

Raízes agostinianas e tomistas em Dom António Ferreira Gomes

Introdução

É por demais reconhecida a figura de Dom António Ferreira Gomes, enquanto Bispo do Porto e enquanto figura da cultura portuguesa, que marcou a vida e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XX. Não sendo nós versados no pensamento filosófico-teológico de Dom António Ferreira Gomes, pretendemos, contudo, apresentar alguns dos traços fundamentais, que se ligam à tradição agostiniana e tomista, patentes nalguns dos seus escritos. O interesse desta questão prende-se, quanto a nós, em primeiro lugar, com a necessidade de se entender o pensamento de Dom António, na sua integralidade e, dentro do seu próprio modo de pensar, que percorria as grandes etapas da história filosófica e teológica. Em segundo lugar, porque as reflexões e o pensamento de Dom António têm, na sua origem, uma filiação, na melhor tradição filosófico-teológica do mundo ocidental. É, por esta razão, que será pertinente abordar as raízes agostinianas e tomistas, no pensamento de Dom António Ferreira Gomes.

Um facto curioso a destacar é de que, se consultarmos alguns dos estudos feitos sobre esta figura ímpar da eclesiologia portuguesa, constatamos que eles não são nem abundantes, nem específicos, da temática que agora abordamos¹, e isto, apesar, das teses doutorais, recentemente publicadas,

¹ Consulte-se a este respeito, Arnaldo Cardoso de Pinho, *Uma Cristologia para a Identidade cristã na Modernidade. O pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca-Porto, 1989; Manuel de Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo na obra de D. António Ferreira Gomes*. Porto, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia – Porto –, 2004; Manuel da Silva

pela Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia – Porto e, outras Instituições. Por isso, a temática que nos concerne terá algum interesse, na medida em que tem sido pouco estudada até aqui. Um desses raros estudos, que aborda, portanto, a tradição escolástica em Dom António, é o artigo de Michel Renaud, intitulado: *O tomismo de Dom António Ferreira Gomes*. Neste estudo, podemos distinguir três domínios, onde se pode encontrar referências ao tomismo: 1) no discurso sobre Deus; 2) na abordagem da educação e da cultura; 3) e finalmente, nas questões sobre a sociedade política e sobre os direitos dos cidadãos². A estes três campos de aplicação, correspondem os vectores fundamentais do pensamento de Dom António, e é só a partir daqui, que o agostinismo e o tomismo serão interpelados e utilizados.

A fim de delimitarmos o nosso estudo, concentrar-nos-emos numa análise dos textos do Bispo do Porto, que foram objecto de compilação e de publicação, numa Antologia do seu Pensamento, em 3 volumes, realizada e publicada pelo professor Arnaldo de Pinho³. Esta antologia de textos, está organizada em torno de três campos fundamentais: o primeiro volume, consagrado ao pensamento social e político, o segundo, consagrado ao pensamento antropológico e cristológico e, por último, o terceiro volume, consagrado às relações fé-cultura. Seguiremos, portanto, esta mesma ordem na nossa reflexão. Num primeiro momento, iremos efectuar uma identificação das fontes mencionadas ou aludidas por Dom António, feitas, quase sempre de memória e, que, por isso, onde não são explicitamente identificadas, as fontes e as citações, donde foram extraídas. No caso das referências explícitas a Santo Agostinho, a maior parte das vezes, essas citações não são claramente identificadas e são, de facto, lançadas no decurso da própria reflexão de Dom António. De salientar igualmente que o maior número de alusões e de utilização do pensamento de Santo Agostinho concentra-se no segundo e terceiro volume, ou seja, nas temáticas de ordem antropológica e cristológica e nas temáticas de relação

Rodrigues Linda, *Andragogia política em Dom António Ferreira Gomes*. Porto, Fundação Spes, 1999. António Teixeira Fernandes, *A Igreja e o Estado: à volta do contraditório Bispo do Porto*. Vila Nova de Gaia, Estratégias criativas, 2006.

² Michel Renaud, "O Tomismo de D. António Ferreira Gomes", in *Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes*. Actas. Simpósio, 30 de Setembro, 1-2 de Outubro de 1998, Fundação Calouste Gulbenkian. Coordenação P. Bernardino. Braga, APPACDM, 2000, p. 200.

³ D. António Ferreira Gomes, *Antologia do seu pensamento*. Selecção de textos e notas de Arnaldo de Pinho. Volume I, *O pensamento social e político*; volume II, *O pensamento antropológico e cristológico*; volume III, *Relações fé-cultura*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990.

entre a fé e a cultura. Todavia, não podemos tirar uma ilação imediata, concluindo portanto, que há uma influência da antropologia e da cristologia agostiniana. Na verdade, estamos fortemente convictos de que, a melhor filiação agostiniana, no pensamento de Dom António, concentra-se, preferencialmente, em torno de temáticas da Teologia da história e do seu pensamento social e político, que estão patentes quer no *De Civitate Dei* quer, nos seus *Sermones* quer ainda nas *Enarrationes in Psalmos*. Na verdade, as obras de Santo Agostinho mais referidas por Dom António são, precisamente, o *De Civitate Dei*, os *Sermones* e as *Enarrationes*. Por último, o *Iohannis evangelium Tractatus*.

Já, relativamente, à utilização de São Tomás, Dom António faz com maior frequência uma identificação da fonte que usou, pois, na maior parte das vezes, cita a obra mais divulgada do Aquinata, a *Summa Theologiae*; em seguida, vem a *Summa Contra Gentiles* e, finalmente, o *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo. Iremos, portanto, começar com as referências a Santo Agostinho, e só depois, com aquelas que se prendem com São Tomás de Aquino. No entanto, cabe-nos, antecipadamente afirmar que, este nosso estudo, abordará em menor escala o tomismo em Dom António, na medida em que, há já um estudo elaborado sobre este assunto. Além do mais, parece-nos que seria importante, investir num primeiro momento, nas raízes agostinianas do pensamento de Dom António, de forma a, que esta avaliação se faça, a montante do processo de desenvolvimento do seu pensamento. No final deste estudo, faremos uma apreciação geral da utilização quer, do agostinismo quer, do tomismo, por Dom António Ferreira Gomes.

I. As raízes agostinianas

1. Identificação das fontes

No primeiro volume da Antologia, consagrado ao tema, *O pensamento social e político de Dom António*, existem duas referências claras e explícitas ao pensamento de Santo Agostinho. A primeira, encontra-se num texto de 1957, uma homilia proferida na Igreja da Trindade. O título transcrito n' *A voz do Pastor*, intitula-se *A riqueza é para o homem e não homem para a riqueza*. O mote está dado: trata-se de uma homilia que aborda a organização do Estado e a sua relação com a Economia e com o Corporativismo. Dom António, na sua exposição, mais não faz do que

seguir a Doutrina Social da Igreja, precisamente, a que era explicitada por Pio XII⁴.

A homília começa por abordar a concepção metafísica do protestantismo, que se distingue, neste aspecto, da metafísica de orientação católica. Enquanto a metafísica da tradição medieval de orientação católica, considera que a essência de Deus consiste na identificação entre Ser e Vontade, cuja acção decorre do resultado destas duas faculdades, a metafísica protestante, ao contrário, advoga, claramente, a supremacia da Vontade divina sobre o Ser, sendo por isso, fundamentalmente uma metafísica voluntarista. O Bispo do Porto é, no entanto, claro a respeito deste 'protestantismo' que advoga um voluntarismo exacerbado. Não se trata do 'protestantismo' enquanto religião e comunidade de fiéis "sincera e válida do cristianismo", que professam convictamente e subjectivamente a sua adesão mas antes, o protestantismo enquanto "heresia religioso-política"⁵. Segundo o Bispo do Porto "a essência metafísica do protestantismo não está vencida nem ultrapassada", na medida em que este professa metafisicamente uma supervalorização da vontade. A essência de Deus é entendida então, como a suprema Vontade e não como o Supremo Ser. Por isso, para o protestantismo, em particular, o da escola calvinista, a acção de Deus torna-se incompreensível e sem qualquer 'razão de ser', pelo simples facto de que Ele é só *quia ipse voluit*⁶ e, sendo assim, nada pode estar fora desta vontade onnipotente. Daqui decorre uma segunda consequência negativa, que Dom António vê nesta concepção metafísica, que é a de que Deus, sendo simplesmente a Suprema vontade onnipotente, pelo facto mesmo de assim ser, não há lugar no homem, para uma vontade humana autónoma. Por outras palavras, perde qualquer consistência o valor da autonomia das 'causas segundas', como diria São Tomás. Dom António embora, não utilizando esta linguagem precisa de Tomás de Aquino, não deixa, porém, de referir que "a liberdade absoluta de Deus, a sua essência voluntarista ou 'moral' é incompatível com a existência duma causa segunda autodeterminada"⁷.

Daí que Lutero só possa falar de *servum arbitrium* e não de livre arbítrio. "Por isso no homem só se pode admitir o *servum arbitrium*, porque «a

⁴ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 83. Nas notas é explicado a origem da doutrina de Pio XII, através de uma radiomensagem que foi feita em 24/12/1944.

⁵ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 83.

⁶ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 84.

⁷ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 87.

vontade livre é absolutamente fulminada por este relâmpago» (da vontade de Deus)"⁸. É, no fundo, desta prioridade da vontade sobre o ser que deriva o fundamento do mal substancial que, sendo divino, expressa bem a tragédia da luta entre bem e mal. Este mal substancial e divino é, segundo Dom António, "a chave das históricas religiões asiáticas"⁹. É a luta entre o ser e o querer que melhor traduz a luta ancestral da revolta humana, onde o querer pretende impor-se ao ser. Na senda desta visão, o maniqueísmo, através da figura mais representativa, Manés, propaga este complexo mundo religioso mítico e cosmogónico, no mundo grego e, posteriormente, no mundo cristão. Daí que Dom António fale do *Manichaeus* e do Manés, de Santo Agostinho. A alusão explícita que Dom António faz ao nome de Agostinho, implica duas coisas: por um lado, que Dom António sabia perfeitamente que Santo Agostinho, aderiu, num dado momento da sua vida, a esta seita gnóstica maniqueia. Por outro lado, que após a conversão de Santo Agostinho ao cristianismo, que houve, inevitavelmente, um afastamento claro por parte do Bispo de Hipona, do maniqueísmo, dedicando, por isso mesmo, alguns dos seus tratados a combater esta seita. É, precisamente, na sequência desta invocação, que Dom António utiliza a expressão "primates manichaeorum", que provém de um tratado da sua polémica agostiniana anti-maniqueia¹⁰. Na verdade, os chamados "primatae manichaeorum" designam aqueles que são tidos como os mais 'perfeitos', ou seja, os puros, porque praticam uma ascese que só está reservada a alguns, aqueles, precisamente, que dirigem a seita maniqueia.

Mas poder-se-á perguntar, qual a razão por que Dom António fala do maniqueísmo e que relação tem este com o protestantismo enquanto heresia religioso-política? É que, na verdade, para Dom António, "o maniqueísmo, avatar ocidentalizado da 'outra face' permanente do ser racional, tornou-se uma constante histórica em forma pouco menos que definitiva"¹¹. Na verdade, o ressurgimento de uma forma, mais ou menos revestida historicamente, no espírito escolástico e moderno, deste gnosticismo maniqueu,

⁸ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 87.

⁹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 85.

¹⁰ Agostinho, *Contra Adimantum*, 15, (Pl 42, p. 154): "Quamquam ergo convocatis ad se turbis eum dixisse scriptum sit non quod intrat in os coinquinat hominem, sed quo procedit ex ore, tamen iste quo timore hoc addiderit uerbis suis, quibus huiusmodi testimonium commemoravit, satis apparet, sicut paulo ante dictum est, ut haberet quod responderet eis, qui sibi quaestionem nouissent, cur primates manichaeorum nefas sibi esse existiment carnibus vesci videlicet ut illud, quod dominus ait turbis tantum, non electis concessisse videretur".

¹¹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 85.

aparece-nos em figuras tão representativas como são, Lutero, Calvino e Melancton. Por isso, o Bispo do Porto declara que "(...) o protestantismo é sob muitos aspectos a expressão própria da história moderna para aquela constante maniqueia"¹². E também aqui não escapam os filósofos modernos, tais como, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, que, também eles, valorizaram a vontade, em detrimento da razão. As consequências imediatas desta doutrina, teve implicações quer, quanto à noção de graça quer quanto à noção de predestinação. Por isso mesmo, estas filosofias não são filosofias da salvação, mas antes, filosofias do desespero, onde o mal, é o reduto último de uma natureza humana decaída, com uma liberdade enfraquecida e, sujeita a uma inevitável 'lógica puritana' que impossibilita a acção livre e responsável dos homens.

A segunda referência a Santo Agostinho encontra-se na célebre *Carta a Salazar*, escrita em 1958. Como sabemos, esta *Carta* é um registo pró-memória dos temas que o Bispo do Porto pretendia discutir com o Presidente do Conselho, António Oliveira Salazar¹³. A invocação de Agostinho situa-se num contexto preciso da *Carta*. Trata-se de abordar o valor da política pela sua íntima relação com a sociologia. A invocação de Agostinho vem precisamente reforçar o valor da argumentação de Dom António. Na *Cidade de Deus*, Agostinho retoma a célebre definição de *populus*, dada por Cícero, em dois momentos, XIX, 24: "populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus"¹⁴. E ainda, em XIX, 21, onde afirma: "Populum enim esse definiuit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum"¹⁵. Na verdade, estas são as duas ocorrências da definição de Cícero que aparecem na *Cidade de Deus*. Para Agostinho a *res publica* deverá admitir três aspectos fundamentais: a) a ideia de povo, reunido em sociedade, através de um consentimento por direito estabelecido; b) a justiça, que dá a cada um aquilo que lhe é devido; c) e, finalmente, a *res publica* enquanto

¹² D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 86. Noutro texto, um tema que foi tratado na *Voz Portucalense*, o maniqueísmo é considerado como uma "constante da história humana. Como infecção mais ou menos perniciosa, atinge a humanidade de todos os tempos, de preferência sob a fenomenologia do *homo religiosus*", D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 169.

¹³ Nas notas explicativas, feitas por Arnaldo de Pinho, é explicitado o tema geral da Carta: "o das relações Pessoa-Estado e a questão do Corporativismo", p. 122.

¹⁴ *Aurelii Augustini Opera, De Civitate Dei*, XIX, 24 (Corpus Christianorum, Series Latina, XLVII), Turnouht, Brepols, 1955, p. 695.

¹⁵ *Aurelii Augustini Opera, De Civitate Dei*, XIX, 21, (CC SL, XLVII) pp. 687-688.

coisa pública. Registe-se, no entanto, em primeiro lugar, que a citação de Santo Agostinho, utilizada por parte de Dom António, não corresponde completamente à citação do referido texto. Vejamos, em primeiro lugar, como é integrada a citação de Agostinho na *Carta*:

"Por menos democrático ou por mais antipartidário que se seja, não pode esquecer-se legitimamente aquele *consensus*, aquela ideia constitutiva dum povo que é, para Cícero, o próprio sentimento ínsito na massa popular de estar unida *iuris consensu et utilitatis communione*, o que Stº Agostinho transferia para a mentalidade cristã na tradução: *populus est coetus multitudinis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus*. Poderá dizer-se que o povo português ama o corporativismo, como o vê e o sente, *concordi ratione*?"¹⁶.

Com efeito, verifica-se uma ligeira alteração da expressão *communione sociatus* pela fórmula *ratione sociatus*. De referir, igualmente, que a definição reportada por Agostinho na *Cidade Deus*, é aquela que se encontra justamente em Cícero, na sua *res publica*¹⁷. A ligeira modificação, reforça, de certa forma a natureza desta *iuris consensu* e da *utilitatis communione*, em proveito de uma maior clarividência da acção política no seio da sociedade e da comunidade, enquanto agentes que podem utilizar a doutrina social da Igreja. Em segundo lugar, parece que efectivamente Dom António está consciente da importância do direito político romano e depois cristão, que ao longo dos séculos se estabeleceu como base do direito político natural, de forma a poder usar como argumento maior a definição de Santo Agostinho. A justificação clara desta perspectiva histórica da concepção política e do Direito das Gentes é claramente entendido por Dom António, quando retoma uma longa citação de São Tomás a propósito da governação e do poder político, onde afirma:

"Este texto, em que o pensamento do Aquinatense assume o seu estágio perfeitamente amadurecido e definitivo, assenta na definição do Estado ou corpo político organizado, que vem de Cícero através de Stº Agostinho no *De Civitate Dei*, à qual expressamente se reporta, a saber que «um povo é o conjunto unido da multidão, associado pelo consenso do direito e pela comunhão das utilidades»"¹⁸.

¹⁶ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 134.

¹⁷ Cícero, *De re publica*, I, 39: "Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus".

¹⁸ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 84.

Relativamente ao segundo volume, dedicado ao pensamento antropológico e cristológico de Dom António é aquele onde se regista verdadeiramente uma maior frequência da utilização do pensamento de Santo Agostinho. Aqui encontramos, vários textos, onde o Bispo de Porto introduz algumas das ideias fundamentais da antropologia agostiniana. Começamos pelo primeiro texto, uma conferência proferida na XII semana de Estudos Missionários, em Gaia, em 1975, onde o Bispo do Porto efectua em traços largos, o impacto do fenómeno religioso na sociedade hodierna, resultante da “ilustração e da secularização”¹⁹.

Nesta conferência, o Bispo do Porto concentra-se num diálogo com o marxismo que, na altura, dominava a política portuguesa de então. A intuição que preside ao longo deste texto é a ideia segundo a qual o marxismo é, antes de mais, uma antropologia que pretende impor-se como uma nova ordem. Ora, é neste sentido que o enfoque da conferência deverá mostrar, qual a novidade e qual a verdade daquele Homem de Nazaré que se faz carne e habitou entre nós, que personifica por antonomásia o novo homem e a nova humanidade.

“(…) Jesus é Aquele em quem se consuma a essência criatural do homem pela encarnação o posse do Logos, conforme a definição helénica do homem enquanto zôon lôgon échon, o animal que tem o logos, que tem em si a razão ou a palavra discursiva. Para esses primeiros resistentes da Fé cristã, «só pela encarnação do Logos surge o homem autêntico»²⁰.

O motivo agostiniano, serve, neste contexto, para justificar uma certa concepção de homem e uma certa forma de educação que marcou a cultura, a sociedade e a nossa história. A concepção agostiniana trouxe simultaneamente a beleza e o idealismo mas, simultaneamente, o pessimismo e até a “pior interpretação do homem e da sociedade”²¹. Esta dualidade entre bom e mau, repercute-se no maniqueísmo, no catarismo e no jansenismo. Na verdade, é a filiação desta concepção dualista, que está também na base do marxismo, assim como nas várias formas de anarquismo.

“Agostinho saído do platonismo e do maniqueísmo, mas não esquecido dos seus princípios, pensa que se não fora o pecado original o homem viveria em fraternidade livre com os outros homens sem

¹⁹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 57.

²⁰ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 61.

²¹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 71.

necessidade de lei, de autoridade, de tribunais nem de estado. Este optimismo sobre a natureza humana, que ameaça sempre do pior pessimismo – a lei e o estado, consequência do pecado, são portanto eles próprios «o pecado» – esse optimismo está na base do pensamento de Marx e das instituições anarquistas, em alternância com o pior pessimismo sobre o passado”²².

Num conjunto de homílias, proferidas durante a Semana Santa, em 1978, uma das quais, tendo como tema, o acontecimento da encarnação e da ressurreição, que foi proferida no dia de Ramos, o Bispo do Porto exalta o sentido da passagem “da terra do exílio para a pátria da Verdade e da Liberdade, na passagem da morte para a Vida viva”²³, que expressa a morte e Ressurreição de Cristo. Dom António, apresenta nesta homília, uma verdadeira exaltação da Ressurreição de Cristo, como sendo a meta verdadeira do caminhar, por entre as vicissitudes da história e dos acontecimentos humanos. Na realidade, acreditar em Cristo é acreditar no Reino de Deus e “na marcha do homem para a plena consciência da sua dignidade, é crer na sua capacidade crescente de libertação, é crer na Liberdade, sempre crescente no Amor – amor inter-humano, pelo amor de Deus”²⁴. Em breves palavras, poderíamos dizer que a leitura cristológica e crística do sentido da Páscoa, apresentada nesta homília, é uma verdadeira Teologia da história e de como ela se concretiza em determinadas formas e vivências desse mesmo sentido.

A referência a Cristo como ponto de convergência para onde todos os caminhos da peregrinação, e do êxodo terreno devem convergir, revela-se como a plena e inequívoca aceitação por parte do cristão, de que Cristo é o verdadeiro Rei, o Rei da Paz e de que o seu Reino embora, não sendo daqui, já está em gérmen *hic et nunc*. Porém, as dificuldades que os homens enfrentam perante este novo Rei e este ‘reinado que chega’ são, precisamente, as dificuldades que se têm em aceitar o ‘êxodo’ e “o deserto, com as suas fomes e os seus medos”²⁵. Essas dificuldades advêm do facto de que é, em razão do “amor pela tranquilidade, pela segurança e até mesmo por uma certa ordem faraónica e opressivas, que se peregrina na servidão e recusa-se o êxodo e a passagem pelo deserto”²⁶. Com efeito, é

²² D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 71.

²³ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 226.

²⁴ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 228.

²⁵ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 227.

²⁶ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 227.

no modo como vivemos e sentimos o êxodo que provamos como vivemos a nossa fé. O teólogo Jürgen Moltmann, declara na sua *Teologia da Esperança* que “crer significa, na realidade, transpor fronteiras, transcender, estar em êxodo”²⁷. E, pese embora, Dom António não citar, neste contexto, o teólogo em questão, contudo, este não deixa de estar presente noutras homilias e noutros textos do Bispo do Porto.

No prosseguimento da sua análise, Dom António efectua uma verdadeira tipologia que caracteriza o modo como os homens vivem em sociedade e como convivem com o deserto e o êxodo da vida. Esta tipologia possui a exacta medida com o grau de Libertação e de Esperança que depositam na Páscoa de Cristo e como a interpretam. Na verdade, ela corresponde, no fundo, ao *modus vivendi* e ao seu grau de consciência dos valores que o Acontecimento da morte e Ressurreição de Cristo traz para o homem de todos os tempos. Por vezes, no decurso da História, uma certa ‘cultura’ e uma certa mentalidade, revela a incapacidade e a recusa diante do curso civilizacional, de cariz particularmente cristão. O incómodo para qualquer tipo de sociedade, como a de outrora, no período do Império Romano, ou como na de hoje, onde vigora o regresso a um certo paganismo e a um certo pseudo-humanismo é, precisamente, aquilo que Dom António descreve como “ver nesta impotência da ética política de hoje o fruto de vários séculos de contestação do Reino de Deus no mundo: primeiro, Cristo sim, mas não a Igreja; depois, Deus sim, mas não Cristo (histórico-teológico); finalmente, nem Deus, nem Cristo, nem Igreja!”²⁸.

A esperança que o Reino nos fala é aquela que é definida por São Paulo em *Rom. 4, 18* e que Santo Agostinho retoma num sermão, segundo a bela expressão paulina: “contra spem in spem credere”²⁹. Esta mesma expressão é várias vezes retomada por Dom António, sem que ele enuncie claramente a passagem bíblica e sem que ele enuncie igualmente a paráfrase agostiniana retomada de São Paulo. “Crer em Cristo é crer no Reino de Deus, aqui e agora, e esperar mesmo contra a esperança – *contra spem in spem credere...*”³⁰. É, na verdade, da relação entre uma teologia da

²⁷ Jürgen Moltmann, *Teologia da esperança. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Tradução de H. Alfredo Simon. São Paulo, Herder, 1971, p. 6.

²⁸ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 231.

²⁹ *Opera omnia Augustini Sermones, Sermo, 157, 6 (PL 38, 862): “Legeant eam ante tot saecula uni homini, qui contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium”*

³⁰ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 228. Há, porém uma única passagem onde Dom António alude à expressão Paulina de forma explícita. Cf. D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 230: “Mas lembremo-nos que a Esperança

esperança e de uma teologia da cruz que se pode melhor entender o mistério da salvação do homem. “Na Igreja há o direito, que é um dever, de cultivar a virtude teologal da Esperança – *contra spem in spem credere*; mas nunca esquecendo a teologia da Cruz”³¹.

Mas a linguagem agostiniana é ainda mais forte quando pensamos em termos da discussão que o Bispo do Porto mantém, em torno da relação entre a ordem civil e a Igreja. Encontramos nas origens da História do Cristianismo e da Cultura Ocidental na sua relação com o Império Romano, a questão da relação entre o poder político e o poder religioso. Na concepção de Eusébio de Cesareia, havia, claramente, uma associação entre os destinos da Cristandade e os do Império, que “chegava mesmo a ver no imperador uma imagem do Logos e no império um começo do Reino de Deus”³². Já para Agostinho, a idiossincrasia entre poder político e poder religioso não terá a mesma aceitação. É, por isso mesmo, que Dom António explica historicamente como a visão de Agostinho é díspar da de Eusébio de Cesareia e, qual o motivo dessa divergência.

“O grande Agostinho, retórico da cultura greco-romana e profundamente romanizado ele próprio, não deixou de sentir a sedução dessa aliança; mas a sua fé de cristão, que o levará a escrever o tratado da «Cidade de Deus», que é o Reino de Cristo, essa fé tornou genial a sua visão dos acontecimentos”³³.

Segundo a interpretação de Dom António é, precisamente, a queda do império romano em 410, no tempo de Alarico, que faz com que Agostinho deixe de ter qualquer confiança religiosa ou política, no império romano. É, na verdade, a sua visão cristã que será responsável por essa transformação e o motivará a fazer uma leitura da história dos acontecimentos, onde quer, o dualismo religioso-político quer, o monismo político-religioso, não serão a via escolhida por Agostinho. Desta feita, declara Dom António:

“nem contra radicalmente, nem a favor, radicalmente, nem a visão apocalíptica da Besta que surge do mar para devorar o cristianismo,

é uma virtude teologal. As virtudes teologais não se baseiam no homem nem nas suas razões, como as naturais, mas sim em Deus e no Espírito, que preside à história. *Contra spem in spem credere*, é o preceito do Apóstolo: quando só o dever ou a fé sustentam a Esperança, então é que ela é verdadeiramente virtude teologal”.

³¹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 249.

³² D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II p. 232.

³³ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 232.

nem a visão eusebiana do Império como instrumento de cristianização. Perante o desolado lamento de muitos – «Roma morreu!» – Agostinho exclama num sermão: «Que é Roma senão os Romanos?» E, noutro sermão completa o pensamento: «A cidade está nos cidadãos e não nas suas muralhas»³⁴.

A frase que Dom António coloca na boca de Santo Agostinho: “Que é Roma, senão os Romanos (*Roma enim quid est, nisi Romani?*) é a inter-rogação que o Bispo de Hipona coloca aos seus fiéis, quando explica a importância dos cidadãos romanos na formação do Império Romano e, em particular das suas cidades³⁵. O mesmo se passa com todos os povos, e, neste caso, com Portugal, pois quem faz a nação são os portugueses. Nesta passagem acima transcrita, a última parte do pensamento de Dom António é finalizado, com uma ideia extraída de Santo Agostinho, onde não é referida a fonte donde retirou a citação. O mais provável é que seja de uma passagem dos *Comentários aos salmos*, onde Agostinho declara:

“Nestas cidades, uma coisa é a criação dos edifícios, outra os cidadãos habitantes nesta edificação; a cidade é edificada para os seus cidadãos; estas pedras são os cidadãos, pois eles são pedras vivas”³⁶.

Santo Agostinho tem plena consciência de que a cidade edificada é para os cidadãos, pois são eles que a constituem, são eles as pedras vivas da cidade e não as muralhas e as suas paredes. A intensa solicitação de Santo Agostinho no contexto da homilia de Dom António tem o sentido, precisamente, de apelar a uma “socialidade de Deus”, na terra dos homens e como há, de certa maneira, uma forma de realização do Reino de Cristo. É, na verdade, a uma nova ordem social e política, que Dom António faz apelo, de forma a podermos reescrever a ‘história’ de uma nova cidadania. Será isto demais? Consideramos que, a este respeito, o apelo, não deixa de ser muito actual, numa Europa que, em relação, aos chamados novos continentes, é solicitada a dar o seu testemunho político, cultural, social, ético e científico

³⁴ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 233.

³⁵ *Opera omnia Augustini, Sermones, Sermo 81, 9 (PL 38, 505):* “Roma enim quod est, nisi Romani? Non enim de lapidibus et lignis agitur, de excelsis insulis et amplissimis moenibus. Hoc sic erat factum, ut esset aliquando ruiturum”. O teor deste sermão é muito mais amplo e rico. Podemos dizer que neste parágrafo Agostinho presta-se a comentar que todas as criações humanas, e, neste caso, as cidades subsistirão enquanto Deus quiser. Na verdade, este parágrafo consagra-se, a justificar que não são os cristãos a causa da queda de Roma.

³⁶ *Opera omnia Augustini Enarrationes in Psalmos, Psal. 86, 3 (PL 37, 1103):* “In istis civitatibus alia est fabrica aedificiorum alii sunt cives inhabitantes in fabrica; illa civitas civibus suis aedificatur, ipsi sunt lapides qui sunt cives: lapides enim vivi sunt”.

a respeito da sua matriz cristã no longo percurso histórico da sua formação e, mais precisamente dos seus ideais. A Europa de hoje, parece, no entanto, querer realizar aquilo que Dom António já vaticinava como algo negativo, quando então, afirmava:

“Mas, tanto no plano nacional como no plano mais amplo de cidadãos do mundo, que também devemos ser, o mais importante é responder ao contra cristianismo do nosso tempo e aos seus «absolutos de substituição» com a fé no único Absoluto de sempre e com a esperança no seu Cristo, «rei do Universo». Começemos a meditar e talvez a escrever, ao menos com a vida e à nossa medida, o novo *De Civitate Dei*: a socialidade de Deus, no Reino de Cristo. E o resto virá por acréscimo”³⁷.

Por último, falemos de duas referências ao pensamento de Agostinho, em dois textos, um na homilia de Natal de 1979, e um outro, na III Carta dirigida ao Santo Padre no ano de 1983³⁸. Esta Carta trata, de novo, do diálogo entre a Igreja e a sociedade, tendo em conta a perspectiva cristológica. Falemos, no entanto, do primeiro texto, a homilia de Natal. O tema foca a questão da paz, tendo em conta que o nascimento de Cristo significa precisamente a própria Paz, cumprindo as promessas bíblicas que anunciava o profeta Miqueias³⁹. O Jesus Infante, renovador do novo *Kosmos* e da nova ordem cosmológica, social e jurídica, efectua uma verdadeira transmutação de valores que a antiga ordem judaica e romana representava e impunha. O nascimento de Jesus significa, então, o surgimento de um Menino na humildade da sua condição e da sua fraqueza mais pueril, a nova ordem, que vem transformar a ordem antiga que representava a força, o poder, o saber, o dinheiro e o prestígio.

“O Kosmos que Jesus Infante assume e representa, como que brincando com ele, traduz o próprio espírito de infância e vai basear-se noutros valores: os valores bíblicos, expressados numa maneira tão eloquente e dramática por Maria, no *Magnificat*, que encerra a mais alta filosofia da história, mas propriamente, a teologia da história”⁴⁰.

Encontramos, nesta homilia, uma tentativa de conjugação entre uma teologia cristológica e uma teologia da história e da sociedade. Por outras

³⁷ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 233.

³⁸ Cf. D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 130.

³⁹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 265.

⁴⁰ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 268.

palavras, Cristo simboliza e é, na realidade, o Homem tomado na sua natureza individual e universal, onde antropologia e história, antropologia e sociedade se conjugam. Por isso mesmo, Dom António numa homília do dia do Corpo e Sangue de Deus, solicita filosoficamente falando, a filosofia da história de Hegel, que prolongando o pensamento de S. Tomás sobre o *universale principium*, fala de um concreto, ou seja, um concreto que é simultaneamente universal⁴¹.

O terceiro volume desta antologia é consagrado ao tema, das relações fé-cultura. Num texto de 1951, que é um prefácio ao diário de Rogério Sampaio, Dom António fala da missão do educador. Na verdade, a antropologia assim como a política e a sociologia, possuem uma relação muito estreita com a educação do homem. Originalmente, o prefácio teve como título, *Aritmética de Deus*. A figura do mestre e a sua relação com o discípulo possui um papel importante na educação. O mestre é aquele que cultiva e quer ensinar a cultivar. “Cultivar carácter é fazer homens. Mestre, *magister*, é nome de grandeza e de poder, nome que tem comunidade de raiz com *mais* e com *magno*, nomes que, por sua vez, entram em magnânimo e magnífico!”⁴². O método etimológico tantas vezes empregue por Dom António nas suas análises, serve aqui para explicar o significado da palavra mestre. Podemos dizer que este método de decompor as palavras na sua raiz, possui uma intenção fundamental, que nós designaríamos da seguinte forma: cada palavra tem uma *história* e é nessa história que se compreende melhor o significado da palavra. O mestre tem por função ser o melhor; deverá ser mais do que um simples “transmissor de normas”, ou mais do que um “veículo de ideias”, mas antes, a encarnação da norma e dos ideais⁴³. Deverá aspirar, na sua mais alta função de educador, a uma harmonia entre a natureza e a graça, fazendo lembrar a máxima tomasiana, “*gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit naturam*”⁴⁴. Por isso mesmo declara Dom António, expressando esta ideia, extraída de Santo Agostinho:

“Desde que se conforme com a sua natureza e com a graça, o mestre é onnipotente: tudo arrasta (*et voluptate trahit*, diz St^a Agostinho, tudo inova, tudo cria. A criança ou o adolescente, mais que um ser, são um vir-a-ser, um devir – projecto vital, diria Ortega y Gasset”⁴⁵.

⁴¹ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, p. 216.

⁴² D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 24.

⁴³ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 24.

⁴⁴ Cf. S. *Thomae Aquinatis Summa Theologica*, tomus I. Paris, P. Lethielleux, 1927, I^o, q. 1, a. 8, ad 2, p. 20.

⁴⁵ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 24.

Subjacente a este conjunto de ideias sobre a educação está igualmente patente a ideia da onisciência de Deus nas obras da criação, que traduz muito bem a expressão latina, utilizada por Dom António, *omnia traham*. Quanto à expressão latina que o Bispo do Porto diz ser de Santo Agostinho, “*et voluptate trahit*”, na verdade, ela é, antes de tudo, uma expressão de Virgílio, nas suas *Bucólicas*: “*Trahit sua quemque voluptas*”⁴⁶. Na verdade, em Santo Agostinho, encontramos dois contextos distintos, em que a expressão ocorre: o primeiro, encontra-se no *Tratado sobre o evangelho de S. João* e o segundo na *epístola 17*. Vejamos o primeiro: “*Quid est trahi voluptate? Delectare in omnino, et dabit tibi petitiones, cordis Tui est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis*”⁴⁷. O segundo, é bem mais curioso, na medida em que Agostinho retoma, precisamente, a expressão virgiliana: “*Trahit sua quemque voluptas*” (a cada um a sua afeição). É a este contexto, que Dom António faz referência explícita, num outro texto, na homília na festa do Corpo de Deus, em 1976: “*Vem já de St^o Agostinho, quando nos diz, comentando uma palavra de Virgílio – trahit sua quemque voluptas – muito conhecida, diz St^o Agostinho*”⁴⁸.

Na verdade, a utilização que Agostinho faz da expressão virgiliana no contexto do *tratado sobre o evangelho de S. João* é, claramente, cristológico e o comentário de Dom António vem precisamente reforçar esta ideia do Deus em relação e por isso, como Cristo encarna todos os valores mais altos que possam existir:

“*Porro si poetae dicere licuit: trahi sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio quando fortius nos dicere debemus trahi hominem ad christum, qui delectatur veritate delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum christus est?*”⁴⁹

Tudo pode ser movido pela vontade, tudo pode ser criado de novo e incessantemente. É nisso mesmo, que consiste o processo de educação, que tem como modelo fundamental a relação entre mestre e o discípulo. O testemunho deste modelo exemplar é aquele que se dá entre Alberto Magno e Tomás de Aquino. Dom António, baseando-se no modelo clássico de

⁴⁶ Virgílio, *Eclogae siue In Bucolica*, ecl. 3, verso 63.

⁴⁷ *Opera omnia Augustini, Tractatus in Iohannis Evangelium* 26, 4, (PL 35, 1608).

⁴⁸ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 213.

⁴⁹ *Opera omnia Augustini, Tractatus in Iohannis Evangelium*, 26, 4, (PL 35, 1608).

educação, ou seja, da *Paideia*, não deixa porém, de lhe justapor o projecto vital, próprio do horizonte personalista e existencial. É a esta Cultura formativa e educativa, que é urgente implementar, tendo como referência nuclear a “encarnação humana de Cristo”⁵⁰, que é, simultaneamente, “uma encarnação cultural”⁵¹, que pode ser exprimida segundo as belas expressões agostinianas, na terceira *Carta* que Dom António envia ao Papa: “Idem Ipse est Deus et homo, quo itur Deus, qua itur homo”⁵², e ainda, aquela outra, de Agostinho: o “Mistério absoluto e pessoal, a que chamamos Deus, e que é segundo a palavra de Agostinho, *interior intimo meo, superior summo meo*”⁵³.

Por último, falemos de um texto que faz parte de um conjunto de artigos, escritos para o jornal da *Voz Portucalense*, em 1970, num dos quais, o Bispo do Porto efectua um pequeno *excursus* histórico sobre a personalidade e a figura de D. João III, e outras figuras importantes do nosso meio cultural português, do século XVI, como era a figura de Frei Valentim da Luz. Na verdade, convocar estas duas figuras da história cultural portuguesa, visava adquirir uma nova compreensão do momento actual⁵⁴, ou seja, abordar alguns temas da relação entre a sociedade civil e o cristianismo, de forma a compreender-se melhor a relação entre cristianismo e modernidade. Mas por outro, Dom António parece aproveitar este «interlúdio» para efectuar a sua opção eclesiológica, quando refere que Fr. Valentim da Luz, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, era um “homem superior ao seu tempo e que pagou tão caro o facto de ter tido razão antes da hora”⁵⁵. Na verdade, esta figura singular do período do ‘Humanismo’ Renascentista em Portugal passará, doravante, a ser entendido, segundo as palavras de Dom António, como um frade ‘progressista’ e ‘supliciado’, à luz da eclesiologia actual do Concílio⁵⁶. Ora, dissertar sobre a figura de D. João III, ou dissertar sobre a figura de Fr. Valentim da Luz, não significa que se considere que não será “convencionalmente”

⁵⁰ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 125.

⁵¹ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 125.

⁵² D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 130. Cf. *Aurelli Augustini Opera, De Civitate Dei*, XIX, 21, (CC SL, XLVII), p. 322.

⁵³ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 126. Cf. Agostinho, *Confissões*, III, 6, 11.

⁵⁴ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 177.

⁵⁵ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 177. Sobre a vida e personalidade do Fr. Valentim da Luz, consulte-se a obra de J. S. da Silva Dias, *O Erasmismo e a inquisição em Portugal*. Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1975.

⁵⁶ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 177.

episcopal “não *satis episcopaliter*” tratar destes assuntos, mas que, “essou-tro trabalho: que não é pastoral, que o seu estilo não é episcopal, que é tempo perdido com questões eruditas (ou afectações de erudição), etc., etc”⁵⁷, será também e sobretudo, importante e, marcadamente ‘pessoal’. Para isso, bastaria lembrar a expressão virgiliana, que Dom António coloca na boca de Santo Agostinho: “si parua licet componere magnis”⁵⁸. Com efeito, a expressão utilizada por Dom António, neste contexto, é a seguinte: “Como outrora Santo Agostinho – si parua licet componere... – não estranhemos que se diga escrevermos não *satis episcopaliter*”⁵⁹. A expressão agostiniana ocorre no *comentário ao evangelho de S. João*, com uma ligeira *nuance*, numa contextualização, que se aproxima mais da ideia que Dom António quer veicular apesar da expressão ser, claramente e primordialmente de Virgílio. Agostinho declara: “Si parua magnis comparare conceditur, quoniam nos ad eum quid sumus?”⁶⁰. Neste contexto, o Bispo de Hipona, interroga-se quanto à comparação que se pode estabelecer entre as coisas pequenas e as coisas grandes. A expressão torna-se claramente aqui uma figura de retórica mas, de imediato, vemos que ela despoleta uma interrogação sobre o que é a linguagem episcopal e a linguagem evangélica. Se, num primeiro momento, a modéstia do Bispo do Porto deixa perceber que comparando as coisas pequenas com as grandes, provavelmente as suas sendo pequenas, serão não *satis episcopaliter*, num segundo momento, coloca a questão de saber, se a linguagem de S. Paulo e de S. João são também suficientemente *episcopaliter* e, se afinal, a linguagem considerada episcopal não sacrificará demasiado aquela outra linguagem evangélica, acabando por substituí-la.

II. As raízes tomistas

1. Alguns aspectos

Afirma-se, geralmente, que há, em Dom António Ferreira Gomes, uma certa inspiração do tomismo e, neste sentido, que existe, até mesmo, uma certa preferência pela via tomista da tradição cristã medieval. Acabámos de ver que há claramente uma inspiração agostiniana na formulação de

⁵⁷ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 177.

⁵⁸ Cf. Virgílio, *Geórgicas*, IV, verso 175.

⁵⁹ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 177.

⁶⁰ *Opera omnia Augustini Tractatus in Iohannis Evangelium*, 40, 5 (PL 35 1689).

certas questões ou temas, a que Dom António dá preferência. No caso de Tomás de Aquino, esses temas serão retomados. Todavia, o tomismo de Dom António deve ser perspectivado na linha de um conhecimento da história medieval europeia e, mais particularmente, da história medieval portuguesa. O Bispo do Porto, encarna no tempo hodierno, de certa forma, a história e a vida da cidade do Porto no seu período medieval. Os factos históricos político-religiosos do passado são como o incentivo para a compreensão dos factos actuais. Alguns dos seus predecessores, foram 'protagonistas' do movimento político-religioso na formação da cidade e da própria nacionalidade portuguesa, como foi o caso do Bispo D. Hugo. Constatamos isto mesmo, principalmente, em dois textos (embora não sejam provavelmente os únicos), um, de 1954, intitulado *Hino ao Porto*⁶¹, e outro, uma conferência pronunciada no Instituto Justiça e Paz, *A História de Portugal teria sido possível por outros caminhos?*, de 1974⁶². Este último, tem como tema de fundo, os direitos do homem na tradição portuguesa antiga, efectuando, para isso, uma verdadeira viagem ao modo de ser do *homo lusitanus*. Por outro lado, a cidade do Porto durante a Idade Média foi um dos importantes burgos comerciais da Europa. A este respeito, a historiografia moderna possui geralmente uma opinião adversa contra o papel dos bispos portuenses relativamente ao desenvolvimento político e civil da cidade do Porto. Dom António refere mesmo que não lhe será possível analisar essa questão com detalhe, pois, considera que não ficaria bem a um bispo do Porto defender os seus predecessores⁶³. Diremos tão-somente que, relativamente a este aspecto, Dom António fá-lo, de forma activa e actualizada, quando escreve a célebre *Carta* a Salazar.

A época medieval tem uma importância fundamental para Dom António. Por um lado, porque ela deve ser entendida como um momento histórico do processo desenvolvimento da cultura ocidental. Mas, por outro, porque se trata de compreender que esta época é o gérmen da cultura Europeia. Poderíamos, portanto, afirmar que Dom António seria uma Europeísta convicto, e que, por isso, advogaria, com toda a certeza, que há uma matriz cristã na formação da Europa e, que esta é inevitavelmente um dos pilares fundamentais daquilo que nós hoje chamamos a Comunidade Europeia.

⁶¹ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, pp. 71-74.

⁶² D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, pp. 75-113.

⁶³ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 90.

Poderíamos dizer portanto, que encontramos no pensamento de Dom António três vectores fundamentais da linha tomasiana: o primeiro, diz respeito à noção metafísica de ser, exposta por S. Tomás e, retomando como já vimos, a linha agostiniana. O segundo, que aborda a questão da humanidade e, portanto, da natureza humana de Cristo, como princípio e perfeição de toda a natureza. Cristo conjuga em si a natureza humana e divina, como expressão realizável de uma perfeita harmonia entre as duas naturezas. O terceiro, que toca a questão da natureza do Estado e dos 'Direitos das Gentes' que conduz ao verdadeiro conceito de sociedade e do Homem-social, enquanto expressão última e fim da Criação.

Relativamente à concepção metafísica, Dom António sustenta a linha da tradição medieval cristã, que afirma identidade entre o *summum esse* e o *summum bonum*. Vimos isto, claramente afirmado, quando falamos da tradição agostiniana, e por isso, na sua continuidade. De igual modo, a expressão tomasiana, originariamente retomada do Pseudo-Dionísio: "Bonum est diffusivum sui esse"⁶⁴, é referida por Dom António, numa homilia da missa da Ceia do Senhor, onde o Bispo do Porto, fala da Revelação da essência de Deus à Humanidade, na Pessoa do Cristo e como essa revelação se expressa enquanto Amor. Há assim uma identificação entre Ser e Amor, na natureza essencial de Deus. Declara Dom António:

"Por isso, S. Tomás, partindo do princípio metafísico de que o «Bem é difusivo por si mesmo» por essência, e sendo Deus a Bondade infinita «à própria essência e conceito do sumo bem pertence comunicar-se à criatura de modo supremo; o que na realidade se realiza de máxima forma pelo facto de que esse sumo bem una a si uma natureza humana de tal maneira que se faça uma só pessoa»"⁶⁵.

Na concepção tomista, Deus é igualmente entendido como o 'Supremo Arquitecto' do Universo, ideia esta, que é retirada quer, da filosofia grega, que concebe Deus enquanto *prima causa* e enquanto primeiro motor quer, da ideia de construtor ou de fabricante que, por sua vez, é extraída da concepção bíblica e cristã. Para Tomás de Aquino e, tendo em conta a tradição bíblica, Deus é mais do que um arquitecto impessoal e

⁶⁴ *Thomae Aquinatis Summa Theologica*, I, q. 5, a. 4, 2º obj., p. 40: "Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur". Podemos encontrar um outro texto interessante de São Tomás na *Summa Contra Gentes*, I, 37: "Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse".

⁶⁵ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 247.

distante, Ele é “sobretudo aquele fogo primeiro, aquela chama primeira que se comunica e que comunicando-se faz o mundo, e faz o mundo portanto como uma chama comunicada sem que a primeira chama sofra por isso a menor diminuição”⁶⁶. É no contexto dos *nomina Dei* da *Suma Teológica*, que Tomás de Aquino associa a concepção helénica de Deus com a concepção bíblica, afirmando: “João Damasceno diz que o nome Deus vem de *thein*, que significa cuidar e prover todas as coisas; ou de *aithein*, isto é, arder; Deus é o nosso fogo que se espalha; ou de *theasthai*, que significa pensar em todas as coisas”⁶⁷. Como acabamos de ver, Dom António, numa linguagem próxima do argumento tomasiano reitera uma vez mais:

“S. Tomás faz a sua aplicação precisamente, em referência à criação: Deus não é o Supremo Arquitecto, nem o Supremo Motor (tudo isso é verdade, mas não é só isso), Deus é sobretudo aquele fogo primeiro, aquela chama primeira que se comunica e que comunicando-se faz o mundo, e faz o mundo portanto como uma chama comunicada sem que a primeira chama sofra por isso diminuição”⁶⁸.

A natureza de Deus é uma das temáticas mais importantes da teologia dogmática, daí a sua utilização. Insiste, aliás, noutro passo mais adiante, quando fala a respeito da nossa civilização, que colocou ‘Deus no frigorífico’: “Enquanto que S. Tomás nos diz a noção de Deus criador é dum fogo que se espalha, diz R. Follereau: «Lançamos Mozart para a vala comum, arrumamos o Evangelho nas prateleiras e o Bom Deus no frigorífico»”⁶⁹. Porém, se a natureza de Deus é importante, não menos importante é a natureza do homem enquanto ser criado por Deus. Na verdade, é a noção de pessoa na sua máxima perfeição que é objecto de reflexão por parte do Bispo do Porto. Por mais do que uma vez, Dom António efectua uma citação de Tomás de Aquino que aglutina, por si só, uma certa univocidade entre a educação e a cultura para o homem:

“Falando assim, estamos a pensar no princípio fundamental, enunciado por S. Tomás, de que a geração e formação da criatura intelectual se ordena para o estado perfeito de homem, qui est virtutis status.

⁶⁶ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 211.

⁶⁷ *S. Thomae Aquinatis Summa Theologia*, I^a q. 13, a. 8, p. 83: “Dicit enim Damascenus in I lib. Orth. Fidei, cap. 13, quod Deus dicitur a thein, quod est curare et fovere universa; vel ab aithein, id est, ardere; deus enim noster ignis consumens est: vel theasthai, quod est considerare omnia”.

⁶⁸ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 211.

Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam tractionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status”⁷⁰.

Na verdade, a *virtutis status* de que fala tanto Dom António, revela, antes de tudo a condição da natureza da criatura racional e intelectual, diante das outras criaturas naturais. Para além disso, caracteriza igualmente o estado de vida do consagrado, e por isso, do homem religioso, sacerdote, monge ou leigo consagrado.

Num outro texto, o qual já foi referido anteriormente, uma homilia proferida na Sé Catedral do Porto, em 1956, que aborda a questão da justiça e da liberdade como pontos essenciais da personalidade humana, Dom António, termina, de forma conclusiva, e, retomando as ideias de Pio XII, dizendo que, praticar a virtude nas nossas sociedades hodiernas, quer seja a justiça ou qualquer outra virtude, é necessário ser-se um autêntico herói, para, por um lado, prosseguir o plano da natureza, no desenvolvimento e no crescimento do homem, e por outro, de o promover a um estado de perfeição que o estatui na sua dignidade de homem enquanto homem. Neste sentido, a sociedade parece estar então contra a própria natureza humana, pois o exercício da virtude torna-se cada vez mais difícil e sem valor. Declara Dom António:

“Tal sociedade está pura e diametralmente contra a natureza, pois a natureza quer, como diz bem S. Tomás, a geração do homem e, sobre a lei dos outros animais, «a sua condução e promoção ao perfeito estado do homem, enquanto é homem, quod est *virtutis status*. Estado humano – estado de virtude»”⁷¹.

A citação de São Tomás, aqui novamente retomada, concerne o *status perfectionis*⁷² do homem. A sua dignidade reside na realização dos seus dons e das suas capacidades, tendo em vista a beatitude. Ora, o que é a beatitude senão a finalidade última do homem? O *status perfectionis*

⁶⁹ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 214.

⁷⁰ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 31. Cf. S. Tommaso d’Aquino *Comento alle sentenze di Pietro Lombardo* e testo integrale di Pietro Lombardo, Libro Quarto. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, Lib. III, dist. 26, q. 1, a. 1, resp., p. 182: “Primo quantum ad principalem eius finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem eius, sed tractionem, et promotionem usque ad perfectam statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status”.

⁷¹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 36.

concerne não só as virtudes éticas, de que fala Aristóteles na *Ética a Nicómaco* e que conduzem o agir humano na sua actividade política, social e cultural, bem como as virtudes dianoéticas, que são de ordem teórica e portanto da ordem contemplativa, que dizem respeito à sabedoria e ao saber humano. É nisto que consiste precisamente os diversos *status virtutum* de que nos fala S. Tomás. Todavia, para Tomás de Aquino esta eudaimonia teórico-prática aristotélica é insuficiente para se atingir o estado de perfeição das virtudes. É necessário juntar-se os dons, para que se realize perfeitamente a virtude.

Promover o homem no seu bem-estar natural, assim como, na sua dignidade mais elevada, que é o de participar nos desígnios e na vida divina é o passo mais heróico e genuíno de uma natureza predisposta para uma cohabitação, no coração do homem de Deus e da sua criação. Dom António reafirma por isso, à boa maneira tomasiana que, “«qualquer ser enquanto tende para a sua perfeição, tende para a semelhança divina». É o que o maior teólogo especulativo actual, Karl Rahner, expressa pelas seguintes palavras: – A cristologia é fim e princípio de antropologia. E a antropologia na sua realização mais radical – a cristologia – é eternamente, teologia”⁷³.

Assim sendo, a maneira como se faz antropologia deverá manifestar a maneira como ela se transforma em teologia. O fim último do homem não reside, certamente para o crente, no seu destino, unicamente natural e material, mas antes nos seu destino espiritual e total, numa abertura ao Transcendente, ou seja, Àquele que, segundo as palavras do Apóstolo Paulo, e que Dom António retoma quando diz:

“«Creatura ingemiscit et parturit in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, in mensuram aetatis plenitudinis Christi donec occurramus omnes in unitatem fidei». Todas as criaturas no céu e na terra, isto é, toda a criação, geme nas dores do parto dum mundo novo, na economia universal da realização plena das possibilidades temporalmente encerradas na história humana; esse mundo novo, porém, não pode nascer nem cumprir-se senão numa nova instauração de todas as coisas em Cristo, convergindo todos para a unidade dos valores evangélicos através da adolescência do Corpo de místico de Cristo até à sua maioridade social e universal”⁷⁴.

⁷³ S. Tommaso d' Aquino *Comento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Lib. III, dist. 34, q. 1, a. 4, resp., p. 744: “Secundo quantum ad satatum perfectionis, ad quam perfectionem virtus pervenit per augmentum et haec etiam perfectio requiritur ad felicitatem secundum philosophum (Et. Nich. I, 6 vel 10)”.

⁷⁴ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento antropológico e cristológico*, vol. II, p. 62.

⁷⁵ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 33.

A antropologia tem portanto, como ponto de convergência a unidade cristológica de Cristo. Na realidade, Cristo enquanto Homem e enquanto Deus é uma natureza homogénea em si mesma mas é, simultaneamente, princípio e ponto de confluência, para onde toda a humanidade deverá convergir. Está patente em Tomás de Aquino a doutrina da fé cristã, que afirma que em Cristo se conjuga uma natureza humana que possui a perfeição e é fonte e princípio unívoco para todos os outros seres, nomeadamente para o ser humano. Afirma S. Tomás no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* que Cristo realiza, humanamente falando, a natureza humana na sua perfeição e que por isso mesmo é o princípio unívoco e a regra proporcional de um único género. Retomando então Tomás de Aquino na sua bela formulação cristológica, diz Dom António:

“«Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogéneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis» (...) Cristo segundo a natureza humana tem a perfeição homogénea com os outros homens, isto é, é da própria natureza dos homens e é portanto um homem concreto, um homem definido, um concreto mas que ao mesmo tempo é um universal. Quer dizer, é o princípio quase unívoco de toda a Humanidade, ou como diz ainda o mesmo S. Tomás *universale principium, é um concreto, um princípio universal*”⁷⁵.

Entre a cristologia da infância sobre a qual já falamos anteriormente, na homilia de Natal, quando abordávamos as raízes agostinianas e, a cristologia da adolescência, de que nos fala agora este texto, será talvez o aspecto mais interessante a recuperar da especulação de Dom António. Na verdade, a cristologia da infância e a cristologia da adolescência pode-se entender como uma reflexão que Dom António efectua, cruzando simultaneamente a tradição tomasiana com a tradição rahneriana. Todavia, parece que a intuição de Dom António quererá ir mais longe. Se é certo que esta linguagem teológica exprime o que de melhor nos legou a longa tradição cristã sobre a pessoa de Cristo na História da humanidade e da criação, segundo o plano salvífico de Deus, não deixa porém, Dom António, de nos indicar a uma nova linguagem quando nos fala da cristologia da infância e da cristologia da adolescência. Não teve, talvez, o tempo necessário para desenvolver esta cristologia, que aportaria algo de pessoal e de novo.

⁷⁵ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 216. Cf. S. Tommaso d' Aquino, *Comento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Lib. III, dist. 13, q. 2, a. 1, resp. p. 678.

O que se deverá compreender verdadeiramente, pela expressão de Dom António, quando diz: “convergindo todos para a unidade dos valores evangélicos através da adolescência do Corpo místico de Cristo até à sua maioridade social e universal”? Se é certo que Cristo representa, *Quod totum est Christus*, segundo a bela formulação agostiniana é, todavia, também verdade que Cristo representa simultaneamente a exigência de uma maturação e de um crescimento de todas as coisas para Deus⁷⁶. Esse crescimento atinge o seu auge na adolescência, ou seja, no momento da história da humanidade em que já não é somente a razão a advogar para si a sua maioridade, como diz Kant, mas em que é a própria razão teológica e, por isso a fé, a exigir que se atinja a nossa maioridade teológica e cristológica. A cristologia da adolescência não vem portanto, para aniquilar a cristologia da infância, mas surge precisamente para realizar os grandes sonhos dos homens, num ideal que se faz através de Cristo e com Cristo. Declara, por conseguinte, Dom António que: “Esse ideal e esse absoluto é a fraternidade entre os homens: Família de Deus”⁷⁷.

Cristo realiza os mais altos valores e as mais altas virtudes da humanidade, como sejam, a verdade, a justiça, a felicidade e tudo o resto. Mas por outro, Cristo atrai a si todas as coisas, donde, a expressão virgiliana e agostiniana de que falávamos atrás – *trahit sua quemque voluptas* –) e elas são assumidas por Ele. Há, segundo Dom António a firme intenção de que o Cristo representa “a recapitulação de todas as coisas deste mundo”. Na verdade, esta *recapitulatio mundi* significa o movimento da história no seu processo de compreensão e de assumpção de todas as coisas na plenitude do Verbo encarnado, enquanto Homem e enquanto Deus. Mas, entre a *recapitulatio mundi* de que nos fala S. Ireneu, e a Cristologia da adolescência, como exigência crítica e séria da vocação do homem, há a distância que vai de uma História teológica contada e narrada a uma Teologia da história Pensada, Esperada e Concretizada. O paradoxo maior de Cristo é Ele permanecer na história como Aquele se revela abertamente à Humanidade mas permanecer simultaneamente Aquele que se manifesta como *Deus absconditus*.

⁷⁶ Cf. *Opera omnia Augustini, Tractatus in Iohannis Evangelium*, 26, 4, (PL 35, p. 1608): “Porro si poetae dicere licuit «trahit sua quemque voluptas»; non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?”; *Opera omnia Augustini Enarrationes in Psalmos*, Ps. 21, enarratio 2, 31 (PL 36, p. 181); “Tu dicis, ecce hic est Christus: ego dico per totum est”; *Ena. In Psal.* Ps. 142, 3 (PL 37, p. 1846): “Totum ergo Christus et quia totum Christus, ideo caput de coelo, Saule, inquit, Saule, quid me persequeris”.

⁷⁷ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 34.

Algumas conclusões

Este estudo teve em vista mostrar como se pode encontrar no pensamento de Dom Ferreira Gomes alguns dos aspectos essenciais da tradição cristã, nomeadamente a que diz respeito a Santo Agostinho e a São Tomás. Não é um estudo exaustivo e, além disso, está confinado à *Antologia* de textos que foi devidamente assinalada inicialmente. Para se avaliar de forma clara e mais precisa as raízes agostinianas e tomistas em Dom António Ferreira Gomes, dever-se-ia, analisar na íntegra, toda a sua obra. Porém, tal intento, tornar-se-ia impossível neste momento. Por isso mesmo, o que aqui apresentamos está circunscrito a certos textos, homilias, e outros, de forma a podermos obter uma primeira ideia sobre esta questão. Não obstante isto, podemos tirar, contudo, algumas conclusões. Na verdade, uma primeira conclusão se impõe: o pensamento de Dom António está embebido da melhor tradição filosófica e teológica cristã. Para isso, efectuamos um traçado dessas linhas fundamentais que deixam claramente transparecer a presença agostiniana e tomista. Podemos igualmente dizer que em Dom António a tradição agostiniana é de certa forma prolongada pela tradição tomista, pois ele assim o considera. Constatamos isso claramente na questão da fundamentação da doutrina social da Igreja, que tem as suas raízes na perspectiva de Agostinho exposta na *Cidade de Deus* e, a tal ponto, que é esta mesma perspectiva sócio-política que se encontra renovada no tomismo medieval e pós-medieval, já em plena época renascentista com Francisco da Vitória e Francisco Suarez. Pelo menos é isto que nos atesta Dom António num dos seus textos⁷⁸.

Devemos salientar, no caso da perspectiva tomista, a reflexão acerca das virtudes éticas e teológicas que são propícias a uma abordagem diversificada, por parte de Dom António, quer a nível político e social, quer a nível antropológico e cristológico. Contudo, devemos salientar que para Dom António não é a política que faz o homem mas é o homem que faz a política. Desta feita a política subordina-se a uma antropologia e, por força maior a uma Cristologia. “«Hominem non facit politica», lembra o Doutor Angélico; não é a política ou a sociologia que faz o homem, mas sim a natureza ordenada por Deus”⁷⁹.

Aparece-nos claro e evidente que, há ainda muito para explorar no pensamento de Dom António. Por isso, uma segunda conclusão se impõe:

⁷⁸ D. António Ferreira Gomes, *Relações fé-cultura*, vol. III, p. 85.

⁷⁹ D. António Ferreira Gomes, *O pensamento social e político*, vol. I, p. 37.

apesar de Dom António não desenvolver amplamente a doutrina agostiniana e a doutrina tomista, limitando-se a introduzi-las no fluxo da sua reflexão, há, contudo, alguns aspectos que são basilares na formação do seu pensamento filosófico e teológico, tendo em conta dois aspectos essenciais: a) a sua vasta cultura obriga-nos a um constante esforço de compreensão das ideias e dos movimentos culturais ao longo da história ocidental, nomeadamente, a europeia, nas suas raízes medievais e, onde a cultura portuguesa teve um papel de destaque, não só para formação do mundo lusitano e Ibérico, mas para a formação da Europa; b) há uma necessidade de se efectuar uma leitura aprofundada e consistente de certos vectores do seu pensamento e neste sentido quer, o agostinismo quer, o tomismo poderão completar o quadro integral do seu pensamento, que pretendia essencialmente compreender o mundo actual.

Os seus textos apresentam, por vezes algumas intuições que nem sempre são desenvolvidas de forma sistemática. Por esta razão, há uma necessidade de confrontação e de comparação entre diversos textos, pois ao colocá-los em paralelo poderemos obter uma melhor compreensão das suas ideias.

MANUELA BRITO MARTINS