

Pessoa, Sociedade Civil e Estado de Direito: Um ponto da ética política de D. António Ferreira Gomes

D. António Ferreira Gomes não se ocupou do conceito de “pessoa” no seu sentido técnico filosófico e teológico. E, no entanto, a sua obra e a sua acção pressupõem uma compreensão profunda e uma interpretação correcta das implicações éticas desse modo de exprimir o sentido do ser humano. Segundo a tradição, o conceito de pessoa não se refere à “essência”, mas à “subsistência da essência”, quer dizer, ao modo de aparecer de uma realidade que sempre escapa a toda a definição e a toda a fixação ¹. “Pessoa” quer dizer aparição do absoluto neste ser humano com rosto e com história concreta. Falar do ser humano como pessoa é, por conseguinte, colocar-se diante da sua impossível definição, porque a sua realidade é inabarcável pelos nossos conceitos. Se não se pode acabar a definição do “o quê?” do ser humano, muito menos se pode chegar a uma definição do “quem?” de cada ser humano concreto. Ele já nos aparece, previamente, a ser sujeito, com os outros, numa aventura histórica e situada no mundo. A insistência neste carácter “apofático” do ser humano não é uma limitação. Cremos mesmo que, para o Bispo do Porto, essa in-finição do discurso é a fonte principal do respeito que é devido a todos os seres humanos. Como cristão, pastor e teólogo, ele vê, no espaço deixado

¹ Para uma explicitação da problemática do conceito de “pessoa”, pode-se consultar: M. MÜLLER – W. VOSSENKUHL, *Persona* in H. KRINGS – H. M. BAUMGARTNER – C. WILD, *Concetti Fondamentali di Filosofia*, Brescia 1982, II, 1519-1530.

pela impossibilidade do acabamento da definição, o vestígio da transcendentalidade da origem do homem que, para o pensamento crente, remonta ao próprio Deus. A raiz última da exigência do respeito ético por todos os seres humanos, associados em sociedades e em estados, vem desta vizinhança com o mistério da origem.

O cristianismo preenche o segredo e solidão que existe em todo o ser humano com a afirmação da filiação divina. Foi a partir do impulso dessa afirmação de fé que os primeiros teólogos cristãos aplicaram ao ser humano o qualificativo "pessoa" (*persona*, *prosopón*, máscara). Nessa altura, nada parecia anunciar a história de efeitos que essa nomeação haveria de ter. E, no entanto, a escolha do termo "pessoa" mostrou-se cheia de sentido para falar de um ser que somente na filiação divina encontra definição de origem e escala de dignidade. Quando, na sequência das palavras e acções de Jesus, disseram que todo o ser humano (homem, mulher, criança, escravo estrangeiro, inocente, culpado) era "pessoa" tinham dado início ao mais importante movimento ético da humanidade.

D. António Ferreira Gomes continua, no contexto português do séc. XX, esse esforço da pastoral da Igreja por urgir o reconhecimento do valor e da dignidade do ser humano. De maneira assistemática, ao sabor das circunstâncias, no contexto do Estado Novo ou da Revolução de Abril de 1974, a sua obra é um dos mais valiosos contributos que a teologia deu ao pensamento ético português. Vamos acompanhá-lo no que escreveu e tentar interpretar os fundamentos com que o justificou. Enquanto Bispo, encontrou o sentido da sua missão como defensor do ser humano, às vezes resistindo, às vezes propondo pacificamente, mas sempre iluminando o caminho para que a subjectividade dos seres humanos e o seu projecto de vida não fiquem diminuídas em amplitude por uma política injusta ou uma cultura reificante da consciência moral. Segundo o seu testemunho, os pastores da Igreja são os defensores da liberdade transcendental do ser humano e as sentinelas que defendem e urgem um contexto sócio-cultural e político, pensado e ordenado no respeito dessa liberdade ².

² Este estudo tem em conta outros estudos mais amplos que já foram feitos sobre D. António Ferreira Gomes. Sobretudo os seguintes: A. CARDOSO DE PINHO, *Uma cristologia para a identidade cristã na modernidade. O pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca 1989, 45-70 (Os principais temas da modernidade na obra de D. António); M. S. RODRIGUES LINDA, *Andragogia política em D. António Ferreira Gomes*, Porto 1999, 75-128 (O homem na densidade da sua pessoa e o homem social); M. PINHO FERREIRA, *A Igreja e o Estado Novo na obra de D. António Ferreira Gomes*, Porto 2004, 219-245 (A sociedade resultante da pessoa e com fundamento na lei natural).

1. O valor ético da pessoa e as circunstâncias da política portuguesa

O pensamento de D. António Ferreira Gomes supõe, explícita e implicitamente, a afirmação do ser humano como pessoa, afirmação essa que se prolonga num testemunho pessoal e na proposta de uma ética para a vida da comunidade política. Esta preocupação é uma constante de todo o seu percurso pastoral e docente. Vejamos algumas insistências mais evidentes de uma vida e de uma obra. Não é possível ter em conta todos os lugares em que o Bispo fala destes assuntos. Nas limitações deste trabalho, teremos em conta aqueles que estão mais acessíveis e que a nosso parecer são mais significativos.

A consciência de que o valor e a dignidade do ser humano é um dado anterior à inclusão numa sociedade concreta vem de muito longe na obra do Autor. Já num texto de 1956 se afirma isso claramente, na sequência de S. Tomás de Aquino. "Hominem non facit politica"³. O valor ontológico e ético do ser humano não decorre do reconhecimento estatal nem é fundado nesse reconhecimento. O valor e a dignidade provêm da "natureza ordenada por Deus". A pessoa é que está na origem do Estado e não este na origem da pessoa. Na alocução aos Jornalistas e Homens de Letras, de 1957, afirma-se claramente a precedência da pessoa humana em relação a todas as outras realidades. Falando do carácter secundário do Estado em relação ao direito natural, afirma: "Da natureza e do seu Autor vêm os direitos essenciais, e o seu sujeito é o homem, enquanto pessoa. Não há sujeito de direitos, se não é sujeito de liberdade e de responsabilidade; isto é, se não é pessoa". E logo a seguir a sua crítica à evolução moderna do Estado: "Mal vai a uma sociedade em que para se ser melhor cidadão é preciso ser menos pessoa!"⁴. A pessoa é sujeito de direitos, sujeito e não objecto, "porque sujeito de liberdade". A liberdade é, pois, o constitutivo último da pessoa. Desde uma etapa ainda jovem da vida do Bispo do Porto que se regista esta afirmação ousada, a qual terá um desenvolvimento no seu período de maturidade. Importa lembrar, mesmo assim, que a liberdade de que se trata não é somente a liberdade categorial de escolher indiferentemente entre objectos próximos. Se bem interpretamos, trata-se

³ D. ANTÓNIO FERREIA GOMES, *Por uma sociedade melhor*, in *D. António Ferreira Gomes. Antologia do seu pensamento. Vol. I: O pensamento social e político*, Org. por Arnaldo Pinho, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990, 37 (doravante, este volume é citado apenas por *Antologia*, seguido da página respectiva).

⁴ ID., *Na base de todo o corporativismo está o direito de associação*, in *Antologia*, 45.

desta liberdade de escolha, mas enraizada na virtude, ou seja, no aspecto transcendental. Mesmo não usando esta linguagem, pelo menos nos anos cinquenta, é já este o seu pensamento. O que possibilita a verdade da afirmação é não perder de vista os dois aspectos. Aliás, o que dá sentido à liberdade categorial é o alinhamento do ser humano com o absoluto. A tradição agostiniana e tomista sempre tiveram em conta estes dois aspectos da liberdade: a capacidade de escolha só tem sentido e validade no suposto que o espírito humano se encontra alinhado com Deus. Este ponto é decisivo em toda a sua luta pela dignificação da acção pastoral da Igreja e em toda a sua intervenção com consequências políticas. É sabido que, tanto o pensamento eclesiástico, quando verbera a liberdade, como a cultura comum, quando a afirma, não faz grande caso do aspecto transcendental. Pode-se identificar aqui um dos motivos do conflito entre a Igreja e a cultura moderna.

É a liberdade que dá fundamento à pessoa. À pessoa "física", como se vem dizendo, mas também à "pessoa moral". Desta categoria faz parte o Estado. O Estado faz parte destas pessoas morais, mas não é a primeira delas. Este é o modo de justificar, por esta altura, a distinção entre as pessoas, os corpos intermédios e o Estado. Esta distinção há-de conhecer algumas clarificações. Mas a distinção substancial sempre se encontra presente, distinção que fundamenta a sua clara oposição ao Estado totalitário. O Estado, diz ele, não resulta da vontade dos fortes nem da vontade dos fracos, nem mesmo do pacto social ou duma decisão positiva. Neste caso, o Estado teria uma essência precária que tanto podia levar à sua exorbitação como à sua dissolução. Reconhece-se aqui a referência à concepção marxista e à concepção liberal do Estado. Para o Bispo do Porto, a sociedade humana (que inclui os corpos intermédios e o Estado) resulta da pessoa humana e tem o seu fundamento na lei natural. É por constituição "natural", não positiva a arbitrária, que a sociedade é o que é. Na origem de tudo está a "pessoa", ou seja, o ser humano "sujeito de direitos e deveres" que vive com o seu semelhante numa sociedade organizada, mediada pelas associações e encimada pelo Estado. Mas ele tem o cuidado de afirmar que a pessoa existe antes do cidadão ⁵.

Um dos pontos que o ocupa muito especialmente nos anos cinquenta é a questão da organização corporativa do Estado Novo. A pessoa, diz sempre com clareza, é a base do direito de associação. "A Igreja 'comprometeu-se', não com o Estado corporativo, mas com a ordem corporativa da

⁵ *Ibid.*, 46.

sociedade. – Clarifica na Carta a Salazar. E continua mais adiante: O corporativismo português, como outros já passados, foi realmente um meio de espoliar os operários do direito natural de associação de que o liberalismo, em 91, os privara e que tinham reconquistado penosa e sangrentamente”⁶. O direito de associação, como outros direitos, não é uma concessão do Estado; é um prolongamento da liberdade da pessoa. Ao Estado compete reconhecer esse direito e ordenar a vida social de modo a assegurar, da melhor maneira possível, esse direito.

O tema dos direitos da pessoa e do seu reconhecimento estatal regressa numa das homilias do dia da Paz, já depois da revolução de Abril. Tratava-se do julgamento dos titulares do Estado Novo e havia quem propusesse a constituição de tribunais populares. O Bispo do Porto proclama a legitimidade da revolução de Abril, em nome do direito de rebelião contra a tirania, mas não a dispensa da condição de se basear sobre a justiça. “É pois em nome da Justiça e como obra da Justiça que essa nova ordem tem direito de impor-se; e a independência da função judicial, a autonomia dos tribunais é o menos que se pode exigir, para que se salvaguardem os direitos do cidadão, o respeito inauferível da pessoa humana e a ordem moral na sociedade pelo cumprimento das leis”⁷. E logo a seguir, proclama a soberania absoluta de um dos poderes do Estado, o poder judicial. “Essa soberania absoluta baseia-se na inviolabilidade da consciência, que o mesmo é dizer, na integridade da pessoa humana que, essa sim, deve ser soberana. (...) Sem o respeito sagrado da pessoa humana – inocente, como inocente e intangível; culpada, como culpada expiando a sua falta – sem o respeito sagrado da pessoa não há democracia”⁸. Esta afirmação tem de contextualizar-se com outra anterior, ou seja, no reconhecimento do ser humano, da pessoa, como a própria razão de ser do mundo, “aquilo para que existe o universo – *propter se quaesitum in universo*”⁹.

Este ponto é importante. Notamos aqui uma certa mudança de acentuação do nosso Autor. O que costumava ser a afirmação abstracta da pessoa e dos seus direitos, torna-se agora afirmação concreta da pessoa histórica e situada. Se podemos usar esta linguagem, trata-se de passar de uma ética que procedia pela afirmação da pessoa “como objecto” a uma ética que visa a pessoa “como sujeito”. Falando da revolução portuguesa

⁶ ID., *Carta a Salazar*, in *Antologia*, 135 s.

⁷ ID., *Paz em Portugal pela reconciliação entre os portugueses*, in *Antologia*, 210 s.

⁸ *Ibid.*, 211.

⁹ *Ibid.*

de 1974, o Bispo nota que a superação de uma concepção de sociedade como movimento instintivo, como ressentimento gregário, de ontem ou de hoje, só pode acontecer por “um apelo à pessoa, à consciência individual”¹⁰. Se fosse como nos primeiros tempos da sua doutrinação, esperaríamos que fizesse apelo ao direito natural, como instância unificadora de todas as consciências. Mas a linguagem é diferente. O centro de valor é o ser humano concreto e histórico. Com isto não queremos dizer que D. António fundamenta a ética na subjectividade pura e simples. Como já houve ocasião de lembrar, trata-se de insistir no sujeito humano, na condição de procurar a atitude de alinhamento com o Absoluto. Isso é uma aquisição do pensamento do Autor, depois de tomar parte no Concílio e de ler autores como K. Rahner e P. Ricoeur. Na linha do que estamos a dizer se pode compreender outra afirmação da mesma homilia segundo a qual direito fundamental é não apenas o direito à livre expressão do pensamento mas, “mais fundamental é o direito de não ser condenado por delito de opinião”¹¹. Reconhecemos aqui a conformidade com um ponto muito importante da Encíclica *Pacem in Terris* (1963) que afirma a distinção entre o erro e o errante: “O errante é sempre, antes de mais, um ser humano e conserva, em qualquer caso, a sua dignidade de pessoa”¹². Sabemos que este é um ponto delicado do reconhecimento dos direitos da pessoa e que o pensamento ético não está acabado sobre este reconhecimento. Não deixamos de assinalar, porém, como o Bispo do Porto estava na primeira linha da constituição de um pensamento político da Igreja.

Há um outro ponto que mostra o reconhecimento do valor da pessoa. As exigências éticas do ser pessoal realizam-se, não raro, sob o aspecto de “resistência” ao mal e de resistência à tirania (tirania de ocupação), como foi o caso português durante o Estado Novo. A noção de “resistência” anda perto “dos conceitos de consciência moral e de opção evangélica pela causa da verdade e da justiça, as quais geralmente avançam ‘desarmadas’...”¹³. A consciência moral orienta o ser humano, de preferência, pela via negativa, como o *Daimon* de Sócrates. É também assim que, para o nosso Autor, o Espírito Santo conduz a Igreja, mais do que indica caminhos positivos de realização pessoal do ser humano e de

¹⁰ *Ibid.*, 213.

¹¹ *Ibid.*, 215.

¹² JOÃO XXIII, *Pacem in Terris*, 158.

¹³ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, Prefácio a J. GERALDES FREIRE, *Resistência católica ao salazarismo-marcelismo*, Porto 1976, 9-15, cit. in *Antologia*, 260.

influência sobre o mundo que o rodeia. Esta observação relativa à ética pessoal vem completada por outra relativa à ética social. Como se processa o influxo da consciência moral sobre as opções relativas à vida individual e colectiva, as quais se repercutam naquilo que D. António chama “a marcha ascensional da civilização e os avanços na moralização, democratização e socialização da humanidade”? A resposta é que este influxo é mediado pela acção das minorias. Essas minorias podem ser socráticas, abraâmicas, evangélicas, mas são, de facto, o modo como se faz o progresso da humanidade. O Bispo ilustra o seu ponto de vista com uma citação de Eric Fromm¹⁴. Claro que este valor e sentido da acção das minorias não se opõe ao valor da regra democrática da maioria. Mas “é aquele valor que dá conteúdo e crescimento a este direito”. A democracia navega entre dois limites: o direito da maioria e o direito da minoria. Nem o primeiro pode esmagar a existência do segundo, nem este, mesmo que esteja na verdade, pode arrogar-se o direito de reger a maioria e impor o bem por força da lei.

Pelo fim dos anos setenta, há um texto, proferido na cerimónia inaugural da Universidade Católica Portuguesa, no Porto, com elementos interessantes nesta linha de mostrar as condições cívico-políticas do respeito pela dignidade do ser humano¹⁵. Quando se diz que a Igreja optou, finalmente, pela democracia, isso não é verdade, diz o nosso Bispo. E porquê? Não é verdade somente porque há católicos que não pensam assim, mas não é verdade sobretudo porque a democracia não é uma opção para a Igreja: é um prolongamento da mensagem central do cristianismo. A democracia é constituída por três elementos: a soberania do povo, o reconhecimento dos princípios do direito natural e o culto da liberdade como direito e como virtude. Com algumas notas de clarificação. Primeiro, uma clarificação sobre o que seja a soberania do povo. Esta não é simplesmente uma entidade cristalizada, um sucedâneo igualmente ambíguo do mítico direito divino dos reis. É uma procura do caminho do bem comum em que o povo se empenha, mas que pressupõe a mediação das estruturas de participação e não o voluntarismo da massa desordenada. Por sua vez, a proclamação de um direito natural, que é o respeito pelas leis de uma natureza racional, é fundamental para a protecção da integridade da dignidade do ser humano. O direito natural, nota o Bispo, está de volta, após ter sido despedido da cultura e da ética. Está de volta sob a forma de “direitos da

¹⁴ *Ibid.*, 261.

¹⁵ *ID.*, *A sociedade e o trabalho: democracia, sindicalismo, justiça e paz*, in *Antologia*, 281 ss.

humanidade”, das proclamações de direitos humanos, no reconhecimento das minorias, dos vencidos e assim por diante. O terceiro elemento é o culto da liberdade. Não da liberdade que é a identificação com o poder estabelecido, mas a liberdade como virtude, ou seja, como caminho para o homem novo do Evangelho. O texto conclui com a explicação do novo humanismo no que se refere ao trabalho.

O ponto final da reflexão sobre a afirmação do valor ético do ser humano encontra-se numa das *Cartas ao Papa*. Ele escreve na carta que leva o título: “Colegialidade episcopal e vida cívica”: “Para quem considere atentamente os ensinamentos do Evangelho e medite nos exemplos da vida de Jesus, não poderá haver valor humano que supere a liberdade de espírito”¹⁶. Esta afirmação representa, por parte de D. António, pensar definitivamente o homem como sujeito e não simplesmente como objecto. “A liberdade é, sem dúvida, um direito inerente à natureza humana e não se deve esquecer que por aí se deve começar, porque o homem é sujeito de direitos e só por isso sujeito de obrigações”. A partir daqui se compreende que a função episcopal é uma educação do ser humano para a liberdade, essa liberdade que é a origem e a pátria do ser humano. Daqui decorre toda uma outra atitude do Bispo do Porto em relação à reivindicação moderna da liberdade. Esse caminho, objecto de tanta controvérsia, não é um mau ponto de partida, é mesmo o único ponto de partida para pensar a antropologia e a ética social. Afirmar o ser humano como pessoa significa reconhecer que todo o ser humano é um segredo que só imperfeitamente se revela às instâncias de conhecimento antropológico. Na experiência da liberdade, e no respeito por este recuo do ser humano para uma zona de indisponibilidade, se situa a origem da ética e da religião. É certo que na ordem concreta, esta liberdade do ser humano pode não ser demonstrável ou pode mesmo ser contraditada. Não é neste nível que a liberdade é uma evidência. “Evidente, e portanto indemonstrável, é a Liberdade como parte da transcendentalidade do homem, melhor dizendo, como equivalente dessa transcendentalidade. Experimentando em si próprio a sua transcendentalidade e nela a sua liberdade, (...) o homem sente-se chamado à transcendência objectiva e, por esta, posto em relação com o Transcendente absoluto”¹⁷. A afirmação ontológica da profundidade do ser pessoal é vista, como já se disse, como fundamento da ética, mesmo da ética social.

¹⁶ ID, *Cartas ao Papa*, Porto 1987, 160.

¹⁷ *Ibid.*, 161.

Para expor, de maneira exaustiva todo o pensamento do Bispo do Porto, seria necessário ir mais longe. Não se poderia esquecer toda a sua doutrinação sobre a questão dos totalitarismos, tanto de Esquerda, como dos outros, a questão da existência do sujeito com o seu semelhante. Muitas ocasiões da sua vida haveria a trazer à luz. Cremos que o que fica dito mostra com suficiente clareza a sua opção de valor pela pessoa como expressão do valor ontológico e ético do ser humano, valor que se concretiza em direitos e deveres que são a base da organização social e política.

2. O horizonte do pensamento sobre o valor da pessoa

A obra escrita do Bispo do Porto é uma contínua afirmação e proposta concreta de ética social, na linha da Doutrina Social da Igreja. Não é apenas uma aplicação desta Doutrina mas, como já foi notado¹⁸, é também uma elaboração dela com originalidade, como aliás compete a um bispo da Igreja. Depois de mostrar como a explicitação e a defesa da pessoa humana é uma constante da obra de D. António, queremos agora mostrar como ele não o fez sempre da mesma maneira e como o seu discurso sobre este assunto foi sendo adaptado ao longo dos anos do seu ministério.

2.1. A defesa da pessoa contra o Estado totalitário, na base do Direito Natural

O primeiro horizonte em que se move a doutrinação do nosso Autor é o recurso a um “direito natural”. Isso é predominante nos primeiros anos do seu magistério, embora esta catalogação seja bastante aleatória. “Toda a questão (do corporativismo) é de liberdade, de personalidade e de direito natural. (...) O fulcro de todas as questões sociológicas é saber se há um direito natural”¹⁹. Assim se exprime por meados dos anos cinquenta, mas podemos encontrar a apelo para o direito natural quase até ao fim das suas publicações. O que significa e como se pode defender a pessoa por este recurso do Direito Natural?

Temos de notar, antes de mais, que falar de direito natural se contrapõe com “direito positivo”, quer dizer com os ditames concretos do

¹⁸ A. BARBOSA DE MELO, *D. António Ferreira Gomes: um pensador em acto*, Prefácio a *Antologia*, 9 s.

¹⁹ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Por uma sociedade melhor*, in *Antologia*, 44.

ordenamento jurídico de um Estado. Recorrer ao direito natural é uma forma de avaliar esse ordenamento, de lhe criticar os fundamentos, na medida em que não estiverem de acordo com a salvaguarda da pessoa e dos seus direitos. Este era o raciocínio do Bispo do Porto quando, na sua missão pastoral, se ocupava do corporativismo do Estado Novo ou de outros aspectos da sua ordem política ou social. Como funciona, em concreto, este discurso de ética social?

O direito natural pressupõe a possibilidade da razão humana conceber uma "natureza humana", quer dizer, um estatuto metafísico segundo o qual se compreende e se ordena eticamente e juridicamente a realidade humana. Da ordem natural decorre o direito natural. É quase um lugar comum fazer remontar a Antígona, uma personagem de Sófocles, o testemunho, em contexto grego, da advertência desta dimensão "natural" da ética. Num tempo em que o poder político tinha a faculdade de dispor das pessoas sem nenhum limite, eis que esta personagem se levanta contra o tirano Creonte e lhe diz que, para lá das leis dos homens, há uma lei dos deuses que tem precedência sobre elas²⁰. Na existência dessa lei anterior fundamenta a sua desobediência a uma lei iníqua que a proibia de dar sepultura a Édipo seu pai. O direito natural tem, por isso, a sua origem no contexto da afirmação da consciência moral da pessoa e no terreno da resistência ao poder político despótico.

Os cristãos da primeira hora apropriaram-se deste utensílio ético e enriqueceram-no de sentido. A referência da lei natural não é apenas metafísica mas torna-se igualmente teológica. Para S. Paulo (Rm 2, 14 s.), a consciência moral de todos os homens pode testemunhar a lei natural que aí foi escrita, implicitamente, por Deus. Neste ponto, continua uma antiga tradição estoíca e dá-lhe o nome cristão. Se o espírito humano testemunha o absoluto é porque o ser humano foi criado por Deus e manifesta o vestígio da sua origem criatural. Em nome desta ideia antiga e inovadora, os cristãos dos primeiros séculos resistiram aos Imperadores romanos e reivindicaram a liberdade de culto.

²⁰ O texto de Sófocles é o seguinte: "Não foi Zeus quem promulgou para mim essa proibição, nem mesmo Nike, companheira dos deuses subterrâneos, quem promulgou semelhantes leis aos homens; e não pensei que os teus decretos, como mortal que és, pudessem ter primazia sobre as leis não escritas e imutáveis dos deuses. Não são de hoje nem de ontem essas leis; existem desde sempre e ninguém sabe a que épocas remontam. Não tinha, pois, eu que não temo a vontade de nenhum homem, que temer que os deuses me castigassem...". SÓFOCLES, *Antígona*, in *Clássicos do Teatro Grego*, Lisboa 1991, 108 s.

Os grandes autores da tradição medieval continuaram nesta linha. Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino mantiveram com fervor, cada um a seu modo, a ideia de que o primeiro testemunho do bem é o espírito humano alinhado com o absoluto, e não a lei moral ou jurídica positiva. É nesta base que o Aquinatense formula a sua ética política, afirmando com clareza os limites do poder do Príncipe frente aos direitos do povo e pondo as bases de uma ética política baseada no reconhecimento do que, muito tempo depois, se veio a chamar os “direitos humanos”. É nesta tradição tomista que se baseia D. António quando recorre ao direito natural. Nalguns dos seus textos, manifesta-se mesmo uma visão, um tanto idílica, diga-se, do mundo medieval, enquanto tempo de organização política correcta. São os textos em que se fala do exemplo inglês, a primeira democracia europeia. É também o caso do que chama “a tradição portuguesa antiga”. Essa visão optimista prolonga-se em outros aspectos como a organização económica e o regime antigo de propriedade rural. Em tudo isso, ele divisa, pelo menos na primeira parte da sua obra, um influxo perfeito da ética cristã sobre a sociedade. A Cristandade é vista como o modo ideal de organização da sociedade ²¹.

Esta forma de intervir em ética social, por parte do grande Bispo, tem os seus pontos de dificuldade. De facto, o recurso ao direito natural tornou-se cada vez mais incompreensível, desde o termo da Idade Média. O nominalismo retirou à ideia de natureza normativa o fundamento ontológico e, por isso, o direito natural, tornou-se sempre mais permeável a todos os tipos de abusos por parte do poder. Os ditadores modernos, os reis absolutos, pensaram que tinham autoridade para positivizar o direito natural. Desde aí, aquilo que tinha sido um instrumento de resistência moral tornou-se precisamente um instrumento de dominação dos poderosos sobre o povo. Por isso, o esforço do Magistério Papal, bem como o esforço do Bispo do Porto, apresenta-se bastante inglório. Ele próprio adverte o problema e reconhece novas vias de um regresso do direito natural. No Discurso de inauguração da Universidade Católica Portuguesa no Porto, afirma: “Dizíamos acima que o direito natural tem ‘má imprensa’ no mundo actual. Devemos, no entanto, reconhecer que, bloqueado o

²¹ Reparemos em afirmações como esta: “Convençamo-nos duma vez para sempre: não pode haver mundo puramente humano. O homem foi chamado à Religião redentora, isto é, à sobrenatureza; não há, pois, alternativa: ou acima do puramente humano ou abaixo dele” (*A Justiça e a Liberdade fulcros da personalidade humana*, in *Antologia*, 35). Ele há-de pensar muito estes pontos de vista eclesiológicos e éticos no futuro.

caminho das ideias, o direito natural está entrando pela via dos factos”²². Os factos são o julgamento de Nuremberga, a Proclamação de 1948 e as que se lhe seguiram.

Estas observações não pretendem diminuir, antes pretendem situar, o esforço do grande Bispo na defesa da pessoa no contexto político que lhe foi dado viver. O recurso a este velho utensílio da ética e do direito mostram a sua grande cultura, o seu enraizamento na tradição da Igreja, a sua alta compreensão do horizonte em que deve mover-se a intervenção dum Bispo em relação à política. Muito embora o seu modo de expressar-se fosse algo superado, o centro do seu combate foi bem advertido pelo poder de então, que gostava de ditar o “direito natural”, e as consequências são as que todos conhecem.

2.2. A defesa da pessoa humana contra os ídolos do Iluminismo

Um contexto um pouco diferente em que encontramos reflexão sobre o tema “pessoa” é aquele que se refere à situação do homem como sujeito na cultura moderna. Existe em D. António um sentido agudo da incomodidade do sujeito nas condições da cultura moderna. Esta incomodidade decorre de erros antropológicos que levam a escolhas, da política e do povo, que redundam em não respeito pelo ser humano.

Este tema acompanha a doutrinação desde os tempos de Portalegre. Nesse ano de 1949 houve eleições presidenciais e legislativas. O Bispo aproveitou, em diversas ocasiões, o ensejo para orientar os eleitores quanto aos pressupostos da escolha. Nessa doutrinação aflora a ideia de que, nas condições da cultura moderna, o sujeito não tem condições para viver em liberdade. Eis o que escreve, referindo-se à história recente e menos recente: “Ontem limitado por fronteiras estaduais, há pouco circunscrito pela raça e pelo partido, hoje delimitado pela classe, o direito humano, a liberdade está em perigo permanente de asfixia”²³. Além das razões sociológicas deste diagnóstico, há também razões mais essenciais, expressas na ideologia da ciência. Se o ser humano cabe todo na definição zoológica, se o evolucionismo darwinista é o discurso absoluto, o que resta para uma definição valorativa do ser humano em sentido moral, pergunta-se D. António. Não há fundamento para a liberdade nem para a afirmação do direito

²² ID., *A sociedade e o trabalho: democracia, justiça, sindicalismo, paz*, in *Antologia*, 292.

²³ ID., *Escritos pastorais de Portalegre (1948-1952)*, Porto, Fundação Spes, 2001, 28 s.

do homem enquanto homem. A história mostra muitos exemplos de morais que, sendo do grupo, da etnia, da classe, podem dar uma maior sensação de utilidade. No fundo, porém, aprisionam o ser humano dentro delas e destroem o sujeito e o seu valor. A prevalência destas morais “fechadas” explica a situação de encerramento do sujeito moderno dentro das malhas do totalitarismo. A evolução moderna do Estado não é poupada dentro deste diagnóstico impiedoso. Ao expulsar os corpos intermédios, os valores da cultura e a autonomia da sociedade civil, encerrou o sujeito fora das condições que levam ao respeito pela sua dignidade. Vale a pena citar este passo: “O que talvez pedisse uma longa demonstração, dada a cegueira do nosso narcisismo progressista, mas não é menos certo, é que a revolução, completando o processo do individualismo, não admitindo qualquer intermediário entre o cidadão aritmético e o Estado, proibindo o mais elementar direito de associação (em nome da Liberdade!), reduzindo a sociedade a puro atomismo e expulsando os valores morais e religiosos para o foro da consciência, deu o passo último e definitivo para a possibilidade do despotismo monista”²⁴. Trata-se de uma crítica à revolução comunista. Mas cremos que é válida igualmente para toda a evolução racionalista do Estado moderno que tende a absorver a sociedade civil e a ditar uma cultura oficial.

A crítica de uma certa modernidade iluminista, que encerra o sujeito à verdadeira liberdade, permanece como um tema constante no pensamento de D. António. Nos anos cinquenta, já Bispo do Porto, desenvolve esta ideia numa alocução sobre “Pio XII e o Mundo Melhor”, falando de “quatro ou cinco séculos de renascença paga”²⁵. Esta alusão tem um grande significado, no universo do nosso Autor, uma vez que considera somente o “mundo melhor” nos pode salvar do “mundo pior”. O cristianismo difundiu a ideia de dignidade do ser humano, o qual tem de ser conquistada “palmo a palmo”²⁶. Há um humanismo que “pretende realizar a liberdade como um absoluto, como algo de total e panteísta, que tudo resolveria por uma espécie de virtude intrínseca, sucedâneo laico da própria virtude...”. Este humanismo está actuante no capitalismo, entendido como “um desenvolvimento indefinido e autónomo do poder dos fortes”. Este processo levou a um grande incremento das riquezas, mas levou também a uma multiplicação da miséria física e moral. O que é objecto da

²⁴ *Ibid.*, 38.

²⁵ *ID.*, *A justiça e a liberdade, fulcros da personalidade humana*, in *Antologia*, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, 35.

atenção especial é a ideologia que tende a justificar o sacrifício como “um preço do progresso e da civilização”, como é o caso do darwinismo, segundo o qual a vida se alimenta da vida, ou do pensamento de F. Nietzsche, para quem o advento do super-homem tem como preço a manutenção de uma imensa orda de escravos.

A crítica da concretização moderna da liberdade torna-se mais concreta, a partir dos anos 70, depois da revolução. Citando Eric Fromm, nota que o homem moderno “abandonou a busca de Deus e a reflexão sobre a sua salvação, para se consagrar unicamente ao domínio da natureza e ao aumento contínuo do seu conforto material. A produção hipnotizou-o como um fim em si e, pouco a pouco, sacrificou-lhe a própria vida (...) Acabou por se olhar a si mesmo como uma mercadoria, como um valor de investimento (...) O seu valor de pessoa humana é, doravante, equivalente à sua aptidão para se vender (...) A sua felicidade estará presa às suas possibilidades de consumidor...”²⁷. A crítica da situação do sujeito na cultura moderna, nesta altura, é muito diferente do passado. Há um discernimento sobre os aspectos a reter e os aspectos a rejeitar. “Não é Marx que nos separa (...) Recusar em bloco, deitar fora maciçamente a cultura ‘moderna’... significa o risco de deitar fora a criança com a água do banho... Seria cair no mesmo erro táctico que já cometeu para com o luteranismo, o enciclopedismo, o liberalismo, etc.”²⁸.

O humanismo personalista e cristão encontra a sua contradição mais funda naquilo que o Bispo chama “ideologia”, num texto de 1976²⁹. A raiz do problema é a indistinção entre forças espirituais e políticas. Com efeito, foi o cristianismo que promoveu a distinção entre forças espirituais e políticas que, na antiguidade estavam sediadas no mesmo sujeito. Por isso, a Igreja que mentem esta diferença é, estranhamente, a principal força de oposição ao totalitarismo. D. António demonstra a sua tese percorrendo o pensamento ocidental, desde Descartes. Foi este iniciador da modernidade que dirigiu o caminho desta para o monista materialista, o voluntarismo, o racionalismo quantitativista. “A ideologia não é, na cultura ocidental, algo de gratuito, casual ou marginal: é o fruto sazonado da cultura ‘moderna’, ou da civilização ‘ocidental’. Como todas as filosofias ‘modernas’ são ‘filosofias de salvação’, isto é, teologias camufladas ou teologias inconscientes, podíamos dizer que a ideologia é a fé do nosso tempo, um

²⁷ *Ibid.*, 242.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ ID., *Distinções necessárias para uma sociedade de justiça e de paz*, in *Antologia*, 263 ss.

sucedâneo do cristianismo, um contra-Evangelho”³⁰. Referindo-se à ideologia marxista e comunista, mostra como ela é um verdadeiro anti-humanismo, nas diversas versões que a alienação do homem pode assumir. Seja no “feiticismo da mercadoria” de K. Marx, na “reificação da consciência” segundo G. Lukacs, na consciência imputada ao proletário, segundo A. Schaff, é o mesmo equívoco reducionista que está operando. A manipulação ideológica da realidade humana chega ao seu fastígio na afirmação hegeliana da unidade indistinta entre sujeito e objecto. Aí sim, para o nosso Bispo, acontece o triunfo da totalidade, a prevalência do género, de tal forma que o indivíduo nem sequer tem lugar, na sua originalidade. Por esses anos em que escreve, o “monstrum logicum”, modo em que denomina o pensar moderno ideologizado e constituído regime comunista, dirigia-se igualmente para a influência sobre a biologia, afirmando a possibilidade da manipulação genética das plantas, na direcção de um mundo de abundância sem limites! A marcha do totalitarismo é um sintoma. A inquinação está na origem do pensamento: negada lógica, nega-se o homem! Depois de negar o homem, tanto faz negar como afirmar Deus. O texto que estamos a analisar continua fazendo a distinção entre forças morais e forças jurídico-políticas, entre ter e ser, entre valor e propriedade.

Pela mesma altura, o texto de uma carta à Comissão Diocesana Justiça e Paz do Porto mostra como a tortura ou os julgamentos políticos, são formas de “violar a consciência e degradar o humano no homem”, o homem como glória de Deus³¹. Esta alusão antropológica é interessante. A batalha pela dignificação do ser humano passa para o terreno antropológico. O sujeito moderno construiu-se de costas para o cristianismo. No fim de um processo de quatro séculos de modernidade, o sujeito moderno encontra-se estilhaçado. Nesse ponto, o Bispo do Porto encontra-se com muitos críticos moderados da modernidade, entre os quais P. Ricoeur, cujo diagnóstico sobre a sorte do sujeito na cultura moderna D. António não teve já possibilidade de conhecer³².

2.3. O respeito pela pessoa na base da Liberdade Transcendental

Num momento de maturidade do seu pensamento, a questão da pessoa é colocada em termos bastante diferentes. É visão patente sobretudo

³⁰ *Ibid.*, 268.

³¹ *ID.*, *Nos homens julgam-se os homens e nada mais*, in *Antologia*, 277-280.

³² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1989.

nas "Cartas ao Papa". Aí, o sujeito é descrito em termos de transcendentalidade e de abertura à Transcendência. Em vez do recurso ao direito natural, fala-se sobretudo de dignidade e de direitos da pessoa, enquanto centro de um mundo de valor indisponível, indescritível e inabarcável.

Muitas coisas tinham acontecido. Tivera lugar o Concílio Vaticano II com toda a sua acção descompressora quanto à relação da Igreja com o mundo moderno. A questão das relações entre a fé e a sociedade colocase de maneira diferente. A Igreja é sacramento, na linha do Concílio e não uma sociedade dentro de outra sociedade. A aproximação entre Igreja e política não se faz em termos de poder mas em termos de ética, quer dizer, de identificação de valores, de crítica e de promoção de melhor estima dos autênticos valores. Nesta última fase da sua vida, segundo a nossa impressão, D. António Ferreira Gomes dirige a sua doutrinação mais para o âmbito da cultura, de preferência a um confronto directo com a instituição política. Em contexto democrático, a relação da fé com a política é mediada pela liberdade e pelos direitos fundamentais, nomeadamente, das exigências da liberdade religiosa e das outras liberdades na base das quais se fundamenta a convivência cívica.

O primeiro foco de atenção é a liberdade humana. "A liberdade é, sem dúvida, um direito inerente à natureza do homem; e não se deve esquecer que por aí se deve começar, porque o homem é um sujeito de direitos e só por isso sujeito de obrigações. Mas não se deve esquecer também que a todo o direito corresponde um dever: o homem sujeito de direito tem o dever de ser livre. E a liberdade é uma virtude e virtude bem difícil, que exige tantas vezes coragem, abnegação e até sacrifício"³³. A liberdade é uma condição do ser humano, mas uma condição que pede virtude, quer dizer, cultivo e esforço para perseverar no caminho sem perder a direcção. A este cultivo da virtude, o Bispo do Porto chama necessidade de uma educação da liberdade. A educação para a liberdade é a função do bispo. Há aqui uma inflexão do caminho. Se, no tempo da ditadura era necessário defender os direitos da pessoa contra um Estado totalitário, agora no tempo da democracia é mais necessária a função positiva do pastor que propõe e ilumina o caminho da liberdade.

A esta tarefa dedica dois desenvolvimentos: um teológico e outro ético. O primeiro trata da abertura à transcendência e do encontro com Deus. O segundo trata da educação da agápe cristã, como prefere escrever o nome grego do amor, na linha de 1 Cor 13.

³³ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, 160.

Da educação para a liberdade faz parte a promoção da abertura à transcendência e do eventual encontro com Deus. Este elemento conhece vários desenvolvimentos. Primeiro, uma espécie de demonstração empírica: o fracasso existencial do caminho da recusa da Transcendência. Tentando situar a sua reflexão no contexto do pensamento português, disserta sobre o problema do mal, como principal obstáculo que pensadores como Silvestre Pinheiro Ferreira, Antero de Quental, Manuel Laranjeira encontraram para justificar a sua descrença e o fechamento à Transcendência. Vários deles chegaram ao suicídio e isso parece ter algo que ver com a opção ateia e com a militância de oposição à abertura do ser humano à dimensão teónoma. Nesse caminho de dúvida e de negação de Deus, perante a evidência do mal, estes portugueses situam-se na linha dos "mestres da suspeição (K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud), de que costuma ocupar-se o nosso Autor. Mas existe outro aspecto mais relevante no pensamento do Bispo: é o da afirmação da liberdade religiosa como princípio e como termo de um sistema de liberdades que respeita o ser humano como pessoa. Será mesmo assim? A abertura à Transcendência tem que ver com a identidade e verdade e verdade do ser pessoal? Será esse o espaço último onde se manifesta a liberdade do ser humano? Nesse caso, a liberdade religiosa é o elemento mais típico da defesa do ser humano como pessoa. E a exigência da liberdade religiosa torna-se o primeiro dos direitos que tem de ser exigido.

O Bispo defende esse ponto muito convictamente. A abertura à Transcendência é relevante para a integridade do ser humano. Essa afirmação está na base da exigência ética e jurídica da liberdade religiosa. Para compreendermos D. António, vamos ver o que nos diz outro pensador, mais académico. W. Pannenberg, um teólogo insuspeito de fanatismo, corrobora a ideia quando escreve: "O termo 'pessoa' refere, no momento presente do Eu, o mistério do itinerário de uma vida individual ainda aberta, que vai além do presente do Eu e espera uma determinação particular. Pessoa é a presença do Si no instante do Eu, na pretensão de que este Eu exprime o nosso verdadeiro Si e na consciência antecipadora da nossa identidade. Pessoa liga-se então à ideia de liberdade, na medida em que 'liberdade' é algo mais que abertura ao mundo e capacidade formal de distanciar-se das impressões e dos objectos (...). No seu sentido profundo, liberdade é possibilidade real de ser 'Eu mesmo'..."³⁴. Por sua vez, D. António escreve:

³⁴ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987, 275.

“A abertura que a pessoa mostra, para lá de qualquer limite de uma realização finita, na direcção de um destino divinizante, justifica a inviolabilidade do indivíduo que encontramos expressa na ideia de ‘dignidade humana’³⁵”. Haveria que pôr em evidência os aspectos contidos nestes textos de grande densidade, sobre pessoa, Transcendência e liberdade. Primeiro, o pensamento de D. António, como o de Pannenberg, contém a ideia de que o Eu se constitui a partir do Si, essa dimensão profunda do ser humano que o precede e, ao fundo da qual, podemos encontrar a Transcendência de Deus. Em segundo lugar, o Bispo do Porto e o teólogo de Munique encontram-se na crítica ao mundo moderno que concebeu o Eu como fundamento do Si e chegou a um equívoco sobre a subjectividade humana e sobre a liberdade. Em terceiro lugar, os dois pensadores encontram-se na ideia de que a liberdade tem um fundamento transcendental que é a sua condição de possibilidade. A promoção desta transcendentalidade é o caminho da promoção do ser humano e o fundamento da exigência da liberdade religiosa.

Não podemos comprovar se D. António Ferreira Gomes conhecia W. Pannenberg. Mas sabemos que conhecia muito K. Rahner. É e recorrendo a um passo da sua obra que podemos explicar o sentido da intervenção de Bispo do Porto, em favor de um mundo de respeito pela pessoa humana, nesta fase final do seu pensamento. Escreve o grande jesuíta: “O que aqui chamamos liberdade transcendental – a própria responsabilidade última da pessoa, não só no conhecimento, ou seja, não só como consciência de si mesmo, mas também como acção própria – não pode, no fim de contas, ficar oculta na interioridade da alma, se quisermos manter autêntica uma antropologia (e uma ética) que entenda o homem como homem concreto, como uma unidade real. Também a liberdade estará mediada sempre pela realidade concreta do espaço e do tempo, da corporeidade, da história do homem”³⁶. A função pastoral exige uma vigilância permanente de forma que as condições de possibilidade da efectivação histórica da liberdade não sejam coarctadas por estruturas que, provindo da mesma liberdade, perderam o sentido e se tornaram contraditórias com a sua origem. Estas estruturas podem ser políticas, económicas, culturais. De uma forma ou de outra contradizem o sentido do mundo humano que é crescer em liberdade para uma meta que tem por medida o divino e nenhuma realidade deste mundo pode cumular.

³⁵ *Ibid.*, 276.

³⁶ K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 56.

O segundo elemento do programa de promoção da pessoa é uma educação para a liberdade segundo o espírito de 1 Cor 13. Para que o amor (*caritas, agápe*) se constitua como caminho de educação para a liberdade, o Bispo teólogo propõe que se a restitua ao âmbito teológico antes de a fazer um preceito moral ou legal. “Posta a agápe no seu domínio teológico, seria consequente considerá-la sob o ângulo da divinização do homem...”³⁷. Encontramos, de novo, a ideia de que educar para a liberdade significa religar a moral à antropologia e mostrar como a liberdade é autêntica quando mantiver no absoluto as suas raízes. Neste ponto, o Bispo do Porto faz uma aproximação diferente da que era seu costume, em relação aos seus estimados “mestres da suspeita”: em vez da habitual crítica mordaz, desafia-os (aos seus intérpretes, naturalmente!) a discernirem se criticaram o verdadeiro cristianismo ou uma interpretação inferiorizada dele. “Pois bem (...), restituamos à *Agápe* paulina o seu conteúdo de novidade, exigência, nobreza e excelência que o Apóstolo lhe imprimiu. E assim, a acusação dos três ‘maîtres du soupçon’ e daqueles muitos, muitíssimos, de quem foram o expoente ou de cujo pensamento continuam a ser senhores e mestres, de que os cristãos são mesquinhos, pusilânimes, ressentidos, espíritos fracos, refugiados na Igreja como num ponto de abrigo, incapazes do mar largo e de *un grand Désir*, essa acusação cairá pela base e não deixará mesmo aparências de razão aos acusadores”³⁸. Deste pressuposto decorre todo um outro ambiente para proclamar a dignidade do ser humano, dignidade que vem de Deus, que é respeitada mesmo por Deus, e sem o respeito da qual nenhuma sociedade se pode considerar bem organizada. A essa dignidade remontam os direitos humanos que são a base constitucional das nossas sociedades. Por isso, a ética social cristã os toma como objecto da sua descrição concreta da dignidade do ser humano e urge o seu respeito como uma condição da liberdade e da felicidade dos seres humanos.

Conclusão

D. António Ferreira Gomes fez do tema “pessoa” o centro da sua mundividência ética cristã. Em conformidade com a tradição teológica, tratou da pessoa como definição ontológica do ser humano, na sua posição

³⁷ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, 174.

³⁸ *Ibid.*, 177.

diante das coisas, dos outros e de Deus. Descreveu de muitos modos a pessoa no seu mistério de solidão última, de inabarcabilidade por nenhuma definição, irreduzibilidade a nenhum outro fim ou a nenhuma outra realidade. A partir desde núcleo de ser, o grande Bispo não teve outra preocupação, enquanto autor e divulgador da ética social cristã, que não fosse mostrar e urgir o conjunto das implicações cívicas e políticas desse respeito pelo ser humano, o qual, segundo a mundividência cristã, é razão de ser da própria criação. Nas várias formas de seu ensinamento e da acção pastoral, como se duma obra musical se tratasse, fez inumeráveis variações sobre este tema.

Do respeito pelo carácter "pessoal" do ser humano decorre a exigência de organizar a comunidade política como Estado de Direito, quer dizer, segundo o ideal ético da justiça. A este compete ordenar o bem comum, no respeito pelas pessoas físicas e morais, ou seja, pela chamada sociedade civil, com a vitalidade das suas iniciativas que dão forma à cultura e comunicação entre os seres humanos. Assim se compreende o sentido da sua biografia, tanto de resistência como de doutrinação. Nas condições, quais foram as do Portugal do Estado Novo e dos primeiros tempos da Revolução de Abril de 1974, em que houve o risco real de um fechamento à sublimidade da vocação do ser humano à Transcendência, por um desprezo dos direitos fundamentais, ele resistiu ao intolerável e, como pastor, fez luz sobre os caminhos da vida pública, política e eclesiástica.

Nos limites da antropologia e da ética, há ainda outra dimensão. No mais profundo das palavras e dos gestos dos seres humanos há uma Palavra que se manifesta ao espírito de muitas formas e modos, mas que os cristãos reconhecem ter-se feito humana em Jesus de Nazaré. Essa palavra lembra, nomeia e restitui a origem última do ser humano e a sua escuta oferece-se como fonte de sentido inesgotável para pensar a justiça, a bondade e para recriar sempre de novo a beleza. Cremos que foi esta dimensão, para lá da sua craveira intelectual e moral, o que conduziu o pensamento infatigável do Bispo e o segredo da sua resistência e da sua doutrinação.

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA