudo objetivo dos valores. Outros preferem interpretar a *ética* como matriz mais originariamente filosófica (no sentido aristotélico) e fazer derivar a *moral* da teologia, para a qual frequentemente ela remete. Neste estudo, aliás de acordo com o uso predominante na nossa tradição filosófica e teológica, utilizaremos indiferentemente ambos os termos, diversificando-os apenas em relação a um uso semântico mais apropriado, mas não conceptual.

² Particularmente: 4.1 (*Dignidade da pessoa humana*); 4.2 (*Respeito pela vida humana*); 5.2. (*Problemas específicos da nossa ação assistencial*), incluindo os principais temas de bioética: sexualidade, procriação, eutanásia, transplantes, experimentação, etc.

Carta reflete quase certamente um ensino específico apreendido e transmitido pelo Santo ou até mesmo transcrito. Obviamente, este facto não põe em questão a sua atribuição, testemunhada pelos muitos elementos biográficos nela contidos (as referências aos abandonados que a duquesa quer acolher, à doença do Santo, a uma frase que um dia lhe foi dirigida, em Cabra, à entrega a Angulo, em caso de sua morte, etc.). A parte ético-catequética do texto escrito pode-se referir a um esquema didático bem preciso, que podemos sintetizar assim:

- Virtudes teologais.
- Virtudes cardeais.
- Deveres para com Deus.
- Uso do tempo.
- Meditação sobre os novíssimos.

1.2. Biografia. A referência, quase exclusiva, é à primeira biografia, escrita em 1585 por Francisco de Castro, reitor, ou seja, praticamente, capelão, do hospital de Granada.³ A Biografia foi escrita 30 após a morte do Santo, com base nos relatos pessoais diretos daqueles que o tinham conhecido, mas procedendo ao mesmo tempo a um cuidadoso trabalho de discernimento. Com o espírito crítico de um historiador moderno, Castro esclarece que só escreve “o que se pôde averiguar e saber com muita certeza e verdade”, e que omitiu “o que não está bem averiguado, a fim de que o prudente leitor, por aquilo que fica escrito, tire o resto, porque mais convém que fique muito por dizer do que dizer o que não temos por certo”.

1.3. Testemunhos do processo. Fundamentais, no plano da documentação histórica, são os depoimentos feitos durante o processo de beatificação. Publicados em 2006, por José Luís Martínez Gil, constituem agora um amplo material colocado inteiramente à disposição dos investigadores para um conhecimento mais profundo da figura do Santo. Apesar de, frequentemente, se repetirem, por se tratar de respostas a um esquema de perguntas iguais, os depoimentos das testemunhas permitem delinear com grande precisão histórica o perfil religioso, espiritual e, no nosso caso, ético, de S. João de Deus.

Querendo reconduzir à tipologia da avaliação moral os resultados documentais que possuímos, julgo ser possível afirmar que na 3.^a Carta à Duquesa de Sessa esteja fundamentalmente contida a *atitude* moral do Santo, e nos outros, o seu *comportamento*. Tal distinção, hoje bastante comum

³ A esta, como se sabe, seguiram-se outras biografias, em primeiro lugar a de Dionísio Celi, Superior do hospital de Granada o qual, considerando insuficientes as notícias biográficas contidas na obra de Francisco de Castro (e também por ser solicitado por diversas testemunhas oculares), acreditou acriticamente em muitos outros episódios da vida do Santo, muitos dos quais lendários ou não suficientemente documentados. Ao fim dos interrogatórios durante o processo de Beatificação, o frade agostinho António de Govea, visitador apostólica e embaixador de Filipe II de Espanha, elaborou uma nova biografia que se tornou a mais frequentemente citada. Apesar disso, pelo seu valor histórico-documental, a biografia de Francisco de Castro, só redescoberta após a década de cinquenta do sec. XX, constitui atualmente o texto de referência fundamental, ao qual nos ativemos também nesta investigação do perfil ético do Santo, acrescentando, no entanto, quando necessário, alguns dados extraídos das outras biografias.

no âmbito teológico moral, reconduz à maldade própria das ações, e portanto, bíblicamente, ao “coração” do homem, a avaliação moral do agir humano. A moralidade sedimenta-se, fundamental e prioritariamente, na chamada “atitude” moral, ou seja, no significado mais profundo que os nossos gestos assumem, na sua relação com o nosso ser e a nossa vontade de agir bem. Daí deriva o comportamento que é normalmente visível, sem que, por isso, se torne um certificado de moralidade. Por exemplo, a famosa oferta da viúva que encontramos no Evangelho (Mc 12, 41-44; Lc 21, 1-4) poderia parecer, no plano do comportamento, como uma ação de mesquinhez, ao passo que, no plano da atitude, era a expressão de uma grande generosidade. E, vice-versa, uma esmola generosa pode parecer um gesto admirável, sendo, porém, no plano da atitude, uma expressão de orgulho e vaidade. Obviamente, quando não se conhece o mundo interior de uma pessoa, não se pode julgar a sua atitude, devendo-se avaliar apenas o comportamento.

Por conseguinte, voltando a S. João de Deus, as suas cartas, particularmente a terceira à Duquesa de Sessa, apresentam-nos um segmento do seu mundo interior exatamente como ele o manifesta aos destinatários; por sua vez, os testemunhos biográficos descrevem concretamente os gestos que derivam desse comportamento.

1.4. Pleito contra os frades Jerónimos. Uma outra fonte histórica, porventura pouco explorada, é constituída pelos atos relativos à controvérsia que, quando morreu o Santo, envolveu os religiosos hospitaleiros e a Ordem dos Frades Jerónimos, em cujo terreno tinha sido construído o novo hospital. O principal interesse desta documentação, publicada em 1995 por José Sanchez Martinez, reside na informação que é dada sobre a atividade assistencial desenvolvida naquele tempo, em Granada, e sobre as peculiaridades do novo estilo assistencial de João de Deus.⁴

1.5. Cartas de S. João de Ávila. S. João de Ávila, o pregador que converteu S. João de Deus, foi igualmente o seu Mestre espiritual. Restam-nos três cartas por ele dirigidas ao santo.⁵ Mas, provavelmente, terão sido muitas mais, e não possuímos as que S. João de Deus lhe terá escrito. Das que se conservaram, contudo, é possível extrair algumas linhas características não só da sua espiritualidade mas também do seu perfil ético. Infelizmente, este epistolário, embora breve, só foi escrito após a conversão do Santo. Mas, como sabemos pela Biografia de Govea, depois da saída do Hospital Real de Granada, S. João de Deus deslocou-se a Montilla, onde vivia S. João de Ávila, e permaneceu lá durante aproximadamente um mês. Esse terá sido certamente um período de intensa preparação e não se pode excluir, por conseguinte, que algumas das linhas

⁴ Pode-se reconstruir a história em todos os seus detalhes graças precisamente à publicação dos atos processuais: J. Sanchez-Martinez, *Kenosis-diakonia en el itinerario espiritual de San Juan de Dios*, Madrid 1995. Em italiano, existe uma boa síntese, da autoria de Giuseppe Magliozzi, no livro intitulado *Lo firmo com queste mie tre lettere – [Assino-o com estas minhas três letras]*, Biblioteca Ospedaliera, Roma 1996.

⁵ O texto original das suas obras foi publicado por L. Sala Balust e F. Martin Hernandez (editores), em: *Obras Completas del Beato Juan de Ávila*, BAC, Madrid 1970-1971 (6 vols.).

características do seu apostolado se possam reconduzir a esse período. Não existem documentos escritos acerca dele, mas há quem considere podê-las identificar nas obras de S. João de Avila, especialmente no seu *Audi Filia*.⁶

2. ORIGEM

Um aspeto que não foi particularmente aprofundado no âmbito dos estudos sobre a figura de S. João de Deus, diz respeito à origem da sua proposta moral. Na realidade, sempre se partiu do princípio que se tratava de uma simples consequência da sua expressão vocacional ao serviço dos doentes, dos pobres e dos necessitados em geral. Na realidade, a sua génese é mais complexa e tem as suas raízes profundas também em determinados aspetos do contexto religioso do seu tempo. Querendo simplificar, podemos dizer que há quatro matrizes culturais principais.

2.1. A formação catequética. Como se disse acima, a 3ª Carta à Duquesa de Sessa reflete certamente fórmulas, ou, pelo menos, conteúdos de uma formação catequética muito clara, recebida pelo Santo. Mas, quais eram, naquela época, as fontes e as modalidades do ensino religioso? Ou seja: como e de quem aprendeu as ideias que exprime nesta Carta (e, em parte, também nas outras)?

A Espanha do século XVI desempenha um papel particularmente significativo no âmbito da instrução catequética, quer devido à presença de bispos muito sensíveis ao problema, quer à influência da escola teológica de Salamanca.⁷ Desde os séculos anteriores, nos vários sínodos das igrejas espanholas (Concílio de Valladolid, 1322; Concílio de Toledo, 1323; Sínodo de Cuellar-Segovia, 1325; Sínodo de Pamplona, 1354; Sínodo de Salamanca, 1410), recomendava-se aos párocos a educação religiosa das pessoas. Apesar disso, só no Concílio de Tortosa, em 1429, é que se propõe uma estruturação bastante semelhante aos catecismos de hoje. E não só; no cânone VI do mesmo Concílio, pede-se aos Ordinários que confiem a pessoas competentes as tarefas de ditar e escrever algum breve compêndio que sintetize os elementos essenciais da fé e dos costumes cristãos. Não é de excluir que possa ter sido S. João de Ávila a fornecer uma pequena síntese a João de Deus e que este, por sua vez, a tenha transmitido à duquesa de Sessa.

⁶ O livro, cujo título corresponde ao *incipit* latino do Salmo 45,11 *Audi filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui* e é um texto de espiritualidade que já circulava como manuscrito desde 1533 e foi depois publicado pela primeira vez em 1556, sem o conhecimento do autor. Este realizou mais tarde uma segunda edição que foi publicada depois da sua morte, em 1574. Uma síntese das possíveis correlações entre algumas passagens de tal texto e a espiritualidade joandeína foi realizada por G. Magliozzi, em: *San Giovanni di Dio: Lettere* (edição de G. Magliozzi e S. Izzo), Cúria Geral Fatebenefratelli, Roma 1981, que contém também uma versão italiana das Cartas. Além disso, em Itália, as Edições Paulistas publicaram recentemente o texto integral (San Giovanni D'Avila, *Audi filia*, Edições San Paolo, Cinisello Balsamo 2010).

⁷ Para toda esta parte, cf. G. Alcamo, *Prime realizzazioni di catechismi "strutturati" fra il 400 e il 500* [Primeiras realizações de catecismos "estruturados" nos séculos XV e XVI], (Palermo 2009, inédito, por amável concessão do autor).

Na edição de Salamanca das *Constituciones del arzobispado de Toledo* (1498) acrescenta-se um apêndice, pela mão do Cardeal Cisneros, que é adotado no sínodo promovido pelo arcebispo de Granada, Hernando de Talavera (1498), no qual se especifica o que é necessário ensinar: o sinal da cruz, o *Pater*, a *Ave-Maria*, o Símbolo dos apóstolos, a *Salve Regina*. Parece quase ouvir o eco de quanto o Santo recomenda na 1.^a Carta à Duquesa: “*Quando vos fordes deitar, boa Duquesa, persignai-vos e benzei-vos e confirmai-vos na fé, dizendo o Credo, o Pai-Nosso, a Ave-Maria e a Salve-Rainha*” [1DS, 8].

Sucessivamente, no Concílio Provincial de Sevilha (1512), o dominicano Diego de Deza prescreve que em todas as igrejas de paróquia seja exposta uma *tavola* (mesa) contendo uma síntese da doutrina católica (fé, sacramentos, pecados, virtudes, etc.) de tal modo que possa ser bem visível a todos. Esta “marca dominicana”, digamos assim, talvez se possa também reconhecer nas modalidades descritivas que o Santo dá às virtudes cardeais analiticamente explicadas, relativamente aos mandamentos, como era tradição do ensino dominicano na tradição de S. Tomás. Por outro lado, a escola dominicana era então teologicamente a que predominava em Espanha, com figuras como Francisco de Vitória (1492-1546), Melchior Cano (1509-1560), Bartolomé de Medina (1527-1580).⁸ Apesar de uma certa fratura entre ensino académico e pregação ao povo, não podemos menosprezar as influências do primeiro em relação ao segundo.

2.2. O clima pré-conciliar. Mas a atenção ético-pastoral de S. João de Deus não se baseia apenas nas fontes diretas do ensino oral, sejam elas quais forem. Na Espanha daquele tempo, como em muitos outros Países da Europa, começam já a sentir-se os anseios de reforma que desaguarão depois, por um lado, na Reforma protestante e, por outro, na Contra-reforma católica. Os elementos essenciais desse novo clima religioso que, aliás, se podem detetar na experiência de S. João de Deus, são:⁹

- *A reforma das antigas ordens religiosas e o surgir de novas agregações.* Em muitas delas verificam-se processos de “colapso” que conduzem à separação de alguns membros desejosos de um maior rigor na aplicação da regra (no caso dos Franciscanos, dá-se a separação entre Observantes e Conventuais, com o nascimento dos Capuchinhos; nos Beneditinos, tem lugar a reforma da Congregação de S. Justina, etc.). Começa aquele processo de criatividade e renovação da vida religiosa que atingirá o seu auge na Contra-reforma, com o aparecimento de novas ordens religiosas. Também S. João de Deus se insere neste clima. Como se sabe, de facto, embora a historiografia do passado tenha sustentado que ele nunca tinha pensado em fundar uma verdadeira família religiosa, essa visão é desmentida por quanto se lê na sua Vida: “*Contava uma*

⁸ R. Gerardi, *Storia della Morale*, Ed. Dehoniane, Bolonha 2003, 225-235.

⁹ G. Martina, *Storia della Chiesa*, Ut Unum sint, Roma 1980, 247-248.

*pessoa, sua devota, que João de Deus lhe dissera algumas vezes [...] que iria haver muitos do seu hábito, no ministério dos pobres, por todo o mundo”.*¹⁰

- *Os movimentos de espiritualidade laical inspirados na “devotio” moderna.* Com esta expressão, designa-se um amplo movimento que atravessa a Europa, desde finais do séc. XIV, que estabelece como base da própria identidade uma espiritualidade fundada na *Imitação de Cristo*, uma obra que, aliás, se torna no texto de referência. O Movimento valorizou, além disso, as dimensões íntimas e afetivas da vida religiosa. Provavelmente, João de Deus também esteve imerso neste clima, como demonstra em primeiro lugar o nascimento de um movimento genuinamente laical, sem qualquer desejo ou pretensão de clericalização, que acontecerá em parte nos séculos futuros.¹¹ Em segundo lugar, temos a sua devoção particular e íntima à Paixão de Cristo e o desejo, afirmado e vivido, de seguir Jesus no caminho da Cruz.
- *A obra reformadora de alguns bispos.* Ainda antes que o Concílio de Trento redefina a figura do bispo (impondo a obrigação de residência, etc.), verifica-se que, em muitas dioceses, bispos particularmente iluminados realizam uma reforma dos costumes e, acima de tudo, preocupam-se com a educação do povo, favorecem as obras de caridade, etc. Em Espanha, emergem de modo particular sob este aspeto as figuras de Pedro González de Mendoza, primaz de Espanha em finais do séc. XV e promotor de diferentes obras de caridade; Hernando de Talavera, arcebispo de Granada no mesmo período e figura central no sínodo em que são adotados os modelos de catequese acima recordados; o cardeal de Toledo, Ximenes de Cisneros (falecido em 1517), que traduziu para espanhol a *Imitação de Cristo*, provavelmente a edição lida por João de Deus; e, ainda, o bispo de Tuy, Miguel Muñoz, que impôs o hábito ao Santo.¹²

2.3. Inspiração carismática. Por fim, não se deve esquecer a direta inspiração carismática. Admitindo a correspondência vocacional de João de Deus a um plano sobrenatural, não podemos atribuir exclusivamente a contingências histórico-culturais a génese da sua missão caritativa. Nesta perspetiva específica, são fundamentais quatro momentos, a saber:

- *Conversão depois do sermão de S. João de Ávila.* É o momento no qual João toma consciência da sua própria condição e da vontade de conversão – *metánoia*, isto é, uma verdadeira inversão de rumo, uma mudança de mentalidade que, no entanto, ainda não é uma orientação existencial. É importante sublinhar que esta fase, centrada (como

¹⁰ CASTRO, Francisco de, *História da vida e obras de S. João de Deus*, Trad. e notas de Fr. João Gameiro, O.H., Co-edição de Editorial Franciscana (Braga) e Hospital Infantil de S. João de Deus (Montemor-o-Novo), Braga 1982, cap. XVIII.

¹¹ FORKAN, D., *O novo rosto da Ordem*, Carta sobre a Renovação, Roma 2009, 11-12.

¹² Embora tradicionalmente tal bispo tenha sido identificado com Sebastiano Ramirez, graças aos estudos realizados por G. Magliozzi (*Pagine juandediane*, Centro Studi San Giovanni di Dio, Roma 1992, 161-167,) essa atribuição deve considerar-se errônea.

sucedará, de outro modo, também para Lutero) na consciência da própria condição de pecador, não é propriamente ética, mas sim religiosa. Ao pecado, estamos hoje habituados a atribuir um valor predominantemente moral, relativamente a uma série de transgressões de um código ético, (mandamentos, virtudes, etc.), ao passo que, na realidade, o seu significado é sobretudo e prioritariamente religioso, relativamente a uma fratura na relação com Deus (e com os irmãos). No entanto, é deste momento “fontal”, que marca uma reviravolta radical na vida de João, que hão de brotar um dia também as exigências de natureza ética.

- ***Amadurecimento vocacional no hospital de Granada.*** Durante o internamento no setor para doentes mentais do Hospital Real de Granada, João amadurece a sua escolha vocacional experimentando diretamente o modo desumano como eram aí tratados os doentes. E pede a Deus para ter um “hospital” seu, de modo a poder tratá-los de outro modo, isto é, com humanidade e caridade. Tal decisão, desta vez, sim, eticamente relevante, podemos dizer que constitui o início do carisma hospitaleiro, o momento em que Deus o concede a João e, através dele, o dá à Igreja. A obra assistencial sucessiva do Santo não será, como para outros (S. Camilo de Lélis, S. Vicente de Paula, etc.), dedicado aos doentes, mas à sua assistência numa realidade hospitalar, ou seja, não será apenas carisma hospitaleiro de assistência ao serviço de cura dos doentes, mas carisma de *hospitalidade*. No plano ético, portanto, a dimensão própria de tal virtude cruza-se e entrelaça-se nele com a virtude especificamente carismática.
- ***Viagem a Guadalupe.*** Para além das verdadeiras características históricas e das suas transposições mais ou menos lendárias, a viagem a Guadalupe assume um duplo significado. Em primeiro lugar, de carácter genuinamente religioso e devocional, para rezar a Nossa Senhora e colocar sob a sua proteção a obra que estava para empreender, Em segundo lugar – e este é um aspeto menos conhecido e investigado – de carácter absolutamente pragmático, que conduz o Santo ao conhecido santuário para obter uma visão da estrutura hospitalar existente ao lado do mosteiro. De facto, nas galerias do “Claustro gótico” funcionava um hospital que tinha uma farmácia anexa e uma escola de Medicina. E não só! Na área daquele distrito tinham sido fundados nada mais nada menos que sete hospitais para assistir os doentes das aldeias circunvizinhas. Por conseguinte, durante, a sua permanência em Guadalupe, o Santo teve a oportunidade de observar:
 - Os recursos humanos – cerca de vinte pessoas, contando pessoal médico e auxiliar;
 - Os recursos materiais, na vanguarda para aquele tempo (brocas, periostótomos e outros instrumentos odontoiátricos, etc.);
 - Uma grande farmácia, dispondo, aliás, de muitos medicamentos obtidos de plantas cultivadas pelos próprios monges;
 - As modalidades das visitas médicas;

➤ Aulas de medicina dadas aos principiantes.¹³

- **Início da atividade assistencial em Granada.** “...Determinou, mais decididamente, buscar-lhes remédio”, aos pobres. Assim descreve Francisco de Castro o início da atividade assistencial de João de Deus em Granada. É a última, definitiva e irreversível etapa carismática que põe termo às tantas experiências existenciais e ao prologado discernimento da sua vocação. Os historiadores discutem sobre qual terá sido realmente a primeira estrutura na qual João acolheu os seus doentes. Provavelmente, o átrio da casa de Miguel Venega e, só depois, a famosa Calle Lucena. O que ninguém discute, como se disse, é que o começo da sua atividade caritativa foi marcado, e permanecerá até o fim, pela hospitalidade para com os pobres. A sua escolha ética traduz-se numa ação concreta de acolhimento. E é precisamente esta densidade pragmática que caracteriza o seu trabalho. Não nos esqueçamos, aliás, que especialmente no Cristianismo de matriz protestante, a teologia moral, bem como a teologia pastoral, catequética, etc. se define, e com razão, “teologia prática”.

3. CONTEÚDOS

Passando agora à análise dos conteúdos relativos à ética joandeína, e utilizando as categorias modernas da sistematização moral-teológica, gostaríamos de distinguir a ética fundamental da ética especial, para fazer depois uma análise mais detalhada dos dois âmbitos.

3.1. Moral fundamental. Enquadramo-la no âmbito do paradigma ético moderno do agir moral que evidencia os valores de referência, as normas éticas consequentes e o seu recebimento operacional na consciência.

- **Valores.** São as realidades fundamentais e subsistentes do universo moral, a sede objetiva e, por isso mesmo, universal e inalterável, do “bem” em si mesmo. Nem sempre integralmente conhecidos e, na maior parte dos casos, entendidos de modo diferente pelas diferentes pessoas, épocas ou culturas, nem por isto deixam de ser a referência absoluta da realidade moral. A tipologia dos valores é muito ampla e uma sua listagem exemplificativa e mais que exaustiva (valores espirituais, materiais, intelectuais, afetivos, sociais, etc.). Além disso, apresentam-se numa articulação hierárquica que não é estruturada apenas com base na sua grandeza ontológica (por ex., valores espirituais superiores relativamente aos materiais), mas também na sua prioridade de atuação relativamente à urgência e à possibilidade.

¹³ J. Maria Javierre, *Juan de Dios, loco en Granada*, edições Sigueme, Salamanca 1996, cap. 21. O autor deduz esta síntese de uma ampla bibliografia sobre esta matéria, que consultou (354-355).

Poderíamos definir o valor fundamental e, sob alguns aspetos, “fontal”, na vida de S. João de Deus, como o “bem do outro em situação de necessidade”. A condição de necessidade de qualquer natureza (não só económica, mas também espiritual) constitui para o Santo a mola que impele à ação. Num certo sentido, podemos dizer que ele tem uma visão “holística” de tal necessidade, não fazendo muita diferença entre a necessidade de uma melhor condição existencial (por ex., para as prostitutas) e de dar esmolas aos pobres que encontra na rua, enquanto passa da assistência aos doentes ao acolhimento dos abandonados. Este valor torna-se para ele uma exigência ética fundamental que determinará todos os seus comportamentos. Mesmo em condições de verdadeira impossibilidade (escassez económica, dívidas, falta de alojamento adequado, número insuficiente de colaboradores, fadiga ou esgotamento físico, condições ambientais adversas, perigo para a própria segurança, etc.) nunca se recusa a intervir para responder às necessidades do outro.

- **Normas.** A norma moral nada mais é senão a tradução histórica do valor. Na realidade, este seria uma pura abstração se não se transformasse em algo concreto e operacional e o elemento para o fazer é de facto a norma. Ao contrário do valor, a norma pode mudar, precisamente porque é historicamente encarnada e, por conseguinte, a sua aplicação pode ser problemática. Neste sentido, coloca-se o problema de “quem” formula as normas morais, qual o seu valor vinculante e qual a sua relação com o valor. A este respeito, existem normas imediatas (a que os ingleses chamam *prima facie duties*), isto é, deveres ou princípios que nunca foram formalmente promulgados, mas que são entendidos por todos, como, por exemplo, ajudar uma pessoa caída ou que esteja em dificuldade. Há, depois, os grandes princípios morais partilhados – como os quatro grandes princípios da bioética: autonomia, benevolência (benefício), não malevolência (malefício) e justiça; afirmações universais de consenso ético, como as grandes “Documentos”, ou Cartas, dos direitos, as “Convenções” éticas internacionais, como a de Oviedo, etc.; os Códigos religiosos, como os Mandamentos ou os ensinamentos do Magistério, muitos dos quais pretendem ter um alcance universal e não se limitar apenas aos crentes da própria religião. Quanto às normas emanadas pelo poder legislativo, embota elas devam ter, por si mesmas, um substrato ético, nem sempre isso acontece, como, por exemplo, as leis raciais ou a lei da interrupção voluntária da gravidez, que legaliza o aborto voluntário.

Podemos dizer que a tradução normativa dos valores professados por S. João de Deus, abrange todos os elementos das normas (normatividade) éticas, dando prioridade e prevalência absolutas às normas correlatas à normatividade religiosa. Lemos, de facto, numa das suas Cartas: “Crer tudo o que professa e crê a Santa Madre Igreja, *guardando os seus mandamentos e pondo-os por obra.*¹⁴ Observar (*guardar*) e traduzir em prática

¹⁴ 3DS, 9. Na citação das Cartas de S. João de Deus, o Autor segue a numeração da edição de F. de Viana, que transcreve a versão paleográfica e diplomática das mesmas, como também a versão pessoal de M. de Mina, grande especialista na matéria. Pode-se, portanto, considerar como a *editio typica* das mesmas e, por isso mesmo, é

(*pôr em obra*) são expressões verbais fulcrais, porque se referem ao momento cognitivo da normatividade eclesial e, por conseguinte, ao agir do crente. Por outro lado, os “preceitos” não devem ser entendidos de modo redutor, como a tradição catequética que remonta a S. Pio X poderia fazer pensar, como os “cinco preceitos gerais da Igreja”, mas como toda a normatividade operacional sucessiva aos seus ensinamentos.

- **Consciência.** É o “lugar” decisional do agir moral, além de ser também a sua “norma próxima”.¹⁵ Enquanto tal, constitui também a passagem da objetividade do valor e da universalidade da norma para a subjetividade e individualidade da consciência. A mesma ação realizada por pessoas diferentes adquire um significado moral também diferente. Do mesmo modo, a bondade ou maldade do agir não depende da obediência formal à norma moral do responsável, mas, antes, do assumir responsabilmente o ato por parte da consciência. É esta, em última análise, que determina a maldade própria das transgressões morais. A consciência, por conseguinte, é o lugar do “discernimento moral” por excelência, a sede da reflexão sobre aquilo que, concretamente, eu, nesta situação, devo fazer. Para isso, é preciso confrontar todos os valores em questão e as suas relações de prioridade (ontologia, urgência, possibilidade), bem como as diferentes normas e os respetivos deveres, com os possíveis conflitos entre os mesmos, identificando, também neste caso, critérios de prioridade; finalmente, é necessário decidir “em consciência” uma determinada ação e, depois, reavaliá-la retroativamente para compreender mais adequadamente, também à luz dos resultados, se se “agiu bem”.

Durante toda a sua vida, S. João de Deus pôs em obra a sua consciência, determinando-se a agir para o bem do outro. Por detrás de cada sua escolha, não está uma afirmação formal de valores nem uma declaração formal de obediência a uma norma moral, mas existe sempre um compromisso forte da própria consciência, como se pode verificar, com grande clareza, nalgumas passagens das suas Cartas e da sua vida que certificam a sua capacidade de “discernimento moral”, fruto típico de uma consciência iluminada.

Na Carta a Luís Baptista, lemos: “Se vierdes para a casa de Deus, *saibais conhecer o mal e o bem*”.¹⁶ Esta atitude é o ato típico da consciência que deve discernir entre o bem e o mal e agir, conseqüentemente, para o bem. Outro episódio, bem conhecido, da sua biografia, diz respeito à permanência na corte real, que então se encontrava em Valladolid, para pedir diretamente ao Rei que apoiasse economicamente a sua obra de caridade em Granada. E, de facto, durante a sua permanência na corte, recolheu muitas esmolas, quer do rei quer

adotada na edição original italiana deste trabalho (J. I. Fernandez de Viana *et al.*, *Cartas de San Juan d Dios*, Fundação Juan Ciudad, Madrid 2006). – *Existindo em português uma edição oficial dos mesmos documentos, publicada em 1985 (Constituições – Cartas de S. João de Deus – Regra de Santo Agostinho), a forma de citação adotada pelo autor será indicada nesta tradução entre parêntesis quadrados: por exemplo, neste caso, [III Se, 37]. (NdT)*

¹⁵ Cf. JOÃO PAULO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, 59.

¹⁶ LB 10 [LB 42-43].

das suas filhas, mas, paradoxalmente, em vez de as conservar para as exigências assistenciais do seu hospital começou a distribuí-las ali mesmo aos habitantes pobres da cidade.

E ele assim o fazia, repartindo tudo tão bem que já tinha ali quase tantas casas, de mulheres e pobres, para visitar e aos quais dar de comer, como em Granada. Algumas pessoas, que o conheciam, vendo-o distribuir e dar esmolas em Valladolid, diziam: «Irmão João de Deus, porque não guardais o dinheiro e o levais para os vossos pobres de Granada?» E ele respondia: «Irmãos, dar aqui ou dar em Granada, tudo é fazer bem por amor de Deus, e Ele está em todo o lugar».¹⁷

Aquela que aparentemente poderia parecer uma gestão mal planificada dos recursos adquiridos, na realidade era expressão de uma “criatividade” da consciência que, perante à evidência de uma determinada necessidade, discerne uma diferente prioridade e altera a orientação decisional.

3.2. Moral especial. Constitui, de acordo com a moral teológica sistemática moderna, a declinação conceptual da opção fundamental, isto é, a articulação dos diferentes âmbitos operacionais da ética. Neste sentido, distinguimos diferentes tipos de moral: religiosa, familiar, sexual, social, etc.

3.2.1. Moral individual. É certamente o âmbito mais vasto e articulado que podemos deduzir da vida e das obras de S. João de Deus. Ela exprime-se essencialmente na “ética das virtudes.” A virtude, em teologia moral, constitui um *habitus*, isto é, uma aptidão do ser humano para o bem num determinado âmbito. Enquanto tal, coloca-se como uma via intermédia entre dois opostos extremos (por defeito e por excesso): *in medio stat virtus* – no meio está a virtude. Em sentido ascensional, por outro lado, não existem limites para cada uma das virtudes e cada um é chamado a realizá-la de modo cada vez mais elevado, tendendo, para cada uma delas, à perfeição.

- **Virtudes cardeais.** Em primeiro lugar, encontramos em S. João de Deus, por assim dizer, “teorizadas”, as quatro virtudes cardeais. De per se, este quarteto não é propriamente de origem evangélica, mas remonta à classificação aristotélica, retomada por S. Tomás de Aquino e tornada mais tarde de uso comum na Igreja, graças especialmente à pregação dominicana.¹⁸ Encontramo-lo, como já se disse, na 3ª Carta à duquesa de Sessa:

“A Prudência mostra-nos quão discreta e sabiamente devemos proceder em todas as coisas

¹⁷ CASTRO, *op. cit.*, Cap. XVI.

¹⁸ Embora em diversas passagens bíblicas encontremos referências claras e explícitas a estas quatro virtudes, elas nunca se encontram “agrupadas”, enquanto tais, e também não têm um valor proeminente (“cardenal”) relativamente a outras. Essa classificação, que remonta ao tempo de Platão (*República*) e foi sucessivamente retomada por Aristóteles, acabou por se tornar de uso comum na teologia cristã, a partir de S. Ambrósio. S. Tomás de Aquino, falando precisamente dessas virtudes e às que delas derivam, enumera aproximadamente cinquenta e articula à sua volta toda a abordagem da moral especial.

que tivermos de fazer e pensar, tomando conselho com os mais velhos e que mais sabem. A Justiça quer dizer ser recto e dar a cada um o que é seu: dar a Deus o que é de Deus e ao mundo o que é do mundo. A Temperança ensina-nos a tomar com moderação e sobriedade o comer, o beber, o vestir e todas as demais coisas que são necessárias para os cuidados do corpo humano. A Fortaleza manda-nos que sejamos fortes e constantes no serviço de Deus, mostrando cara alegre tanto nos trabalhos, fadigas e enfermidades, como na prosperidade e bem-estar, e por uns e por outros dar graças a Jesus Cristo”.¹⁹

A articulação segue apenas em parte a tradicional, que antepõe a fortaleza à temperança, dado que esta, de acordo com o ensinamento de S. Tomás, é uma condição geral que deve acompanhar todas as virtudes morais.²⁰ Mesmo na reprodução catequética servil de que falámos encontram-se, nas palavras do Santo, também outros elementos de uma certa originalidade.

Para a *prudência* o elemento mais significativo é a referência ao “conselho dos anciãos.” Na realidade, embora, na *Summa Theologiae*, a virtude da prudência seja posta em correlação com o dom do conselho, é provável que a referência aos anciãos tenha provindo de João de Ávila, ou de outros conselheiros espirituais e, provavelmente reflete quanto efetivamente ele fez antes de empreender a sua atividade.

A *justiça*, embora com a clássica reproposta do *unicuique suum*, é de alguma forma reconduzida à “virtude de religião”, que é a que verdadeiramente induz a dar a Deus o que é de Deus e que constitui uma virtude moral que deriva da justiça. Pelo que diz respeito à componente “humana”, o Santo não faz qualquer distinção entre aquilo a que hoje chamamos justiça legal, distributiva e comutativa. Também aqui, como se vê, houve uma re-compreensão do dado moral-teológico e não uma sua simples transmissão.

Também da *temperança* é dada uma leitura senão subjetiva, pelo menos contextualizada pela experiência existencial do Santo, bem como pelo tema da corporeidade que constitui uma das atenções frequentes nas suas obras e na sua vida. De per se, de facto, a temperança não diz respeito apenas à esfera corporal, mas a todo o conjunto da vida humana (intelectual, afetiva e mesmo espiritual).

Finalmente, a *fortaleza*. Esta virtude tem uma componente ativa (enfrentar as dificuldades, um empreendimento difícil, etc.) e uma passiva (resistir ao sofrimento). O Santo evidencia só a segunda, embora tenha amplamente praticado também em grau excelso a primeira. Talvez isso se explique provavelmente com a ascese em vigor no tempo, que valorizava muito a componente do sofrimento. Apesar disso, mais uma vez com grande criatividade e originalidade, S. João de Deus coloca no âmbito da virtude da fortaleza também a alegria, fazendo dela o reverso da medalha, relativamente ao sofrimento, na única atitude de gratidão a Deus.

- **Caridade.** Poderia parecer supérfluo falar de caridade em S. João de Deus, dado que toda a sua vida foi uma das expressões mais altas e heróicas de caridade. Contudo, tratando-se não só de uma virtude teologal mas também moral, num discurso orgânico

¹⁹ 3 DS, 11 [III Se, 50-57].

²⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, Q.141, a.2.

sobre a ética joandeína é oportuno falar dela de modo temático. A referência mais significativa, em meu entender, encontra-se uma vez mais na terceira Carta à Duquesa de Sessa, onde se lê: “Tende sempre caridade, pois ela é a mãe de todas as virtudes”.²¹ As suas palavras repropõem a doutrina de S. Tomás de Aquino, que já tinha afirmado: “Dado que é mãe aquela que concebe de outro, por esta razão [a caridade] é a mãe das altas virtudes, porque do desejo do fim último concebe as ações das outras virtudes, comandando-as”.²² Na realidade, o Santo tinha falado pouco antes da caridade, inserindo-a no quadro das três virtudes teologais, mas aí a abordagem tinha sido um pouco mais fria e catequética relativamente ao ímpeto destas palavras. Elas deixam transparecer uma grande intuição, não completamente óbvia na cultura cristã do tempo – ou seja, a proeminência absoluta da caridade como critério fundamental de discernimento ético na vida cristã. A parábola das ovelhas e dos cabritos (Mt 25, 31-46) é absolutamente indicativa a este respeito, mas não era este o espírito da época, mergulhado frequentemente em práticas devocionais e de culto e, em todo o caso, centrado na observância formal dos mandamentos.

Encontramos uma outra referência importante à caridade na Carta a Luís Baptista: “Tende sempre caridade, porque onde não há caridade não há Deus, embora Ele esteja em todo o lugar” (LB, 15). É evidente a reproposta, *per modum negationis*, da conhecida expressão *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*, que remonta a Paolino de Aquileia (750-802). Inserida nos Hinos Gregorianos, era cantada no ofertório da Quinta-feira Santa e, como tal, o Santo terá tido a oportunidade de a conhecer e meditar sobre ela.²³ O exercício da caridade é, por conseguinte, afirmado como testemunho evidente da presença de Deus.

Por fim, como acima referido, a caridade é enunciada no âmbito das três virtudes teologais, com uma certa rigidez catequética, como se disse, e que se manifesta também na sua descrição:

“A segunda é a caridade: primeiro, caridade para com as nossas almas, purificando-as com a confissão e a penitência, e, depois, caridade para com o nosso próximo e os nossos irmãos, desejando para eles o mesmo que desejamos para nós mesmos”.

É o que a sistematização moral-teológica de outrora definia como “a ordem da caridade”, aqui muito simplificada. S. Tomás elabora uma ordem hierárquica rigorosa no exercício da caridade,²⁴ embora ela seja depois de alguma maneira suavizada pela distinção entre subjetivo e

²¹ 3DS, 16 [III Se, 38-40].

²² S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Q 23, 8 ad III.

²³ O hino foi composto por Paolino, bispo de Aquileia (750-802) e inserido na compilação dos Hinos Gregorianos. O Missal Romano de 1973, na base de manuscritos antigos, modificou a primeira estrofe da seguinte forma: *Ubi caritas est vera*.

²⁴ Querendo simplificar as coisas, poderíamos dizer que essa ordem está estruturada da seguinte maneira: amor a Deus, amor ao bem espiritual da nossa alma, mais do que ao bem espiritual do próximo; amor ao bem espiritual do próximo, mais do que ao nosso próprio bem material; amor ao próximo, em primeiro lugar aos próprios pais;

objetivo, de modo que, por exemplo, no plano objetivo, é necessário amar sempre mais a Deus do que aos próprios pais, embora subjectivamente se possa sentir mais afeto por estes.²⁵ S. João de Deus limita-se aqui a afirmar a distinção entre a caridade espiritual relativamente às nossas almas e relativamente ao próximo. A este respeito, é necessário fazer duas considerações.

- A primeira é que essa hierarquia se apresenta ao mesmo tempo unida numa espécie de vínculo inseparável que o Santo sublinhará no seu convite fundamental: “Irmãos, fazei o bem a vós mesmos!” O fazer o bem ao outro é assim reconduzido também a um contexto subjetivo e escatológico. Talvez hoje, em relação à sensibilidade moderna, este convite possa parecer de alguma forma quase “utilitarista”, na medida em que parece “explorar” o amor ao próximo para o instrumentalizar em benefício próprio (embora sobrenatural). Obviamente, não era esta a sua interpretação, a qual reflete bastante bem a maneira de sentir daquele tempo e representa também um verdadeiro dado teológico objetivamente verdadeiro, embora pouco valorizado hoje, devido aos riscos evidentes que comporta. De facto, o amor ao próximo deve ser essencialmente motivado pelo valor da alteridade/fraternidade e, eventualmente, pelo mandamento de Deus em tal sentido. A componente “meritória” da mesma é apenas um corolário, evidente e essencial, mas não é essencial.
- A segunda consideração é que, de facto, na vida de S. João de Deus, nunca encontramos, em prática, qualquer correspondência com essa ordem de prioridades. Pelo contrário, toda a sua vida (excetuando a dimensão inspiradora fundamental que ligava ao seu amor por Deus todos os seus atos de caridade) é um contínuo esquecimento de si mesmo pelo bem do próximo. Se, efetivamente, S. João de Deus tivesse amado o próximo “como” a si mesmo, tê-lo-ia tratado realmente mal! Na realidade, amou-o muito mais do que a si mesmo, esquecendo-se de si mesmo e anulando-se para o bem material e espiritual dos outros. Por isso, dizíamos que a frase citada esconde o verdadeiro alcance da sua dimensão caritativa e do seu convite a dar-lhe uma resposta.

Como também já se disse, a vida inteira de S. João de Deus, depois da sua conversão e do seu regresso a Granada, é um grande e ininterrupto testemunho de caridade. No entanto, Castro dedica especificamente um capítulo (o XIV) à descrição dessa virtude. Não vamos aqui sintetizá-lo, mas remetemos para a sua leitura integral. Queremos, no entanto, evidenciar alguns elementos que sobressaem relativamente ao tema mais geral da ética joandeína.

- O primeiro, que o próprio Biógrafo quer sublinhar, é a *ausência de medida* na sua caridade. Conforme se disse, todas as virtudes se colocam numa posição intermédia entre dois opostos extremos, por excesso e por defeito, mas, poderíamos dizer, em sentido qualitativo. No plano quantitativo, não há limites ao exercício de uma virtude, cuja

amor aos benfeitores, antes dos beneficiados (Cf. A. Royo Marin, *Teologia della Carità*, E. Paoline, Roma 1965, 97-103).

²⁵ S. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Q 26, a 6-8.

realização se coloca sempre num “além”, como ideal a alcançar, nunca completamente atingido. Na sua Biografia, Castro sublinha que “nenhuma coisa negava que por Ele [Jesus] se lhe pedisse, até dar, muitas vezes, quando não tinha outra coisa, a própria roupa que trazia vestida, ficando ele desprovido dela, sendo atenciosíssimo para com todos e muito austero e rigoroso para consigo mesmo”.²⁶

- Um segundo elemento diz respeito à *correlação entre caridade* (relativamente ao próximo) e *amor a Deus*. O Santo não se limitava a ter caridade, mas fazia-o numa perspectiva absolutamente sobrenatural, utilizando também a expressão invulgar “dou-me a Deus” quando dava esmolas. Dar aos pobres era, para ele, dar-se totalmente a Deus.
- Um outro aspeto que Castro deseja sublinhar é a *extensão* da caridade. Apesar de estarmos habituados a considerá-lo (graças também aos sucessivos desenvolvimentos da sua Ordem) como o Santo da caridade relativamente aos doentes, na realidade, no capítulo em questão, fala-se de pobres, doentes (e, entre estes, são discriminadas tipologias diferentes, nem sempre então acolhidas em outras tipologias de internamento), crianças abandonadas, estudantes, “pobres envergonhados”, ou seja, nobres empobrecidos que ele ia visitar nas suas próprias casas, peregrinos, e outros ainda (como as prostitutas, das quais falará noutra parte do seu texto).²⁷ E, no capítulo XII, fala também das viúvas, dos órfãos, de pessoas envolvidas em disputas judiciais, de soldados em debandada, etc.
- Finalmente, eis um elemento que talvez não tenha sido sublinhado até agora mas que apresenta algumas características de grande modernidade: trata-se da dimensão social da sua obra caritativa. Na parte final do capítulo, Castro escreve:

Com isto, além da caridade que lhes fazia, evitava muitas ofensas a nosso Senhor, buscando-os pelas praças, e fazendo que não estivessem juntos homens e mulheres. Alguns eram trazidos para ali à força. As mulheres eram colocadas à parte. Com isto, limpava as praças desta gente perdida.

- **Hospitalidade.** Excetuando as três virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) e as quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) existe um número não exaustivamente definido de *virtudes morais* que, por sua vez, derivam delas ou com elas estão relacionadas. S. Tomás enumera umas cinquenta, mas essa listagem tem um carácter mais exemplificativo do que exaustivo. Entre todas elas, seleccionaria algumas que, por diversos motivos, têm um significado particular. E a primeira não pode ser senão a virtude da hospitalidade, que é ao mesmo tempo uma virtude praticada em sumo grau e de modo heróico por S. João de Deus, sendo depois carisma

²⁶ CASTRO, Francisco de, *Biografia*, cap. XIV.

²⁷ A expressão – em espanhol, *vergonzantes* – traduz o conceito de *pauper verecundus*, a expressão com que, na Idade Média, era costume designar as pessoas ricas que, tendo caído na miséria, tinham vergonha de aparecer em público.

fundacional e, por fim, objeto de um quarto voto por parte dos religiosos da Ordem hospitaleira.

Como se dizia antes, o momento inicial e fundacional é certamente constituído pela experiência de hospitalização no Hospital Real de Granada e pela conhecida afirmação: “Jesus Cristo me conceda tempo e me dê a graça de eu ter um hospital, onde possa recolher os pobres desamparados e faltos de juízo, e servi-los como desejo (F. de Castro, *Biografia*, cap. IX).

A virtude da hospitalidade tem múltiplos reconhecimentos, diretos e indiretos, na Sagrada Escritura. Remetendo para abordagens mais específicas quem desejar fazer uma análise mais aprofundada,²⁸ limito-me a recordar algumas referências essenciais neotestamentárias. A primeira, porventura a mais significativa, relativamente à experiência joandefina, é a parábola do Bom Samaritano, presente hoje no lecionário próprio do Santo. O momento em que o samaritano conduz o ferido à hospedaria assinala a passagem da hospitalidade *individual* (praticado pelo samaritano, tomando-o diretamente sob os seus cuidados) para a hospitalidade *institucional*, que será concretamente a praticada pelo Santo. Não só; o termo grego geralmente traduzido por “hospedaria” é, na realidade, *pan-dokéion*, isto é, literalmente, “aquele que acolhe a todos.” Parece quase ouvir o eco das palavras do Santo: “...como esta casa é geral, nela se recebe toda a espécie de doentes e toda a classe de pessoas...”²⁹

Nos escritos neotestamentários, encontramos, além disso, numerosas referências à virtude da hospitalidade, nomeadamente:

- na carta aos Romanos, a sua prática é apresentada por Paulo como um dos frutos da caridade: “aproveitai todas as ocasiões para serdes hospitaleiros” (*hospitalitatem sectantes*, Rm 12,13);
- na 1.ª Carta de S. Pedro sublinha-se a dimensão da reciprocidade: “Exercei a hospitalidade uns com os outros, sem queixas” (1pe 4,9);
- nas Cartas pastorais a hospitalidade emerge como dever específico do bispo: “é necessário que o bispo seja irrepreensível, marido de uma só mulher, sóbrio, ponderado, de bons costumes, hospitaleiro, capaz de ensinar” (1tm 3,2; cf. também Tt 1,8).
- na Carta aos hebreus evidencia-se, por fim, a sua conexão com a caridade, da qual promana, ligando-a, na esteira de Mt 25, 31-45, a outras obras de misericórdia:

“Que permaneça a caridade fraterna. Não vos esqueçais da hospitalidade, pois, graças a ela, alguns, sem o saberem, hospedaram anjos. Lembrai-vos dos presos, como se

²⁸ S. Leão, *Le radici teologiche dell'hospitalitas* [As raízes teológicas da hospitalitas], *Vida Monástica*, LX n. 233, 1-2 (2006); Cf também a *Carta de Identidade* que, nos números 2.2 e 2.3., apresenta um quadro sintético da hospitalidade no Antigo e no Novo Testamentos.

²⁹ 2GL, 5 [II GL, n. 15].

estivésseis presos com eles, e dos que são maltratados, porque também vós tendes um corpo” (Heb 13,1-3).

No plano da reflexão sistemática existe uma tríplice motivação que torna “virtuosa” a hospitalidade:

- A primeira é de caráter *ético-antropológico*. O mandamento do amor, sobretudo para aqueles que se encontram numa situação de precariedade existencial, encontra na identificação do “pobre” com Cristo a sua principal razão de ser. Ao hospedar e acolher o outro, acolhe-se o próprio Cristo que se identifica com a pessoa acolhida. O tema, explícito na parábola dos cabritos (Mt 25, 31-45), será também revelado na vida de S. João de Deus, no conhecido episódio relatado por Frei Dionísio Celi, do pobre que se transfigura em Cristo enquanto o Santo lhe lava os pés.³⁰
- A segunda é de ordem *escatológica*. Sempre relativamente à mesma parábola acima mencionada, a hospitalidade torna-se um dos parâmetros do juízo definitivo. Quando, na III Carta à Duquesa de Sessa, João fala das “três coisas a ter em mente”,³¹ uma delas é o Paraíso: “considerar a glória e bem-aventurança que Jesus Cristo tem reservada para aqueles que O servem, as quais nunca olhos viram nem ouvidos ouviram nem o coração pôde imaginar”.³² Sabemos bem que, para João, “servir a Deus” significa, acima de tudo, servi-lo diretamente nos pobres, direta ou indiretamente.
- Por fim, a terceira razão é de caráter *cristológico*. Os insistentes convites vétero-testamentários a acolher os estrangeiros, juntamente com as outras pessoas em condição de marginalidade existencial, encontram na mesma pessoa de Jesus e no seu testemunho a referência exemplar. E o testemunho de João de Deus concorda com esse sentido. Esta sua incorporação crística, o seu ser *alter Christus* para os pobres e os doentes, é bem evidente nas afirmações dos depoimentos de algumas testemunhas no processo de beatificação.
- ***Paciência e humildade***. De entre as muitas outras virtudes praticadas pelo Santo, limito-me a recordar estas duas, uma vez que são objeto específico de um capítulo da biografia de Castro, sinal de que devem ter sido particularmente desenvolvidas e despertaram a atenção de quem estava ao seu redor. Por si só, as duas virtudes estão, por sua vez, ligadas

³⁰ O episódio, referido no cap. IX da biografia de Celi, embora constituindo um *topos* comum na vida de muitos outros santos, tornou-se um do mais representado na iconografia de S. João de Deus.

³¹ Praticamente, aquelas que a catequese chamará novíssimos aos quais, na versão do Santo, falta o “juízo”, de alguma maneira incluído nos outros três.

³² 3DS, 15 [III DS, 85-87]

a diferentes virtudes cardeais (a paciência à fortaleza, a humildade à temperança),³³ mas a sua abordagem existencial justifica a escolha de Castro.

São apresentados três episódios. No primeiro, o Santo oferece literalmente a outra face a um cavaleiro, zangado com ele, porque o tinha magoado, e pede-lhe mesmo que lhe dê uma bofetada, reconhecendo, com força, que tinha errado. No segundo, um rapaz, considerando-o ainda louco, empurra-o para um charco e o Santo sai de lá de cara alegre e agradece-lhe. No terceiro, uma das prostitutas que ele tinha ajudado a casar, importunava-o continuamente pedindo-lhe dinheiro, mesmo quando o viu agasalhado apenas com um cobertor, porque tinha dado aos pobres tudo o que tinha. Depois de o insultar violentamente, porque, desta vez, o Santo não lhe podia dar o que ela pretendia, João de Deus recolheu alguns tostões e pediu-lhe que fosse para a praça e continuasse a insultá-lo lá diante de toda a gente.

Para além de cada um destes episódios (terá havido certamente outros análogos) a reflexão de carácter ético que podemos extrair deles tem a ver com o grau de paciência, mas principalmente de humildade, manifestada pelo Santo. Na fronteira entre ética e espiritualidade, na história da teologia, a virtude da humildade foi classificada em vários “graus”, ou níveis: 12, segundo S. Bento; apenas 3, em Santo Inácio. Nessas escalas, de acordo com os vários autores, nos graus mais elevados é constante o seu exercício heróico que leva a “acreditar e a reconhecer-se indigno e inútil seja para o que for” (7º grau de S. Bento); “alegrar-se quando se é tratado como covarde” (7º grau de S. Anselmo); “submeter-se a uma pessoa de grau inferior” (3º grau de S. Bernardo); “desejar ser considerado ignorante e insensato, por Cristo, em vez de sábio e prudente” (3º grau de S. Inácio); “desejar ser tratado como covarde, aceitando com júbilo manifestações de desprezo, humilhações e abusos” (3º grau do Ven. Olier). Como se vê, os episódios referidos por Francisco de Castro (e outros ainda, disseminados na sua biografia e noutras fontes) evidenciam o exercício de tal virtude sempre no seu grau mais elevado.

- **Obediência.** Também esta foi uma virtude particularmente valorizada pelo Santo e uma daquelas em que, provavelmente, mais se notam as influências dos ensinamentos de S. João de Ávila. Na apresentação dessa virtude, ele dedica uma boa parte da sua primeira Carta a S. João de Deus. Nela, convida o Santo a pedir sempre o parecer das outras pessoas, o que ele fará sempre na realização das suas obras. A forte acentuação da desobediência como “obra do diabo” deve ser relacionada, na teologia do tempo, com a interpretação que era dada ao pecado original, essencialmente, como “pecado de orgulho.” O sacrifício de Cristo, “tornando-se *obediente* até à morte” (Fl 2,8), aparecia, assim, como uma obra redentora que sanava esse pecado precisamente em virtude da obediência ao Pai. João de Deus vive tal virtude na esfera pessoal, especialmente pelo que diz respeito à

³³ Particularmente, de acordo com a articulação clássica tomista, a paciência constitui uma das “partes integrantes” da fortaleza (juntamente com a perseverança, a magnanimidade e a magnificência), e a humildade constitui uma das “partes potenciais” da temperança (juntamente com a continência, a mansidão, a clemência e a moderação).

direção espiritual.³⁴ Contudo, no âmbito genuinamente espiritual, a obediência transbordava para a dimensão especificamente moral de amplo respiro. Não é por acaso que ele escreve a Luís Baptista: “se vierdes para aqui, haveis de obedecer muito”.³⁵ E não só! Essa virtude não se referia exclusivamente à autoridade religiosa mas também, em geral, a toda a autoridade, considerando-a, de alguma maneira, de origem divina.³⁶

3.2.2. Moral sexual e familiar. No âmbito da moral sexual são necessários dois esclarecimentos preliminares. O primeiro diz respeito ao contexto sociocultural em que vive o Santo, ou seja, o da Espanha do século XVI. Todas as problemáticas de ordem sexual eram fortemente consideradas tabu, tanto no plano propriamente religioso como social. Isto tornava não só difícil, mas mesmo inconcebível um discurso que enfrentasse de modo explícito os problemas da sexualidade. Por outro lado, algumas condições particulares, como a homossexualidade, corriam também o risco de caírem sob o controlo da Inquisição. A tal situação, de ordem geral, é preciso ainda acrescentar uma delicadeza particular, por parte do Santo, que tem a ver com a sua particular opção celibatária a qual, embora não enquadrada numa verdadeira profissão religiosa, constituía indubitavelmente um estado de vida caracterizado por uma renúncia ao exercício da sexualidade conjugal. Feita esta premissa e querendo identificar as conotações fundamentais das problemáticas de ordem sexual na ética joandeína, podem-se identificar três filões fundamentais: a condenação/redenção da prostituição; o elogio/exercício da castidade; e a valorização da vida/fidelidade conjugal.

- **Prostituição.** A atenção do Santo em relação ao mundo da prostituição constitui um aspeto importante do seu ministério. Na realidade, trata-se de um dimensão caritativa rica em implicações éticas e sociais. Sob alguns aspetos, só recentemente se descobriu o papel das “unidades de rua” que, *mutatis mutandis*, não desempenham uma ação muito diferente da que foi desempenhada por S. João de Deus. Castro dedica-lhe um capítulo inteiro, mas encontramos também vestígios disso noutros testemunhos biográficos e nos seus escritos. É interessante captar não só a motivação ética, de per si bastante evidente, mas também a “metodologia pastoral” utilizada pelo Santo. “Ao entrar, buscava de preferência aquela que lhe parecia mais perdida e que menos caso fazia de sair dali” (Castro, *Biografia...*, cap. XIII). É verdade que as simples aparências poderiam certamente enganar mas, provavelmente, por detrás desta afirmação, escondem-se também uma particular intuição e uma grande sensibilidade para a identificar. Em segundo lugar, não a atacava, para censurar ou condenar a sua escolha de vida, mas acusava-se a si mesmo criando quase “empatia”, como que partilhando pecados comuns. Por fim, colocava o pecado da mulher em relação com a obra da redenção. Com muita honestidade, Castro sublinha que o Santo não era um salvador messiânico, dado que

³⁴ Cf. 2 GL, 12 [II CL, 54-55].

³⁵ LB, 11 [LB 46]

³⁶ Ver mais à frente quanto dirá o Santo ao rei de Espanha (nota 72).

muitas, “empedernidas no vício”, não prestavam atenção às suas palavras. Outras, porém (e aqui o autor oferece talvez um quadro excessivamente benevolente), chegavam a converter-se. Mas a conversão era impedida por aqueles que não as teriam deixado partir com o Santo. Em prática, ontem como hoje, o “protetor” – por outras palavras, o proxeneta, ou chulo. Em relação a eles, o Santo comprometia-se a indenizar a perda econômica derivada do lucro perdido. A fase sucessiva tinha duas vertentes: conduzia ao hospital, em primeiro lugar, as que tinham contraído doenças devido às atividades exercidas, e das quais Francisco de Castro nos deixou uma descrição muito viva:

“Com efeito, umas estavam com pus na cabeça, de onde lhes tiravam vermes, e outras em várias partes do corpo, onde, com cautérios de fogo e gravíssimas dores, lhes arrancavam parte dele, ficando feias e repugnantes”.³⁷

Sucessivamente, ocupava-se da sua “reinserção social”, procurando em primeiro lugar “conhecer a que se inclinava cada uma delas” e, então, no respeito pelas suas diferentes identidades vocacionais, “buscava-lhes dotes e maridos”, ou orientava-as para uma vida de recolhimento e penitência num mosteiro.³⁸

O Santo prestava também grande atenção ao aspecto preventivo. Ontem, como hoje, a prostituição é apanágio das classes sociais mais pobres, tornando-se um modo triste, mas fácil, de sobrevivência. Ao socorrer economicamente muitas donzelas, João de Deus tem presente essa perspectiva de modo que a sua intervenção não tem apenas o valor de uma intenção caritativa imediata, mas assume igualmente um caráter preventivo e de longo prazo. Ao entregar uma quantia de dinheiro à Duquesa de Sessa para que ela a faça chegar a certas meninas pobres que assistiam o seu pai, doente, afirma:

“...São quatro ducados: três para aqueles pobres, para comprarem duas mantas e duas saias, e não pequem aquelas donzelas por tão pouca coisa, pois mais vale uma alma do que todos os tesouros do mundo”.³⁹

- **Castidade.** Teríamos podido falar dela na parte dedicada às virtudes, mas fazemo-lo agora não só por razões de coerência lógica com todo o parágrafo, mas também porque não há muitos elementos de caráter éticodescritivo. Seja pelo que antes ficou dito, seja pela especial opção de vida do Santo, há relativamente a este tema uma grande reserva e delicadeza, pelo menos no que diz respeito à esfera pessoal.⁴⁰ Relativamente aos outros, pelo contrário, há pelo menos duas referências dignas de nota, também devido a um certo

³⁷ CASTRO; F., *Biografia...*, *op.cit.*, cap. XIII

³⁸ Tratava-se de um mosteiro de *recolhidas*, isto é, de “retiradas”, uma instituição semelhante a uma “casa de acolhimento” na qual as ex-prostitutas podiam encontrar uma situação de vida estável, vivendo como uma verdadeira congregação religiosa semelhante a uma “ordem terceira”.

³⁹ IDS, 17 [I DS 105-108].

⁴⁰ Nesta matéria, é provável que tenha havido uma forte influência do mestre de Ávila, que o convidava a “não tratar muito com as mulheres porque a armadilha que o diabo prepara para fazer cair aqueles que servem a Deus são elas” (S. João de Ávila, 1ª Carta a S. João de Deus). Por sua vez, S. João de Deus repetirá esta exortação, com palavras quase idênticas, a Luís Baptista: “... vos haveis de guardar muito das mulheres como do diabo” (LB 12) [LB 54].

humor, talvez não intencional, que transborda. O primeiro é referido por Francisco de Castro, na sua Biografia. Havia uma mulher bonita que acabara de chegar a Granada para resolver uma questão judicial (pleito), provavelmente relacionada com a sua condição económica, que era bastante precária. Tendo confiado o problema ao Santo que, providencialmente se encontrava em casa do seu advogado, ele arranjou-lhe um alojamento provisório, mas advertindo-a: “para que estejais recolhida e não saiais fora, pelo perigo que corre a vossa honra”. Na verdade, para pôr em perigo a própria virtude, não era preciso sair de casa. E, de facto, uma noite, já um pouco tarde, entrando de passagem nessa casa, encontrou lá a mesma mulher, elegantemente “enfeitada”. Intuindo que algo estava errado repreendeu-a asperamente, “avisando-a do que tinha a fazer”. Na realidade, a mulher tinha escondido debaixo da cama um rapaz que, tendo ouvido as palavras do Santo, saiu de lá, chorando e convertido, decidido a mudar de vida.⁴¹

Encontramos a segunda referência na Carta a Luís Baptista, um jovem que o Santo conhecia e que queria tornar-se seu seguidor, mas hesitava muito em tomar uma decisão. Não só; porque, daquilo que podemos deduzir, era também um bocado despassarado. De modo que S. João de Deus, além de não lhe esconder as fadigas que deveria enfrentar (levando às costas a própria pele, como S. Bartolomeu), adverte-o acerca da vida sexual que, conhecendo o tipo, deverá ser irrepreensível: “Vendo eu como sois muitas vezes tão fraco, particularmente no que respeita a mulheres, não sei que vos diga sobre mandar-vos vir para aqui”;⁴² “Mas lembrai-vos de que, se vierdes, haveis de vir de verdade e vos haveis de guardar muito das mulheres como do diabo”.⁴³ Esta última afirmação não deve ser entendida, de modo algum, como misoginia, mas antes como expressão de uma pessoa perspicaz que sabe bem com quem está a falar e ao que alude.

Poucas são, finalmente, as referências explícitas a transgressões de carácter sexual: uma vez, estando na enfermaria do hospital, por ter sido agredido por uma pessoa enquanto pedia esmolas, teve ocasião de dizer a um doente que estava ao lado dele: “És casado duas vezes e estão vivas as duas mulheres; e, além disso, cometeste um pecado de sodomia”.⁴⁴ Um outro episódio, desta vez, de adultério, é referido na biografia de Frei Dionísio Celi, quando se fala das tentativas do Santo para que uma mulher que coabitava desde há seis anos com um homem sem estar com ele casada, se confessasse.⁴⁵

- **Matrimónio e família.** O último elemento relacionado com a ética da sexualidade tem a ver com o instituto familiar. Entram aqui em jogo numerosos fatores. Em primeiro lugar, a compreensão, não só religiosa mas também social em relação à família, considerada como

⁴¹ CASTRO, F., *op. cit.*, cap. XIX.

⁴² LB, 5 [LB 13-15].

⁴³ LB, 12 [LB 52-54].

⁴⁴ CASTRO; *op. cit.*, cap. XVIII.

⁴⁵ CASTRO, *op. cit.*, cap. XI.

célula essencial da sociedade e âmbito um existencial “comum” do leigo (a cultura da época não deixava qualquer espaço vocacional à escolha de se viver “solteiro” [*single*]). Em segundo lugar, a ideia ético-religiosa preconcebida, que era comum naquele tempo, segundo a qual a sexualidade conjugal se orientava essencialmente para o “fim primário” da procriação e para os fins secundários do *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*. Finalmente, julgo ser necessário sublinhar a grande “saudade da própria família”, vivida por S. João de Deus. Francisco de Castro descreve com expressões muito comovedoras o seu regresso a Montemor-o-novo, o momento em que fica a saber, através de um tio, da morte da sua mãe, causada, embora involuntariamente, pelo seu desaparecimento, bem como o conseqüente profundo sentido de culpa que daí deriva. Talvez por isso, nas suas escolhas futuras, no desejo de “casar” as prostitutas, no apreço pela vida familiar da duquesa de Sessa, ao frequentar tantas famílias granadinas, transparece esta saudade de uma família que ele próprio não teve.

Gostaria de transcrever duas passagens que me parecem enquadrar bem o problema:

Quanto ao vosso filho, o bom cavaleiro que me parece ser o morgado, será como Deus quiser. Nosso Senhor Jesus Cristo o guie nos seus negócios, trabalhos e empreendimentos. Parece-me que, se for da vontade de Deus, será melhor casá-lo o mais depressa possível, se ele manifestar esse desejo. Embora eu vos diga o mais depressa possível, nem por isso vos deveis afligir, pois a maior preocupação que haveis de ter será a de pedir a Deus que lhe dê uma boa mulher. Ainda que por agora me pareça bastante jovem, praza a Nosso Senhor Jesus Cristo que na prudência seja homem maduro. Cada um deve abraçar o estado que Deus lhe der. Nessas ocasiões, porém, os pais e as mães não se devem deixar tomar de excessivas preocupações e ansiedades, a não ser para pedir a Deus que conceda o estado de graça a todos e a todas. Quando Deus quiser, um se há-de casar e outro cantar Missa. Mas em tudo o que aqui digo, eu não sei nada, Deus é que tudo sabe. Praza a Nosso Senhor Jesus Cristo fazer dos vossos filhos aquilo que vós desejais, e como Nosso Senhor Jesus Cristo melhor entender.⁴⁶

A passagem apresenta alguns elementos relevantes. O primeiro diz respeito, como antes referia, à concepção do matrimónio como *remedium concupiscentiae*: o desejo de o ver casado “o mais depressa possível” e que ele seja um homem maduro, etc. O segundo é um grande painel de sensibilidade e psicologia pastoral, quando convida os seus pais a não interferirem além do necessário, pelo menos de modo direto, na escolha dos filhos, mas, sobretudo, a pedirem a Deus para que eles sejam plenamente responsáveis nas suas escolhas. Finalmente e, para a época, este é um elemento daquela modernidade que começava a emergir, a equiparação da escolha matrimonial à sacerdotal, na qual transparece o pensamento de S. Paulo, que colocava no mesmo plano as duas vocações, pois “cada um recebe de Deus o seu próprio carisma” (1cor 7,7).⁴⁷ O clima religioso anterior à época do Santo, mas predominante também no seu tempo, via na escolha religiosa (e,

⁴⁶ 1 GL, 8-9 [I GL, 42-59].

⁴⁷ Também neste caso, provavelmente, poderia ter havido uma influência dos ensinamentos do mestre de Ávila que, na III Carta dirigida ao Santo, escreve: “S. Paulo diz que cada um deve permanecer na vocação que Deus lhe deu; porque, se Deus quer que eu o sirva como empregado e eu só quero ser guardador de porcos, pecarei contra ele e terei de lhe prestar contas de tudo o que poderia ganhar no outro ofício”.

particularmente, monástica) um elemento de indubitável superioridade. Os mesmos leigos (até ao Código de Direito Canónico de 1983) eram definidos em sentido negativo, como “não-clérigos!” O santo vê as coisas de modo profundamente diferente e decididamente antecipador: é Deus quem sabe tudo e só quando e como ele quiser, “um há de casar-se e o outro cantar Missa”. A acentuação vocacional é, de modo pertinente, colocada em Deus e na sua vontade, não na escolha do homem. Compreende-se então como, no plano ético, o compromisso do homem consista em responder não tanto ao seu compromisso pessoal quanto ao chamamento de Deus, também na realidade conjugal e matrimonial.

Uma segunda passagem, de teor muito diferente, assume um valor quase idílico e mesmo malicioso:

“Oh, boa Duquesa! Como estais só e retirada, como casta rolinha, nesse solar, longe da convivência da corte, à espera do bom Duque, vosso generoso e humilde marido, sempre entregue à oração, dando esmolas e praticando sempre a caridade, para que delas aproveite o vosso generoso e humilde marido, o bom Duque de Sesa, e para que Cristo lhe guarde o corpo do perigo e a alma do pecado! Praza a Deus trazê-lo depressa à vossa presença e vos dê filhos de bênção, para que sempre O sirvais, O ameis e Lhe ofereçais o fruto que Ele vos der, para que dele se sirva”. (1 DS, 11).

É uma imagem de vida familiar, certamente muito idealizada, mas que responde a uma certa visão da mulher/esposa que vive virtuosamente e distante de toda a tentação, cuidando do seu marido enquanto este, longe, em cenários de guerra, se encontra exposto não só às ameaças físicas mas também às tentações da carne. E, quando ele regressa, como se disse acima, a propósito da ética do tempo, o sentido profundo do seu retorno à realidade conjugal é finalizado à procriação. Não só; nesta visão, a mulher exprime a sua dimensão subordinada e passiva, oferecendo ao marido o fruto que “ele” lhe deu, “para que dele se sirva”. Não há dúvida que se trata de uma visão bastante redutora, tributo a uma certa cultura do tempo, destinada a perdurar ainda nos séculos futuros.

Um último ponto diz respeito a um significado mais amplo e espiritual da família, no qual se insere também a realidade da custódia/adoção. Como nos recorda o próprio Santo,⁴⁸ e como será prática em quase todos os hospitais fundados pelos seus seguidores, a S. João de Deus eram entregues muitas crianças “expostas” e o Santo esforçava-se por encontrar para elas uma colocação digna junto de famílias dispostas a acolhê-las (“logo que esteja bom, quero ir ter convosco o levar-vos as meninas que me mandastes pedir”).⁴⁹ Numa época de menos sarilhos burocráticos e menos escândalos ligados à pedofilia, esta era uma rotina habitual. E, precisamente pelo que acima ficou dito sobre a sua experiência pessoal de criança que viveu sem uma família, o Santo devia ser particularmente sensível a tal problema.

⁴⁸ “...para a sustentação das crianças que aqui abandonam” (II GL, 30-31).

⁴⁹ 3 DS, 4 [III Se, 60-67].

3.2.3. Moral da vida física. Obviamente, quando falamos de “moral da vida física”, não referimos à chamada “bioética” moderna, mas antes àquilo que as *Summae confessoriarum post-tridentinas* e as sucessivas *Institutiones theologiae moralis* sintetizarão no tratado *De quinto praecepto*.

- **O tema da corporeidade.** Julgo que se deve fazer uma reflexão sistemática sobre o tema da corporeidade. Uma experiência existencial toda dedicada às necessidades corporais, antes ainda que às espirituais, do próximo, não pode senão prever uma compreensão orgânica deste grande tema.

O primeiro ponto que se evidencia imediatamente é a atenção extraordinária reservada à vida física do outro em total contraste com a que se dedica à própria vida. A referência cristológica é evidente e imediata. De facto, João “não se preocupa com a própria vida” (cf Mt 6, 25), mas está atentíssimo à vida dos outros, a cujas necessidades e exigências, tenta responder e remediar em todos os modos.

Esta antinomia paradoxal, mas evangélica, é captada muito bem por Francisco de Castro, que informa:

Comia pouco e só duma variedade. A sua alimentação era sempre grosseira, a não ser quando, fora de casa, lhe pediam com insistência que comesse, para se aliviar um pouco. O mais habitual era uma cebola assada ou outras comidas de baixo preço. Jejuava nos dias preceituados, comendo pouco a cada refeição e não tomando nada à noite. À sexta-feira, jejuava a pão e água. Neste dia, durante todo o ano, disciplinava-se mui asperamente, com uns cordéis cheios de nós, até derramar muito sangue. E isto não o deixava, por mais cansado e fatigado que estivesse. Dormia numa simples esteira, no chão, com uma pedra por cabeceira, coberto com um pedaço de uma manta velha, e, por vezes, numa cadeira de rodas que tinha sido de um parálítico, coberto com a mesma roupa, num cubículo muito acanhado, por baixo de uma escada. Andava sempre descalço, tanto na cidade como em todas as suas viagens, com a cabeça descoberta, a barba e o cabelo rapados à navalha, sem camisa nem outro vestido mais do que um capote de burel apertado com um cinto e uns safões de estamemha. Andava sempre a pé, sem nunca usar cavalgadura, tanto nas viagens como fora delas, por mais cansado e ferido dos pés que estivesse. Quer chovesse quer nevasse, nunca cobriu a cabeça, desde o dia em que começou a servir Nosso Senhor, até que Ele o chamou para Si. Contudo, compadecia-se dos mais ligeiros sofrimentos dos seus próximos e procurava remediá-los, como se ele próprio vivesse em grandes comodidades.⁵⁰

A importância do corpo, no Santo, não dizia respeito apenas à corporeidade doente mas também à saudável. Dirá à Duquesa de Sessa: “Em três coisas, boa Duquesa, haveis de empregar o tempo de cada dia: na oração, no trabalho e no sustento do corpo”.⁵¹ É uma passagem muito significativa que não deve ser menosprezada. Os primeiros dois elementos constituem, na realidade, a visão tradicional, na tradição beneditina, da regra *ora et labora* como utilização totalizante do tempo. S. João de Deus, talvez para reformular em termos laicos o princípio monástico, acrescenta-lhe o sustento, ou “cuidado do corpo”, uma preocupação tipicamente temporal. É específica melhor:

⁵⁰ CASTRO, *op. cit.*, Cap. XVII.

⁵¹ 3 DS, 14 [III Se, 67-68].

“...pois assim como um almocreve trata e mantém um animal para se servir dele, assim convém que demos ao nosso corpo o que lhe é necessário, para que, por meio dele, tenhamos forças para servir a Jesus Cristo.”⁵²

Trata-se, aparentemente, de uma visão redutora que reflete a ideia franciscana do corpo como “irmão asno” mas, na realidade, temos uma visão atenta às justas exigências corporais, mesmo se dirigidas num sentido algo unidirecional para o serviço de Deus. No entanto, o Santo demonstra também que é filho do seu tempo e de uma espiritualidade que penaliza a realidade corporal. Escreve, de facto:

“O outro inimigo, que é o maior, e que, como dono da casa e doméstico, procura, com boas palavras e bons modos, levar-nos sempre à perdição, é a carne, o nosso corpo, que não quer senão bom comer, bom beber e bem vestir, dormir muito e trabalhar pouco, luxúria e vaidade”.⁵³

O rigor penitencial assumido na sua existência, não só com o seu estilo de vida (comer, vestir, dormir, etc.) mas também com os exercícios penitenciais rígidos (autoflagelação todas as sexta-feira e, frequentemente, também noutros dias) são disso uma prova evidente.

- **Doença e saúde.** Falar de saúde e doença significa praticamente falar de toda a vida e obra de S. João de Deus. Mas, atendo-nos rigorosamente ao tema deste estudo, tentarei sublinhar apenas as suas principais dimensões éticas.

Em primeiro lugar, num contexto cultural impregnado de *dolorismo* em que se sublinha fortemente a relação entre “o” sofrimento e o pecado original, e entre “os” sofrimentos e os pecados individuais, o Santo *não* “moraliza” a condição do doente. Não encontramos qualquer recriminação, qualquer condenação do pecado (relativamente à doença), qualquer convite à resignação, qualquer sermão dirigido ao doente para sublinhar o carácter expiatório do seu sofrimento, mas, sim, uma intervenção concreta para aliviar, nos modos e formas possíveis, qualquer tipo de sofrimento, mesmo o que deriva daqueles que hoje chamaríamos “comportamentos de risco” (quer dizer, de facto, as doenças sexualmente transmissíveis, cujas vítimas, no seu tempo, eram relegadas para os hospitais dos “incuráveis”).

E para além do que poderia fazer concretamente (limpeza pessoal, uma refeição quente, refúgio em caso de intempéries, etc.), o Santo estabelecia em primeiro lugar uma relação de amor e *com+paixão* com os seus doentes, identificando-se profundamente com os seus padecimentos:

“Recebi uma carta vossa que me enviastes de Jaén, a qual me deu muito prazer e me causou muita satisfação; contristou-me no entanto a vossa dor de dentes, pois me penaliza todo o vosso mal e me regozijo com o vosso bem”.⁵⁴

“Ao ver padecer tantos pobres meus irmãos e próximos, com tantas necessidades, tanto do corpo como da alma, fico muito triste”.⁵⁵

⁵² *Ibidem*,

⁵³ 2 DS, 13 [II Se, 81-85].

⁵⁴ LB, 2 [LB, 5-7].

“Quando estive em Córdoba, ao percorrer a cidade, encontrei uma casa na maior necessidade. Ali viviam duas donzelas que tinham o pai e a mãe doentes na cama, tolhidos havia dez anos. Tão pobres e maltratados os vi que me despedaçaram o coração... Deixei estes pobres recomendados a determinadas pessoas que se esqueceram deles, não quiseram ou não puderam mais. Escreveram-me uma carta que me dilacerou o coração pelo que me mandaram dizer”.⁵⁶

Assistir o doente, no entender do Santo, surge como um verdadeiro *dever moral*. O outro interpela-o desde logo pela sua alteridade, mais ainda se estiver numa condição de necessidade. E o próprio facto de, no seu agir, envolver de algum modo todos os outros – colaboradores diretos, benfeitores e até mesmo os transeuntes – revela como ele entendia essa atenção para com os pobres como um dever universal e inevitável. No entanto, com um grande respeito pela dignidade das pessoas e a liberdade de consciência, nunca forçou qualquer pessoa a ajudá-lo, assumindo ele sempre pessoalmente o cuidado dos doentes, levando-os aos ombros sem pedir ajuda a ninguém, etc.

Se quisermos refletir em termos puramente ético-normativos, podemos dizer que a assistência aos pobres era o resultado da união entre “natureza e graça.” Relativamente à primeira, o Santo era por natureza profundamente sensível aos sofrimentos das outras pessoas e às suas situações de necessidade, como demonstram alguns dos poucos episódios referidos na Biografia que ocorreram antes da conversão:

“Exercitou-se também na [profissão] de pastor, que depois veio a ser, bem como guia e amparo de tantos pobres e miseráveis, procurando-lhes diligentemente o pascigo espiritual e temporal e o cuidado dos seus corpos. Deste modo, dizia ele que sentia grande dor, quando estava em casa do Conde de Oropesa e via, na cavalaria, os cavalos gordos, luzidios e agasalhados, e os pobres fracos, despídos e mal tratados. Dentro de si dizia: «Então, João, não será melhor que te ocupes em tratar e apascentar os pobres de Jesus Cristo do que os animais do campo?» Depois, suspirando, dizia: «Que Deus me dê tempo para isso!»⁵⁷

Quanto à graça, o Santo põe em ato, de modo totalizante e radical, esta sua atenção em virtude da descoberta vocacional: *gratia perficit naturam*. Esta consideração é importante para se compreender como toda a obra do Santo, após a viragem ocorrida com a sua conversão, valoriza os carismas pessoais e não se limita a conceder novos. Esta atitude permite fazer algumas ilações de ordem geral inerentes ao dever moral de ajuda ao pobre, tendo em conta também as aptidões e predisposições pessoais. Na vida de S. João de Deus, a assistência aos pobres e aos necessitados implicará um número notável de pessoas, respeitando os seus carismas individuais: haverá quem o ajuda diretamente, quem lhe dá apoio económico, quem aloja as mulheres resgatadas da prostituição ou as crianças abandonadas, etc. Em termos morais-teológicos, podemos dizer que o valor constituído

⁵⁵ 2 GL, 8 [II GL, 33-36].

⁵⁶ 1 DS, 15; 16 [I Se, 90-100].

⁵⁷ CASTRO, *op. cit.*, cap. IV.

pela ajuda a quem se encontra em estado de necessidade encontrará diferentes vias normativas atualizadas no âmbito das escolhas de consciência pessoais.

- **Nascimento e morte.** Já nos referimos à assistência à vida neonatal, testemunhada pelo acolhimento de crianças abandonadas no nascer, encontrando para elas uma solução de vida familiar adequada. Não há dúvida que a chaga do aborto estava presente e difundida, embora fosse fortemente condenada. Encontramos uma prova desse fenómeno num episódio tirado da Biografia de Frei Dionísio Celi, em que se fala de uma mulher que tinha ingerido uma poção a fim de interromper a gravidez. O Santo tentava persuadi-la a confessar o seu pecado – o que só conseguiu depois de numerosas tentativas e suscitando, por isso, a admiração do confessor, o padre franciscano Juan Collazo, famoso pelo dom que tinha de ler nos corações.⁵⁸ Já dissemos que a Biografia de Celi não se deve tomar à letra, estando recheada de episódios alegadamente miraculosos e de elementos lendários, mas o episódio em questão, que menciona os nomes de pessoas realmente existidas e conhecidas pelo Santo, merece credibilidade, senão pela possível “leitura dos corações”, pelo menos pela história em si mesma.

Por outro lado, o nascimento de uma criança fora do matrimónio e as conseqüentes tentativas de aborto eram, também naquele tempo, eventos frequentes, como nos mostra (indiretamente, dado que a mulher era inocente) o seguinte episódio raro.

“Um homem casado tinha estado ausente de casa durante muitos dias. Quando regressou, a sua esposa não se apercebeu de ele entrar em casa e ela apareceu-lhe segurando uma criancinha ao colo. Tendo-a surpreendido assim, de repente, com a dita criatura e sem que a mulher a pudesse esconder, o marido quis matá-la ali mesmo, por traição. Ao ver-se descoberta, a mulher disse ao marido que não se irritasse, nem ficasse triste, porque aquela criança que ela tinha nos braços quando ele chegou era uma criança abandonada que lhe tinha sido entregue pelo bem-aventurado João de Deus, que lhe pagava para ela a manter e cuidar dela (dado que a criança já não precisava de ser amamentada. Então, o marido fechou-a à chave no quarto e, tirando a chave para que não pudesse falar com ninguém, saiu de casa para ir à procura do padre João de Deus. Este, ao vê-lo chegar, foi ao seu encontro e disse: «Irmão, bem sei que estás zangado com a tua esposa por causa da criança que ela tem consigo, mas trata-se de um pobrezinho órfão e eu dou-lhe algum dinheiro todos os meses para ela o alimentar, mas se não quiseres tê-lo em tua casa, podes dar-mo de novo. Tendo compreendido o milagre, o homem lançou-se aos pés do bem-aventurado padre João de Deus, pedindo-lhe perdão pelo mal que tinha feito e dizendo-lhe que queria continuar a ter em sua casa a criança e que a sua esposa podia cuidar dela sem necessidade de remuneração alguma” (Testemunho de Luís Ordoñez de Lara).

Pelo que diz respeito à morte, estamos muito longe das problemáticas que atualmente investem eticamente o processo de morrer (eutanásia, obstinação terapêutica, proporcionalidade dos cuidados, etc.). A curta duração média da vida, a presença de doenças incuráveis, epidemias, guerras, carestias, etc., tornava esse evento bastante mais comum e “previsível” do que é hoje: podemos dizer que a morte estava sempre à espreita. A perspectiva moral dizia respeito sobretudo aos deveres para com o defunto,

⁵⁸ G. Magliozzi, *San Giovanni di Dio narrato dal Celi*, Centro Studi San Giovanni di Dio, Roma 1993, p. 61 (síntese do cap. XV dessa Biografia).

ou aos seus familiares, especialmente se a morte daquele membro da família os tivesse deixado pobres. Também a esse tipo de problemas João de Deus foi particularmente sensível. Um conhecido episódio, ocorrido naquela que ainda hoje se chama *Casa do morto*, na rua Horno de Marina, evoca o dever de dar sepultura aos mortos. Tendo o Santo encontrado um cadáver na rua, despido, pediu expressamente roupa a um cavaleiro rico que vivia lá perto e, dado que ele se negou a fazê-lo, pegou no cadáver às costas e foi literalmente depositá-lo à porta da sua casa, dizendo-lhe: “Irmão, tanto tu como eu temos o dever de o sepultar...”⁵⁹

- **Guerra.** Creio que, mais uma vez, é preciso fazer uma distinção entre a perspetiva individual e a social. No plano individual, não há dúvida que o Santo não só rejeita qualquer forma de violência física mas dá frequentemente testemunho de mansidão, mesmo em grau heróico, suportando agressões, bofetadas, ferimentos e, frequentemente, oferecendo literalmente “a outra face”.

Um pouco diferente é a perspetiva social. Obviamente, também neste âmbito não há qualquer aceitação da violência física nas relações interpessoais mas, ao mesmo tempo, falta uma crítica séria em relação à guerra. Não nos esqueçamos que, antes da conversão, o Santo tinha combatido e, devido a um singular incumprimento, esteve à beira de ser executado. Além disso, Francisco de Castro diz-nos, na sua Biografia, que “a profissão de guerreiro é muito conforme com a vida espiritual”, obviamente em sentido metafórico, pois tendo o homem começado a exercitar-se na vida espiritual, não lhe convém largar mais as armas das mãos.⁶⁰ Devemos ter presente que era precisamente do mundo militar que, aquele tempo, provinham muitas vocações para a vida religiosa. Para não falar da Companhia de Jesus, na qual S. Inácio introduz (também na prática e na terminologia) usos e costumes da vida militar.

A guerra, apesar de ser genericamente recusada como instrumento de ofensa, ou agressão, encontra a sua plena justificação na teoria da “guerra justa” que se manterá praticamente inalterada (salvaguardando algumas progressivas restrições aplicativas) até ao Concílio Vaticano II.

Cada santo, como também procurámos evidenciar antes, é igualmente filho do seu tempo, por mais espírito profético de que possa estar imbuído. Provavelmente, seria anacrónico imaginar, ou auspiciar, uma visão diferente. Além disso, nos séculos seguintes, os religiosos da Ordem Hospitaleira estarão frequentemente ao lado dos soldados, nos campos de batalha, para cuidar dos feridos. O carisma hospitaleiro estará todo orientado para a assistência aos doentes, embora, precisamente devido à guerra, numerosos religiosos sejam martirizados: os primeiros, os beatos mártires espanhóis, morreram mártires em 1936.

⁵⁹ Testemunho de Juan Bautista Bravo, n. 36 (em: J. L. Martinez Gil, *op. cit.*, 177).

⁶⁰ Cf. CASTRO, *op. cit.*, cap. IV.

3.2.6. Moral social. Ao abordarmos este aspecto da ética joandéina, articulamos a temática de acordo com as categorias ético-sociais modernas, nem sempre perfeitamente em conformidade com a mentalidade do século XVI, em Espanha. Trata-se apenas de uma articulação funcional aos conteúdos que queremos sublinhar.

- **Assistência socioclínica.** Para compreender bem a importância ética e social da obra de S. João de Deus é essencial inseri-la no seu contexto histórico e, sobretudo, na “política” civil e eclesial em relação aos pobres.⁶¹ No início do sec. XVI, os diversos Estados começam a criar formas de assistência “pública” para os doentes, os pobres e os mendigos, mas sempre desproporcionadamente insuficientes para as exigências da população, ou inadequadas, tendo em conta os objetivos previstos, também porque as várias estruturas de internamento – Hospital da Caridade, para as mulheres; *Corpus Christi*, para os feridos; *S. Lázaro*, para os Leprosos; e *Ressurreição*, para os mendigos – não aceitavam doentes para além do número de camas programadas e disponíveis. Não faz exceção, sob este aspeto, o grande Hospital Real de Granada, fundado pelos Reis Católicos, o qual, apesar disso, não conseguiu realizar plenamente o seu desejo.⁶² Em todo o caso, o “internamento hospitaleiro” estava sempre sujeito a um processo burocrático bastante complexo que exigia a emissão de vários pareceres e autorizações clínicas.⁶³

A esta, acrescentava-se a assistência de carácter caritativo garantida pela Igreja (em Granada, concretamente, o Hospital arquiépiscopal de Sant’Ana) e financiada através de esmolas recolhidas principalmente pelas paróquias, ou de outras formas, mas sempre de modo insuficiente, e existia também a assistência mediante internamento provisório, geralmente fornecido por mosteiros e ordens religiosas. No entanto, as condições económicas da população empobrecida pelas guerras, por epidemias, o grande número de viúvas sem trabalho, de crianças abandonadas, etc. transformavam as cidades em lugares cheios de pobres que não encontram acolhimento nas referidas estruturas e não tinham condições de sobrevivência, vagueando pelas ruas e tornando-se num problema de ordem pública. Em muitos países da Europa, a mendicidade começava também a ser proibida e punida com castigos severos, ao mesmo tempo que, noutros, só eram tolerados os pobres das próprias cidades e, noutros ainda, se proibía que as estalagens hospedassem pessoas sem domicílio conhecido. Neste clima cultural, compreende-se facilmente como o trabalho desenvolvido por S. João de Deus, para além do seu valor profundamente caritativo, assume igualmente um significado socialmente inovador, por três razões:

⁶¹ Pe. Christophe, *I poveri e la povertà nella Storia della Chiesa* [Os pobres e a pobreza na História da Igreja], Edições Mensageiro, Pádua 1995, páginas 201-210.

⁶² Cf. MAGLIOZZI, G., *Lo firmo con queste mie tre lettere* [Assino com estas minhas três letras], Biblioteca Ospedaliera, Roma 1996, páginas 27-46.

⁶³ MALDONADO, Ambrogio, testemunho no processo para resolver o pleito contra os Frades Jerónimos (J. Sanchez-Martinez, *op.cit.*, páginas 374-387).

- Pela sua evidente universalidade, dado o acolhimento de todos os tipos de enfermidades (em contraste com as disposições de alguns internamentos reservados, como se disse, apenas aos concidadãos, ou que excluía as doenças incuráveis, ou os doentes mentais):

“Desde que se fundou o hospital, são recebidos nele, com muita caridade e liberalidade, todos os pobres que chegam, não importa se são do lugar ou se vêm de fora, se têm doenças curáveis ou se, pelo contrário, são incuráveis, se estão na posse do seu juízo ou se são doentes mentais, se são crianças ou órfãos.”⁶⁴

- Por não estabelecer qualquer limite máximo relativamente ao número de internamentos:

“Nesta casa de Granada estão, ordinariamente, de dezoito a vinte Irmãos. Algumas vezes, por necessidade emergente, há trezentas a quatrocentas camas... Este hospital tem tido sempre, desde o princípio, uma coisa herdada do bendito João: é que nunca se deixa de receber qualquer pobre que chega; e, assim, não há lugares limitados, mas recebem-se todos quantos vêm chegando. Ainda que não haja leitos, os Irmãos acomodam-nos sobre esteiras, até que algum esteja livre. Ali os tratam e sacramentam, a fim de que não venham a morrer pelos caminhos sem assistência”.⁶⁵

- Por ir à procura dos pobres ou dos doentes pelas ruas, sem esperar que fossem eles a procurá-lo;

“Alugou uma casa na Pescadaria da cidade, por ser perto da praça de Bivarrambla, de onde recebia, como de outras partes, os pobres desamparados, doentes e entrevados, que encontrava”.⁶⁶

Por estes e outros testemunhos e considerações, pode-se concluir que o Santo não improvisou a sua obra assistencial, mas realizou-a sabendo bem quais eram os limites da assistência socioclínica então praticada na sua e nas outras cidades de Espanha.

- **Ricos e pobres.** Contudo, o clima cultural do seu tempo estava a mudar e aquela pobreza exaltada no âmbito cristão e assumida como principal virtude, por exemplo, pelos franciscanos, começava a ser considerada (também por S. João de Deus) como uma condição que devia ser combatida. São mesmo teorizadas e planificadas formas para essa superação. Concretamente, será determinante a influência do pensamento precisamente de um autor de origem espanhola, Ludovico Vives que, numa obra publicada em Bruges, em 1526, censura os falsos mendigos e convida os juizes a defenderem a assistência utilizando racionalmente os lucros das fundações de caridade já existentes, para assegurar um trabalho aos pobres e curar os deficientes.⁶⁷ Algumas destas “soluções” foram certamente traduzidas em prática pelo Santo, que recorre também aos seus benfeitores, embora a sua atuação se mantenha num plano de intervenção que partiu sempre de uma perspetiva evangélica, e não politicossocial. Demonstra-o, por exemplo, a resposta que deu a quem o censurava por dar esmolas a prováveis simuladores (uma situação muito

⁶⁴ Testemunho de João de Ávila (em: J. L. Sanchez, *op. cit.*, páginas 307-308).

⁶⁵ CASTRO, *op. cit.*, cap. XXIII.

⁶⁶ CASTRO, *op. cit.*, cap. XII.

⁶⁷ J-L. Vives, *De l'assistance publique aux pauvres* (“De Subventionne pauperum”), Bruxelas, 1943.

frequente naquele tempo, como sublinha o mesmo Vives): “Não me engana a mim. Ele é que deve estar atento a si mesmo. O que lhe dou é por amor do Senhor”.⁶⁸

Além disso, pelo que diz respeito mais especificamente ao uso do dinheiro, na época do Santo tinha-se consolidado um precedente muito claro e universalmente aceite, ou seja, aquela mentalidade de origem franciscana que via no dinheiro “o esterco do demónio” e fizera da “Senhora pobreza” o eixo fundamental da própria identidade carismática. A prática da pobreza, além do mais, tinha-se tornado ela mesma uma denúncia clara da riqueza e, até mesmo, do luxo, incluindo a própria Igreja. O alcance de tal contestação não assumiu os tons violentos e, frequentemente, desviantes da ortodoxia, dos numerosos movimentos pauperísticos, transformados muitas vezes em seitas heréticas, mas apresentava-se como uma opção de vida moderada, pacífica e silenciosa, contendo em si mesma este potencial crítico e revolucionário.

Em João de Deus, a situação é muito diferente, embora não inferior relativamente a si mesmo; aliás, sob alguns aspetos, é mesmo mais drástica se a compararmos com a de S. Francisco, analisando o estilo de vida ativa e extremamente cansativo que ele conduzia:

Comia pouco e só duma variedade. A sua alimentação era sempre grosseira, a não ser quando, fora de casa, lhe pediam com insistência que comesse lá, para se aliviar um pouco. O mais habitual era uma cebola assada ou outras comidas de baixo preço. Jejuava nos dias preceituados, comendo pouco a cada refeição e não tomando nada à noite. À sexta-feira, jejuava a pão e água. (...) Dormia numa simples esteira, no chão, com uma pedra por cabeceira, coberto com um pedaço de uma manta velha, e, por vezes, numa cadeira de rodas que tinha sido de um parálítico, coberto com a mesma roupa, num cubículo muito acanhado, por baixo de uma escada. Andava sempre descalço, tanto na cidade como em todas as suas viagens, com a cabeça descoberta, com a barba e o cabelo rapados à navalha, sem camisa nem outro vestido mais do que um capote de burel apertado com um cinto e uns safões de estamena. Andava sempre a pé, sem nunca usar cavalgadura, tanto nas viagens como fora delas, por mais cansado e ferido dos pés que estivesse. (F. de Castro, *Biografia*, cap. XVII).

Apesar disto, João não exaltou a condição de pobreza e rodeou-se até de muitos benfeitores ricos, que representavam um grande recurso para o seu hospital, embora insuficiente. Não exprimiu qualquer crítica violenta a seu respeito: pelo contrário, estabeleceu e manteve com eles uma relação afetuosa de amizade, que foi plenamente retribuída por eles. Afinal, o dinheiro era para o Santo, um dom de Deus para os seus pobres, era a Providência encarnada nos haveres dos seus benfeitores os quais, além disso, graças à sua generosidade, tinham também a ocasião de realizarem um gesto meritório. Por outras palavras, eles estavam, assim, associados à obra de S. João de Deus ou, diríamos hoje, participavam no seu carisma.

Afinal, aos seus amigos ricos ele não pediu que abandonassem tudo, como fizera ele mesmo, seguindo o evangelho, nem condenou as suas riquezas como injustas; pelo

⁶⁸ CASTRO, *op. cit.*, cap. XIV.

contrário, pediu que os seus pobres pudessem beneficiar delas: utilizando uma linguagem moderna, diríamos que ele exortava a dar valor e utilidade ao capital acumulado.

- **Estado e sociedade.** É possível fazer considerações análogas relativamente às “classes sociais.” Para compreender melhor as implicações eticossociais da vida de S. João de Deus, é necessário caracterizar um pouco a sociedade espanhola do século XVI, em que ela decorre.⁶⁹

A classe social mais importante era constituída pela nobreza, caracterizada por um elevado prestígio social e, acima de tudo, pela isenção fiscal (de que também beneficiavam os professores das três grandes Universidades de Espanha). Por sua vez, a nobreza estava dividida em três “subclasses”, nomeadamente:

- em primeiro lugar, os grandes títulos (duques, condes, marqueses, etc.): umas três dezenas de famílias, no máximo, no início do século;
- vinham depois os cavaleiros (*caballeros*), por sua vez subdivididos em três grupos: os membros das ordens militares cavaleirescas (Santiago, Calatrava, Alcântara, etc.); os vassallos, titulares de rendas e de direitos feudais e, por fim, a oligarquia urbana, que governava as grandes cidades;
- finalmente, havia uma outra categoria de cavaleiros (*fidalgos*), que eram nobres mas sem possuírem grandes propriedades, e que, de nobres, tinham apenas o título e o privilégio da isenção fiscal. Frequentemente, era possível tornar-se *fidalgo*, quer legalmente, adquirindo o título respetivo, quer ilegalmente, fixando-se numa cidade ou lugar onde não se era conhecido.

Uma outra categoria social que desfrutava de um elevado prestígio social era a classe dos *letrados* (isto é, “os doutos, os eruditos”) que, geralmente, tinham realizado estudos jurídicos e representavam o papel de altos funcionários na administração pública. Não sendo nobres, frequentemente envergonhavam-se das próprias origens e tentavam adquirir um título de *fidalgia*.

Como é que S. João de Deus se movimentou nesta sociedade? Aceitando-a, simplesmente, como um dado real, sem a condenar nem criticar, mas ao mesmo tempo, como se disse acima, utilizando os recursos financeiros que ela lhe podia oferecer. Neste sentido, é interessante observar que o Santo era realmente “amigo” de muitos nobres e estes retribuía a sua amizade, não apenas no plano simplesmente económico, mas também afetivo. A injustiça de um sistema social que, de facto, privilegiava os ricos e lhes permitia enriquecer-se cada vez mais (graças à isenção fiscal) e de tornar os pobres, cada vez mais pobres não foi minimamente posta em questão.

A aceitação passiva do *statu quo* acontecia quer por parte dos pobres por ele assistidos, quer pelos seus benfeitores. Os primeiros, como nos recorda Francisco de Castro, “eram

⁶⁹ Cf. J. Perez, *La España del siglo XVI*, Anaya, Madrid 1991.

gente que não sabe reagir aos infortúnios e sofrimentos senão com gemidos e lágrimas”,⁷⁰ ao passo que os outros, apesar de intervirem com grande disponibilidade e generosidade, estavam bem longe de partilhar, mesmo só ocasionalmente, o serviço que o santo prestava aos pobres.

Aliás, neste sentido, pode ser interessante sublinhar como as coordenadas existenciais do *pai dos pobres*, paradoxalmente, se situam entre duas características logísticas da nobreza. A primeira diz respeito à sua primitiva estrutura hospitalar que, segundo afirmou uma testemunha durante o processo de beatificação,⁷¹ ainda antes de ser na Calle de Lucena, era o átrio da casa de senhor Miguel Venegas, que este tinha colocado à sua disposição e, mais tarde, lhe ofereceu um lugar mais espaçoso. O segundo tem a ver com o seu fim terreno, que ocorreu na casa de Los Pisa, num ambiente muito confortável e absolutamente diferente daquele em que tinha vivido e no qual teria querido morrer, isto é, junto dos seus pobres.

- **Justiça e caridade.** O moderno binómio e a recíproca tensão dialética entre justiça e caridade era praticamente desconhecido na época de S. João de Deus, apesar de precisamente a escola espanhola ter elaborado de modo orgânico o tratado *De justitia et jure* (Vitória, Soto, Bañez, Molina, etc.).⁷² Mas, todas estas elaborações teológicas tinham uma tríplice limitação:
 - permaneceram de alguma forma prisioneiras nas salas de aula académicas, influenciando pouco o tecido social e a vida real;
 - privilegiaram a justiça *comutativa* (ligada ao dar o que é devido, em virtude de um específico estado, pertença, condição, etc.), em detrimento da justiça distributiva;
 - não puseram em questão a “equidade” da ordem social existente.

S. João de Deus viveu plenamente mergulhado neste clima e, apesar de a sua vida constituir em si mesma, profeticamente, um profundo questionamento das três referidas posições, faltou uma prática e uma elaboração conceitual que criticasse uma visão tão redutora da justiça social.

Na realidade, quando fala da justiça como virtude cardeal (ver acima) apresenta-a no seu significado comutativo, evidenciando o que deve ser dado a Deus e o que deve ser dado a César.

Interessante, sob este aspecto, é também o encontro com o rei, depois da viagem a Valladolid, pelo menos na forma como é descrito por Francisco de Castro:

“Chegado que foi à Corte, o Conde de Tendilla e outros senhores, que o conheciam, deram informes dele ao Rei, pondo-o ao corrente das suas coisas, e introduzindo-o no palácio. Aí lhe falou João de Deus, começando por dizer: «Senhor, eu costumo chamar a todos irmãos em Jesus Cristo. Vós sois o meu Rei e o meu senhor, e tenho de obedecer-

⁷⁰ CASTRO, *op. cit.*, cap. XX.

⁷¹ Miguel Venegas, Testemunho, em: J. L. Martinez Gil, *op. cit.*, 600.

⁷² M. Vidal, *L'atteggiamento morale* [A atitude moral], Cittadella, Assis, 1997, 3, 43 seguintes.

vos. Como quereis que vos chame?» Respondeu o Rei: «João, chama-me como quiseres». E, porque então ainda não era rei, mas Príncipe, João de Deus disse: «Pois eu chamo-vos bom Príncipe. Deus vos conceda bom princípio em reinar e boa mão em governar retamente; e, depois, bom fim, para que vos salveis e ganheis o Céu». E, assim, esteve falando com ele um bom pedaço. Depois, o rei mandou-lhe dar esmola, da sua parte e da parte das infantas, suas irmãs, as quais João ia visitar todos os dias; e delas e das suas damas recebeu muitas jóias e esmolas, que ele repartia com os pobres e necessitados que havia em Valladolid.”⁷³

Vários pormenores deste encontro merecem um comentário. Em primeiro lugar, o formal e indiscutível obséquio ao rei – Vós sois o meu Rei e o meu senhor, e *tenho de obedecer-vos*” –, que se mantém mesmo depois de o rei lhe ter dito que o “chamasse como quisesse”. Dado que, pouco antes, tinha dito ao rei que costumava chamar a todos irmãos, teria podido também chamar “irmão” ao rei, mas não ousa fazê-lo. Quando, depois, se dirige de novo ao rei, começa com invocar a bênção de Deus para que lhe conceda “bom princípio, boa mão e bom fim”: é quase uma fórmula de augúrio na qual talvez tenha pensado ao longo do caminho. Não conhecemos, infelizmente, a parte mais interessante do colóquio, isto é, o que concretamente disseram um ao outro, visto que “esteve falando com ele um bom pedaço”. O que é certo é que o resultado daquele encontro se traduziu em esmolas generosas por parte de toda a corte. Talvez esperássemos por uma intervenção “institucionalmente social”, mais do que meramente caritativa, mas não podemos ir contra a história e a sua evolução natural. Naquela época, isso era impensável e o facto de ter recebido tais generosas esmolas, bem como a futura estima do rei, deve ser considerado um enorme resultado.

⁷³ CASTRO, *op. cit.*, cap. XVI.

4. ATUALIDADE

4.1. Características da ética de S. João de Deus. A investigação analítica até aqui conduzida corre o risco de fazer perder a visão de conjunto necessária para um enquadramento global da ética joandeína. À luz dos elementos expostos até aqui, podemos identificar algumas traves mestras da sua proposta e da sua vida moral seguidamente apresentadas.

- **Primado da caridade.** Toda a experiência existencial de S. João de Deus está radicalmente marcada pelo exercício da caridade, na sua dúplice expressão de virtude teologal e virtude moral. Pela experiência pessoal de misericórdia por parte de Deus, ele realiza uma verdadeira renovação do seu “estatuto existencial”, tornando a caridade que experimentou como farol de todos os seus gestos e dedicando-lhe a ela toda a sua vida. Antes ainda dos poucos ensinamentos que nos transmitiu, nas suas Cartas e exortações orais, não havendo destas nenhum registo escrito, estão a sua própria vida o seu grande testemunho de caridade: testemunho, mas também exortação, que despertam a emulação dos primeiros companheiros, a sensibilidade dos cidadãos de Granada e de outras cidades de Espanha, a atenção dos governantes, a generosa munificência de nobres e benfeitores.
- **Mediação eclesial.** De modo bastante coerente com a sensibilidade religiosa do seu tempo, as dimensões éticas do seu pensamento e da sua ação estão marcadas por uma robusta matriz de referência eclesial. Mesmo se as suas Cartas contêm numerosas referências à Palavra de Deus, esta interpela a sua consciência e a dos seus benfeitores, sempre num contexto de mediação eclesial. Por outro lado, era esta a espiritualidade mais genuína da época, cuja fidelidade evangélica equivalia em grande medida aos ensinamentos da Igreja. Qualquer referência direta à Sagrada Escritura, embora legítima, era implicitamente suspeita de adesão, se não ao protestantismo propriamente dito, pelo menos a uma certa liberdade e autonomia de pensamento que era suspeito e podia mesmo ser acusado de heresia. Por outro lado, a Sagrada Escritura, proclamada e escrito só em latim, estava diretamente acessível apenas a quem conhecesse essa língua, isto é, ao clero que, por sua vez, a proclamava e transmitia às pessoas.
- **Implicações ascéticas.** A “proposta moral” do Santo enraíza-se inteiramente num estilo de vida fortemente marcado por uma rígida prática ascética. Sob um certo aspeto, trata-se de um elemento de notável modernidade. O rigor compacto da doutrina teológica anterior ao Concílio de Trento fragmenta-se após a sua realização, articulando-se em vários “saberes” (teologia dogmática, moral, espiritual, etc.). Esta nova realidade tem efeitos importantes e fecundos na articulação didática e especulativa da teologia, mas o mesmo não se pode dizer da prática, que surge entretanto fragmentada e dificilmente se recompõe numa unidade de atuação das pessoas. Por isso, essa ligação estreita entre ética e espiritualidade adquire em S. João de Deus um grande interesse e modernidade. No entanto, e não poderia ser de outra forma, a sua experiência espiritual é tributária da

ascética do seu tempo. Não é por acaso que uma das suas principais exortações dirigidas duquesa de Sessa, relacionada com os três grandes inimigos – carne, diabo e mundo⁷⁴ – corresponde perfeitamente aos ensinamentos do seu mestre, S. João de Ávila, o qual fundamenta precisamente nesta tríplice equação o seu *Audi filia*.⁷⁵

- **Enraizamento cristológico.** Referimos, por fim – e também este aspeto é sinal de uma certa modernidade – o enraizamento cristológico do caminho moral. Encontramo-lo, umas vezes, enunciado apenas de modo implícito, e outras, mais explicitamente:

“Confiai só em Jesus Cristo. Maldito o homem que confia no homem. Dos homens há de ser abandonado, queiras ou não, mas de Jesus Cristo não, porque é fiel e estável. Tudo perece, menos as boas obras”.⁷⁶

Mas o compromisso ético do Santo nunca é pura filantropia. O amor pelo outro e o seu acolhimento, que se estruturam depois no carisma da hospitalidade, colocaram-se sempre no plano da fé e da *sequela Christi*. É amor ao próximo numa íntima relação com o amor a Deus. Porém, mais uma vez, a perspetiva com que é vivida essa referência cristológica está fortemente marcada pela espiritualidade do tempo, profundamente caracterizada pelo sentimento da dor. O Cristo do Santo é predominantemente o Cristo crucificado, e não o Cristo ressuscitado. Este facto, aliás, encontra também no plano da prática uma identificação mais imediata, olhando para o número imenso de pessoas “crucificadas” às quais dava assistência todos os dias, bem como para os sofrimentos e incómodos que ele mesmo e os seus companheiros tinham que enfrentar para lhes dar assistência.

4.2. Ética carismática, ontem e hoje. O carisma deixado por um fundador a um Instituto de vida consagrada, no plano da sua identidade teológica, apresenta três características fundamentais:

- **Eclesialidade.** Entendemos por carisma um dom que Deus concede à Igreja (e, através dela, ao mundo inteiro) encarnando-o na dinâmica vocacional de um Santo e confiando-o à família religiosa por ele fundada ou que a ele se inspira. Enquanto tal, o instituto torna-se o fiel guardião desse carisma, respondendo a Deus pela sua conservação, mas partilhando, na comunhão eclesial, a sua existência.
- **Expansividade.** O carisma é *expansivus sui*, isto é, não se pode aprisionar exhaustivamente pelos membros da família religiosa (ou seja, naqueles que o são canonicamente), pois neles e através deles reverbera naqueles que, em diferentes níveis, participam na sua obra apostólica. Obviamente, são diversos os graus de tal participação: desde a mais remota, e apenas implícita, até à mais direta e explícita, que pode também encontrar formas específicas de reconhecimento eclesial.

⁷⁴ 3 DS, 16 [III Se, 89].

⁷⁵ S. João de Ávila, *Audi filia*, Edições San Paolo, Cinisello Balsamo 2010. Ver supra, nota 6.

⁷⁶ 1 DS, 6 [I Se 31-33].

- **Dinamismo.** O carisma não é estático, não é dado de uma vez por todas nas formas em que foi manifestado/dado ao fundador. Aliás, por vezes, não poderia haver uma forma pior de o conservar do que permanecer literalmente ligados a quanto por ele querido (por exemplo, andar descalços, dormir sobre uma pedra, carregar os doentes às costas, etc.). É belo ver como esta afirmação teve ao longo dos séculos reflexos até mesmo na iconografia devocional. De facto, ao lado das imagens clássicas de S. João de Deus, transportando um doente aos ombros (algo que nenhum religioso faz hoje), registam-se outras em que o Santo se encontra junto ao leito de um doente, incluindo cobertor e travesseiro, ou com um parálítico que não se apoia em muletas de madeira improvisadas, mas se encontra na sua cadeira de rodas. Também estes pormenores demonstram que o carisma muda o seu rosto com o mudar dos tempos, mantendo o essencial da sua identidade, embora transformando, mesmo radicalmente, as modalidades históricas do seu exercício.

Estas premissas são fundamentais para se compreender o significado da atuação do carisma relativamente às suas implicações éticas mais específicas. A ética joandeína que analisámos antes, na sua génese e expressão históricas, aguarda agora a sua atualização nos vários contextos operacionais da Ordem. O Carta de Identidade já nos oferece uma análise aprofundada e detalhada, e muito se tem escrito sobre o “estilo assistencial” de S. João de Deus. Por conseguinte, não faria sentido repetir aqui quanto já se disse, nem fazer uma síntese daquilo que foi autorizadamente escrito. O sentido destas páginas é, antes, evidenciar a inspiração “joandeína” subjacente às principais orientações de uma ética vivida diariamente no confronto com as problemáticas assistenciais, voltando às raízes do próprio carisma também no que diz respeito à perspetiva moral, até hoje pouco investigada. O resto será projetualidade a ser construída e, ao mesmo tempo, dom atuador a ser redescoberto. Por outro lado, a riqueza de um carisma permite que ele seja aprofundado também em âmbitos e sob pontos de vista novos ou pouco estudados. Estas reflexões pretendem simplesmente dar um modesto contributo nesse sentido.

4.3. Prioridades éticas. Chegados ao fim deste estudo, é oportuno apresentar uma perspetiva concreta que atualize as dimensões éticas até aqui descritas. Não se trata de uma tarefa fácil, seja porque seria inapropriada uma atualização direta no registo da contemporaneidade, seja porque se trataria de uma tarefa particularmente árdua e comprometedora que ultrapassa os objetivos deste estudo, seja ainda porque seria mortificada a criatividade éticopastoral do atual caminho da Ordem. Além disso, a *Carta de Identidade da Ordem Hospitaleira* já delineou amplamente a articulação das várias problemáticas morais que investem o agir histórico da família hospitaleira. Limitar-nos-emos, por isso, a evidenciar algumas prioridades éticas que, no sulco da experiência vivida por S. João de Deus, podem repropor algumas instâncias éticas fundamentais, encarnando-as no novo contexto histórico que mudou. A cada pessoa e a cada obra abrangida pelo seu carisma resta depois a tarefa de concretizar, nos desafios da realidade quotidiana, este compromisso ético polivalente.

- **Caridade institucional.** Um momento importante da narração evangélica do bom samaritano é a entrega do ferido ao estalajadeiro. É o momento em que a dimensão individual da caridade se transforma em caridade social e, poderíamos dizer, hoje, também sociopolítica. É importante captar esta dimensão também na obra de S. João de Deus, cujo carisma, além disso, é o da *hospitalidade*, e não o de uma genérica recepção ao doente. Como se disse ao mencionar as fontes da ética joandeína, o seu carisma não seria completamente inclusivo se estivesse desligado destas implicações de caráter social. Portanto, a atual posição histórica da Ordem não pode prescindir desta sua dimensão institucional, não pode deixar de se situar no interior de um contexto sociopolítico muito preciso, deve dialogar com os órgãos de governo e com as outras instituições de saúde. Se, como afirmou Paulo VI, “a política é a forma mais elevada de caridade”, encarnar a caridade testemunhada pelo Santo significa também participar plenamente em tal dimensão.

Depois, no plano puramente hospitalar, a Ordem deve assumir como um compromisso moral a implementação de uma melhoria qualitativa contínua nas suas prestações, numa perspectiva de excelência. As mudanças epocais, de facto, devem encarnar-se num renovado compromisso que saiba interpretar as intuições e o espírito profético da obra de S. João de Deus:

“Fez ainda uma coisa de grande alcance, que foi arranjar uma cozinha, para os mendigos e peregrinos, só para ali se recolherem de noite para dormir, e para se abrigarem do frio. Era de tal capacidade e de tal forma construída que ali cabiam folgadoamente mais de duzentos pobres. A todos chegava o calor do lume que ficava ao centro, e para todos havia catres para dormir, uns em colchões, outros em enxergas de junco (*anea*), e outros em esteiras, conforme a necessidade, como ainda hoje se faz no seu hospital.”⁷⁷

Para aquele tempo, já era muito oferecer um refúgio quente e uma cama, porque os doentes não tinham alternativas nem havia quem o fizesse. Nem se explicaria de outra forma o elevado número de pessoas assistidas (mais de duzentos pobres, na citação acima, e mais de uma centena de doentes, como resulta nas suas Cartas). Com este espírito, hoje, numa época de assistência pública e privada frequentemente de elevada qualidade, o compromisso ético da Ordem deveria ser o de oferecer uma qualidade assistencial nunca inferior à das outras estruturas assistenciais, mas que consiga estar também na vanguarda. No diversificado panorama das estruturas assistenciais, se, por um lado, existem realidades simples, com uma identidade muito semelhante às que foram oferecidas pelo Santo (abrigos para pobres, casas de acolhimento, etc., especialmente nos países em desenvolvimento), há outras, como os grandes hospitais nos países industrializados, nas quais a qualidade da oferta deve constituir um objetivo primário da Ordem.

- **Em busca de novos pobres.** S. João de Deus não esperava que os doentes batessem à sua porta, mas ia ele procurá-los pelas ruas de Granada. As atuais dinâmicas sociais, pelo

⁷⁷ CASTRO, *op. cit.*, cap. XIV.

menos nos países industrializados, remeteram essa prática para os grupos de voluntariado que oferecem uma primeira assistência e apoiam as pessoas sem abrigo. Noutras partes do mundo, pelo contrário, existem ainda grandes bolsas de pobreza que não têm acesso a serviços mínimos de saúde, que é preciso identificar para lhes garantir a assistência médica de base. Contudo, em ambas as situações, o exemplo de S. João de Deus deve ser actualizado, não tanto e não só na procura da “pobreza” clássica (económica, material, falta de cuidados de saúde, etc.), mas sobretudo no âmbito dos chamados “novos pobres”. E se a Igreja quer encarnar um “opção preferencial” pelos pobres”, tomando como exemplo o Santo, então terá de abranger também precisamente estas novas formas de pobreza.

*Nele [no hospital] notou, por certo, que se tratavam pobres doentes, de todo o género de enfermidades, homens e mulheres, sem excluir ninguém (como ainda hoje se faz), afetados de febres e de tumores, chagados, tolhidos, incuráveis, feridos, desamparados, crianças tinosas (eram muitas as que lhe deixavam à porta e ele mandava criar) ...*⁷⁸

Muitas das tipologias de doentes que S. João de Deus curava, já não existem hoje, mas, entretanto, surgiram muitas novas *enfermidades* que interpelam atualmente a Ordem Hospitaleira. Muitas destas eram raras ou desconhecidas na época em que viveu S. João de Deus (também devido à breve duração média da vida). Baste pensar em muitas neoplasias, nas doenças neurodegenerativas, nas doenças raras, nas doenças dismetabólicas, nas doenças sexualmente transmissíveis, nas novas doenças virais, nas dependências – não só nas “clássicas”, derivadas de substâncias psicotrópicas, como o consumo de tabaco e de álcool, mas também nas que são produzidas pela dependência da internet, de videojogos, a viciação em consumo ou trabalho, etc. –, bem como nas patologias alimentares, etc.

- ***Uma nova abertura universal.*** Até há algumas décadas atrás pensava-se que a queda dos muros (materiais e ideológicos) teria trazido ao mundo uma nova era de fraternidade. Pelo contrário, após o derrube desses muros, seguiu-se a construção de novas barreiras, talvez mais difíceis de abater do que as outras: diversas formas de etnocentrismo (provocando por vezes verdadeiros conflitos étnicos), novas guerras de religião, numerosas limitações colocadas à imigração, várias formas de intolerância perante as diversidades religiosas e culturais, etc.

No tempo de S. João de Deus, a Espanha atravessava um período difícil de transição: os árabes tinham sido expulsos de Granada, que tinha sido o último baluarte da sua presença na península ibérica, mas muitos (*mouriscos*) tinham permanecido, aceitando de algum modo os usos e as tradições cristãs. Do mesmo modo, depois da expulsão dos judeus, muitos (*marranos*) converteram-se ao Cristianismo, na maior parte dos casos só exteriormente, ou à força. Por conseguinte, a sociedade apresentava um rosto multicultural, multiétnico e plural no sentido religioso, exatamente como acontece hoje.

⁷⁸ *Ibidem*

Mas não há vestígios de tudo isto na atividade do Santo. Aqueles 100-200 assistidos seriam todos de *sangue puro*? Duvido, sobretudo no caso dos peregrinos que afluíam de toda a parte.

“Como esta casa é geral, nela se recebe toda a espécie de doentes e toda a classe de pessoas, de modo que há aqui tolhidos, aleijados, leprosos, mudos, loucos, paralíticos, tinosos, e outros muito velhos e muitos meninos; e, afora estes, muitos outros peregrinos e viajantes que aqui acodem e aos quais se oferece lume, água, sal e vasilhas para prepararem a comida.”⁷⁹

Não há dúvida que hoje, pelo menos por palavras, nenhuma estrutura clínica admite que proceda a qualquer tipo de discriminação ou seleção de doentes. Mas, se isto é verdade no plano formal, não quer dizer que, na realidade, isso não aconteça. Mais uma vez, provavelmente, é preciso apresentar-se com uma dose acrescida (*surplus*) de caridade e tornar efetivamente não discriminatória a assistência, não só porque não se fazem discriminações nos internamentos ou nas prestações de serviços, mas para que haja um acolhimento idêntico, independentemente das diferenças de culturas, religiões, atitudes, necessidades espirituais, exigências alimentares, etc.

- **Uma ética de testemunho.** A nossa época, relativamente aos temas que temos vindo a analisar, está marcada por duas realidades críticas. No mundo da saúde, enfrenta numerosos problemas de carácter económico nos sistemas de saúde do mundo inteiro e, mais acentuadamente, nalguns países, em paralelo com uma certa “desconfiança” do cidadão em relação à assistência médica. No plano eclesial, existe um sentimento difuso, também neste caso, de desconfiança, falta de apreço ou suspeição face às instituições eclesiais, devido a muitos escândalos que ocorreram na Igreja católica nestes últimos anos.

Dado que a Ordem Hospitaleira se encontra envolvida em ambas estas situações, tem uma dúplice responsabilidade: dar testemunho de uma boa saúde e apresentar, ao mesmo tempo, o rosto melhor da Igreja, contribuindo, assim, também para lhe devolver a sua credibilidade:

“Assim, pois, como crescia a caridade em João de Deus, também crescia e se multiplicavam caudal e as alfaias da casa de Deus. É que muitas pessoas distintas e honestas, tanto de dentro como de fora de Granada, já tinham caído na conta e ido ver, e viam e verificavam que havia ordem nas coisas e que tudo ia crescendo de bem a melhor. Vendo, pois, que não somente albergava peregrinos e desamparados, como a princípio, mas que já tinha camas preparadas, e doentes a serem tratados nelas, começaram a ter muita confiança nele, dando-lhe e vendendo-lhe fiado qualquer coisa de que tivesse necessidade para os pobres, e começaram a dar-lhe esmolas mais avultadas do que era habitual, como mantas, lençóis, colchões, roupas de vestir e outras coisas”.⁸⁰

S. João de Deus não foi um homem de cultura e não envolveu as pessoas mediante discursos astutos ou duntas argumentações teológicas, mas fê-lo sobretudo com o seu

⁷⁹ 2 GL, 5 [2 GL, 15-20]

⁸⁰ CASTRO, *op. cit.*, cap. XII.

exemplo. E dado que “o mundo acredita mais nas testemunhas do que nos mestres”,⁸¹ é importante que a Ordem recupere plenamente esta tradição.

Não só, mas, perante um certo empobrecimento da proposta moral por parte de cada crente ou de movimentos eclesiais, totalmente absorvidos em questões éticas “de fronteira” (início e fim da vida), torna-se urgente testemunhar uma ética de amplo respiro e que diga respeito a todo o âmbito existencial da pessoa.

- **Rumo à excelência moral.** Um ponto porventura menos vistoso, relativamente aos anteriores, mas que resulta claramente da experiência moral vivida pelo Santo, diz respeito à síntese entre ética e espiritualidade, acima referida. A prática da caridade para com os pobres, apesar de absorver completamente o tempo, até ao ponto de não ter “vago sequer o espaço dum Credo”,⁸² transforma-se ela própria numa elevada forma de espiritualidade, numa síntese entre ação (talvez a mais evidente) e contemplação.

O trabalho atual da Ordem e de todas as pessoas envolvidas nas suas obras deveria consistir em apostar também nesta forma de perfeição moral, que constitui um compromisso específico do crente. E, dado que à grande Família Hospitaleira pertencem também pessoas diversamente comprometidas no compromisso de fé (incluindo aquelas em que tal perspetiva está completamente ausente), é preciso garantir que a atenção à pessoa doente, ou noutra condição de necessidade, seja em todo o caso uma ocasião de aperfeiçoamento interior e de refinamento humano e relacional. Existe igualmente uma dimensão implicitamente caritativa também nessa atenção ao outro, mesmo para aqueles que não partilham a fé: “todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus” (1Jo 4,7).

- Neste sentido, no plano de pastoral e de evangelização, a dimensão ética assume um papel de primeiro plano e a Ordem torna-se, no mundo, não só promotora de boa saúde e de caridade assistencial, mas também caminho de santidade para todos aqueles que, em diferentes níveis e formas, participam na sua missão.

⁸¹ PAULO VI, *Evangelii Nuntianti*, 41.

⁸² 1 GL, 4 [1 GL, 20].

A ÉTICA DE S. JOÃO DE DEUS

