

DIÁLOGO FILOSÓFICO

N.º 122

Mayo/Agosto 2025



JACQUES MARITAIN, UN PENSADOR PARA NUESTRO TIEMPO

El estado de la cuestión: M. LÓPEZ CASQUETE DE PRADO.
Reflexión y crítica: J. M. MARGENAT, I. SÁNCHEZ CÁMARA.
Ágora: L. BUENO OCHOA, E. LOPES **Didáctica:** L. ZANÓN /
M. RAMOS VERA. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Pontificia Comillas, ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.ª Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid).

Administración:

M.ª Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono: 610 70 74 73
Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com
www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, International Philosophical Bibliography,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2025)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)
/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: imagen sin título tomada de internet.

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 41

Mayo/Agosto

II/25

Presentación.....	135
-------------------	-----

El estado de la cuestión

LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: <i>Jacques Maritain y España: en el bando de la paz</i>	136
--	-----

Reflexión y crítica

M. MARGENAT, J.: <i>Maritain y otras hermenéuticas posconciliares</i>	159
SÁNCHEZ CÁMARA, I.: <i>Nota sobre la filosofía del derecho de Jacques Maritain</i>	179

Ágora

BUENO OCHOA, L.: <i>La actio popularis ante la justicia como valor superior del ordenamiento jurídico</i>	197
LOPES, E.: <i>As Virtudes Sociais Na Regra de Bento de Núrncia</i>	217

Didáctica

ZANÓN, L., RAMOS VERA, M.: <i>Teorías de la justicia, pobreza y exclusión. ¿Tiene sentido la filosofía práctica para los estudiantes de trabajo social?</i>	243
---	-----

Informaciones

Crítica de libros	257
AMOR PAN, José Ramón: <i>Bioética en tiempos del COVID-19</i> (Fabio Scalese).	
BALLESTEROS SÁNCHEZ-MOLINA, Víctor: <i>La vida pensada. Filosofía para responder las preguntas de ayer, hoy y siempre</i> (Jesús Sáez Cruz).	
GRACIA, Diego: <i>El animal deliberante</i> (Ildefonso Murillo).	
Noticias de libros.....	265

As Virtudes Sociais Na Regra de Bento de Núrcia

The Social Virtues
In the Rule of Benedict of Norcia

Eugénio Lopes

Resumo

A felicidade da pessoa humana reside na vida virtuosa. De igual modo, para a pessoa humana crescer em virtude, necessita de outras pessoas. Portanto, a sociedade é essencialmente natural e importante para que a pessoa humana se possa autorrealizar, de diferentes formas. Apesar de atualmente, ser um tema desconsiderado ou ao qual não se lhe atribui a devida importância, podemos elencar várias virtudes sociais, que não só garantem e preservam o bem-comum, como também permitem, por sua vez, com que as pessoas se possam autorrealizar. Neste sentido, servindo-me da «Regra» de Bento de Núrcia, um dos grandes expoentes da vida cenobítica, pretendo identificar e simultaneamente mostrar como elas são importantes para o florescimento humano e a harmonia da sociedade e das gerações sucessivas.

Abstract

Happiness for the human person lies in a virtuous life. Likewise, for the human person to grow in virtue, he needs other people. Therefore, society is essentially natural and important for the human person to self-fulfill in different ways. Although it is a topic that is currently overlooked or not given its due importance, we can list various social virtues that not only guarantee and preserve the common good but also enable people to self-fulfill. In this sense, using the «Rule» of Benedict of Norcia, one of the great exponents of cenobitic life, I intend to identify and simultaneously show how important they are for human flourishing and the harmony of society and successive generations.

Palabras clave: felicidade, sociedade, pessoa humana, virtude, Bento de Núrcia.
Keywords: Happiness, Society, the Human Person, Virtue, Benedict of Norcia.

1. Contextualização e Introdução ao Pensamento de Bento de Núrcia

O pensamento de Bento de Núrcia (c.480-c.547)¹ encontra-se basicamente na sua «Regra» (*Regula*), que o próprio redigiu em Montecassino, Itália, por volta do ano c.525. Para tal, o autor serviu-se das «Sagradas Escrituras» («Novo e Antigo Testamento»), de outras regras precedentes (particularmente de João Cassiano, Basílio Magno, Cesário de Arles e Pacómio), inclusive de uma regra anónima, «A Regra do Mestre» (*Regula Magistri*), redigida um pouco antes da sua. Pensasse também que Cassiano de Imola e Cipriano de Antioquia exerceram igualmente uma grande influência na redação desta Regra Monástica².

«A Santa Regra» (*Santa Regula*), ou «Regula dos Monges» (*Regula Monachorum*), ou «Regra Beneditina» (*Regula Benedicti*) como também é denominada, contendo no total 73 capítulos (*capitula*), consiste, portanto, numa mistura de ordens, preceitos e ensinamentos (não só dogmáticos, espirituais, litúrgicos e morais, mas também antropológicos, sociais, políticos e económicos) que as comunidades monásticas deviam adotar, a fim de garantirem e preservarem a sua harmonia e bem-comum, e, acima de tudo, promoverem, através de uma vida virtuosa, a felicidade e a salvação das almas dos monges que aí vivem livremente, onde o seu ritmo de vida quotidiano se caracterizava pelo equilíbrio e alternância existente entre a oração, o trabalho e o estudo (*ora et labora et lege*)³. Num certo sentido, esta

¹ *Benedetto da Norcia, originalmente em italiano.*

Para aprofundar sobre a vida de Bento de Núrcia, ver, por exemplo, TOSTI, L.: *Della vita di S. Benedetto*. Montecassino, 1892; L'HUILLIER, D.: *Le Patriarche Saint Benoît*. Paris, 1905; HEBARD, L.: *Saint Benoît*. Paris, 1922; SALVATORELLI, L.: *S. Benedetto*. Bari, 1928; ERMINI, F.: *Benedetto da Norcia*. Roma, 1929.

² Para aprofundar o argumento, ver VOGÜÉ, A. de: *Les Règles Monastiques Anciennes*. Brepols, Ghent, 1985; *De Saint Pachôme à Jean Cassien: Études Littéraires et Doctrinales sur le Monachisme Égyptien à ses Débuts*. Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1996; «Genèse de la Règle bénédictine», in *Collectanea Cisterciensia* 59 (1997) e *Le Monachisme en Occident avant Saint Benoît*. Editions de Bellefontaine, Begrolles-en-Mauges, 1998; BUTLER, C.: *S. Benedicti Regula Monasteriorum*. Freiburg, 1912; PENCO, G.: *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*. Jaca Book, Milano, 1995 e PRICOCO, S.: *La Regola di San Benedetto e Le Regole dei Padri*. Fondazione L. Valla -A. Monadori Editore, Milano, 1995.

³ Entre os vários comentários existentes à Regra Beneditina, escritos em vários idiomas, sugiro, por exemplo, a leitura de: DELATTE, P.: *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*. Plon, Paris, 1913; PUZICHA, M.: *Kommentar zur Benediktusregel*. 2. Verbesserte. EOS, St. Ottilien, 2015; SAVATON, A.: *La Règle Bénédictine Commentée*. Editions de Solesmes, Solesmes, 2013; CHAUVIN, P.:

vida Monástica comum (*vita communis*) assemelha-se, portanto, à vida comum da pólis (πόλις) do período greco-romano, à massa e à curti das grandes propriedades fundiárias contemporâneas e às corporações do Baixo-império.

A «Regra Beneditina» distingue-se das precedentes; sobretudo pelo seu carácter construtivo e orgânico, podendo-se aí encontrar vários preceitos, que inclusive são enunciados com algum pormenor, que vão dos casos mais gerais aos casos mais particulares. Neste sentido, conjugando sobretudo rigor, exigência, disciplina, equilíbrio e virtude, a «Regra» acabou por espalhar-se espontânea e gradualmente por todo o Ocidente, vindo inclusive a ser adotada, em várias outras comunidades e ordens, total o parcialmente⁴. Inicialmente, foi muito difundida pelo Papa Gregório Magno (Séculos VI e VII); sucessivamente, por Bento de Aniana, na época Carolíngia (Século IX); já na Época Românica, torna-se no documento fundamental da vida monástica. Assim, devido ao facto de os Beneditinos unificarem e reanimarem o monaquismo ocidental, e também alterarem positiva e substancialmente a Europa Ocidental-Medieval, em várias áreas, Bento de Núrcia será nomeado «Padroeiro da Europa», algo que perdura até aos dias de hoje.

2. Pessoa Humana e Vocação

No que diz respeito ao objetivo e conteúdo da Regra, propriamente dito, Bento de Núrcia parte, portanto, do pressuposto que Jesus Cristo chama (*vocat*) toda a pessoa humana a segui-lo, independentemente da sua situação e condição⁵. Para tal, o próprio Jesus,

Saint Benoît nous parle. Editions de L'Homme Nouveau, Paris, 2023; JEDRZEJCZAK, G.: *Sur un chemin de liberté: Commentaires de la Règle de Saint Benoît jour après jour*. Editions Anne Sigier, Québec, 2006; SIMON, G.: *La règle de Saint Benoît-Commentée pour les oblats et les amis des monastères*. Editions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2019; KARDONG, T.: *Benedict's Rule: A Translation and Commentary*. Liturgical Press, Collegeville, 1996; SENA, L.: *Appunti Sulla Regola Di S. Benedetto*. Monastero S. Silvestro, Fabriano, 1980 e TOMLINS, D. / CASEY, M.: *Introdução à regra de São Bento*. Ecclesiae, Campinas, 2019.

⁴ Ver HOURLIER, J. / RENNER, F.: «Influsso Della Regula Benedicti», en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. II. Edizioni Paoline, Roma, 1974 e LUGANO, P.: *L'Italia Benedettina*. Roma, 1929.

⁵ Apesar de Bento de Núrcia não distinguir estritamente a filosofia da teologia (como também da política, da sociologia, da economia, etc.), tal como vários autores antigos e medievais o fizeram, isto não significa que a filosofia não se distinga da teologia. Pelo contrário, uma coisa é a revelação cristã, outra é a moral de um santo e outra é a análise filosófica da relação entre o santo e a

Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, dotou-a de vários talentos, a fim de que ela possa conhecer os preceitos do Mestre (*Magister*), que se aprendem através do intelecto e do coração, e, assim, ao mesmo tempo, realizá-los, tornando-se, desta forma, virtuosa (*virtus*). Neste sentido, seguindo o pensamento de Bento de Núrcia, toda a pessoa humana, deve igualmente «abster-se constantemente dos pecados e dos vícios, isto é, dos do pensamento, da língua, das mãos, dos pés e da vontade própria, como também dos desejos da carne»⁶, pois tal atitude afastam-na do Mestre. Nisto consiste, portanto, a nossa vocação. «Com efeito, compete ao Mestre falar e ensinar. Em contrapartida, já ao discípulo convém calar e ouvir»⁷. Deste modo, sempre que seguimos Jesus Cristo, o Mestre, o nosso coração dilata-se todavia mais (mesmo que ao início não seja fácil fazê-lo, por estarmos todavia presos ao orgulho e à concupiscência), permitindo com que possamos segui-lo, mais ainda, criando-se, assim, uma espécie de simbioses⁸. Portanto, devemos obedecer (*oboedire*)⁹ sempre a Cristo, sem demoras, a fim de salvarmo-nos e sermos felizes¹⁰.

revelação cristã. Assim, neste sentido, a filosofia (mais concretamente aqui a ética) não discute a verdade dessa revelação, nem apela a verdades reveladas como argumentos. A filosofia apenas assinala a ligação necessária entre a moral do santo e a revelação cristã como seu objeto intencional.

Neste sentido, Tomás de Aquino diz que a fê (fides) e a razão (ratio) não se excluem e devem dialogar entre si (Summa contra gentiles, I). Já Bergson diz que a filosofia não deve excluir ou ignorar a moralidade cristã (Les deux sources de la morale et de la religion. Ellipses, Paris, 2004). Por fim, mais contemporâneo, Hildebrand e Seifert dizem que a filosofia não é incompatível com o cristianismo e vice-versa (Respetivamente: Ethik. Josef Habbel, Regensburg, 1973 e Filosofía Cristiana y Purísima Razón. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2020).

⁶ *Et custodiens se omni hora a peccatis et vitiis, id est cogitationum, linguae, manuum, pedum vel voluntatis propriae sed et desideria carnis* (BENTO DE NÚRCIA: *Regula Benedicti*, VII, 12. Sucessivamente, *Regula Benedicti* = RB).

Nota: As traduções dos textos de Bento de Núrcia ao português foram feitas pelo autor do artigo.

⁷ *Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit* (*Idem*, VI, 6).

⁸ *Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem, per quam universa quae prius non sine formidine observabat absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, non iam timore gebennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum* (*Idem*, VII, 67-69).

⁹ Observe-se aqui que a palavra latina *oboedire* (obedecer) é construída com a prefixação da palavra *audire* (ouvir) através do prefixo *ob*. Por isso, na língua latina, *oboedire* significa: prestar e escutar com atenção e seriedade.

¹⁰ *dem*, «Prologus», 1-41.

3. Pessoa Humana e Vida Monástica

Para Bento de Núrcia, a fim de seguir-se Jesus Cristo, de forma mais profícua, a vida e a comunidade monásticas desempenham um papel fundamental e imprescindível, pois aí, tendencialmente, pode-se, de melhor forma, não só conhecer os preceitos do Mestre como também pô-los em prática¹¹. Para conhecer tais preceitos e sermos virtuosos, o Autor destaca sobretudo as Sagradas Escrituras (*Scriptura divina*). Contudo, neste processo, também recomenda recorrer-se ao pensamento dos Padres da Igreja, particularmente o de São Basílio Magno, e às suas vidas. Posteriormente, destaca a importância de aprender e seguir-se a sua «Regra» (*Regula*), que igualmente organiza, estrutura, dá ordem e gere a vida e a comunidade monásticas¹². Portanto, «que todos sigam a Regra, como mestra, em tudo, e não se desviem temerariamente de ela. Que ninguém no mosteiro siga a vontade do próprio coração»¹³. Caso contrário, sem tal regra, os monges poderiam seguir, em contrapartida, os seus interesses e, então, condicionar não só a sua salvação, como também a harmonia da comunidade, algo que poderia condicionar igualmente o seguimento de Jesus Cristo por parte dos outros monges, e a sua respectiva salvação. Finalmente, neste processo, Bento de Núrcia destaca igualmente a Graça de Deus (*Gratia Dei*), que auxilia sempre todos aqueles que O seguem com todo o seu intelecto, coração e vontade (*ex toto corde, tota anima, tota virtute*)¹⁴.

¹¹ *Idem*, Cap. I.

¹² *Idem*, LXXIII, 1-5. Para aprofundar o argumento ver VOGÜÉ, A. De: *Saint Benoît, l'Homme et l'Oeuvre*. Editions de Bellefontaine, Begrolles-en-Mauges, 2001 e LENTINI, A.: *S. Benedetto - la Regola*. Pubblicazioni Cassinesi, Cassino, 1947.

¹³ *In omnibus igitur omnes magistrum sequantur regulam, neque ab ea temere declinetur a quoquam. Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem* (RB, III, 7).

¹⁴ *Quisquis ergo ad patriam caelestem festinas, hanc minimam inchoationis regulam descriptam, adiuvante Christo, perfice, et tunc demum ad maiora quae supra commemoravimus doctrinae virtutumque culmina, Deo protegente, pervenies. Amen* (*Idem*, LXXIII, 7).

4. Vida Monástica e Virtudes Sociais¹⁵

Para Bento de Núrcia, a comunidade monástica (*communitas monastica*) é importante para que o monge (*monachus*) cenobita (*coenobita*) possa ser feliz¹⁶. Neste sentido, lendo a sua Regra, podemos identificar, tanto implícita como explicitamente, várias virtudes sociais, que garantem não só a autorrealização do monge, mas também a harmonia e a ordem no mosteiro e, assim, a preservação do bem-comum. Conheçamos, portanto, algumas dessas virtudes, e de que forma elas condicionam o bem do monge e da comunidade monástica, que não se excluem, mas sim podem criar uma espécie de simbioses, analogicamente falando.

§I Na sua Regra, o Autor dá primazia à virtude do amor (*Caritas*), sobretudo a Deus, e posteriormente a todas as pessoas com quem se convive, independentemente do seu estatuto, posição ou condição¹⁷. De facto, «o primeiro grau da humildade consiste em que, pondo sempre o monge diante dos seus olhos o temor de Deus, evite, absolutamente, qualquer esquecimento, e, em contrapartida, lembre-se sempre de tudo aquilo que Deus ordenou»¹⁸. Portanto, os monges

¹⁵ Tomás de Aquino foi um autor que anteriormente estudou e apresentou algumas virtudes sociais, mostrando, assim, como elas garantem não só a autorrealização da pessoa humana, mas também a harmonia social e a preservação do bem-comum, e vice-versa (Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, qq. 79-80 e 101-120). Contudo, podemos igualmente ver várias dessas virtudes sociais já prefiguradas, por exemplo, em Aristóteles (*Ética a Nicómaco*) e em Marco Túlio Cícero (*De Inventionem*).

Para aprofundar este argumento veja-se, por exemplo: LOPES, E.: «As Virtudes Sociais em Tomás de Aquino», em *Eikasia* 103 (2021). Ver também RUSSO, F.: *Antropologia delle relazioni*. Armando Editore, Roma, 2019; MALO, A.: *Essere Persona*. Armando Editore, Roma, 2013 (pp. 311-325) e LOPES, E.: «As virtudes sociais no pensamento do filósofo e imperador, Marcus Aurelius», em *Eikasia* 117 (2023).

¹⁶ Ao longo dos tempos vários autores destacaram a importância da sociedade para a autorrealização e florescimento da pessoa humana. Dos vários autores que analisaram tal argumento, veja-se, particularmente, Platão (*República*), Aristóteles (*Política*), Thomas Hobbes (*Leviatã*), John Locke (*Social Contract*), Jean Jacques Rousseau (*Du contrat social*), John Stuart Mill (*On Liberty*), Max Scheler (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*) e Dietrich Von Hildebrand (*Metaphysik der Gemeinschaft*).

¹⁷ *Quae sunt instrumenta bonorum operum: In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute. Deinde proximum tamquam seipsum* (*Idem*, Cap. IV, et 1-2).

¹⁸ *Primus itaque humilitatis gradus est si, timorem Dei sibi ante oculos semper ponens, oblivionem omnino fugiat et semper sit memor omnia quae praecepit Deus* (*Idem*, VII, 10-11).

devem em qualquer situação praticar a mais ardente caridade e jamais a devem abandonar (*caritatem fraternitatis caste impendant*)¹⁹. Contudo, no que toca às pessoas humanas com quem se convive a diário, isto não quer dizer satisfazer sempre os interesses, que, tal com o Autor menciona várias vezes, podem inclusive ser maus (*ode-rit vitia, diligat fratres*)²⁰. Assim, a fim de progredirem nesta virtude, Bento de Núrcia salienta a importância de os monges servirem-se uns aos outros (*ceteri sibi sub caritate invicem serviant*), sobretudo realizando tarefas que promovam tal, particularmente o serviço de cozinha²¹.

Ao falar desta virtude, o Autor também exorta para que os monges se amem todos por igual, sem fazerem aceções de pessoas (*Non unus plus ametur quam alius*), a não ser aquele que se distinguir dos outros pelas virtudes que possui, particularmente as virtudes éticas, que merece ser mais amado²². De facto, Deus não faz aceção de pessoas (*non est apud Deum personarum acceptio*). Assim, só uma coisa é que nos distingue perante Ele: se somo (ou não) virtuosos²³.

Bento de Núrcia vai todavia mais longe; assim, defende que o amor não se deve dirigir apenas aos monges mas também a todas as pessoas externas ao mosteiro, mais concretamente aos hóspedes. «Portanto, logo que é anunciada a chegada de um hóspede, que o superior e os monges vão ao seu encontro, demonstrando-lhe todo o seu amor»²⁴.

Assim, no que toca a esta virtude, o Autor critica os vícios da inimizade, do ódio, do egoísmo, bem como do protecionismo, do favoritismo e da aceção de pessoas²⁵.

§II A virtude da religião (*religio*) é uma outra virtude social à qual Bento de Núrcia também atribui muita importância. De facto, «o homem deve tomar consciência de que Deus o observa a cada momento a partir do céu e que, onde quer que esteja, os seus atos nunca escapam ao olhar divino e são continuamente relatados pelos anjos»²⁶.

¹⁹ RB, IV, 26; XXXV, 6 et LXXII, 3 et 7-8.

²⁰ *Idem*, LVIX, 11.

²¹ *Idem*, XXXV, 1-2 et 6.

²² *Idem*, II, 16-18.

²³ *Idem*, 20-21.

²⁴ *Ut ergo nuntiatus fuerit hospes, occurratur ei a priore vel a fratribus cum omni officio caritatis* (*Idem*, LIII, 3).

²⁵ *Idem*, IV, 65 et LXIX, 1-2.

²⁶ (...) *aestimet se homo de caelis a Deo semper respici omni hora et facta sua omni loco ab aspectu divinitatis videri et ab angelis omni hora renuntiari* (*Idem*, VII, 13).

Portanto, a virtude da religião motiva os monges a conhecerem e a cumprirem sempre os mandamentos de Deus (isto é, a possuírem as virtudes), e, neste sentido, a evitarem todo o mal, seja na forma de atos ou omissões²⁷. Assim, «o monge vigilante e fiel deve sempre repetir para si mesmo: “Só serei irrepreensível diante d’Ele se me resguardar de toda a malícia”»²⁸. Desta forma, o Autor apela igualmente para que diariamente o monge confesse com profunda dor as culpas passadas e simultaneamente procure emendar-se²⁹.

A virtude da religião não só motiva o monge a ter sempre presente o dia da sua morte e a temer o seu juízo e, assim, o anelo à vida eterna (*vita aeterna*), mais concretamente fazendo o bem e a evitando o mal, colocando sempre a esperança em Deus, mas também a dirigir a Deus súplicas, louvores, orações, ações de graças, etc³⁰. Assim, Bento de Núrcia pede para que nas comunidades monásticas os monges orem juntos 7 vezes durante o dia e uma à noite, a fim de celebrar a grandeza de Deus³¹. Dedicando vários capítulos a este argumento (entre o VIII e o XX), o Autor apela inclusive para que os monges nada anteponham à celebração do Ofício Divino (*Officium Divinum / Opus Dei*). Também estimula a que eles orem individualmente noutras horas³². Neste sentido, o Autor também exorta a que os monges orem uns pelos outros e se abençoem mutuamente, sobretudo, quando iniciam uma atividade³³.

Assim, todavia no que diz respeito a esta virtude, Bento de Núrcia critica os vícios a impontualidade ou o desleixo pelos ofícios divinos, ao qual dedica, em particular, o capítulo XLIII, bem como os erros musicais ao se recitarem, tendo-lhe dedicado o capítulo XLV. Também critica o desrespeito pela casa de Deus (*oratorium*), como também a perturbação, a distração e o incomodar daqueles que estão a orar³⁴.

²⁷ *Idem*, IV, 63.

²⁸ (...) «*dicat semper utilis frater in corde suo: Tunc ero immaculatus coram eo si observavero me ab iniquitate mea*» (*Idem*, VII, 18).

²⁹ *Idem*, IV, 57-58.

³⁰ *Idem*, 44-48 e 55.

³¹ *Idem*, XVI, 1 et 5.

Ergo his temporibus referamus laudes Creatori nostro super iudicia iustitiae suae, id est matutinis, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorios, et nocte surgamus ad confitendum ei (*Idem*, 5).

³² *Idem*, LII, 3 et 5.

³³ *Idem*, XXXV, 15-18.

³⁴ *Idem*, LII, 2; 3 et 5.

§III Bento de Núrcia também destaca a importância da virtude da verdade (*veritas*). Assim, como já mencionado, o Autor recomenda não só o estudo das Sagradas Escrituras, mas também as obras dos Padres da Igreja e as suas vidas, ou obras de edificação (*aut certe aliud quod aedificet audientes*)³⁵. Portanto, seguindo o seu moto, *ora et labora et lege*, a leitura, ou estudo, desempenha um papel importante na vida diária dos monges. Para tal, o Autor recomenda diariamente o estudo entre as 10 e as 12 horas da manhã³⁶. Assim, «em primeiro lugar, designem-se um ou dois monges mais velhos para percorrer o mosteiro durante as horas em que os irmãos estão ocupados com o estudo, para ver se por acaso há monges indolentes que, em vez de se dedicarem ao estudo, perdem tempo com ociosidades e conversas e, assim, além de serem improdutivos para si mesmos, distraem também os outros»³⁷. Bento de Núrcia recomenda igualmente o estudo ao Domingo³⁸ e que, durante as refeições, um monge leia para os outros, enquanto estes comem³⁹. Algo que se pode prolongar depois do jantar⁴⁰.

Bento de Núrcia vai todavia mais longe e afirma para que a virtude da veracidade deve ser promovida e transmitida não só verbalmente, mas sobretudo através dos comportamentos dos monges⁴¹. Neste sentido, o Autor não só exorta para que os monges mais virtuosos, sobretudo do ponto de vista moral, ocupem os lugares hierarquicamente mais altos, como também que se convidem os monges peregrinos / hóspedes a ficarem mais tempo no mosteiro de acolhença a fim de que toda a comunidade possa tirar proveito dos seus exemplos (*exemplorum*)⁴². Assim, o Autor destaca a importância da educação, a fim de também se promover esta virtude (algo que pode

³⁵ *Idem*, IV, 55; XLII, 3 et LXXIII, 1-5.

³⁶ *Idem*, XLVIII, 4.

³⁷ *Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores qui circumeant monasterium horis quibus vacant fratres lectioni, et videant ne forte inveniatur frater acediosus qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni, et non solum sibi inutilis est, sed etiam alios distollit* (*Idem*, 17-18).

³⁸ *Idem*, 22-23.

Com exceção daqueles que estão ocupados com outros serviços ou inclusive daqueles que não querem estudar, por serem tão negligentes e ociosos; a esses, porém, que se lhes dê algum trabalho para fazerem, para que não fiquem ociosos, segundo o Autor (*Ibidem*).

³⁹ *Idem*, XXXVIII, 1-2.

⁴⁰ *Idem*, XLII, 3-4.

⁴¹ *Idem*, IV, 61.

⁴² *Idem*, XXI, 1 et LX, 5.

também ser aplicado nas outras virtudes), sobretudo no que diz respeito aos noviços (*novicii*). Desta forma, exorta para que eles sejam formados e guiados por monge sénior, capaz de ganhar almas (*qui aptus sit ad lucrandas animas*)⁴³.

Finalmente, como desvios desta virtude, o Autor critica a mentira, o engano, a manipulação, a hipocrisia, a calúnia, a murmuração, a maldição, os maus e inconvenientes discursos, o falar muito desnecessariamente, a bufonaria, a derisão⁴⁴.

§IV Tendo em consideração os pontos mencionados anteriormente, destaca-se igualmente a liberdade de expressão, como uma virtude social importante no pensamento beneditino. Assim, neste modo, por exemplo, o Autor exorta para que se convoque toda a comunidade, sempre que surjam assuntos importantes, com relação ao mosteiro e à comunidade. Em seguida, apela para que todos os monges (inclusive os mais jovens⁴⁵) expressem livremente a sua opinião, com relação aos assuntos expostos e abordados, com toda a humildade e submissão (sem arrogância e discussões), e, por outra parte, simultaneamente, que o Abade as ouça atentamente. Contudo, depois de ter ouvido a todos, a decisão final compete ao Abade. Por isso, logo após ter escutado a todos e prudentemente ter refletido sobre tais assuntos, que ele decida o que é mais benéfico e melhor; em contrapartida, todos os monges devem obedecer-lhe⁴⁶.

Ao falar desta virtude, Bento de Núrcia vai todavia mais longe e afirma igualmente que, inclusive na receção dos hóspedes, o Superior deve receber sempre de bom agrado qualquer indicação, sugestão ou, inclusive, reclamação da sua parte⁴⁷.

§V Nesta linha, o Autor também dá muita importância à virtude social da piedade (*Pietas*), que se manifesta inicialmente no reconhecimento da paternalidade e, assim, fundamento do mosteiro, da sua pedra na angular. Portanto, inicialmente, a virtude social da piedade faz referência à figura do Abade (*Abbas*), que, segundo o Autor, representa Cristo. Sucessivamente, devido ao posto que ocupam no mosteiro, esta virtude também faz referência e, assim, se pode igualmente estender ao Prior (*Praepositus*) e aos Decanos (*Decani*), que

⁴³ *Idem*, LVIII, 5-6.

⁴⁴ *Idem*, IV, 7; 18-19; 24-25; 32; 39-40; 51-54 et V, 62.

⁴⁵ *Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est* (*Idem*, III, 3).

⁴⁶ *Idem*, III, 1-5.

⁴⁷ *Idem*, LXI, 4.

devem auxiliar o Abade no governo e administração da comunidade⁴⁸. Progressivamente, segundo Bento de Núrcia, esta virtude também instiga os monges a reverenciarem, verbal e não-verbalmente, os monges mais velhos (*senes*)⁴⁹. Em contrapartida, estes, por sua vez, devem recambiar, amando os mais novos, procurando ao mesmo tempo educá-los e formá-los na virtude⁵⁰.

No pensamento Beneditino, a virtude da piedade também faz referência à preservação do espaço e dos objetos do mosteiro, bem como da sua harmonia e do bem-comum⁵¹. Finalmente, a piedade também se relaciona com a estabilidade (*stabilitate*) no mosteiro⁵². Neste sentido, Bento de Núrcia critica os monges giróvagos (*gýrovagý*), vagabundos, errantes e instáveis, escravos das próprias paixões, que passam de mosteiro em mosteiro⁵³, como também todos aqueles monges desertores, que ao seguirem os seus caprichos, acabam por criar divisões e, assim, condicionar negativamente o bem-comum da comunidade⁵⁴.

§VI Segundo Bento de Núrcia, para que a comunidade monástica se reja e subsista, é necessário eleger alguém, entre os monges, que governe e dirija a comunidade monástica⁵⁵. Caso contrário, os monges, movidos pelo orgulho e a concupiscência, poderíamos colocar os nossos interesses acima do bem-comum, condicionando negativamente o bem da comunidade, dos outros monges e, inclusive, o seu próprio bem⁵⁶. Portanto, a virtude social da observância (*observantia*) também desempenha um papel fundamental na vida monástica,

⁴⁸ A palavra Abade deriva da palavra Aramaica אבא (*abbā*), que significa pai, que esteve na base da palavra hebraica

⁴⁹ *Idem*, LXIII, 10-13.

⁵⁰ *Idem*, LVIII, 5-6.

⁵¹ *Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat. Nihil ducat neglegendum* (*Idem*, XXXI, 10-11).

Também *Substantia monasterii in fermentis vel vestibus seu quibuslibet rebus praevideat abbas, fratres de quorum vita et moribus securus sit, et eis singula, ut utile iudicaverit, consignet custodienda atque recolligenda. Ex quibus abbas brevem teneat, ut dum sibi in ipsa assignata fratres vicissim succedunt, sciat quid dat aut quid recipit. Si quis autem sordide aut negligenter res monasterii tractaverit, corripiatur; si non emendaverit, disciplinae regulari subiaceat* (*Idem*, XXXI, 1-5).

⁵² *Idem*, LVIII, 17 et LX, 9.

⁵³ *Idem*, I, 10-11.

⁵⁴ *Idem*, LXV, 2-7, et LXXI, 5.

⁵⁵ *Idem*, V.

⁵⁶ *Post concupiscentias tuas non eas* (*Idem*, VII, 25).

que se manifesta mais concretamente na eleição, reconhecimento e reverência aos superiores, sobretudo ao Abade (sucessiva e concomitantemente no reconhecimento dos talentos dos outros). Contudo, tal administração não consiste num governo despótico, mas sim político (*oportere prodesse magis quam praeesse*), pois, ao fundar-se sobretudo no amor, na misericórdia e no serviço aos monges, que lhe são confiados, procura que eles possam, por sua vez, seguir a Cristo –sendo virtuosos e evitando qualquer pecado e vício– e, então, salvem as suas almas e auxiliem, neste processo, os outros monges com quem convivem em comunidade. Ao mesmo tempo, o Abade deve procurar ser mais amado e reverenciado, do que temido, por parte dos seus monges (*studeat plus amari quam timeri*)⁵⁷. Portanto, «o Abade deve sempre lembrar-se do que é e como se chama, na consciência de que são maiores as exigências feitas àquele a quem mais foi confiado»⁵⁸.

Nesta linha, não menos importante, Bento de Núrcia destaca também a importância de saber-se eleger bem o Abade, que «deve ser escolhido com base numa vida exemplar e numa ciência sobrenatural, mesmo que seja o último da comunidade»⁵⁹. Portanto, acima de tudo, o Abade deve ser douto na Doutrina Cristã e ensiná-la, não só por palavras, mas sobretudo pelas suas atitudes. Ou seja, virtuoso do ponto de vista intelectual e moral⁶⁰.

A fim de o Abade governar bem o mosteiro e guiar bem as almas dos monges, a ele confiadas, Bento de Núrcia recomenda também a nomeação de Decanos (*Decani*), sobretudo se a comunidade é numerosa e também para que, sendo confiado a muitos, um só não se ensoberbeça⁶¹. Segundo o Autor, caso seja necessário, o Abade também pode nomear um Prior (*Praepositus*), que o auxilie no seu governo e administração. Tanto os Decanos como o Prior também devem ser eleitos tendo em consideração sobretudo a sua vida virtuosa, e não necessariamente a sua idade⁶². Neste sentido, estes devem igualmente reconhecer, respeitar e reverenciar o Abade. Contudo,

⁵⁷ *Idem*, LXIV, 8; 11 et 14.

⁵⁸ *Meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur, et scire quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur* (*Idem*, II, 30). Ver também, LXIV, 7.

⁵⁹ *Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis* (*Idem*, LXIV, 2).

⁶⁰ *Idem*, LXIV, 2.

⁶¹ *Idem*, XXI, 1.

⁶² *Idem*, XXI, 1-4 et LXV, 15.

devido ao lugar que ocupam devem, por sua vez, ser reconhecidos, respeitados e reverenciados pelos outros monges⁶³.

O Abade também pode nomear outros monges, responsáveis pela gestão das várias secções e atividades do mosteiro, tais como a cozinha, o refeitório, a hospedaria, o jardim, a liturgia, a limpeza, a agricultura, a pecuária, a biblioteca, o ensino, etc.⁶⁴. Aqui, destaca-se sobretudo o celeireiro, despenseiro ou ecónomo (*cellararius*), que tem como principal missão administrar os bens materiais do mosteiro⁶⁵. Estes devem igualmente ser eleitos sobretudo não só tendo em consideração a sua conduta de vida, mas igualmente os seus valores técnicos, ou talentos e, por fim, a sua idade no mosteiro⁶⁶.

Segundo Bento de Núrcia, existe, todavia, um outro tipo de observância, que não exclui de nenhuma forma as anteriores: a observância aos mais velhos⁶⁷. Assim, «quando os irmãos se encontrarem, que o mais novo peça uma bênção ao mais velho»⁶⁸. Contudo, aqui, Bento de Núrcia refere-se ao número de anos que um monge tem no mosteiro (ou seja, à sua idade social) e não à sua idade biológica. Portanto, os monges devem conservar uma ordem no mosteiro, tendo em consideração o tempo que têm de vida monástica, o merecimento da vida e conforme o Abade constituir⁶⁹. Neste sentido, «se o Abade julgar que o merece, seja-lhe lícito colocar um monge num lugar um pouco mais alto (...) com relação àqueles em que ingressam, se considerar que os seus estilos de vida são dignos de tal»⁷⁰.

Falando dos superiores da comunidade, nomeadamente do Abade, Bento de Núrcia alerta para o facto de que não eles podem errar, de vários modos, como também podem desviar-se, com o passar do tempo, do bom caminho e, assim, começarem a viver uma vida de vício (s), ou, também, que a própria comunidade possa errar na nomeação do Abade –sobretudo quando estes elegem um Abade

⁶³ *Idem*, LXV, 17.

⁶⁴ *Idem*, LIII, 21-22 et LXXI, 1.

⁶⁵ *Idem*, XXXI.

⁶⁶ *Idem*, 1-2; XXXII, 1-2; XXXVIII, 5-6 et 12 et LXIII, 1 et 5-8.

Para aprofundar nestes argumentos, veja-se: LORENZO SENA, D.: *Appunti Sulla Regola Di S. Benedetto*. Monastero S. Silvestro, Fabriano, 1980.

⁶⁷ *Idem*, LXXI, 4.

⁶⁸ *Ubi cumque autem sibi obviant fratres, iunior priorem benedictionem petat* (*Idem*, LXIII, 15).

⁶⁹ *Idem*, LXIII, 1.

⁷⁰ *Quem si etiam talem esse perspexerit abbas, liceat eum in superiori aliquantum constituere loco (...) in maiori quam ingrediuntur loco, si eorum talem perspexerit esse vitam* (*Idem*, LXI, 11-12).

que satisfaça e promova os seus vícios. Nesta linha, Bento de Núrcia alerta para a necessidade de os superiores, inclusive o Abade, se emendarem, ou, em caso mais extremos serem substituídos. Caso não sejam substituídos, os monges cometem o mal por omissão⁷¹.

§VII Neste sentido, devido ao lugar hierárquico que ocupam e às funções que exercem no mosteiro, estas pessoas devem ser honradas. Portanto, a honra (*honor*) é uma outra virtude social igualmente destacada na Regra Beneditina. Neste sentido, «que o Abade seja então chamado “Senhor” e “Abade”, não porque se tenha arrogado tal título, mas em honra e por amor de Cristo, cujo lugar sabemos pela fé que ele ocupa»⁷².

Contudo, segundo o Autor, as pessoas que merecem mais honra são aquelas que são virtuosas, sobretudo moralmente, e que servem de exemplo para os outros, e que devem, portanto, estar na base e motivar não só a eleição do Abade, mas também a nomeação dos Decanos, do Prior, do Ecónomo, do Hospedeiro, etc., por parte dos monges, como vimos.

O Autor também exorta para que as pessoas mais velhas no mosteiro sejam igualmente honradas⁷³. De facto, Bento de Núrcia apela para que, quando se trate de questões de menor importância, com relação à comunidade e ao mosteiro, o Abade se sirva do conselho dos monges mais velhos⁷⁴. Assim «mesmo quando se tratam pelo nome, que ninguém ouse dirigir-se ao outro apenas pelo nome, mas que os monges anciãos chamem os jovens de ‘Irmão’ e os jovens usem para os anciãos a denominação de ‘reverendo Pai’, como expressão do seu respeito filial. (...) Onde quer que os irmãos se encontrem, que o mais jovem peça a bênção ao mais velho; quando um monge mais velho passa, que o mais jovem levante-se e dê-lhe o seu lugar, tendo o cuidado de não se voltar a sentar antes de o mais velho lho permitir»⁷⁵.

⁷¹ *Idem*, XXI, 5-6; LXIV 2-6; LXV, 16-22.

⁷² *Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione sed honore et amore Christi (Idem, LXIII, 13).*

⁷³ *Idem*, IV, 70 et LXIII, 10-12.

⁷⁴ *Idem*, III, 12.

⁷⁵ *In ipsa appellatione nominum nulli liceat alium puro appellare nomine, sed priores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent, quod intellegitur paterna reverentia. (...) Ubicumque autem sibi obviant fratres, iunior priorem benedictionem petat. Transeunte maiore minor surgat et det ei locum sedendi, nec praesumat iunior consedere nisi ei praecipiat senior sus (LXIII, 10-11et 15-16).*

Bento de Núrcia apela igualmente para se honrarem os pobres os enfermos e os hóspedes, salientando, ao mesmo tempo, o facto para serem tratadas como Cristo em pessoa⁷⁶. Finalmente, apela para que os monges se respeitem e honrem entre si (*honore se invicem praevenientes*)⁷⁷. Assim, como desvios da virtude da honra, o Autor critica sobretudo os vícios da inveja, dos ciúmes, da soberba, da vaidade e da vangloria⁷⁸.

§VIII Seguindo o pensamento de Bento de Núrcia, a obediência (*oboedientia*) é uma outra virtude social muito destacada pelo Autor, à qual dedica sobretudo o capítulo V. Assim, inicialmente, os monges devem sobretudo obedecer a Deus⁷⁹. Sucessivamente como o Abade, que representa Cristo no mosteiro, desempenha um papel fundamental na regência e subsistência da comunidade monástica, e, por isso, hierarquicamente falando, é superior aos outros monges (apesar de, tal como Bento de Núrcia defende, todos os monges possuírem a mesma dignidade ontológica e, por isso, os mesmos direitos e deveres), todos os monges devem obedecer ao seu Abade, em tudo aquilo que ele tiver julgado ser mais conveniente e salutar.

«Por outro lado, assim como é dever dos discípulos obedecer ao mestre, também é bom que este organize tudo com prudência e equidade. (...) Portanto, o Abade deve fazer tudo com o temor de Deus e de acordo com as prescrições da Regra, sabendo muito bem que terá certamente de prestar contas de todas as suas decisões a Deus, o juiz mais justo»⁸⁰.

Assim, o Abade deve ser douto na Doutrina Cristã e ensiná-la, não só por palavras, mas sobretudo pelas suas atitudes⁸¹. Ao mesmo tempo, ele precisa ter consciência de que o seu dever é sobretudo servir e ajudar os monges, e não apenas comandá-los⁸².

«Por isso, o Abade não deve ensinar, determinar ou ordenar nada que seja contrário aos preceitos do Senhor. Assim, que as suas ordens e ensinamentos, como fermento da justiça divina, se espalhem na

⁷⁶ *Idem*, XXXIV, 1 et LIII, 1.

⁷⁷ *Idem*, IV, 8; LXIII, 17 et LXXII, 1-4.

⁷⁸ *Idem*, IV, 62; 66-67 et 69; VII, 1-3 et 7 et XXXVIII, 2.

⁷⁹ *Idem*, Prologus.

⁸⁰ *Sed sicut discipulos convenit oboedire magistro, ita et ipsum provide et iuste condecet cuncta disponere. (...) Ipse tamen abbas cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat, sciens se procul dubio de omnibus iudiciis suis aequissimo iudici Deo rationem redditurum.* (*Idem*, III, 6 et 11).

⁸¹ *Idem*, LXIV, 2.

⁸² *Idem*, 8.

mente dos discípulos. Que o Abade se lembre sempre de que, pela sua doutrina e obediência dos seus discípulos, de ambas as coisas, será sentenciado no tremendo juízo de Deus. (...) Portanto, quando alguém recebe o nome de Abade, deve presidir os seus discípulos, usando de uma dupla doutrina, ou seja, mostrando as coisas boas e santas, mais através das suas próprias ações do que pelas suas próprias palavras. (...) Assim, tudo o quanto o Abade ensinar aos seus discípulos, como sendo nocivo, indique-o, pelo seu modo de agir que não se deve praticar, a fim de que, ensinando aos outros, não se torne ele próprio réprobo, e Deus não lhe diga um dia como a um pecador: 'Por que narras as minhas leis e anuncias o meu testamento pela tua boca? Tu que odiaste a disciplina e desprezaste as minhas palavras', e mais ainda: "Vias o argueiro no olho do teu irmão e não viste a trave que estava no teu próprio olho"⁸³.

Ao mesmo tempo, como aponta Bento Núrcia, o Abade deve igualmente empregar uma grande solícitude e habilidade e, ao mesmo tempo, discernir, ser prudente e moderado nas suas ordens, tanto nas de domínio espiritual como naquelas de carácter temporal⁸⁴. Portanto, a fim de não perder nenhum dos monges que lhe foram confiados, que ele ordene de modo a estimular as aspirações generosas dos fortes, sem desencorajar os fracos⁸⁵.

Sucessiva e hierarquicamente falando, os monges também devem obedecer aos Decanos e ao Prior, que, por sua vez também devem obedecer ao Abade. Portanto, os Decanos e o Prior devem executar reverentemente aquilo que o Abade encarregar e, simultaneamente, não fazer nada contra a sua vontade ou disposição⁸⁶. Contudo, o Autor alerta igualmente para o facto de que o Abade tenha sempre

⁸³ *Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere, sed iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur, memor semper abbas quia doctrinae suae vel discipulorum oboedientiae, utrarumque rerum, in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio. Ergo, cum aliquis suscipit nomen abbatibus, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat (...) Omnia vero quae discipulis docuerit esse contraria in suis factis indicet non agenda, ne aliis praedicans ipse reprobis inveniatur, ne quando illi dicat Deus peccanti: Quare tu enarras iustitias meas et adsumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos post te, et: Qui in fratris tui oculo festucam videbas, in tuo trabem non vidisti (Idem, II, 4-6; 11-15).*

⁸⁴ *Idem*, LXIV, 17.

⁸⁵ *Idem*, XXVII, 5 et LXIV, 19.

⁸⁶ *Idem*, XXI, 1-3 et LXV, 14-15.

em consideração que deve dar contas a Deus de todos os seus comandos⁸⁷.

Segundo Bento de Núrcia, os monges também devem obedecer aos responsáveis nomeados das várias secções e atividades do mosteiro, no que diz respeito à sua atividade em concreto, tais como a cozinha, o refeitório, a hospedaria, o jardim, a liturgia, a limpeza, a agricultura, a pecuária, a biblioteca, o ensino, etc. –que não estão isentos da obediência aos seus superiores–. Nesta linha, Bento de Núrcia apela para que os monges sejam, portanto, obedientes uns aos outros (*Ut oboedientes sibi sint invicem*)⁸⁸ e que rivalizem em prestar mútua obediência (*Oboedientiam sibi certatim impendant*)⁸⁹.

Segundo o Autor, existe, todavia, um outro tipo de Obediência, que se deve observar no mosteiro, que não exclui de nenhuma forma as anteriores: a obediência dos mais jovens ao mais velhos, tendo sobretudo em consideração o número de anos no mosteiro e não apenas à sua idade biológica⁹⁰.

Assim, o Autor condena a desobediência (*inoboedientia*) –que procede do orgulho e da concupiscência–, onde o monge procura satisfazer os seus interesses egoísticos, em detrimento do bem-comum (que inclui o seu próprio bem). Portanto, o monge deve «obedecer em tudo às ordens do Abade, mesmo que este –esperando que não aconteça–, aja de outra forma, lembrando-se, neste sentido, do preceito do Senhor: ‘Fazei o que eles dizem, mas não aquilo que eles fazem’»⁹¹.

§IX Segundo Bento de Núrcia, o Abade deve sempre realizar a tarefa de administrar o mosteiro e de dirigir os seus monges até Jesus Cristo, que, como vimos, se funda no amor e no serviço a eles. Por sua vez, ele não só pode nomear Decanos e um Prior, que o auxiliem neste processo, como delegar várias funções e responsabilidades a outros monges, aos quais se deve obedecer. Assim, tendo em consideração o que foi dito precedentemente, uma outra virtude social importante para o Autor é a virtude da Justiça (*iustitia*).

Inicialmente, deve-se procurar ser justo aos olhos de Deus (*Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius*), algo que não deve ser

⁸⁷ *Idem*, LXV, 22.

⁸⁸ *Idem*, LXXI.

⁸⁹ *Idem*, LXXII, 6.

⁹⁰ *Idem*, LXXI.

⁹¹ *Praeceptis abbatis in omnibus oboedire, etiam si ipse aliter –quod absit!– agat, memores illud dominicum praeceptum: Quae dicunt facite, quae autem faciunt facere nolite* (*Idem*, IV, 61).

desconsiderado ou excluído pela justiça humana; pelo contrário, deve sempre pressupô-la⁹². Assim, a fim de ser-se justo, o Abade (bem como todos os seus monges) deve, pois, «ser douto na lei de Deus, para possuir o conhecimento e a matéria de onde extrair “coisas novas e velhas”», contida particularmente nas Sagradas Escrituras⁹³. Deve também ter em consideração a *Regra*, redigida pelo Autor. Deve igualmente empenhar-se com todo o discernimento e prudência em todas as situações, a fim de agir equitativamente⁹⁴. Neste sentido, como vimos, pode e deve igualmente consultar a opinião dos seus monges, no que diz respeito a questões de maior importância; já nas de menor importância pode recorrer ao conselho dos mais velhos.

Finalmente, o Abade (ou alguém da comunidade) não deve fazer aceções de pessoas, a fim de evitar todo o tipo de parcialidade em qualquer situação (*Non ab eo persona in monasterio discernatur*)⁹⁵. De facto, não se deve fazer aos outros, o que não gostaríamos que nos fizessem a nós (*quod sibi quis fieri non vult, alio ne faciat*)⁹⁶. De facto, como vimos, Deus, não faz aceção de Pessoas, do ponto de vista ontológico (*non est apud Deum personarum acceptio*).

Portanto, «que o Abade faça tudo com o temor de Deus e de acordo com as prescrições da Regra, sabendo muito bem que terá certamente de prestar contas de todas as suas decisões a Deus, o juiz mais justo»⁹⁷. Neste sentido, o Autor alerta igualmente para o facto de o Abade lembrar-se que será responsável não só pela sua alma, mas também pelas almas que lhe foram confiadas. Assim, com o medo constante do escrutínio a que será sujeito, relativamente às ovelhas que lhe foram confiadas, o Abade torna-se mais atento à sua própria conduta⁹⁸.

Neste sentido, alternando repreensões com encorajamentos, de acordo com os momentos e as circunstâncias, o Abade deve demons-

⁹² *Idem*, II, 35.

⁹³ *Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera* (*Idem*, LXIV, 9).

⁹⁴ *Idem*, XXVII, 5.

⁹⁵ *Idem*, II, 16.

⁹⁶ *Idem*, IV, 9.

⁹⁷ *Ipse tamen abbas cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat, sciens se procul dubio de omnibus iudiciis suis aequissimo iudici Deo rationem redditurum* (*Idem*, III, 11).

⁹⁸ *Idem*, II, 38-39.

trar, confluir e harmonizar a severidade do mestre com a ternura do pai⁹⁹.

Assim, «a este, com carinho; já àquele, porém, com repreensões; a outro, com persuasões, segundo o modo de ser ou a inteligência de cada um, de tal modo que ele se conforme e se adapte a todos, que não só não venha a sofrer perdas no rebanho que lhe foi confiado, mas também que se alegre com o aumento da boa grei»¹⁰⁰.

§X Como se pode verificar em vários títulos dos capítulos da sua *Regra*, bem como no seu conteúdo, o Autor dá igualmente muita importância à antiga virtude social da *Vindicatio* (cuja tradução às línguas vernáculas mais faladas é inexistente), que aperfeiçoa a tendência inata de reagir diante do mal, não só para restaurar uma harmonia que foi violada, mas também para evitar que o malfeitor continue agindo de tal modo, algo que pode igualmente condicionar negativamente o bem-comum, e assim sucessivamente¹⁰¹.

Inicialmente, o Autor defende a necessidade de evitar-se sempre o mal em todas as circunstâncias (*Actus vitae suae omni hora custodire*)¹⁰². Sucessivamente, apela para que, sempre que se comete o mal, por atos ou omissões, voluntária ou involuntariamente, de forma leve ou grave, o malfeitor se arrependa, aceite a culpa e a responsabilidade, confesse o mal, peça perdão e o repare¹⁰³. De facto, se o malfeitor não proceder de tal modo, Bento de Núrcia invoca para a necessidade de o malfeitor posteriormente ser punido de forma mais severa¹⁰⁴. Contudo, o Autor defende igualmente que não se deve confessar o mal à comunidade, tornando-o público, se a consciência não o permite, a não ser ao Abade ou a um monge mais idoso e virtuoso¹⁰⁵.

Contudo, se o monge não for consciente do mal feito ou não mudar de atitude na prática do mal, independentemente da sua gravidade, Bento de Núrcia apela para a intervenção do Abade, que

⁹⁹ *Idem*, II, 24.

¹⁰⁰ *Et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus; et secundum uniuscuiusque qualitatem vel intellegentiam, ita se omnibus conformet et aptet ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiat, verum in augmentatione boni gregis gaudeat* (*Idem*, II, 31-32).

¹⁰¹ Veja-se, neste sentido, Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106b 19-24), Cícero (*De Inventione*, II, 53) e T. Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q. 108).

¹⁰² *Idem*, II, 29-30 et IV, 48.

¹⁰³ *Idem*, II, 73 et IV, 43 et 58.

¹⁰⁴ *Idem*, XLV, 1.

¹⁰⁵ *Idem*, XLVI, 1-6.

«não deve fechar os olhos a quaisquer faltas, mas deve cortá-las pela raiz»¹⁰⁶. Portanto, inicialmente, o Autor destaca a necessidade de o Abade ser virtuoso e analisar prudentemente toda a situação¹⁰⁷. Successivamente, destaca que o mesmo deve não só amavelmente, em segredo, tornar o malfeitor consciente do mal que fez e corrigi-lo, como também procurar que ele o repare e mude de atitude, motivando-o igualmente a progredir na virtude. Porém, se o monge não aceitar tal admoestação (até duas vezes), o Autor decreta que o malfeitor seja repreendido publicamente pelo Abade¹⁰⁸. Talvez pela vergonha que possa sentir se emende¹⁰⁹. Por outro lado, tal repreensão pública pode suscitar temor nos outros monges, diminuindo, assim, qualquer possibilidade de que eles venham no futuro a cometer qualquer mau ato¹¹⁰. Contudo, se mesmo assim, ele persistir no mal, alerta para a necessidade de que «é absolutamente necessário que repreenda e puna severamente os negligentes e aqueles que desprezam a disciplina», tendo sempre em consideração o mal feito, do ponto de vista quantitativo, algo que compete ao Abade¹¹¹. De facto, o Autor faz referência que muitas pessoas não se corrigem apenas com palavras (*Stultus verbis non corrigitur*)¹¹². Assim, Bento de Núrcia decreta para que o malfeitor seja excomungado (*excommunicari*), a fim de que este reconsidere a sua situação e repare proporcionalmente o mal cometido, segundo o que foi decidido pelo Abade¹¹³. No caso dos superiores, após terem sido admoestados duas-três admoestações, sem que tenha surtido qualquer efeito, que eles sejam inclusive substituídos por outros mais dignos¹¹⁴. Durante o período de excomunhão, diante dos males mais graves cometidos, o Autor alerta igualmente para que ninguém procure estabelecer qualquer relação com o malfeitor, algo que os pode tornar em seus cúmplices¹¹⁵.

A fim de não perder nenhum dos monges, Bento de Núrcia estabelece igualmente que o Abade seja também vigilante, solícito, pri-

¹⁰⁶ *Neque dissimulet peccata delinquentium; sed et mox ut coeperint oriri radicitus* (*Idem*, II, 26).

¹⁰⁷ *Idem*, LXIII, 7.

¹⁰⁸ *Idem*, II, 24-25 et XXIII, 1-4.

¹⁰⁹ *Idem*, XLIII, 7.

¹¹⁰ *Idem*, LXX, 3.

¹¹¹ *Neglegentes et contemnentes ut increpat et corripit admonemus* (*Idem*, II, 25). Também, *Idem*, XXIV, 1-2.

¹¹² *Idem*, II, 27-28.

¹¹³ *Idem*, XXIV, 7 et XLIV, 1-9.

¹¹⁴ *Idem*, XXI, 5-7.

¹¹⁵ *Idem*, XXV, 2.

moroso e diligente para com os excomungados e os cuide, amando-os, pois não são os sanos que têm necessidade de médico, mas sim os doentes (*quia non est opus sanis medicus sed male habentibus*)¹¹⁶. Assim, que lhes envie monges anciãos e prudentes, na qualidade de amigos, a fim confortá-los, motivando-os e encorajando-os igualmente a reconhecer o seu mau proceder, a arrependem-se, a pedir perdão e a reparar o mal feito¹¹⁷. Contudo, se tal procedimento não surtir efeito, o Autor decreta que o malfeitor seja expulso do mosteiro, ou que ele parta de livre vontade, a fim de não contaminar e destruir o bem-comum¹¹⁸. Porém, se tal sucedesse, pode-se readmitir o «monge», se este se arrepende, pedir perdão e procurar corrigir-se¹¹⁹.

Todavia, no que diz respeito a esta virtude social, Bento de Núrcia critica, portanto, a infligção de castigos desproporcionais a um monge, bem como sem a permissão do Abade. Neste caso, que estes sejam repreendidos diante de toda a comunidade¹²⁰. Também critica a vingança e o ódio aos malfeitores. Pelo contrário, os malfeitores devem sempre ser amados¹²¹.

§XI Segundo Bento de Núrcia, o Abade deve sempre odiar os vícios, mas, simultaneamente e em contrapartida amar os monges malfeitores (*Oderit vitia, diligat fratres*). Ao mesmo tempo, o Autor apela para que o Abade «se conforme e se adapte a todos, segundo os respetivos caracteres, para que, em vez de ter de lamentar a perda do rebanho confiado aos seus cuidados, se alegre com o aumento do número dos bons»¹²². Assim, tendo em consideração este ponto, o Abade deve conhecer e, ao mesmo tempo, saber prudentemente interagir com os vários monges, colocando-se ao seu serviço. Neste sentido, dependendo das circunstâncias, que ele encoraje a um, repreenda a outro e corrija a um terceiro (*alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus*)¹²³. Portanto, que em todas as correções o Abade aja com prudência a fim de evitar que

¹¹⁶ *Idem*, XXVII, 1.

¹¹⁷ *Idem*, XXVII, 2-5.

¹¹⁸ *Idem*, XXVIII, 6-8, LXII, 8-10 et LXV, 21.

¹¹⁹ *Idem*, XIX, 1.

¹²⁰ *Idem*, LXX, 1-6.

¹²¹ *Idem*, II, 29-32; 65 et 72.

¹²² *Secundum uniuscuiusque qualitatem vel intelligentiam, ita se omnibus conformet et aptet ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiat, verum in augmentatione boni gregis gaudeat* (*Idem*, II, 32).

¹²³ *Idem*, 31.

parta o vaso, querendo raspar demasiado a ferrugem (*ne quid nimis, ne dum nimis eradere cupit aeruginem frangatur vas*)¹²⁴. «Com isto não queremos dizer que o abade deva permitir que os defeitos cresçam, mas que os erradique –como já dissemos– com prudência e caridade, da maneira que parecer mais adequada para cada um e procurar ser mais amado do que temido»¹²⁵. Desta forma, tendo em consideração estes pressupostos, a Misericórdia (*Misericordia*), que deriva da aglutinação das palavras latinas *miseria* (miséria) e *cordis* (genitivo singular de *cor*, coração) é uma outra virtude social igualmente importante no pensamento Beneditino. Assim, o Autor apela para que o Abade use sempre de misericórdia e a faça sempre prevalecer sob a justiça, para que um dia mereça o mesmo tratamento para si mesmo¹²⁶. Portanto, que ele tenha sempre presente a sua própria fragilidade e lembrem-se de que «não deve quebrar a cana que já está rachada» (*memineritque calamum quassatum non conterendum*)¹²⁷.

§XII A virtude da liberalidade (*liberalitas*), que consiste no bom uso dos bens materiais, particularmente na doação gratuita de estes bens às pessoas que mais necessitam, tendo em consideração as devidas circunstâncias, é uma outra virtude fundamental na Regra Beneditina. De facto, Deus ama quem dá com alegria (*bilarem datorem*

¹²⁴ *Idem*, LXIV, 12-13.

¹²⁵ *In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia, sed prudenter et cum caritate ea amputet, ut viderit cuique expedire sicut iam diximus, et studeat plus amari quam timeri* (*Idem*, 14-15).

¹²⁶ *Idem*, 10.

In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia, sed prudenter et cum caritate ea amputet, ut viderit cuique expedire sicut iam diximus, et studeat plus amari quam timeri.

Penso que aqui teria sido mais oportuno se Bento de Núrcia tivesse usado a palavra «confluir» em vez de «prevalecer» (*superexaltet misericordiam iudicio*), pois, todas as virtudes se relacionam entre si, sem que uma invalide a outra. No que diz respeito a este caso, a misericórdia e a justiça não se devem anular, mas pressuporem-se, como deve acontecer com todas as virtudes (Ver TOMÁS D'AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, 65, a.1; AMBRÓSIO: *Expositio evangelii secundum Lucam*, 5; 6-20; AGOSTINHO: *De Trinitate*, VI, 4; GREGÓRIO: *Moralia*, XXII, 1 e CÍCERO: *Tusculanae Disputationes*, 2). Por exemplo, Deus, o *unum necessarium*, possui todos os valores no máximo grau, mesmo aqueles que têm apenas uma polaridade. Por isso, em Deus há *coincidentia oppositorum*. Muitos filósofos, sem citar este nome, já haviam tocado anteriormente neste argumento, como por exemplo Heráclito, Anaximandro, Plotino, Próclo, Boaventura, Tomás de Aquino, etc. Mas é com o filósofo italiano, Nicoló Cusano (*De docta Ignorancia*, I, 4, e *De coniecturis*, II, 1), que esta expressão aparece explicitamente. Ver também, neste sentido, HILDEBRAND: *Ethik*.

¹²⁷ RB, LXIV, 13.

diligit Deus)¹²⁸. Assim, no capítulo XXXIV da sua *Regra*, o Autor parte do pressuposto que se deve dar a cada um segundo a sua necessidade, sem nunca fazer aceção de pessoas; contudo, ao mesmo tempo, que se tenham sempre em consideração as fraquezas dos monges (*sed infirmitatum consideratio*), e não a maldade dos invejosos (*non malum voluntatem invidentium*)¹²⁹. «Por isso, os que têm menos necessidade, que agradeçam a Deus, sem se entristecerem, enquanto os que têm mais necessidade, que se humilhem pela sua fraqueza, e não se enalteçam pela atenção que recebem; deste modo, todos os membros da comunidade ficarão em paz»¹³⁰. Assim, colmando-se e saciando-se as necessidades dos monges, estes podem, por sua vez, servir melhor, em vários sentidos, toda a comunidade¹³¹. Contudo, em contrapartida, Bento de Núrcia alerta igualmente para que os monges (que querem ser benfeitorizados) não sobrecarreguem os monges responsáveis pela doação com exigências excessivas e desnecessárias¹³².

Portanto, neste sentido, os monges devem esperar do Abade tudo do qual têm necessidade¹³³. Assim, o celeireiro, despenseiro ou ecónomo (*cellararius*), nomeado pelo Abade, pelos talentos técnicos e sobretudo morais, desempenha igualmente um papel preponderante na promoção desta virtude, ao qual o Autor dedica todo o capítulo XXXI da sua *Regra*. Isto verifica-se mais concretamente no facto de que ecónomo deve distribuir e dar os bens com humildade, sem qualquer demora e soberba, para que não haja mal-estar, descontentamento ou escândalo. Em contrapartida, que solicite, de igual modo, aos monges qualquer bem ao qual tem direito¹³⁴. Portanto, nos casos em que não possa satisfazer uma necessidade de um monge, pelo menos que lhe conceda uma palavra caridosa, que vale mais do que o melhor dos dons (*Sermo bonus super datum optimum*)¹³⁵. Ao mesmo tempo, se um monge lhe pedisse coisas absurdas ou desarrazoadamente, que não o despreze e o entristeça, mas sim negue-lhe com razoabilidade e humildade tais pedidos¹³⁶.

¹²⁸ *Idem*, V, 16.

¹²⁹ *Idem*, XXXIV, 1-2, XXXIX, 1 et LV, 20-21.

¹³⁰ *Ubi qui minus indiget agat Deo gratias et non contristetur, qui vero plus indiget humilietur pro infirmitate, non extollatur pro misericordia; et ita omnia membra erunt in pace* (*Idem*, 3-5).

¹³¹ *Idem*, XXXV, 12-13.

¹³² *Idem*, XXXVI, 4 et LXI, 3.

¹³³ *Idem*, XXXIII, 5.

¹³⁴ *Idem*, XXXI, 16-18.

¹³⁵ *Idem*, 13.

¹³⁶ *Idem*, 7.

Falando desta virtude, Bento de Núrcia apela também para que o ecónomo (bem como toda a comunidade) se interesse sobretudo pelas crianças, hóspedes, pobres e sobretudo pelos doentes, «sabendo bem que, no dia do julgamento, terá de prestar contas de todas estas pessoas que lhe foram confiadas»¹³⁷. Portanto, com relação aos doentes, ao qual dedica particularmente o Capítulo XXXVI, o Autor defende que a sua assistência deve ter precedência e primazia sobre tudo, devendo-se, assim, suportá-los com muita paciência, sobretudo por parte daqueles que tratam deles. Em contrapartida, os doentes, devem ter em mente que são servidos por amor a Deus e, portanto, não devem sobrecarregar aqueles que cuidam deles com exigências excessivas ou desnecessárias¹³⁸.

Todavia, no que diz respeito a esta virtude, Bento de Núrcia critica, portanto, a avareza e a prodigalidade, os desperdícios, a gula e os abusos¹³⁹. Critica igualmente a desonestidade nos negócios externos do mosteiro, bem como a venda de produtos a um preço elevado, apesar de permitir-se que se aceitem ofertas e doações do exterior, algo que também promove a virtude da liberalidade¹⁴⁰.

§XIII Finalmente, Bento de Núrcia dá igualmente muita importância à virtude social da afabilidade (*affabilitas*), ao qual dedica particularmente o Capítulo LXXII. Assim, o Autor destaca a importância de se criarem bons relacionamentos, que se fundam no respeito recíproco e serviço, sobretudo, novamente, para com os doentes, os pobres e os hóspedes (*cum omni sollicitudine*). Portanto, que todos mostrem uns aos outros toda a atenção e deferência, inspirados por um grande sentido da humanidade e fraternidade, a começar já desde a saudação. Neste sentido, com toda a delicadeza que inspira o temor de Deus, que atendam também cuidadosamente aos pedidos uns dos outros. Nesta linha, que ninguém procure o seu próprio interesse, mas sim o que julga ser útil para os outros (*nullus quod sibi utile iudicat sequatur, sed quod magis alio*)¹⁴¹. E, no caso de que surja uma desavença com um outro monge, o Autor apela para que se restabeleça a paz antes do pôr do sol¹⁴².

¹³⁷ *Sciens sine dubio quia pro his omnibus in die iudicii rationem redditurus est* (*Idem*, 9).

também, *Idem*, IV, 14-16.

¹³⁸ *Idem*, XXXVI, 1; 4-7 et 10.

¹³⁹ *Idem*, XXXI, 12; XXXIX, 7-8; XL, 1 et XLI, 8-9.

¹⁴⁰ *Idem*, XVII, 4 et 7-8.

¹⁴¹ *Idem*, XXXV, 6; LIII, 15 et LXXII, 7.

¹⁴² *Idem*, II, 73.

Ver também *Idem*, XIII, 12 et LXXI.

No que diz respeito a esta virtude, Bento de Núrcia vai todavia mais longe, afirmando igualmente que os monges não só devem ajudar-se mutuamente como também procurar aliviar todo o sofrimento, um dos outros, bem como consolar todos aqueles que estão na aflição, de diferentes formas¹⁴³. Portanto, o Autor critica os vícios do egoísmo, da cólera, do rancor, da discussão, dos litígios, da rixa, da divisão, da desordem, da falsidade, da hipocrisia, do ódio, da inveja, da vingança, da rivalidade, da calúnia, da murmuração, da maledicência, da aceção de pessoas¹⁴⁴. Também critica o riso desenfreado, o ruído, a perturbação, a distração e a ociosidade¹⁴⁵.

5. Considerações finais

Ao longo da história, vários autores tentaram estabelecer uma relação simbiótica entre a pessoa humana e a sociedade, mostrando, assim, de diferentes formas, a importância da pessoa humana para garantir o bem-comum bem como, em sentido inverso, da sociedade para garantir a felicidade da pessoa humana, e das gerações sucessivas. Se conjugarmos, portanto, a pessoa humana, a sua felicidade, a sociedade e o bem-comum, devemos igualmente mencionar a importância da virtude, mais concretamente das virtudes sociais, que, ao longo dos tempos tem vindo a ser desconsideradas ou, em casos mais extremos, eliminadas, condicionando, assim, negativa e respetivamente, a autorrealização da pessoa humana e o desenvolvimento da sociedade. Neste sentido, penso que, se tivermos em consideração a *Regra Beneditina*, redigida há bastantes séculos, porém, com conteúdo bastante atual e que, portanto, pode ser adotado e implementado nas sociedades, em diferentes formas, podemos não só identificar algumas dessas virtudes, como também procurá-las introduzir na sociedade, a fim de promover o florescimento da pessoa humana e a harmonia social.

Recibido el 8 de febrero de 2025

Aprobado 30 de junio de 2025

Eugénio Lopes
lopes_eugenio@hotmail.com

¹⁴³ *Idem*, IV, 18-19; XXI, 3 et LXV, 2.

¹⁴⁴ *Idem*, III, 9; 22-23; 25-26; 32; 68; XXXIII, 6; LXII, 8; LXXI, 5 et LXV, 7 et. 22.

¹⁴⁵ *Idem*, VII, 59; XLVIII, 5 et LIII, 18.

Condiciones generales de colaboración

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

1. **Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
2. **Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acontecimientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que en el caso de los artículos procederá por un sistema de evaluación ciega según el juicio de dos evaluadores externos, y de un tercero si hay desacuerdo. El periodo de embargo es de 12 meses. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

1. **Extensión máxima:** 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
2. **Caracteres:** latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.
3. **Resúmenes:** uno en español y otro en inglés con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo. En español e inglés, Título en inglés.
4. **Citas literales:** se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo (»). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas (”). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (‘’).
5. **Guiónes largos y paréntesis:** el guión largo (–) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado –y no separado– a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).
6. **Referencias y citas bibliográficas a pie de página.** Diálogo filosófico permite dos modos de citación MLA y APA.

• APA 7:

– Remite al lector a la bibliografía final. Las citas deben ir entre paréntesis con el nombre del autor, año de publicación y la página o páginas correspondientes. Ejemplo:

- (Koselleck, 1995, p.335) o (Koselleck, 1995, pp.335-337).

– La bibliografía se citará por orden alfabético, teniendo en cuenta el apellido del autor, que siempre aparecerá en versalita.

• MLA:

– Remiten al lector a una nota a pie de página que contiene toda la información de la fuente. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 20.

– Si se presenta bibliografía al final del artículo, se citarán las fuentes conforme al modelo señalado. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1987.

7. **Bibliografía:** si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.

8. **Consignación de originales:** es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en uso imponen también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.

9. **Relación posterior con la revista:** DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en qué número de la revista será publicado.

10. **Obligaciones y derechos:** el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.

11. **Críticas de libros:** Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen recensionado, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las revisiones laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

12. **Noticias relativas a congresos:** DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acontecimientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

