

catedral do Porto, em 2 de Julho de 1978, afirmar que a cultura humanista não pode prescindir da dimensão religiosa³⁷.

Pelo que realizou como Bispo, pelo que ensinou, mas sobretudo pelo exemplo da sua vida, testemunhou D. António aquele que foi o tema de sua Homilia em domingo de Páscoa de 1977: «É cantando a luz que se faz a aurora»³⁸.

«Neste nosso tempo, escrevia então o Bispo do Porto, em que se encontram e chocam tantas promessas e tão graves ameaças, dá vontade de dizer ao Ressuscitado com os discípulos de Emaús: Ficai connosco, Senhor, porque está a anoitecer. (...) Temos todavia motivos de esperança: durante a noite, é cantando a luz que se faz a aurora!».

Por assim ter sido, na sua luz, vimos a luz.

ARNALDO CARDOSO DE PINHO

Professor de I. H. T.

Dom António Ferreira Gomes e a sociedade portuguesa pós-25-de Abril

Alguns aspectos da sua obra

Quando se proceder a um estudo exaustivo da obra de D. António Ferreira Gomes, constituirá um capítulo aliciante deste trabalho, investigar a contribuição daquele Bispo na evolução da sociedade portuguesa pós-conciliar e pós-25-de Abril.

Falamos propositadamente da sociedade portuguesa em ligação histórica com a herança do Concílio Vaticano II e com a transformação político-social que lhe permitiu a caminhada para a organização em Estado de direito porque é de facto, naquele contexto, que D. António Ferreira Gomes a considera. «Tarefa pois e missão da Igreja — referiu na homilia do Natal de 1974 — é encarnar na nossa sociedade, nesta sociedade pós-conciliar e pós-25-de Abril, integrada esta sociedade na ampla sociedade universal, que cada vez se revela mais inquieta e ansiosamente sociedade ecuménica pós-científica e pós-ateísta. Estar à altura do nosso tempo, no lugar em que Deus nos colocou — eis a grande missão e a grande perplexidade. É que também nós aqui não dispomos de «cartas do estado-maior» que nos mostrem o caminho a seguir»¹.

Se, após uma leitura atenta e em geito de retrospectiva, pretendêssemos estabelecer uma tábua analítica das matérias abordadas por D. António Ferreira Gomes nos variados actos do seu ministério episcopal — homilias pronunciadas nas celebrações, saudações e mensagens endereçadas aos diocesanos por ocasião das grandes

³⁷ Igreja Portucalense, Set.-Out. (1978) 5-19.

³⁸ Igreja Portucalense, Julho-Agosto (1977) 27.

¹ António Ferreira Gomes, *Reconciliação para a Paz, em Paz em Portugal pela reconciliação entre os portugueses*, Porto, 1975, 96-97.

festas litúrgicas, intervenções ligadas a efemérides que interpelam o «sentir com a Igreja», na sua missão de «Mãe e Mestra dos povos», entrevistas concedidas aos órgãos da comunicação social, etc.... — depararíamos com uma profusão de materiais e de temas que, pela abundância, o investigador não deixará de sentir dificuldades para coordenar e investigar.

Todavia, na parte da obra que acompanha cronologicamente a evolução do país consequente ao 25 de Abril de 1974, um tema, reflectido embora sob variados aspectos, apresenta-se como fio condutor: a sociedade democrática portuguesa como espaço efectivo de uma tarefa inadiável da Igreja.

Tarefa que, no entender de D. António Ferreira Gomes, se deve desempenhar em rigorosa fidelidade à linha programática enunciada pelo Vaticano II: «Procurando o seu fim salvífico — aponta-se na constituição *Gaudium et Spes* — a Igreja não se limita a comunicar ao homem a vida divina; espalha sobre todo o mundo o reflexo da sua luz, sobretudo enquanto cura e eleva a dignidade da pessoa humana, consolida a coesão da sociedade e dá sentido mais profundo à quotidiana actividade dos homens. A Igreja pensa, assim, que, por meio de cada um dos seus membros e por toda a comunidade, muito pode ajudar para tornar mais humana a família dos homens e a sua história»².

Na limitação destas linhas, e dentre tantos aspectos da obra de D. António Ferreira Gomes que merecem cuidadosa análise, gostaríamos de comentar brevemente três deles: o homem da Igreja atento aos sinais dos tempos; o defensor da organização da sociedade portuguesa em Estado de direito; e o espírito eclético que advoga pragmaticamente a fidelidade aos valores ético-jurídicos da tradição portuguesa mais antiga para servirem de estímulo na difícil caminhada da democracia. Com referência particular ao *direito das gentes* considerado por D. António Ferreira Gomes «o nosso orgulho e a nossa melhor e mais sábia e mais salutar tradição»³.

O homem da Igreja atento aos sinais dos tempos

A reflexão teológico-jurídica, ao analisar as relações entre a Igreja e a comunidade política, pode servir-se de dois critérios.

Um deles, de tipo mais descritivo, consiste em avaliar a solidariedade da Igreja com a comunidade humana através de realizações positivas e concretas como sejam, por hipótese, uma concordata celebrada entre a Santa Sé e determinado Estado; uma campanha pastoral orientada para a evangelização de alguns sectores da vida colectiva; o testemunho dos leigos na promoção e animação das estruturas temporais; a acção de uma Igreja particular em determinada região; as intervenções de uma Conferência Episcopal na defesa dos legítimos interesses da Igreja. Ou mais particularmente naquela linha de acção profética em que «sempre lhe deve ser permitido pregar com verdadeira liberdade a fé; ensinar a sua doutrina acerca da sociedade; exercer sem entraves a própria missão entre os homens; e pronunciar o seu juízo moral mesmo acerca das realidades políticas, sempre que os direitos fundamentais da pessoa humana ou a salvação das almas o exigirem e utilizando todos e só aqueles meios que são conformes com o Evangelho e, segundo a variedade dos tempos e circunstâncias, são para o bem de todos»⁴.

Tais elementos pastoral e sociologicamente interpretados podem fornecer um panorama de relações entre a Igreja e a comunidade política, válido para determinada época ou momento histórico.

O outro critério mais funcional desta «sã cooperação» entre as duas entidades olha mais a contínua e permanente presença da Igreja no cenário histórico da Humanidade, inspirando os valores evangélicos que se compenetraram no ambiente sócio-cultural, nos padrões de comportamento mais predominantes e que caracterizam a fisionomia das instituições que formam a arquitectura do edifício social.

Enfim, aquela forma de solidariedade da Igreja com o Mundo que a leva a «fomentar e elevar tudo o que de verdadeiro, bom e belo se encontra na comunidade dos homens»⁵.

Ambos os métodos se encontram profusamente utilizados na obra de D. António Ferreira Gomes. E uma leitura atenta — particularmente daquela ligada cronologicamente ao período da vida

² GS, 40.

³ António Ferreira Gomes, *Reconciliação para a Paz; Paz da Vitória ou Paz da Justiça*, em *Paz em Portugal*, 24.

⁴ GS, 76.
GS, 40.

portuguesa que os historiadores designam de II República — revelamos a invulgar personalidade de um Bispo atento aos sinais dos tempos. Naquela acepção de verdadeiros sinais da presença e do plano de Deus cuja leitura se torna possível fazer em tudo o que, de uma ou outra forma, «interessa e mobiliza as aspirações e as exigências religiosas do homem como acontecimentos, buscas e inquietações que podem revelar-nos a proximidade divina»⁶.

Uma leitura dos «sinais dos tempos» — conforme transparece na obra de D. António Ferreira Gomes — que interpela, como instrumento indispensável, uma óptica que só a fé pode proporcionar. A fé que tudo ilumina com uma luz nova; que fundamenta uma mentalidade ao crente segundo a qual tudo vem de Deus e tudo regressa a Deus e tudo é recapitulado em Cristo» «ponto de convergência dos desejos da História e das civilizações, a alegria de todos os corações e a plenitude de todas as aspirações humanas»⁷.

«Crer na História e na Natureza humana — afirmou D. António Ferreira Gomes na homilia do Dia Mundial da Paz de 1973. Esta fé antropológica é uma opção fundamental e decisiva, a qual pode pôr-se em balança nesta pergunta radical e integrativa: — Quem é, em última expressão, o Senhor da História? Será Deus ou será Satã?

Posta assim a questão — prossegue — não se pode tergiversar nem soslaiar evasivas: há que responder! (...) Porém se Deus é finalmente o Senhor da História, esta deve necessariamente ter fim e sentido. Estes não podem ser senão o aperfeiçoamento e progresso contínuo do Homem, consciência do Universo, a sua realização plena e felicidade: numa palavra, a Paz em cada pessoa, entre os homens e na Humanidade»⁸.

Tal leitura dos «sinais dos tempos» aparece sempre ligada, na mente de D. António Ferreira Gomes, à condição da grandeza e da miséria do homem tecida de permanentes aspirações, de fundamentais interrogações sobre o sentido da vida, de inquietações perante o futuro histórico do ser humano e de êxitos e de decepções perante o desenvolvimento técnico-científico. Aqui encontra a Igreja um vasto espaço de solidariedade a desafiar a sua missão profética: dar resposta a tão profundas transformações do mundo actual como a aceleração da História a um ritmo extremamente difícil de acompa-

⁶ Mons. Pellegrino, *Los signos de los tiempos*, em *Selecciones de Teologia* 25 (1968) 21.

⁷ *Ibid.*

⁸ António Ferreira Gomes, *Paz da Vitória ou paz da justiça*, em *Paz em Portugal*, 19.

nhar; a crise do crescimento desequilibrado que espartilha a Comunidade Internacional em blocos estratégicos-militares e em sociedades de consumo e povos subdesenvolvidos; a confiança cega no desenvolvimento científico e tecnológico, com a conseqüente visão das coisas ditas «científicas» que se vai instalando em todos os sectores da vida humana, modelando formas de mentalidade, manifestações de cultura e a ordem político-económica; as aspirações dos povos com vista a uma dinâmica de paz fundada no respeito inviolável pela dignidade da pessoa humana⁹.

Tal leitura dos «sinais dos tempos» apresenta-se como um fio condutor de toda a obra de D. António Ferreira Gomes. E, igualmente, a resposta a proporcionar, em genuína fidelidade à pedagogia do Vaticano II: apregoar uma escala de valores absolutos que sirvam de padrão de aferimento ao contingente e relativo e que terão de encontrar a sua fundamentação e iluminação no acontecimento central da História: Deus que, fazendo-se Homem, revelou o homem a si próprio¹⁰.

O defensor de um Estado de direito para a sociedade portuguesa

Um outro aspecto que transparece da obra de D. António Ferreira Gomes diz respeito ao seu invulgar espírito eclético. Um ecletismo pelo qual consegue harmonizar as grandes fontes da Teologia Católica tradicional com as correntes teológicas modernas, as grandes teses da Filosofia Perene a respeito do homem e da sociedade com os sistemas da reflexão contemporânea, a análise do presente histórico nacional com a tradição ético-jurídica portuguesa de raiz ocidental e cristã¹¹.

A mero título de exemplo, detenhamo-nos nesta passagem da homilia do Dia Mundial da Paz de 1975: «Sabemos — referiu D. António Ferreira Gomes — que alguns caminhos não servem: dos que não servem podíamos apontar aqueles por onde vagueiam

⁹ João XXIII, *Pacem in Terris*, Tradução portuguesa com introdução e anotações de Bernard La Lande, Lisboa, 1964, 91.

¹⁰ GS, 22.

¹¹ Tal espírito eclético de D. António Ferreira Gomes manifesta-se ao longo de toda a sua obra. Mas seja-nos lícito destacar, como exemplos característicos, duas notáveis conferências — *O Ecumenismo no presente e no futuro* e *Os Direitos Humanos na tradição portuguesa antiga* — reunidas posteriormente em volume com o título *Ecumenismo Direitos do Homem na tradição portuguesa antiga*, Porto, 1974.

os medos e os papões, as provocações e as reacções. Para os fiéis da Igreja e para os ministros do Evangelho, além disso, também devem mencionar-se, como não andáveis, em Portugal, os da «democracia cristã» e, pela mesma razão, os dos «cristãos para o socialismo», já que hoje e aqui, isso seria quase certamente instrumentalizar o Evangelho, usar o «Santo Nome» em vão, relativizar o Absoluto e absolutizar o relativo...»¹².

Assim como há «caminhos não andáveis» para a sociedade portuguesa pós-conciliar e pós-25-de Abril, com a mesma determinação aponta o caminho possível que vale a pena percorrer: a edificação de um Estado de direito.

«Em «Observação final» ao volume «Ecumenismo e Direitos do Homem na tradição portuguesa antiga», D. António Ferreira Gomes, alertando para a circunstância daqueles textos terem sido redigidos «por encomenda», antes de 25 de Abril de 1974 (mas já na previsão dos acontecimentos...) e insistindo na necessidade urgente de se pensar no futuro, adverte a dado passo: «A educação da democracia é difícil e longa.

A democracia directa — prossegue — é hoje praticamente impossível no Estado moderno, a não ser, em casos excepcionais legalmente previstos e devidamente processados, num Estado de direito que funcione como garantia e tutor da liberdade de todos.

A massa popular, o povo massificado é o contrário de um povo livre.

A anarquia foi sempre e será sempre o caldo de cultura de tiranias»¹³.

Insistindo na importância de se organizar politicamente a sociedade portuguesa num Estado de direito — o único regime que pode proporcionar o crescimento dos cidadãos «na consciência dos seus direitos, na convicção das suas capacidades, na noção das suas responsabilidades, na promoção da sua solidariedade, na ampliação da sua cultura e na aplicação da sua inteligência e aptidões técnicas» — D. António Ferreira Gomes caracteriza tal forma de Estado como um «povo livre (...) todo o povo real e concreto, o povo das pessoas humanas, isto é, o povo organizado, representado e conscientemente solidário e participante»¹⁴.

¹² António Ferreira Gomes, *Reconciliação para a paz*, em *Paz em Portugal*, 97.

¹³ Id., *Ecumenismo e Direitos do Homem*. 70-71.

¹⁴ *Ibid.*, 72.

Torna-se importante registar esta crença inabalável do ex-Bispo do Porto no Estado de direito como caminho a prosseguir pela sociedade portuguesa na fase histórica do pós-25-de Abril.

Sabendo-se, porém, que, a nível do Direito Constitucional e da Ciência Política, tal fórmula de Estado não é absolutamente pacífica que entende D. António Ferreira Gomes por Estado de direito?

Tendo em conta que tal concepção de sistema estatal, na sua evolução histórico-jurídica, apresenta uma acentuada conotação ideológica ao ponto de podermos falar não de um único Estado de direito, mas de vários Estados de direito, qual deles apregooou para a sociedade democrática portuguesa?

Para além de um Estado de direito de cariz ideológico...

O sistema designado por Estado de direito (*Rechtsstaat*) encontra-se ligado ao pensamento liberal. Há mesmo quem o considere uma emanação prática daquela corrente de pensamento.

A investigarmos as suas origens, teremos de as localizar no século XVII, implantando-se, ao longo do século XVIII, no continente europeu e nos Estados Unidos da América.

Na sua concepção primordial, o Estado de direito aparece caracterizado como um modelo de organização estatal modelado sob o reconhecimento dos direitos individuais naturais (liberdade, segurança e propriedade) e subordinado, na sua actuação, a normas jurídicas concebidas como expressão da Razão

Contando-se, dentre os seus objectivos ~~primordiais~~, ~~definir~~ e executar o Direito, tal fórmula de Estado procurava assegurar a delimitação e a tutela de esferas pessoais da actividade dos cidadãos nas suas relações recíprocas e com a própria sociedade de modo a evitar o exercício arbitrário e despótico do poder. Prevalencia como dado importante da sua filosofia a verificação daquela «experiência eterna» de que falava Montesquieu, segundo a qual «o que está investido no poder tende a abusar dele»¹⁵.

Quanto aos direitos individuais traduzidos em esferas de actividade reconhecidas a todos os cidadãos e justificadas por uma valoração ético-jurídica, o Estado de direito liberal não arrogava a faculdade de os criar (trata-se de direitos naturais, o que equivale

¹⁵ Cf. C. Schmitt, *Verfassungslehre* e *Verfassungstheorie*, Berlim, 1965; A. José Brandão, *Estado ético contra Estado jurídico?* em *O Direito* 43 (1941).

a dizer terem a sua raiz na própria natureza humana...) nem de os poder modificar, mas limitava-se a tomar conhecimento deles enquanto aparecem enunciados e interpretados pelo senso comum dos povos.

Os instrumentos adequados que tal Estado de direito prezou para tomar conhecimento e propiciar condições de exercício dos direitos naturais e assegurar-lhes a devida tutela, foram as declarações solenes de direitos.

A importância de tais declarações vem-lhes não só do seu carácter prático, isto é, de se apresentarem como autênticos «catálogos» dos direitos nuclearmente reveladores da dignidade da pessoa, mas principalmente por elas traduzirem um consenso solenemente professado por essa mesma dignidade¹⁶.

Por outro lado, a racionalidade das leis a observar pelo Estado de direito no desempenho das suas funções, restava suficientemente garantida pela competência atribuída às assembleias representativas dos cidadãos e pela exigência de que as normas constitutivas do sistema jurídico aparecessem moldadas por um conteúdo geral — o que a moderna Ciência Jurídica chama previsão de facto e estatuição das consequências legais¹⁷ — de modo a garantir uma igualdade dos cidadãos perante a lei¹⁸.

Por sua vez, os perigos da arbitrariedade e do despotismo da autoridade apareciam suficientemente prevenidos pela criteriosa divisão de poderes, tema que a Filosofia Política já havia suficientemente aprofundado, principalmente a partir de J. Locke e de Montesquieu¹⁹. O Estado de direito mereceu tal designação por duas razões: por estar juridicamente submetido a normas legais que definiam com rigor a sua conduta e actuação e pelos objectivos que lhe garantiam a razão de ser: estar ao serviço do Direito.

A literatura jurídica e política dos séculos XVII, XVIII e XIX matizaria a análise da estrutura do Estado de direito com outros qualificativos: Estado material de direito, por adoptar uma concepção de Direito de raiz jusnaturalista; Estado liberal de direito, em

¹⁶ Cf. J. M. Galvão Teles, *Estado de direito em Polis*, *Enciclopédia VERBO da Sociedade e do Estado*, II, Lisboa — São Paulo, 1984, 1185-1187.

¹⁷ Cf. J. Dias Marques, *Introdução ao Estudo do Direito*, Lisboa, 1963, 63 ss.

¹⁸ Cf. J. M. Galvão Teles, *Estado de direito*, 1185-1187.

¹⁹ Cf. J. M. Périch, *La notion de «Rechtsstaat» et le principe de legalité*, em *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra* 25 (1949) 15 e ss.

virtude dos seus objectivos aparecerem justificados por princípios da ideologia liberal; e Estado burguês de direito pelo facto de os ideais assumidos a respeito da convivência do homem em sociedade coincidirem com aqueles apregoados pela classe burguesa²⁰.

Numa fase posterior, a concepção do Estado de direito apresenta uma evolução ocasionada por variados factores que vieram contribuir para uma nova explicação da sua estrutura orgânica e dos fins sociais que visava atingir.

Dentre tais factores, contar-se-á em primeiro lugar uma nova compreensão técnico-científica do Direito: a concepção jusnaturalista é agora substituída por uma outra de teor voluntarista e positivista toda orientada a explicar o sistema jurídico da sociedade como expressão da vontade soberana de um povo ou dos órgãos políticos que o representam.

Assiste-se então, por obra do positivismo, a uma metamorfose formalista e relativista do Estado de Direito.

A partir de então, ele aparece caracterizado por um elemento formal: basta que realize os seus fins através de meios ou processos jurídicos.

Simplemente os fins do Estado de direito — eis a consequência mais importante da concepção relativista — já não são concebidos como autónomos, subsistentes e imutáveis, mas variáveis segundo a direcção política adoptada²¹.

Não ficam por aqui as consequências que a reformulação positivista viria trazer ao Estado de direito. Neste, os direitos individuais não são negados, mas subsistem apenas enquanto a lei positiva os preveja e tutele.

São, de facto, profundas as diferenças entre o Estado de direito de inspiração jusnaturalista e positivista.

Não admira, por isso, que muitos juristas e politicólogos insistam na necessidade de se distinguir Estado de direito (de concepção jusnaturalista) e Estado de legalidade (de concepção positivista)²².

As diferenças entre um e outro são demasiado acentuadas para que as duas figuras se possam confundir.

Em relação ao Estado de direito, avultam como características essenciais, a votação das leis pelos próprios cidadãos ou seus repre-

²⁰ Cf. J. M. Galvão Teles, *Estado de direito*, 1185-1187.

²¹ Cf. *Ibid.*

²² Cf. L. Recasens Siches, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, I, México, 1963, 32 e ss.

sentantes, através do debate público e a respectiva aprovação pelo critério da maioria. De facto, se a lei, por sua natureza, se traduz numa limitação da liberdade dos cidadãos, torna-se necessário que estes ou os seus legítimos representantes nela consintam.

Quanto à competência do Governo, ela ter-se-á de traduzir no mero poder de execução das leis sob vigilância política das instâncias legislativas e fiscalização jurisdicional dos tribunais.

Na concepção mais clássica do Estado de direito, vigora também a faculdade de recurso aos tribunais contra os actos da Administração dos direitos fundamentais da pessoa, com direito ao ressarcimento dos danos pessoais quando comprovadas juridicamente tais situações.

Por sua vez, no Estado de legalidade, impõe-se, como acima foi referido, a concepção voluntarista da lei reconhecida como expressão do poder político.

A pessoa, à face do sistema jurídico, apresenta-se também titular de direitos que enunciam, perante a ordem político-social, a sua dignidade, mas estes não apresentam um fundamento ético, pré-jurídico, mas são criados e tutelados pela lei positiva²³.

Admite-se ainda o recurso do poder judicial relativamente aos actos do Governo e Administração violadores de tais direitos individuais, mas só daqueles que a lei positiva prevê e tutela.

Em conclusão: tal tipo de Estado encontra-se hermeticamente encerrado num «cárcere de legalidade»²⁴.

Mas não fica por aqui a evolução do Estado de direito.

Após a I Guerra Mundial, assiste-se a uma crise do Capitalismo liberal e a um fenómeno que costuma ser designado por «ascensão das classes trabalhadoras» com uma marcada influência na vida político-económica assegurada principalmente pela organização sindical.

Tal situação constitui ambiente propício para uma percepção mais profunda e especificação mais nítida dos assim designados «direitos humanos sociais»²⁵. Faculdades que, pelo seu objecto e respectivo reconhecimento, exigem uma indispensável intervenção do Estado na condução do processo político-económico de modo a assegurar os espaços legais do seu exercício.

Com efeito, os assim designados direitos humanos sociais — direitos económicos, sociais e culturais — traduzem-se em facul-

dades e em determinadas prestações devidas aos cidadãos para cuja organização os poderes públicos assumem papel preponderante quer na consecução e distribuição de recursos disponíveis quer no disciplinar das condições subjectivas concretas que possibilitem a sua fruição²⁶.

Foi este factor, além de outros, que fez aparecer uma nova concepção e leitura da lei: a chamada «lei-medida» (*Massnahmegesetz*).

A lei já não é concebida como simples instrumento de disciplina jurídica a definir e a delimitar as funções executivas do Governo, mas sim como instrumento de medidas justificadas por razões de ordem política, social e económica.

Assiste-se, então, a uma deslocação progressiva do poder legislativo para o Executivo.

Atenua-se a independência entre Assembleia Legislativa ou Parlamento e Administração enquanto esta surge em estreita solidariedade com uma maioria parlamentar garantida por uma força política ou várias delas em regime de coligação.

Assistimos então a uma degradação da concepção de Estado de direito por oposição a Estado burguês de direito; de Estado formal de direito ou Estado de legalidade em oposição a Estado material de direito; de Estado social de direito em contraposição ao Estado liberal de direito.

Em suma, começou-se a reclamar a designação de Estado de direito para todo aquele que, no exercício do Governo, subordinasse a sua acção a critérios legais de conduta²⁷.

Contra tal abuso, processou-se uma reacção na doutrina constitucional moderna com vista a restaurar e formalizar um conceito de Estado de direito através de um conjunto de elementos substanciais que o integram.

«O uso da qualificação de Estado de direito — afirma J. M. Galvão Teles — só pode considerar-se legítimo quando pelo menos se encontrem reconhecidos e efectivamente assegurados os direitos fundamentais do Homem, a independência dos Tribunais e legalidade da Administração»²⁸.

²³ Cf. J. M. Galvão Teles, *Estado de direito*, 1185-1187.

²⁴ Cf. *Ibid.*

²⁵ Cf. B. Xavier, *Direito do Trabalho*, em *Polis*, II, 582-585.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cf. J. M. Galvão Teles, *Estado de direito*, 1185-1187.

²⁸ Cf. *Ibid.*

... a reivindicação de um Estado de direito efectivo.

Identificando o Estado de direito como «povo livre», «povo de pessoas humanas», «povo organizado, representado e conscientemente solidário e participante»²⁹, cremos sinceramente D. António Ferreira Gomes referir-se a essa concepção de Estado de direito que assenta a sua organização nos três pilares que dão razão de ser ao regime democrático: o reconhecimento efectivo dos direitos fundamentais da pessoa humana; a independência do poder judicial em relação aos poderes legislativo e executivo; e a alternância no acesso ao poder, através do sufrágio livre e directo dos cidadãos, com base no pluralismo político-partidário.

O apologista de um Estado de direito orientado pela nossa melhor tradição cultural particularmente a do direito das gentes

Ao percorrermos a obra de D. António Ferreira Gomes, impressiona-nos a atenção que dispensa à tradição cultural que comungámos com outros povos hispânicos e que consagra, como elemento mais importante, um humanismo de raiz cristã e ocidental cujos valores ético-jurídicos a respeito da pessoa e da sociedade se apresentavam profundamente reflectidos pela Escolástica Cultural.

Tal tradição, na mente de D. António Ferreira Gomes, moldando substancialmente a identidade histórica de povo que somos, oferece o contributo precioso de lição do passado que pode e deve ajudar a vencer as dificuldades do presente e os desafios do futuro.

Por exemplo, o direito à liberdade religiosa consagrado no decreto *Dignitatis humanae* do Concílio Vaticano II não é absolutamente estranho à cultura dos povos hispânicos.

Na conferência a que já nos referimos, subordinada ao título «Ecumenismo no presente e no futuro», D. António Ferreira Gomes encontra tal direito esboçado nas linhas programáticas de alguns movimentos comunitários surgidos, na Península Ibérica, ao longo dos séculos XVI e XVII: os «Irmãdiños», na Galiza; os «Comuneiros», em Castela; e as «Germanias», no Reino de Valência.

Um programa que se pode sistematizar nos seguintes princípios: a verdadeira fé deve traduzir-se na vida individual e colectiva e a ortodoxia deve aferir-se pela ortopraxia; os homens são todos irmãos

²⁹ A. Ferreira Gomes, *Ecumenismo e Direitos Humanos*, 72.

e o Evangelho apresenta-se como projecto de vida a solicitar a fraternidade universal; os membros daquelas comunidades reclamavam-se católicos e eram inspirados (ou talvez mais do que isso...) pelos doutores de Salamanca e clérigos de S. Tiago; o poder, por exigência da pessoa humana e das próprias sociedades, terá de ser limitado pelo direito e usufruir de constitucionalidade e não um poder divino imediato; o respeito pela voz da consciência, pela liberdade religiosa e pela responsabilidade do homem para com Deus, «não obstante os desvios sempre inevitáveis na acção violenta, aproximava-os do Concílio Vaticano II (...)»³⁰.

Também o movimento humanista dos Direitos do Homem não é estranho à tradição cultural portuguesa.

Numa conferência subordinada ao tema «Os Direitos Humanos na Tradição portuguesa antiga», D. António Ferreira Gomes apresenta um sugestivo exemplo histórico da multiseccular luta do ser humano pela conquista do «direito de ser Homem»³¹: a formação da «democracia urbana» do Porto ao longo de um processo que envolveu, como partes em litígio, os Bispos, o Cabido e os burgueses da cidade.

Na opinião de D. António Ferreira Gomes, a instauração da «democracia urbana do Porto» (a expressão é de Jaime Cortesão...) principalmente no que ela representa de luta contra a Igreja, não é um fenómeno particular restrito a Portugal, mas um elo de uma cadeia que se estende pela Europa além. Tal cadeia era a revolução burguesa que se desenvolveu, com maior impacto, naquelas áreas do continente europeu nas quais se processou um acelerado progresso económico com as inevitáveis consequências de carácter social e cultural.

Para a constituição da cidade livre, impunha-se percorrer aquela distância que subsiste entre uma situação de direito adquirido — o senhorio da cidade pelo bispo fundado num título de doação e organizado em bases jurídicas da organização feudal — e uma situação de direito a constituir ou seja a instauração de uma democracia urbana na qual os habitantes do Porto, à semelhança de outros exemplos verificados na Europa, fruissem da condição de cidadãos na posse

³⁰ *Ibid.*, 24-25.

³¹ Cf. *El Derecho de ser Hombre*, Antologia preparada sob a direcção de Jeanne Herschm, Unesco, 1973

plena dos respectivos direitos com vista à organização político-social do burgo³².

O problema de fundo era o mesmo que suscitou a assinatura da *Magna Charta* em 1215, na Inglaterra, sendo embora diferentes os protagonistas intervenientes. Em Runnymede, encontravam-se, em litígio, a Coroa e os barões do Reino. No Porto, o Bispo com o Cabido e os habitantes do burgo.

Em ambos os casos, estava em jogo o mesmo objectivo: determinadas liberdades a assegurar. E a natureza da luta era idêntica: a ruptura do regime feudal como condição necessária para determinada classe (no século XIII, em Inglaterra, os barões; no século XIV, no Porto, os burgueses) impor os seus direitos de homens livres.

Simplesmente tais lutas tinham de pressupor um ideal de carácter ético-jurídico que lhes desse um sentido, lhes fornecesse uma inspiração e lhes proporcionasse o valor de causa a assegurar. Tal ideal só poderia ser a reflexão elaborada pela Escolástica Cultural a respeito da natureza ontológica da pessoa, da sua dignidade e da sua condição face à sociedade.

Mas, segundo a opinião de D. António Ferreira Gomes, um dos contributos mais preciosos que a cultura tradicional portuguesa pode oferecer à sociedade portuguesa pós-conciliar e pós-25-de Abril e para a sua organização em Estado de direito é o património ético-jurídico do *direito das gentes*³³.

«O facto essencial — referiu no Dia Mundial da Paz de 1973 — que obrigou a repensar e a actualizar, para a história moderna, a enorme construção ético-jurídica da Escolástica medieval foi a descoberta do mundo e a tarefa da civilização cristã consequente».

«Para Portugal — prossegue — o problema do direito natural e ética civilizacional obscurecia-se ou arcaizava-se um pouco, por ser a Índia a nossa tarefa principal, além de Marrocos (...) e aí tudo ser absorvido pela luta medieval contra o Islão.

Para a Espanha o questionamento ético-jurídico era mais puro e duro, porque se encontravam diante de povos sem Estado ou com Estado a desmoronar-se e, portanto, pacíficos e indefesos. Foi por isso, e muito naturalmente, que a Escola de Salamanca teve de ser a voz da Escola Católica; e, sob o impacto do terrível e indomável bispo Las Casas, Procurador perpétuo dos Índios, teve de encontrar

as soluções da doutrina católica para situações inteiramente novas — novas na América, novo Mundo, e novas para uma Europa que, mais dilacerada do que nunca, começava a sentir-se una no mundo e face aos problemas da unidade humana, num tão grande pluralismo de homens e de raças»³⁴.

Na passagem citada, D. António Ferreira Gomes aborda duas questões de enorme importância.

A primeira diz respeito às Descobertas e consequente tarefa civilizadora que constituiu ocasião necessária para retomar e de algum modo recriar o edifício ético-jurídico da Escolástica cultural com o objectivo de poder dar resposta à expansão atlântica que, no dizer do geógrafo Humboldt, «rasgou uma fronteira marítima que duplicou a face do mundo»³⁵.

A segunda questão diz mais respeito às vicissitudes históricas que orientaram tal expansão ultramarina.

Para Portugal ... atraído pelo sonho do Oriente e pela cruzada contra o Islão que o fizeram voltar para a Índia e para Marrocos — as condições não foram demasiado propícias para desenvolver, em toda a sua pujança, tal actualização da Escolástica cultural da qual surgiu o Direito das Gentes.

Por sua vez a Espanha, face a povos sem organização político-social ou com uma organização muito rudimentar, encontrou os condicionalismos necessários para levar a efeito tal obra criadora.

A Universidade de Salamanca foi a grande oficina onde se elaborou a síntese ético-jurídica do *direito das gentes*.

D. António Ferreira Gomes considera-a «o nosso orgulho e a nossa melhor e mais sábia e mais salutar tradição»³⁶.

Para compreendermos a razão de ser de tal apreciação, impõe-se que analisemos a concepção do Direito das Gentes segundo o pensamento de dois dos seus mais ilustres mestres considerados fundadores da Escola Moderna do Direito Internacional ... Francisco de Vitória e Francisco Suarez ... e na actividade pastoral de Bartolomeu de las Casas que dele se serviu como instrumento pastoral no seu apostolado entre os índios das Américas.

³² António Ferreira Gomes, *Ecumenismo e Direitos Humanos*, 47 e ss.

³³ Id., *Paz da vitória ou paz da justiça*, em *Paz em Portugal*, 25.

³⁴ *Ibid.*, 25-26.

³⁵ Cf. J. Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, II, Lisboa, 1980, 119 e ss.

³⁶ António Ferreira Gomes, *Paz da vitória ou paz da justiça?*, em *Paz em Portugal*, 25.

O Direito das Gentes segundo Francisco de Vitória e na acção pastoral de Fr. Bartolomeu de Las Casas

Ao reconhecer a Francisco de Vitória o título de fundador da Escola Moderna do Direito Internacional, os especialistas desta matéria procuram realçar um dado que ninguém ousará pôr em dúvida: foi aquele mestre salmanticense que, pela primeira vez, formulou claramente o conceito moderno do *direito das gentes* como um *ius inter gentes*, como ordem de convivência das comunidades políticas enquanto tais, com fundamento no direito natural.

O problema colonial levou o notável professor de Salamanca a elaborar esta síntese que hoje admiramos pela sua originalidade, clareza e capacidade de aplicação do princípio fundamental cristão da unidade político-moral do género humano (*unitas quasi politica et moralis generis humani*).

Segundo o direito natural, afirma, os indígenas (Vitória chama-lhes bárbaros sem qualquer sentido depreciativo...) são verdadeiramente senhores do país que ocupam, senhores tanto política como economicamente.

Pressuposta tal realidade, impõe-se uma consequência lógica: torna-se necessário examinar os diversos títulos com que os soberanos colonizadores se apresentam a reivindicar as suas conquistas.

Assim, Francisco de Vitória não aceita que o Imperador seja senhor do mundo só pelo facto de o ter submetido pelas armas.

«Nem o Papa nem o Imperador — insiste — são donos do mundo; não têm pois nenhuma jurisdição sobre os índios»³⁷.

Por detrás desta afirmação categórica encontra-se uma disputa duramente travada em Valladolid, entre o bispo de Chiapa (México) e J. Ginez de Sepúlveda, teólogo e historiógrafo de Carlos V.

Na obra de Moral Social «De Regno et Regis officio» J. Ginez de Sepúlveda como bom discípulo de Aristóteles, admitiu a tese sobre a escravatura. Segundo o Estagirita, os homens podem ser divididos em três categorias: uns são naturalmente senhores em virtude da sua capacidade intelectual; outros, de corpo robusto, mas nulos em inteligência e tardios no conhecimento, são, por natureza

escravos; outros, enfim, em grande número, não são por natureza nem escravos nem senhores»³⁸.

Apesar de não considerar esta doutrina como certa foi a partir dela que João Ginez de Sepúlveda justificou as acções armadas de conquista empreendidas pelos colonizadores.

«Tratava-se de povos bárbaros — referia — brutais, cruéis, subdesenvolvidos mentais e incapazes de se governarem; culpados de crimes contra a lei natural, deviam ser castigados pela Espanha que tinha jurisdição sobre eles; mesmo que não tivesse jurisdição, a Espanha devia intervir em nome da lei natural afim de salvar inocentes injustamente oprimidos e imolados em sacrifícios humanos que terminavam em antropofagia; enfim, era lícito preparar pela guerra a via para a evangelização»³⁹.

Respondendo à letra a tal argumentação que pretendia justificar ética e moralmente as guerras movidas contra os índios pelos colonizadores, Vitória contrapõe um princípio que verifica estar suficientemente comprovado pelo direito natural: «não tínhamos — refere — mais direito de tomar-lhes as terras que eles teriam de tomar-nos as nossas, se fossem os primeiros a descobrir o nosso continente»⁴⁰.

Vitória avança ainda mais: não se pode tão pouco fazer a guerra aos «bárbaros» para os punir dos seus crimes, nem para lhes impor à força o Evangelho pois a difusão da Boa Nova reclama meios pacíficos e ninguém estabeleceu os espanhóis juizes dos índios⁴¹.

Tendo em conta tais princípios, Francisco de Vitória encontra, apesar de tudo, argumentos que podem ditar um título justo à colonização contanto que ela seja exercida em favor dos povos colonizados.

Resume-os essencialmente aos seguintes: o direito que possui todo o homem de viajar por toda a terra e de ser aceite caridosamente, permitindo-se-lhe usufruir e explorar os bens que se encontram vagos; o dever dos cristãos de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo; a exigência da caridade em ajudar um povo inculto e atrasado a ascender a uma civilização mais alta, etc.

³⁸ Cf. *Éthica Nicomachea*, v, c. 7, n.º 7; Cf. A. Losada Garcia, *Juan Gines de Sepúlveda, su polémica con fray Bartolomé de las Casas*, em *Cuadernos de Investigación Histórica* (1978/2) 549-589, 569.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. Francisco de Vitória, *De Indis*, 37.

⁴¹ *Ibid.*

³⁷ Cf. Francisco de Vitória, *De Indis*, introduction et notes par Maurice Barbier, Genève, 1966, 37.

Impedidos estes direitos e deveres pelos povos nativos, o mestre salmanticense considera poder haver, então, ocasião para a guerra justa porque se tratam de direitos naturais e um dever (anunciar o Evangelho) sobrenatural, mas sempre com a condição de se evitar a exploração do homem pelo homem ⁴².

Num ponto se mostram conformes Vitória e Sepúlveda: a guerra contra os índios justifica-se por impedir que pessoas inocentes sejam oprimidas e as matem para as imolarem aos seus deuses e lhes comem a carne. Trata-se dos tais pecados «contra a natureza» que, mesmo se os bárbaros aceitam essas leis, não são livres até ao ponto de eles e os seus filhos se entregarem à morte.

Aceitando, embora, tal justificação ético-moral no seu enunciado genérico, frei Bartolomeu de Las Casas recusa que ela se possa aplicar aos índios.

Fundamenta tal posição com base em dois argumentos. Em primeiro lugar, não estaria salvaguardado o princípio da proporcionalidade da guerra justa pois uma intervenção armada, naquele caso, causaria mais mal do que bem. Afugentaria os índios da fé cristã e exterminaria mais pessoas do que as que se desejaria salvar.

Depois estaria em contradição com o direito que hoje designamos liberdade religiosa. Com efeito, os sacrifícios humanos são elementos (deploráveis e reprováveis sem dúvida...) constitutivos de algumas religiões em dado estágio da sua evolução. Mas, o abandono destes ritos à base da violência, viria a traduzir-se numa mudança de religião à base do medo e da força, o que contraria radicalmente a liberdade de honrar a Deus segundo a própria consciência.

«Todo o homem — argumenta Las Casas — é devedor a Deus de tudo quanto possui, pelo que é obrigado a oferecer-lhe o que considera mais precioso, isto é, a sua própria vida, mesma quando se trata da vida de uma pessoa inocente contanto que seja oferecida a Deus como tal» ⁴³.

A ideia essencial que transpira da argumentação do bispo de Chiapa é evidente: a liberdade religiosa constitui limite absoluto à acção dos poderes públicos. A Evangelização dos índios deve ser através de meios pacíficos.

⁴² Cf. F. J. Thonard, *Compêndio de História da Filosofia*, edição portuguesa por Valente Pombo, Paris — Tournai — Roma, 1953, 434.

⁴³ Cf. A. Losada Garcia, *Juan Gines de Sepulveda*, 569. Cf. J. Joblin, *Las Casas e as perspectivas actuais do Direito Internacional*, em *Brotéria* 121 (1985) 402 ss.

Ao explicarmos a concepção do *direito das gentes* segundo a concepção de Francisco de Vitória com a acção pastoral do bispo Las Casas tivemos uma preocupação: demonstrarmos como tal direito teve uma aplicação tão concreta na resolução de um problema tão árduo e tão delicado como foi o problema colonial a partir do século XVI.

O direito das gentes em Francisco Suarez

Francisco Suarez, ao iniciar a sua reflexão sobre o *direito das gentes*, adverte sobre o cuidado de se evitar um erro bastante comum: confundir-se tal direito com o direito natural. Tendo embora múltiplas relações, são realidades distintas.

«De dois modos — refere Suarez — se diz que é algo de *direito das gentes*: de um modo, por ser direito que todos os povos e as várias gentes devem guardar entre si; de outro modo, porque é direito que todas as cidades e reinos observam dentro de si mesmos, e, por semelhança e conveniência, se chama *direito das gentes*» ⁴⁴.

Se entendermos bem este texto parece ser legítimo concluir que, na primeira acepção, estamos perante o direito internacional moderno. No entender do Doutor Exímio, este será o *direito das gentes* no sentido próprio.

Na segunda acepção, o *direito das gentes* de matiz suareziano acaba por identificar-se com o *direito das gentes* já proposto nas fontes do Direito Romano.

Mais ainda: Francisco Suarez admite um *direito das gentes* natural e um *direito das gentes* positivo que se origina do costume internacional e dos tratados, aparecendo este último marcado mais fortemente pelo carácter voluntarista enquanto a vontade marca a configuração da ordem jurídica actuante.

A distinção entre direito natural e *direito das gentes* apresenta-se clara no pensamento do Doutor Exímio: o direito natural não depende do homem e, para usarmos a sua curiosa expressão, «está gravado no coração do homem», ao passo que o *direito das gentes* encontra a razão da sua existência no arbítrio e consentimento dos homens,

⁴⁴ Cf. F. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, em *Opera Omnia*, editada por Carlos Berton, L. Vivés, Paris, 1956, Liv. I, c. 3, 110.

vigorando em toda a comunidade ou na maior parte dessa comunidade ⁴⁵.

Sendo assim, haverá que assinalar duas notas características do *direito das gentes* que o distinguem do direito natural: a primeira diz respeito ao facto de aquele direito não preceituar nada como necessário à honestidade nem proibir o que seja intrinsecamente mau; a segunda é que a universalidade, sendo nota característica do direito natural, não se apresenta necessariamente requerida pelo direito das gentes.

Mas não vamos concluir daqui que o Direito Internacional (*direito das Gentes*) segundo a perspectiva de Francisco Suarez não tenha nada a ver com o direito natural.

A este propósito, vale a pena tomar atenção a esta passagem do Doutor Exímio: «O género humano — refere — se bem que dividido em vários povos e reinos, sempre tem alguma unidade não só específica mas também política e moral, que indica o preceito natural do mútuo amor e misericórdia, que se estende a todos, ainda aos estranhos e de qualquer nação. Pelo que, ainda que cada cidade, república ou reino seja uma comunidade perfeita e composta de membros, qualquer delas é também de certo modo membro deste universo enquanto pertence ao género humano; pois nunca aquelas comunidades separadamente são tão suficientes para si que não necessitem de alguma mútua ajuda, sociedade e comunicação, umas vezes para melhor ser e melhor utilidade, outras por necessidade moral e indigência» ⁴⁶.

Em suma, o *direito das Gentes* (Direito Internacional) encontra os seus fundamentos no direito natural ou, talvez mais exactamente, os seus preceitos são conclusões procedentes do direito natural. E dada a proximidade do Direito Internacional do direito natural, os princípios normativos daquele devem encontrar-se inspirados na justiça e na equidade.

Do Direito das Gentes aos Direitos do Homem

Chegamos à altura de levantar uma questão: por que considera, D. António Ferreira Gomes, o *direito das gentes* como a «nossa

⁴⁵ Cf. A. Barata Tavares, *O Direito Natural e o Direito das Gentes em Francisco Suarez*, em *Revista Portuguesa de Filosofia* 11 / II (1955) 493.

⁴⁶ Cf. F. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore cit.*, 37.

melhor tradição»? Certamente pelo contributo que tal direito prestou a uma ordem de relações da Comunidade Internacional e à causa dos Direitos do Homem.

Como vimos anteriormente, Vitória formulou claramente o conceito moderno de direito das gentes como um *ius inter gentes*, enquanto tal direito fundado no direito natural se concretiza numa ordem de convivência das comunidades políticas enquanto tais.

Portanto, os preceitos do *direito das gentes* apresentam uma base de direito natural mas, no dinamismo do seu exercício, desenvolvem um plano de relações a observar pelos povos em regime de reciprocidade e de solidariedade.

Neste aspecto, encontramos, já esboçada, em Francisco de Vitória, uma dialéctica muito aproximada àquela apreçoada na Declaração Universal dos Direitos do Homem quando afirma no preâmbulo: «Considerando — refere-se na Declaração — que é essencial que os direitos do homem sejam protegidos por um regime de direito para que o homem não seja constrangido, como recurso supremo, à revolta contra a tirania e a opressão; considerando que é essencial animar o desenvolvimento das relações amigáveis entre as nações...» ⁴⁷.

Não ficam ainda por aqui os elementos de alguma semelhança entre os preceitos do *direito das gentes* apreçoados pelo mestre salmanticense e os direitos do homem exarados na Declaração Universal.

Por exemplo, ao não aceitar o simples facto das descobertas como título suficiente para gerar o direito de posse das novas terras por parte dos povos descobridores, Vitória aproxima-se nitidamente do direito a uma nacionalidade conforme aparece consagrado no Art. 15 da Declaração Universal onde, além de se afirmar categoricamente tal direito, se afirma que «ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua nacionalidade (...)».

Ao expor como proibição do *direito das gentes* promover a guerra contra os «bárbaros» para lhes impor o Evangelho, Vitória, não se apresenta muito distante do direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião conforme aparece redigido no Art. 18 da Declaração.

⁴⁷ Citamos a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* segundo a tradução portuguesa contida em apêndice à *Pacem in Terris*, versão portuguesa, com introdução e notas de B. La Lande, Lisboa, 1964.

Ao apontar como fundamento válido da colonização o direito que possui todo o homem de viajar por toda a terra, de ser recebido caridosamente, de explorar os bens deixados ainda vagos, também não se apresenta muito longínquo do direito de livre circulação conforme está redigido no Art. 13 da Declaração Universal: «toda a pessoa tem direito de circular livremente — afirma-se — e escolher a sua residência no interior de um Estado. (...) E de abandonar qualquer país, inclusivamente o seu, e de regressar ao seu país».

Se nos déssemos ao cuidado de catalogar cuidadosamente os preceitos do *direito das gentes* conforme vão sendo apresentados na obra de Francisco de Vitória encontraríamos ainda mais afinidades com a Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Por sua vez, Francisco Suarez ao distinguir nitidamente um *direito das gentes* natural e um *direito das gentes* positivo (cuja obrigatoriedade nasce do costume, das convenções, dos factos, dos tratados...) oferece-nos esta possibilidade de análise dos direitos humanos em dois planos diferenciados: no plano ético-jurídico, enquanto a dignidade da pessoa afirmada por tais direitos se apresenta como valor da lei natural; e no plano jurídico-positivo, enquanto, por instrumentos adequados usados normalmente pelo Direito Internacional (acordos, pactos, tratados...), a imperatividade dos direitos humanos poderá ser transposta para a ordem jurídica positiva de qualquer sociedade que, na sua legislação interna, os reconhece explicitamente e cria condições para o seu normal exercício.

Também nesta perspectiva, deparamos com alguns elementos de semelhança com a dialéctica da Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Assim, no preâmbulo daquele documento, distingue-se cuidadosamente entre um ideal («o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos universais e inalienáveis») que constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo e a necessidade essencial dos direitos do homem serem protegidos por «um regime de direito». Duas realidades, afinal, a serem levadas a efeito em dois planos distintos: no ético-jurídico (de direito natural) e no jurídico-positivo (direito internacional no sentido moderno).

Conclusão: as contribuições de Francisco Vitória e de Francisco Suarez para o processo evolutivo dos direitos humanos apresentam-se, a vários títulos, notáveis.

Talvez sejamos um pouco ousados ao acrescentar que elas vieram ajudar a tornar possível, alguns séculos depois, a Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Para nós, não subsistem dúvidas a tal respeito.

Procurámos extrair da obra de D. António Ferreira Gomes alguns elementos que pudessem servir para conhecermos um pouco da personalidade do cidadão e do Bispo que, com a enorme autoridade moral e a palavra corajosa e oportuna, prestou notável contributo ao desenvolvimento da sociedade portuguesa pós-25-de Abril.

Tê-lo-emos conseguido? A escolha dos elementos que fizemos foi a melhor?

Nas limitações de um artigo de revista, teve de se fazer uma opção por alguns elementos, deixando no silêncio tantos outros. O que pode merecer reparos.

Aceitamos esse risco. Mas fizemo-lo apenas com a intenção de contactarmos um pouco com a figura moral do «Homem da Igreja» a quem a sociedade democrática portuguesa muito deve.

MANUEL DE PINHO FERREIRA

Professor do I. C. H. T.