

Compromisso político do cristão e Estado laico

No caloroso e apaixonado debate que lavrou, na opinião pública espanhola, a propósito da decisão do Governo Zapatero de enviar ao Parlamento propostas tão controversas como a despenalização da interrupção da gravidez, a legalização das uniões de facto, bem como dos casais homossexuais e do novo estatuto do ensino da religião católica nas escolas – debate em que alguns Bispos não se pouparam, como diria um colunista do *El País*¹, a uma aguerrida “linguagem de trincheira”², – avultou, apesar de tudo, um dado muito positivo: a *Intelectualidad* espanhola, sentiu-se interpelada a repensar e a aprofundar temas tão importantes, na ciência e na práxis da actividade sócio-política, como são o

¹ Cf. *El País*, Opinion, 4. 10. 2004.

² A mero título de exemplo, recorde-se como o Cardeal Arcebispo de Madrid, Rouco Varela, se referiu, a propósito, a uma convulsão, que abalou a Espanha “nos seus próprios fundamentos”. Sem esquecer também a denúncia do Arcebispo de Pamplona e Vice-Presidente da Conferência Episcopal Espanhola, Fernando Sebastian, para quem a proposta governamental sobre o divórcio resultava mais permissiva que “um contrato de aluguer” e as uniões homossexuais eram taxadas de “vírus” e de “falsa moeda” que virão corroer a saúde social de uma Nação que tudo deve à sua cultura de raízes cristãs. Mas, o que se afigura mais grave, é que, em alguns casos, para além das ameaças de saírem, com os católicos, para protestos de rua contra as polémicas propostas de lei, como fez o Bispo de Mondoñedo, as críticas episcopais resvalaram para ataques ao próprio Governo. Assim, D. Juan del Rio, Bispo de Jerez, não se fez rogado a acusar o Executivo do PSOE de “fobia religiosa” apostado em “desterrar os valores da cultura católica dos corações e das mentes das novas gerações”. Para, em desafoço à sua amarga decepção, prosseguir: “Estamos no início de uma suplantação cultural do humanismo cristão, que vertebrou a Europa, por um humanismo cívico e materialista que oculta o seu totalitarismo de origem sob uma roupagem democrática” (cf. Juan José Tamayo, “Iglesia y Estado laico”, in: <http://perso.wanadoo.es/laicos/laicos/2004/8160-iglesia-estado-laico.htm>)

Estado laico, a respectiva política a desenvolver no seu contexto e a salvaguarda da liberdade religiosa.

Assim, Juan José Tamayo, director da Cátedra de Teologia e Ciências da Universidade Carlos III, de Madrid, e autor de uma conhecida obra intitulada *Fundamentalismos e Diálogo entre Religiões*³, depois de recordar que aquelas realidades não são outra coisa que aplicações do princípio da autonomia das realidades terrestres tão bem versada num importantíssimo documento conciliar (*Gaudium et spes*) exprimia a sua surpresa a propósito das tomadas de posição de alguns bispos. “Uma instituição como a Igreja Católica – escreveu em *El País* – que jogou um papel tão importante na transição da ditadura para a democracia, não pode desbaratar o seu capital político e religioso de concórdia como o está fazendo agora (...). A Hierarquia católica está no seu direito de entrar no debate público sobre estes temas. Ninguém lho pode negar. Porém, há-de fazê-lo como um interlocutor ao lado de outros interlocutores, sem recorrer aos argumentos da revelação cristã, que só têm valor para os crentes dessa religião, e sem apelar à história, à tradição ou à maioria sociológica, como argumentos decisivos. A história e a tradição não podem desconhecê-se, é verdade, porém, no respeitante à Igreja Católica, não são demasiado exemplares no que se refere às liberdades, direitos humanos, democracia e pluralismo”⁴.

Em suma, para o publicista de *El País*, valia integralmente o conhecido conceito de laicidade de Norberto Bobbio, segundo o qual, o espírito laico não é em si uma nova cultura, mas a condição para a convivência de todas as culturas. A laicidade expressa mais um método que um conteúdo. Por isso não pode ser uma posição metafísica, religiosa ou anti-religiosa, mas uma metologia de convivência social que faz sentar à mesma mesa todos os cidadãos, na qualidade de cidadãos e para fins de cidadãos⁵.

Aliás os conceitos de Estado e de política laica foram elaborados pelo pensamento cristão. Mais concretamente pelos teólogos-juristas peninsulares quando chamados a resolver os intrincados problemas da colonização ultramarina.

³ Juan José Tamayo – *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid, 2004.

⁴ Juan José Tamayo – “Opinion”, in: *El País*, 4. 10. 2004.

⁵ Norberto Bobbio, “Stato laico e società plural”, in: <http://usuarios.iponet.es/ddt/laicidad.htm>.

1. Estado laico: uma concepção cultural de raiz cristã

O contributo da Escolástica Hispânica

É exactamente por aqui que começamos: pela posição dos que advogam ser o Estado laico – o Estado em que se prescindiu de uma exploração religiosa para se justificar e, por extensão, um Estado independente de toda a influência religiosa tanto na sua constituição como nas relações com os seus súbditos – ser o Estado laico, dizíamos, uma conquista da reflexão ético-política cristã, a que os teólogos-juristas ibéricos, especialmente os da Escola de Salamanca, prestaram um contributo decisivo no contexto da discussão dos graves problemas da colonização, especialmente das Américas⁶.

Com efeito, logo após a primeira viagem de Colombo (1492-1493), foi expedida da Cúria Romana, por autoridade de Alexandre VI, a Bula *Inter cetera*, com a data de 4 de Maio de 1493⁷, mas que a crítica histórica reconhece ter sido pré-datada para coincidir com as primeiras descobertas do navegador genovês. Na parte mais importante da Bula que era dirigida aos Reis Católicos, referia-se o seguinte: “Por ordem vossa, nosso amado filho Cristóvão Colombo descobriu novas ilhas e continentes, a uma grande distância, no meio do oceano, onde vivem pacificamente, umas ao lado das outras, numerosas tribos e, conforme tem sido relatado, andam sem roupa e não comem carne. De acordo com o que opinam os nossos emissários, esses aborígenes acreditam que existe nos céus um só Deus e Criador. Portanto parecem aptos à aceitação da fé católica e dos bons costumes. Além disto, as ilhas guardam grandes riquezas. Por isso resolvestes submeter ao vosso poder e conduzir à fé católica os ditos países e ilhas juntamente com os seus habitantes. Nós, porém, recomendamos vivamente ao Senhor esse vosso santo e louvável propósito e exortamos-vos a dar início à obra missionária com todo o fervor. A fim de que, agraciados pela nossa apostólica mercê, aceiteis essa grande tarefa com melhor disposição e mais coragem ainda, doamos, concedemos e constituímos a vós e aos vossos herdeiros e sucessores para sempre todas as terras e ilhas

⁶ Cf. L. Sanchez Agesta – *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVII*. Madrid, 1959, 42-60; G. Peces-Barba, “La Filosofía de los límites del poder en los siglos XVI y XVII”, in: *Libertad, poder, socialismo*. Madrid, 1978, 21-76.

⁷ Texto in: E. Staedler, “Die westindischen Lehnstedikte Alexanders VI (1493)”, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Bd. 118, 1938, S. 377-417.

que se encontrem a uma distância de até cem milhas a oeste de um ponto a ser determinado nas ilhas dos Açores ou de Cabo Verde. Fazemos, constituímos e declaramos a vós, reis de Castela e de Leon, e aos vossos sucessores, senhores de todas aquelas áreas, com total autoridade e jurisdição. E cominando com excomunhão *ipso facto* a qualquer um, inclusive portador de dignidade imperial e real, proibimos dirigir-se àqueles territórios sem a vossa licença”⁸.

Embora ainda hoje se discuta qual a interpretação mais correcta, a verdade é que, ao tempo, se aceitava o teor da Bula *Inter cetera* como uma concessão feita pelo Papa do domínio das Américas aos Reis de Castela e Leon.

Um filósofo e conselheiro político de Carlos V – estou a referir-me a Juan Gunés de Sepúlveda –, explicava assim a razão de ser daquela doação papal: “O mandato de Cristo de anunciar o Evangelho ao mundo inteiro somente pode ser concretizado pela Igreja, se os infiéis, primeiro, forem submetidos aos cristãos *politicamente*. É verdade que Cristo e os Apóstolos espalharam a palavra de Deus exclusivamente pelo ensino e pela advertência. É que no seu tempo ainda não havia condições de fazer mais, porque a Igreja, como observa Agostinho, mal começava a germinar qual tenra plantazinha. Todavia, desde que o poder e a protecção dos reis e dos príncipes cristãos estão à disposição da Igreja, ela colocou-os ao seu serviço para ser fiel à palavra do Senhor: *compelle intrare!* (Obrigai-os a entrar!) Se alguém julga que esta palavra não pode ser entendida no sentido físico e militar da força, respondo que esta interpretação não é minha, mas de Santo Agostinho”⁹.

Todavia, na Primavera de 1532, na sua *Relectio* “sobre o poder da Igreja”, Francisco de Vitória defendia arduamente a tese de que “o Papa não é senhor do mundo porque não lhe cabe nenhum poder puramente secular. Primeiro, porque o Papa não dispõe de qualquer autoridade que seja dirigida a qualquer objectivo terreno, meramente secular e, sendo assim, não pode dispor dos reis e príncipes mesmo cristãos, como o faz com bispos e clérigos. Não cabe, ao Papa, supremacia alguma sobre os Estados. Verdade é que muitos juristas e teólogos, como por exemplo, o Arcebispo de Florença, Antonino, atribuíram essa supremacia ao Papa”.

⁸ Trad. in: Joseph Hoffner – *Colonialismo e Evangelho, Ética do Colonialismo Espanhol no Século do Ouro*. Trad. por José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro, 1973, 199-200.

⁹ Cf. J. Genesii Sepulvedae Cordubensis, “Democrates alter sive De Justis Belli Causis apud Indos”, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia, Sepulvedae Opera*, vol. IV, Madrid 1908, 55.

“Mas – responde Vitória –, acredito que tudo não passou de ficção para poder cercar o Sumo Pontífice de adulação e de subserviência. Em nenhuma parte da Sagrada Escritura lemos que Cristo tivesse confiado aos apóstolos qualquer supremacia política. O Papa não é senhor do Orbe em questões profanas pois o poder do Estado encontra a sua origem na natureza humana, enquanto o da Igreja provém de Cristo. Ora Cristo veio, não para arrebatá-lo ao alheio, mas para salvar os homens. Logo Alexandre VI não podia conferir o domínio sobre os índios e suas propriedades, nem – sem faltar ao respeito e à submissão ao Vigário de Cristo – tinha poder para o fazer. Os Estados já existiam antes da fundação da Igreja”¹⁰.

Na *Relectio* “De Indis”, de 1539, F. Vitoria regressaria, mais uma vez, à questão, desfazendo a tese de quantos porfiavam sustentar a infidelidade dos índios como fundamento de os conquistar politicamente e impôr-lhes a fé cristã: “A infidelidade – contrapunha F. Vitória – não suspende o direito natural, nem humano. Daí deduz-se que os bárbaros não perdem a sua propriedade particular, nem seu domínio público por causa da infidelidade. Portanto, os cristãos não podem apelar a esse título jurídico, para acobertar a tomada dos bens e terras dos nativos. Como também não se pode justificar a abertura das hostilidades, caso os pagãos persistam nas suas infidelidades, porque não se pode exigir que aceitem a fé cristã logo após o primeiro anúncio. Somente existiria obrigação grave de se converterem, após a verdade do Cristianismo ter sido explanada e fundamentada com argumentos racionais e prováveis e, não só uma vez e superficialmente, mas com cuidado e zelo, adicionando-se a isto o exemplo de uma vida cristã irrepreensível”¹¹.

Aparecia, assim, na exposição de Vitória na *Relectio* “De Indis”, o Estado fundado na natureza humana, explicado somente pela lei natural, mesmo na presente economia da salvação em Cristo, porque a graça, como insistiam os Teólogos-Juristas, não vem suprimir a natureza, mas aperfeiçoá-la.

Revisitando o património cultural cristão a fim de colher elementos sobre as realidades novas emergentes da descoberta das Américas ou Índias, como se designava, no tempo, o Continente Americano, um desses elementos, que constitui como que um ponto de partida para a explicação

¹⁰ Cf. F. de Vitoria – *Relectio prior de Potestate Ecclesiae*. Ed. de Luis G. Alonso Getino II. Madrid. 1934, 64.

¹¹ Francisco de Vitória, “*Relectio de Indis recenter inventos*”. Ed. de Luis G. Alonso Getino II, Madrid 1934, 304.

do Estado, foi o conceito de *natureza* e a distinção clara entre ordem natural e ordem sobrenatural que Vitória e outros Juristas-Teólogos foram procurar a S. Tomás de Aquino¹².

Contrariamente ao agostinismo político, onde era comum a confusão entre o natural e o sobrenatural, com as consequências inevitáveis da absorção do político e civil no religioso, S. Tomás marcou claramente a distinção entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, cada uma com a sua consistência própria, o que, em termos de Filosofia Política, vinha a ditar postulados tão importantes como a origem natural da sociedade civil e do Estado e a sua independência em relação à Igreja, Sociedade espiritual ou sobrenatural.

Deste dado tomista, a Escola de Salamanca fez uma aplicação importante: os infiéis das Índias eram, pois, sujeitos de todos os direitos que derivam da natureza humana porque a infidelidade não destrói o que é devido por natureza.

Conjuntamente com este conceito-chave de natureza, os Teólogos-Juristas espanhóis recolheram, igualmente de S. Tomás, um conceito de pessoa humana: o homem é uma natureza racional, essencialmente social, com direitos próprios e inalienáveis, com uma alma espiritual e com um fim divino¹³.

Sendo assim, todos os homens são essencialmente iguais. Fundam, por isso, uma unidade do género humano, para além de todos os critérios religiosos, de raça ou de civilização. E, por sua vez, a unidade do género humano, tratando-se de seres eminentemente sociais, plasma uma comunidade natural que F. Suarez iria definir magistralmente como “a comunidade do género humano que abarca todos os homens”¹⁴.

Explorando o dado do homem ser sociável por natureza, não poder viver isolado, levado pelo instinto de se unir em sociedade para sair de sua própria indigência, o homem é impelido naturalmente a edificar outras

¹² Cf. Jaime Brufau Prats – *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Salamanca, 1989, 56-57.

¹³ Cf. A. Truyol Serra – *Los derechos humanos*. 3ª ed., Madrid, 1984, 12-13; Juan Antonio Carrillo Salcedo, “Aportación de Francisco Vitoria a los fundamentos filosóficos de los derechos humanos”, in: *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en América del pasado al futuro*, Salamanca, 1993, 51-52; Jean-Marie Aubert, “Aux origines théologiques des droits de l’homme”, in: *Le Supplément, Revue d’Ethique et Théologie Morale*, 160, 1987, 111-122.

¹⁴ F. Suarez – *De Legibus*, II, XIX, 9; cf. Jaime Brufau Prats – *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. Salamanca, 1989, 56-57.

sociedades, desde a comunidade familiar até à de todo o orbe, passando, naturalmente, pela comunidade perfeita ou Estado¹⁵.

Finalmente, um terceiro conceito-chave: o da liberdade natural de todo o homem.

Vitória e outros Teólogos-Juristas iriam insistir até à exaustão que, “por direito natural todos os homens são livres” pois o senhorio e a autoridade foram introduzidas pelo direito humano¹⁶. Daqui uma consequência inevitável: o relacionamento com os infiéis processa-se na liberdade, sem qualquer espécie de servidão natural. Estava, pois, implícita, neste dado, a refutação da ideia, que imperou durante alguns períodos da colonização espanhola, nas Índias, de ser previamente necessário submeter os índios com o fim de civilizá-los.

A afirmação da liberdade natural de todos os homens traz consigo a igualdade natural. Com efeito, se todos os homens são livres por natureza, não há homens de natureza superior e homens de natureza inferior. Se existem seres humanos culturalmente atrasados, tal diferença explica-se pelo facto accidental de a natureza poder encontrar condições melhores ou piores para um mais rápido ou mais tardio desenvolvimento, mas nunca sucederá por defeito da própria natureza.¹⁷

No crisol do pensamento dos Teólogos-Juristas foram apurados todos os elementos requeridos para a concepção do Estado laico. Expliquemos.

Como já foi sugerido, a ideia dominante dos Teólogos-Juristas da Escola de Salamanca traduziu-se no facto do princípio da sociabilidade humana ser a causa eficiente que origina todas as sociedades em que o homem se pode integrar.

Dado, porém, que esse princípio de sociabilidade é um dado da natureza humana e esta permanece igual em todos os homens, segue-se, liminarmente, que este vínculo da igualdade natural reúne os homens em comunidade natural à escala do próprio Orbe.

Todavia o homem é pessoa, o que equivale a dizer uma natureza racional, dotada de liberdade, com alma espiritual e com um fim divino, o que consubstancia o ser-se pessoa como sujeito de direitos e obrigações

¹⁵ Cf. F. Suárez – *De Legibus*, II, XIX, 9-10.

¹⁶ Cf. Francisco de Vitoria – *De Potestate civili*. 4ª ed. BAC, Madrid, 1960, 154-156; D. Soto – *De Iustitia et Iure I*, q. 2. art. 2, ed. IEP (Instituto de Estudos Políticos), Madrid, 1967, 18. F. Suarez – *Defensio fidei*. Ed. IEP, Madrid, 1970-1971, II, p. 220.

¹⁷ Cf. L. Pereña – *La tesis de la coexistencia en los teólogos clásicos españoles*. Madrid, 1963, 15-35.

essenciais e inalienáveis, condição esta que leva o instinto de sociabilidade, guiado pela liberdade humana, a criar uma sociedade capaz de produzir um bem comum susceptível de oferecer as condições existenciais indispensáveis para a pessoa realizar os seus direitos e obrigações. Era a “comunidade perfeita” ou Estado que, Francisco Suarez, no encaço dos Teólogos-Juristas Salmanticenses, retratou como *corpus politicum* soberano¹⁸. Mas atente-se de que, no caso, soberania não significava o direito do Estado a dispôr absolutamente de si próprio, ideia de soberania que a cultura europeia recolheu da Paz de Augsburg de 1555 e do Tratado de Westefália de 1648, mas a igualdade de direitos com outros Estados e, por isso, a situação de liberdade perante eles¹⁹.

Ponto assente para os Teólogos-Juristas do Século de Ouro espanhol é, pois, a origem natural da sociedade e do poder político consubstancial a ela. Com efeito, sem uma autoridade política, – entenda-se que disponha das três funções próprias e específicas do poder político (legislativa, executiva ou administrativa e judicial) – a comunidade política dissolver-se-ia por restar absolutamente incapaz de atingir o bem comum que é o seu fim próprio e específico.

Uma vez que a comunidade política apresenta como sua causa eficiente o princípio da sociabilidade natural, os infiéis podem formar comunidades políticas soberanas no sentido estrito da palavra. Era a secularização da comunidade política, um passo gigantesco a ultrapassar a concepção do agostinianismo medieval que, firmado em passagens escriturísticas como a de S. Paulo “Não há poder que não venha de Deus” (Rm 13, 1-6) não podia conceber qualquer comunidade política sem a aprovação do Vigário de Deus na terra, isto é, do Romano Pontífice. Para a Escola de Salamanca o poder, em virtude de encontrar as suas raízes na natureza eminentemente social do homem, nasce na própria comunidade uma vez formada, e pelo consenso desta é transferido para os governantes. O poder vem de Deus, sim, mas só em *ultima ratio*, enquanto Deus é Criador da natureza humana²⁰.

¹⁸ Cf. F. Suárez – *De Legibus* I, 6, 18-19 ed IEP, 36-37 e II, 19, 9, 190-191. Cf. Celestino del Arenal Moyúa, “La visión de la sociedad mundial en la Escuela de Salamanca”, in: *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en America del pasado al futuro*, Salamanca, 1993, 34-39.

¹⁹ Cf. Celestino del Arenal Moyúa, “La visión de la sociedad mundial en la Escuela de Salamanca”, in: *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en America del pasado al futuro*, Salamanca 1993, 35.

²⁰ Cf. Francisco de Vitoria – *De potestate civili*, ed. cit., 147; D. Soto – *De Iustitiae et Iure* IV, q. 4, art. 2, ed. cit., II, p. 302; F. Suárez – *Defensio fidei*, III, I, 4, ed. cit. II, 215.

Eis o Estado laico que dispensa, na sua concepção, as convicções religiosas.

A concepção da Comunidade Internacional é outro elemento inovador apresentado pelos Teólogos-Juristas da Escola Espanhola. O mecanismo da sua construção doutrinal é bem simples. A humanidade, a comunidade universal dos homens unidos pelo vínculo da natureza humana, não cessou de existir pelo facto dos homens permanecem congregados em comunidades políticas ou Estados. Levados pelo instinto de sociedade que radica na própria natureza humana, os povos integram-se numa comunidade superior, formando a unidade orgânica dos povos, com o seu bem comum próprio e específico diferente do das comunidade políticas²¹. Esta organização da comunidade internacional materializa-se em formas históricas concretas, consoante as exigências dos Estados políticos seus membros.

Desta concepção, os Teólogos-Juristas da Escola Espanhola, rompiam definitivamente com as teorias teocráticas e cesaristas que estabeleciam a comunidade internacional sob o princípio jerárquico do Papa e do Imperador. Daqui as consequências inevitáveis: não era o Papa o senhor universal do mundo e, por isso, não podia dispôr das terras, povos, reinos e Estados, cristãos e infiéis.

Também o Imperador não podia considerar-se senhor do mundo porque a Comunidade Internacional era formada por Estados soberanos que, por o serem, ficavam de fora do senhorio imperial.

Com F. de Vitoria aparece a primeira formulação da comunidade internacional constituída por todos os homens e povos, a modo das comunidades políticas dos reinos ou Estados, mas superior a estas. Comunidade Internacional com o seu ordenamento jurídico próprio: “É que todo o Orbe – afirma Vitoria – que em certa maneira forma uma república, tem poder de dar leis justas e a todos convenientes, como são as do direito das gentes...e nenhuma nação pode considerar-se não obrigada ante o direito das gentes, porque este direito foi dado por autoridade de todo o orbe”²².

Eis o modelo vitoriano da Sociedade Internacional: universal porque engloba todos os homens e povos; institucionalmente organizada em

²¹ Cf. Celestino del Arenal Moyúa, “La visión de la sociedad mundial en la Escuela de Salamanca”, in: *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en America del pasado al futuro*, Salamanca 1993, 31-34.

²² F. de Vitoria – *De Indis*, I, 1, 16 ed. cit., 31. Cf. J. A. Carrillo Salcedo, “Aportación de Francisco de Vitoria a los fundamentos filosóficos de los derechos humanos” in: *La Escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en America del pasado al futuro*, Salamanca 1993, 51-53.

verdadeira República superior às repúblicas estatais; e com poder pleno porquanto se desenvolve por via legislativa, por via executiva e por via judicial; poder que se manifesta através do consentimento ou comum acordo da maior parte dos povos que não fazem mais que ratificá-lo.

Os sujeitos dessa comunidade, da mesma forma que do direito das gentes, são os Estados e os indivíduos. Estes são o elemento essencial sem o qual a comunidade internacional não conseguiria prevalecer. E tal dado aparece mais claramente quando Vitória desenvolve os títulos legítimos de livre comunicação, comércio, emigração, residência, defesa dos inocentes e direito de missão, através dos quais aparece a pessoa humana como sujeito²³.

Apesar destas ideias vitorianas serem retomadas por outros Teólogos-Juristas (v. g. D. Soto, D. Covarrubias e Molina, etc...) competiria a Francisco Suarez retomar tal património jurídico-político vitoriano e desenvolvê-lo com mais precisão.

Suarez parte do Estado como sociedade perfeita para afirmar a existência da Sociedade Internacional: recalando a interdependência dos Estados, a sua necessidade de se associarem e de comunicarem com outros Estados, enfim, partindo do princípio de solidariedade interestadual, Suarez afirma a necessidade da Comunidade Internacional. "...O género humano – afirma Suarez – por muito dividido que esteja em distintos povos e reinos, sempre tem alguma unidade, não só específica mas também – digamos assim – moral e política: a ela se refere o preceito natural do amor mútuo, que alcança todos, ainda que estranhos e de qualquer povo. Por isso, ainda que qualquer cidade perfeita, Estado ou reino seja em si mesmo uma comunidade perfeita composta dos seus membros, sem dúvida, todas elas são de alguma maneira membros deste universo que abarca todo o género humano, pois essas sociedades nunca são tão autárquicas que não necessitem de alguma ajuda, associação e comunicação mútua, umas vezes para estar melhor e por comum necessidade, outras vezes por certa necessidade e indignidade moral, como consta da experiência. Por esta razão necessitam de algum direito... Com efeito, assim como num Estado ou região o costume introduz um direito, assim em todo o género humano, a prática pode introduzir o direito das gentes"²⁴.

²³ Francisco de Vitoria – *De Indis*, I, 3, 3 ed. cit., 82.

²⁴ F. Suárez – *De Legibus*, III, 2, 6, ed. cit., II, 203.

No contexto da questão colonial, mais especificamente na refutação da concessão do domínio sobre as Índias à Coroa espanhola, surgiu a elaboração do Estado laico e da Sociedade Internacional laica pelos Juristas-Teólogos Salmanticenses. Entendamos o Estado e a Comunidade Internacional explicados racionalmente com fundamento na lei e direito naturais sem intromissão de qualquer elemento religioso.

2. As aportações do Magistério Pontifício

Leão XIII

A suposição do Estado laico constitui também uma das vertentes essenciais da política do *ralliement* traçada por Leão XIII aos católicos franceses, a partir dos finais do século XIX em três encíclicas bem conhecidas: a *Nobilissima Gallorum Gens*, de 8. 02. 1884²⁵; a *Au milieu des sollicitudes*, de 16. 02. 1892²⁶ e a *Notre consolation*, de 3. 05. 1892²⁷.

Conhecemos a ocasião histórica que conduziu o Papa a assumir o papel de pedagogo face aos católicos desorientados sobre a designada "questão de regime". Com efeito, após a proclamação da III República na Câmara Municipal de Paris por Leon Gambetta (1838-1882), uma personalidade política celebrizado pelo lema de marca da sua propaganda *Le cléricalisme, voilà l'ennemie*, foi introduzida uma campanha anti-católica que, com a Lei Ferry, começou por expulsar as congregações religiosas do ensino e, posteriormente, apostar numa vasta campanha de laicização de outros sectores da vida cívica, como na saúde, na beneficência, no matrimónio e na família²⁸.

Nas suas linhas fundamentais, a política do *ralliement*, de que o Papa se constituía pedagogo para orientação dos católicos franceses, abrangia vários planos de discernimento com vista a propiciar uma praxis de actuação política concreta.

²⁵ Cf. Leão XIII, Enc. *Nobilissima Gallorum gens*, ASS 16, 1883-1884, 241-248, in: Doctrina Pontificia II, Documentos Políticos org. por Jose Luis Gutierrez Garcia, Madrid 1958, 139-154.

²⁶ Cf. Leão XIII, Enc. *Au milieu des sollicitudes*, ASS 24, 1891-1892, 519-529, in: Doctrina Pontificia II, Documentos Políticos, 295-311.

²⁷ Cf. Leão XIII, Enc. *Notre consolation*, ASS, 1891-1892, 641-647, in: Doctrina Pontificia II, Documentos Políticos, 312-317.

²⁸ Cf. Francisco Martín Hernandez, *La Iglesia en la Historia II*, Madrid, 1992, 287-288.

Em primeiro lugar, havia que distinguir a estrutura fundamental da comunidade política, que comporta o exercício do poder sem o qual não pode atingir o bem comum, razão de ser e fim da mesma comunidade; e os regimes políticos pelos quais é organizado e exercido o poder civil. Distintos porque a sociedade em si é essencial como instituição necessária para o desenvolvimento da pessoa, enquanto os regimes são conjunturais, podendo variar segundo a índole cultural dos povos e factores históricos que condicionam o seu desenvolvimento ²⁹.

Em segundo lugar, e numa ordem especulativa, os regimes podem ser melhores e piores. Será absolutamente melhor, o que exercitar melhor o governo em benefício dos cidadãos; relativamente melhor o que se ajusta mais concretamente à personalidade cultural e evolução histórica de um determinado povo.

Neste plano especulativo, o católico é livre de preferir um regime concreto contanto que, no exercício do poder político, assegure a promoção do bem comum ³⁰.

Em terceiro lugar e, num plano prático, se bem que os princípios essenciais, permaneçam imutáveis, cada povo tem o seu regime próprio produto de uma tradição nacional e de circunstâncias contingentes. Sendo legítimos, incumbe aos católicos obedecer-lhe em consciência. A Igreja sempre condenou a rebeldia contra os regimes legitimamente constituídos. Pode acontecer, por força de acontecimentos imprevistos ou por circunstâncias extraordinárias que um regime seja substituído por outro. Sendo legítimo, mantém-se a obrigação de lhe obedecer pelo facto de organizar e exercitar um poder necessário para a obtenção do bem comum ³¹.

Por último, Leão XIII abordava directamente a dificuldade dos católicos franceses perante o Governo da III República ao considerarem

²⁹ Cf. Leão XIII, Enc. *Au milieu des sollicitudes*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 305308. Na carta *Perlectae a Nobis*, de 22 de Outubro de 1880, dirigida ao cardeal Guibert, Arcebispo de Paris, Leão XIII escrevia a dado passo: "A Santa Sé não quer nem pode querer menosprezar os direitos do poder político, seja qual for a forma deste. Sem dúvida que, em toda a matéria justa, há que obedecer aos governantes. O motivo desta obediência é a ordem, que constitui o pilar fundamental da segurança pública. Porém daqui não se segue nem a aprovação nem a obediência a toda a disposição injusta constitucional ou administrativa" (Cit in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 295-296, not. 2). Sobre os princípios do *ralliement* contidos nas referidas encíclicas leoninas, cf. José-Luis Gutiérrez García – *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Toledo, 1996, 142-146.

³⁰ Cf. Leão XIII, Enc. *Notre consolation*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 315-316.

³¹ Cf. Leão XIII, Enc. *Au milieu des sollicitudes*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 307-308; Enc. *Notre consolation*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 315-316.

ser a República Francesa tão anti-cristã que não podia ser aceite em consciência. A resposta exigia, segundo Leão XIII, uma distinção essencial entre regime constituído e legislação. A legislação depende mais dos homens que governam do que do regime constituído. A qualidade das leis depende da qualidade moral dos legisladores e, por isso, o comportamento dos católicos tem de orientar-se pela seguinte pauta: há que aceitar o regime constituído, mas, se as leis injustas não podem vincular o católico em consciência em virtude do mal não poder ser objecto de obrigação moral, então os católicos, ultrapassando as suas preferências pessoais por este ou aquele regime, devem unir-se para obrigar o legislador, por forma de pressionamento social, a modificar as leis iníquas por leis objectivamente justas ³².

Um dado se torna evidente na política de *ralliement* de Leão XIII: o Estado onera a consciência dos cidadãos quer pela sua origem quer pela sua finalidade. Mais concretamente: porque encontra o fundamento na natureza eminentemente social da pessoa e tem como finalidade a consecução do bem comum, conjunto de condições sociais necessárias para o desenvolvimento humano dos cidadãos. Um regime constituído interpela a consciência pessoal porque organiza um poder absolutamente necessário para regular a consecução do bem comum por parte dos cidadãos ³³.

Concluindo: a política de *ralliement* de Leão XIII apresenta como pedra de toque as linhas fundamentais do comportamento dos católicos face ao Estado.

Pio XII

No Magistério Social de Pio XII, a concepção do Estado laico atinge um novo desenvolvimento, ao ser elaborada a sua correlação necessária com os direitos e deveres fundamentais da pessoa humana: "tutelar o campo intangível dos direitos da pessoa humana – referiu o Papa a 1 de Junho de 1941, por ocasião do centenário da *Rerum novarum* – e tornar-lhe

³² Cf. Leão XIII, Enc. *Au milieu des sollicitudes*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 307-308; Enc. *Notre consolation*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 315-316. Cf. José Maria Escudero, La comunidad política, in *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, org. por Alfonso A. Cuadron, Madrid 1993, 709-714.

³³ Cf. Leão XIII, Enc. *Notre consolation*, in: *Doctrina Pontificia II, Documentos Politicos*, 315. Cf. H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona 1978, 274.

mais fácil o cumprimento dos seus deveres, eis o ofício essencial de todo o poder público”³⁴.

Tão simples na sua formulação, a atribuição, ao Estado, destas tarefas específicas – prestar uma tutela eficaz aos direitos fundamentais e criar condições sociais para o cumprimento dos deveres correlativos a tais direitos – significou um gigantesco passo em frente para a Doutrina Social da Igreja.

Em primeiro lugar, impôs a distinção entre Estado e sociedade civil. O Estado aparece agora concebido como instância suprema da organização política que, qual vértice da pirâmide social, se confina a orientar e a regular a promoção do bem comum que se traduz na realização dos direitos humanos e a comunidade civil como o espaço de exercício de tais direitos. Uma distinção importante porque, à luz de tal concepção de Estado, afugenta-se qualquer tentação de estatolatria, para vigorar, em toda a sua latitude, uma das regras clarificadoras da sociedade personalista: tanto Estado quanto seja necessário e tanta sociedade quanta seja possível³⁵.

Depois – estamos ainda a analisar a célebre passagem de Pio XII – avulta uma concepção de bem comum moldada na tutela dos direitos e no cumprimento dos respectivos deveres fundamentais pois a comunhão da convivência social, na igualdade e na responsabilidade, impõe a normativa de reciprocidade: a reivindicação do exercício dos meus direitos passa, em proporção directa, pelas minhas obrigações no respeito e ajuda ao exercício dos direitos do outro. Na procura da dignidade do outro, a pessoa consciencializa a sua própria dignidade. O que equivale a dizer: reconhecendo os direitos fundamentais do outro pela implementação das obrigações correlativas que lhe urge prestar, a pessoa realiza, por sua vez, a autoafirmação dos seus direitos não como eu individualístico que, na sua insularidade, se sentisse irremediavelmente votado a uma luta inclemente pela vida, mas como um agente activo de solidariedade que o conduz à introspecção de que é um “eu”, mas não apenas um “eu”: um “eu e a sua circunstância”, para nos servirmos da conhecida expressão de Ortega e Gasset³⁶.

³⁴ Pio XII, Radiom. *La Solennità*, 1. 06. 1941, in: AAS 33 (1941) 200.

³⁵ Cf. José-Luis Gutiérrez García, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Toledo 1996, 140.

³⁶ Cf. Angel Sanches della Torre, *Sociologia de los Derechos Humanos II, Teoría jurídica de los Derechos Humanos*, Madrid 1979, 170,

João XXIII e Paulo VI

Por muito que se exalte a originalidade de um grande documento do Magistério Social da Igreja como é a *Pacem in terris*, por constituir uma *Magna Charta* do pensamento pontifício sobre os direitos do homem, urge, no entanto, dizer que este monumento cristão seria impossível sem permanecer desbravada, por Pio XII, uma concepção de Estado como instituição-cúpula da sociedade bem como a sua função de promotor do bem comum concebido a partir dos direitos-deveres da pessoa humana.

Assente esta base, tornaram-se possíveis as grandes novidades oferecidas pela Encíclica joanina: em primeiro lugar a exposição do princípio personalista como fundamento último da sociedade. Vale a pena reler serenamente o magistral passo da Encíclica: “O fundamento de qualquer sociedade bem ordenada e fecunda deve assentar no princípio de que todo o ser humano é pessoa, ou seja, uma natureza dotada de inteligência e vontade livre; e, por isso, é sujeito de deveres e direitos que dimanam directa e simultaneamente da sua própria natureza. Por serem, assim, universais e invioláveis, de forma alguma se podem alienar”³⁷.

Prossegue ainda: “E se contemplarmos a dignidade da pessoa humana à luz das verdades reveladas por Deus, necessariamente a teremos em maior conta; os homens foram resgastados pelo sangue de Jesus Cristo, tornaram-se pela graça filhos e amigos de Deus e foram constituídos herdeiros da glória eterna”³⁸.

Permanecemos, aqui, algo confundidos. Ao cotejar duas concepções da dignidade da pessoa humana, o Papa João estaria convendido de que a concepção da pessoa à luz de uma Ética racional resulta insuficiente e, por isso, há que completá-la com uma concepção da dignidade humana fundada numa Antropologia e Moral Teológicas?

Se esta hipótese restasse verdadeira, então, ter-se-ia, com alguma decepção, de concluir que uma política e um Estado laicos não estariam capacitados para compreender e tratar convenientemente a dignidade da pessoa humana à luz da razão e haveria necessidade de pedir, para esta tarefa, o auxílio da Revelação.

Afastemos, contudo, tão infundada interpretação para aceitarmos aquela de que a dignidade da pessoa reflectida, na *Pacem in terris*, à luz de uma Antropologia Teológica, é um *superavit* a afirmar categoricamente

³⁷ João XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11. 04. 1963, in: AAS 55, 1963, 259.

³⁸ *Ibid.*, 259.

que a tarefa em favor da causa dos direitos humanos é um imperativo essencial da consciência cristã³⁹ apesar de ter de se situar, a nível de uma ética civil, num plano meramente racional. Mas tal atitude já configura um compromisso na fé pela causa do *homo creatus ac redemptus*, do homem que, afinal só se explica, em última instância, como sujeito do amor eterno de Deus que o criou e recriou para ser filho adoptivo em Cristo³⁹.

Não nos sobra tempo para nos determos em outras novidades da encíclica joanina como seriam as importantes abordagens sobre o poder político legítimo (que a encíclica designa “poder segundo a recta razão”...) ⁴⁰ e a respeito da recta convivência social, quer nacional quer internacional, sustentada pelas quatro atitudes éticas fundamentais – verdade, liberdade, justiça e amor – explicadas e aferidas pelos direitos e deveres fundamentais da pessoa humana ⁴¹. Diremos apenas que a *Pacem in terris* transpira um saudável e confiante optimismo de que a humanidade inteira chegará à paz (não apenas como utopia ou aspiração, mas como realização concreta) quando os homens, na edificação da sociedade política e da comunidade internacional, se decidirem a adoptar uma política fundada nos direitos do homem. Então o Orbe em que cohabitamos será verdadeiramente a nossa aldeia global.

Seria, para nós, um prazer, ocuparmo-nos seguidamente do riquíssimo pensamento de Paulo VI nesta matéria, mas o tempo não é elástico. Digamos apenas que foi tema permanente do ensino deste Papa, a proposta de uma ética dos direitos humanos a informar uma ordem jurídica como única que possa conduzir à paz. Tal ética, segundo Paulo VI, conduziria a um caminho a iniciar-se com o princípio de coexistência – aprender a viver uns e outros; levaria ao princípio da sociabilidade – “viver uns com os outros”; avançaria para o princípio de igualdade – jamais pretender viver uns sobre os outros; firmaria o princípio da amizade – “jamais viver uns contra os outros”; e desembocaria no princípio da solidariedade internacional entre os povos – todos os povos entreadjudando todos os povos ⁴².

³⁹ Cf. Josephus Fuche, “Iura hominis”, in: *Periodica de re morali canonica liturgica*, 53. 1, 1964, 18-30; Carlos Soria, *Derechos y deberes de la persona humana, Comentarios a la “Pacem in terris”*. Madrid, 1963, 177-178.

⁴⁰ João XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11. 04. 1963, in: AAS 55, 1963, 265-266.

⁴¹ *Ibid.*, 269-270.

⁴² Cf. Antonio Marzal, *El nuevo humanismo. Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la “Populorum progressio”*. Madrid 1967, 122-123.

3. Consideração final

Apesar de já se apresentarem muito longas estas considerações, pensamos que vale a pena fazermos ainda referência a uma nota doutrinal da S. Congregação para a Doutrina da Fé de 24 de Novembro de 2002, onde se afirma categoricamente que, “para a doutrina moral católica, a laicidade entendida como autonomia da esfera civil e política a respeito da esfera religiosa eclesiástica – nunca da esfera moral – é um valor adquirido e reconhecido pela Igreja e pertence ao património da civilização já alcançado” ⁴³.

De facto, sempre o pensamento cristão reflectiu a concepção do Estado laico e da política desenvolvida no seu contexto, salvaguardando uma relação necessária com a moral. E essa dimensão moral do Estado e da política concebida como ciência prática de pensar e de descobrir um melhor projecto de Estado, sempre foi colocado no carácter necessário do Estado para a consecução do bem comum – sua única razão de ser e seu fim – porquanto tal bem, na sua instrumentalidade axiológica, se apresenta como condição *sine qua non* para a realização da pessoa.

Nesta interpelação à tutela do Estado, os direitos humanos apresentam-se com uma exigibilidade moral que os distingue de todos os mais direitos por serem valores que tocam a radicalidade humana, chame-se ela dignidade da pessoa humana, ou consideração da pessoa como um fim ou constitutivo essencial da natureza humana. Sendo assim, os direitos humanos aparecem na fronteira onde se tocam o moral e o jurídico, podendo encontrar-se na pluralidade das seguintes situações: em condição de exigências ainda não reconhecidas juridicamente; já reconhecidos juridicamente, porém de modo insuficiente porque, na sua tutela, carecem ainda de meios que garantam a sua eficácia civil; ou, finalmente, admitidos a servir de instância provocadora a toda a ordem jurídico-positiva e, por isso, reconhecidos como primeiro alicerce da ordem constitucional a levar, como o fermento na massa, todo o sistema legal civil. Aí assumem a plenitude de direitos jurídicos plenos.

Pesem embora estas três posições dos direitos humanos face à ordem jurídico-estatal, a sua força moral mantém-se inalterável a clamar pela positivação legal com a consequência de, na própria resposta, o

⁴³ S. Congregação para a Doutrina da Fé, “Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política”, in: *Lumen*, 64, Série III, Março-Abril, 2003, 74.

Estado já permanecer julgado na tríplice alternativa: ser violador dos direitos humanos, se os ignorar; ser um medíocre servidor desses mesmos direitos com a tentação de resvalar para o perfil do Estado autoritário, se apenas os tolera; ser um verdadeiro Estado de direito, se no possibilitar do exercício dos direitos fundamentais encontra a sua razão de ser, o seu destino e a sua honra.

Permanecendo os direitos humanos com tal vigor moral, urge perguntar que consciência moral os discerne, os testemunha e os afiança?

Os estudiosos desta matéria, na resposta a tal questão apontam para uma consciência universal como promotora dos direitos humanos. Mas só podemos entender tal consciência como comunhão de consciências pessoais que foram reflexivamente reivindicando, especialmente nas situações de atropelo, o axioma do homem-pessoa ser princípio, sujeito e fim da sociedade. No empenho de dar efectividade à base fundamental da sociedade ser por causa da pessoa e não a pessoa por causa da sociedade, se foi cumprindo, com a interferência de vários factores, a tarefa histórica de ir progressivamente apurando, na ordem cultural, as faculdades designadas prioritariamente como direitos naturais, depois direitos humanos, a fim de as fazer valer na ordem jurídica positiva.

Assim o dão a entender as fontes consideradas clássicas para o desenvolvimento dos direitos do homem. Assim a Constituição do Estado da Virgínia (16.06.1776)⁴⁴, considerada a primeira fonte dos direitos do homem como hoje os concebemos que proclama na secção I: “Todos os homens são por natureza livres e independentes e têm certos direitos inatos, nomeadamente gozo da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade e procurar e obter a felicidade e a segurança”⁴⁵.

Por sua vez, outra fonte clássica que é a Declaração de Independência dos Estados Unidos (4.07.1776)⁴⁶, enuncia: “Consideramos de per si evidentes as verdades seguintes: que todos os homens são criaturas iguais; que são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis; e que, entre estes, se encontram a vida, a liberdade e a busca da felicidade”⁴⁷. Por sua vez, a Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão” (de 26.08.1789)⁴⁸ enuncia: “Os homens nascem e são livres e iguais em

⁴⁴ Cf. in: Jorge Miranda, *Textos Históricos do Direito Constitucional*. Lisboa, 1980, 31-34.

⁴⁵ *Ibid.*, 31.

⁴⁶ *Ibid.*, 35-36.

⁴⁷ *Ibid.*, 35.

⁴⁸ *Ibid.*, 57-59.

direitos. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”⁴⁹.

Tais proposições, pelo seu conteúdo universal e transcendente, mostram uma relação muito íntima com as chamadas “questões fundamentais” do homem formuladas nas interrogações: Quem sou? Donde venho? Para onde vou?

Talvez, por isso mesmo, tantos designem a Ética dos direitos do homem como uma religião civil.

Digamos para terminar, uma Ética que se designe religião, mesmo dita civil, para afastar toda a divisão confessional, supõe uma consciência capaz de apreender a pessoa como vocação, interpelada pelo Absoluto. Como refere, afinal, uma conhecida passagem do Concílio Vaticano II: “No fundo do próprio ser, o homem descobre uma lei que não se impõe a si mesmo, mas à qual deve obedecer: essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e à fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do próprio coração: faze isto, evita aquilo. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor a Deus e ao próximo”⁵⁰.

Acrescentamos da nossa autoria: essa lei que se revela no amor a Deus e ao próximo que se faz ouvir na intimidade do nosso ser é a única instância ética que nos pode testemunhar “que todos os homens são por natureza livres e iguais”, como proclama a Declaração de Direitos da Virgínia; ou “que são dotados pelo Criador de direitos inalienáveis”, como afirma a Declaração da Independência dos Estados Unidos da América; ou “que o fim da associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescindíveis do homem”, como estipula a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Face a esta dimensão transcendente da pessoa humana, o Estado laico declara-se incompetente, aceitando os direitos humanos reconhecidos por uma consciência universal e positivando-os na sua ordem jurídica para se responsabilizar pela criação de condições com vista ao seu exercício e facilitar os correlativos deveres. Neste espaço de diálogo e de prática política, o cristão encontra o seu lugar até por saber, iluminado pelo fé,

⁴⁹ *Ibid.*, 57.

⁵⁰ Concílio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 16.

que esta causa o compromete como testemunha do Evangelho de Cristo. “A Igreja – assim refere uma⁵¹ outra passagem conciliar – em virtude do Evangelho que lhe foi confiado, proclama os direitos do homem e reconhece e tem em grande apreço o dinamismo do nosso tempo, que por toda a parte promove tais direitos⁵¹.”

MANUEL DE PINHO FERREIRA

A Revelação de Deus e a universalidade da salvação na tradição sapiencial

1. Textualidade e identidade do sapiencial bíblico

Classificam-se habitualmente com o nome de «Sapienciais» os seguintes Livros do Antigo Testamento: Job, Salmos, Provérbios, Qohelet (ou Eclesiastes), Cântico dos Cânticos, Sabedoria e Ben Sira (ou Eclesiástico). Esta arrumação é hoje manifestamente insuficiente, pois há muitos outros textos esparsos no corpo do Pentateuco e dos Livros Históricos e Proféticos – nomeadamente os Livros do Génesis, Rute, Tobias, Judite, Ester, Macabeus, Daniel, Baruc e Jonas – que apresentam marcas de teor sapiencial. Mas vistas as coisas mais a fundo, teremos de reconhecer que é o inteiro Livro da Bíblia que apresenta um travejamento sapiencial, dado que, nas palavras argutas de Baruc e de Ben Sira, «a Sabedoria é o Livro» (Ecli 24,23; Br 4,1).

A Sabedoria é como a respiração: não se dá por ela

Se nos ajustarmos à arrumação clássica, a primeira coisa que se pode dizer da Sabedoria é o quanto é fácil não falar da Sabedoria. A locução «A Lei e os Profetas» diz todo o Antigo Testamento, sem que seja necessário acrescentar «os Sábios». A Sabedoria é amiúde considerada expletiva ou decorativa, pelo que tem sido muitas vezes marginalizada ou até omitida nos estudos do Antigo Testamento¹. Os Provérbios recolhidos

⁵¹ *Ibid.*, 41 c.

¹ Estado da situação em H. G. REVENTLOW, *Problems of Old Testament Theology in the*