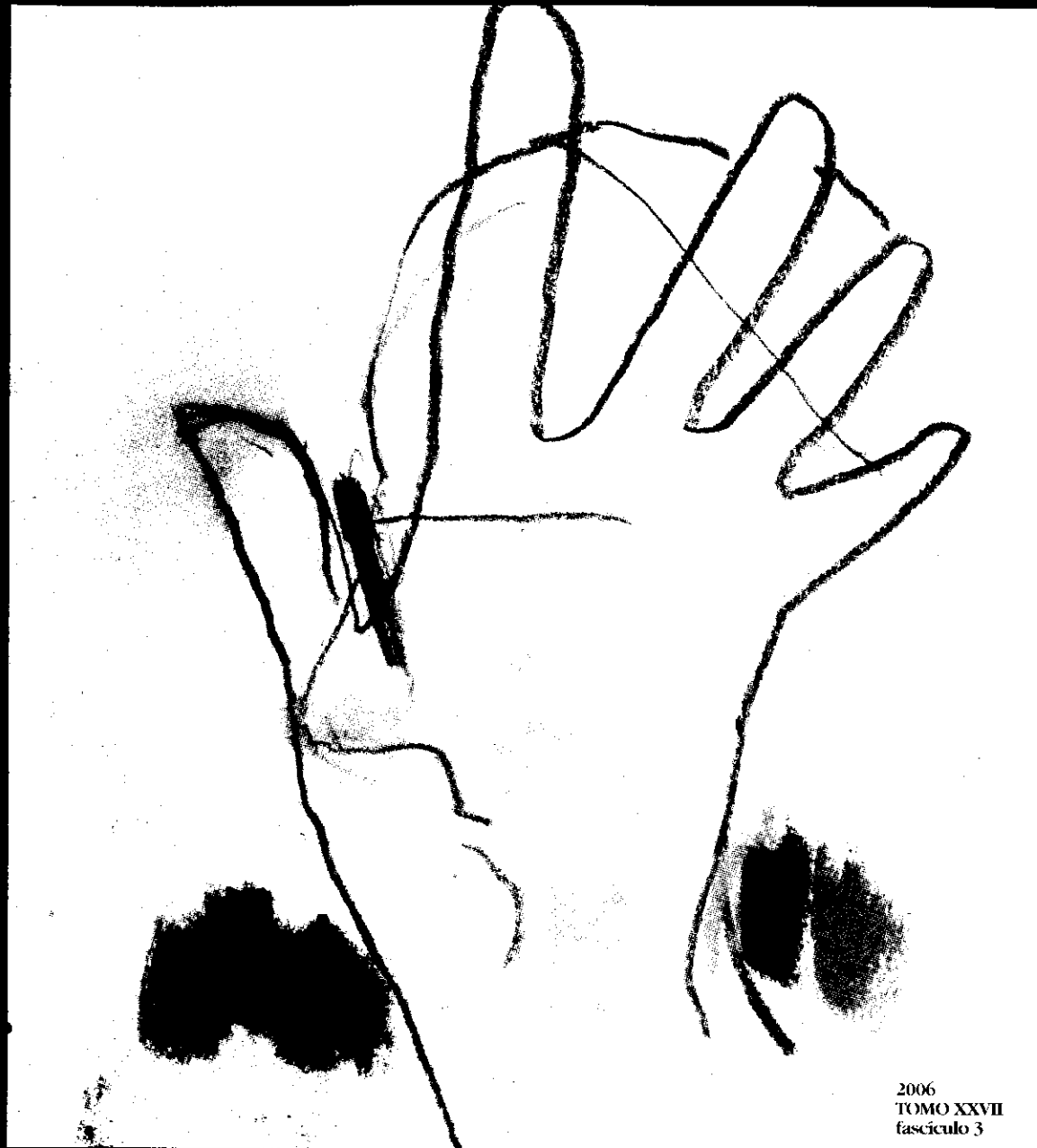


HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Revista da Faculdade de Teologia - Porto

Separata



2006
TOMO XXVII
fascículo 3

António Ferreira Gomes, Bispo do Porto
Centenário 1906-2006

A Antropologia em D. António Ferreira Gomes

Ao analisarmos a obra escrita de D. António Ferreira Gomes, e atendendo ao seu carácter essencialmente homilético ou epistolar, não encontramos, apesar da sua inquestionável profundidade, um pensamento filosófico organizado sistematicamente. No entanto, essa aparente falta de um esqueleto noético mais visível, não põe em causa a densidade com que as questões ou noções são levadas até às suas últimas consequências especulativas, nem a coerência lógica e ética desse mesmo pensamento.

Nesse sentido, não podemos efectivamente falar de domínios autónomos, tais a ontologia, a moral ou a gnoseologia. Contudo se existe um objecto constantemente presente na especulação de D. António, esse objecto é o ser humano, em todas as facetas em que o *homem* interpela o seu meio envolvente, ou tudo o que o transcende, nessa aventura entusiasmante, dramática e libertadora que é a sua própria existência.

Creio pois que podemos entrever as linhas essenciais de um pensamento na sua vertente antropológica, ou mesmo de uma Antropologia em D. António Ferreira Gomes. A exposição desse perfil do *homem novo*, que não poderia deixar de ter em Jesus Cristo o grande arquétipo que idealmente o modela, e efectivamente o liberta, será pois o objecto deste estudo.

Em duas passagens inscritas nas suas homilias D. António apresenta com a clareza e frontalidade que lhe eram peculiares aquilo que no seu entender é a condição existencial do homem moderno, leia-se contemporâneo, e com uma configuração que a pós-modernidade só acentuaria:

“Com intenção da parte de muitos, e, sem intenção da parte de outros, a civilização ocidental está marcada por uma tendência que se chama imanência: isto é, que o homem está fechado em si mesmo, que o homem não é mais do que um homem, que o homem é um ser que se completa em si próprio, que vive dentro de um mundo de causalidade natural fechada, em que não tem lugar qualquer intervenção do alto, não tem lugar qualquer relação com o absoluto, com o transcendente, com Deus”.¹

E noutra passagem mais metafórica mas não menos explícita acrescenta:

“Culturalmente (e não só...) o homem hodierno é como alguém que entra em casa e vai pendurar o casaco num cabide. Cai o casaco do chão, porque o cabide não era mais do que uma sombra projectada sobre a parede. Propõe-se então o nosso homem fixar bem firme um cabide bem metálico sobre a parede, mas verifica que não há parede; o que parecia tal mais não é do que um papel pintado. Resolve então construir uma parede sólida sobre terreno firme, mas não há terreno visto que o nosso homem e tudo o que o cerca assentam sobre uma nuvem que nem sabe bem se é nuvem ou mero sonho...”²

De facto, nesta parábola, qual versão antropológica e actualizada da alegoria da caverna de Platão, D. António parece antecipar profeticamente algumas dimensões que a sociedade de consumo pós-moderna viria a acentuar: a inconsistência existencial e ôntica do homem contemporâneo, o predomínio das vivências epidérmicas, leia-se a sua futilidade, ou o seu *coisismo* como escrevia Leonardo Coimbra, o seu desencontro consigo mesmo e com o próprio real, que cada vez é mais e apenas virtual, a ponto de socialmente nos assemelharmos a um somatório de seres errantes, perdidos e sem desígnio, e, por fim, a quase generalizada falta de um vínculo com o Transcendente, que faz do homem um ser cada vez mais fechado sobre si mesmo, já que lhe falta a fonte do encontro gratificante com o outro e com a própria vida.

Esta existência, reduzindo o homem à sua dimensão *fenoménica*, é ainda acentuada pelas condições históricas do mundo contemporâneo, cujo *devenir*, marcado por uma velocidade estonteante, é de uma escala desajustada do próprio homem, provocando aquilo a que Sartre frequentemente

¹ Na peregrinação à Senhora do Castelinho: V.P de 30.09 1977, 5.

² O Homem, ser absoluto num mundo de relatividade, IP 40 (1977) 6.

citado e criticado por D. António designava como a *naúsea* da própria existência.

No entanto esta *condição humana* não é inevitavelmente uma condição sem saída, nem esperança, como se afirma num texto de referência para o nosso autor, “o homem ser uno, unidade de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador” ³.

Essa condição, digamos natural, que vincula ontologicamente o homem a Deus, é a pedra onde assentará uma antropologia, que mesmo em condições históricas aparentemente adversas não deixará de ser marcada pela esperança inerente a um “novo humanismo” ⁴: “O maior mistério para o homem, decerto é o próprio homem; àquele que bem medita fazem menos confusão os mistérios de Deus do que os da natureza humana (...) Ninho de contradições, morada de tempestades, imagem de Deus, mas nada mais que imagem e imagem empanada. Enfim, concepção maculada que, melhor ou pior, aspira à purificação, à pureza...” ⁵

Ao lermos esta passagem não podemos deixar de evocar Sto. Agostinho que frequentemente afirmava serem mais complexos e ininteligíveis os mistérios humanos do que os mistérios de Deus, o que no fundo indicia que o *humano* só se esclarece e encontra a partir do *divino*, sob pena de, se não se ligar a essa fonte ou raiz, poder perder-se mais facilmente nos seus próprios labirintos. Esta matriciação do homem em Deus é pois chave fundamental na antropologia de D. António. Mas contornemos a questão sob outros ângulos, para que esta afirmação adquira maior amplitude.

As concepções antropológicas de D. António Ferreira Gomes assentam por um lado numa leitura crítica e atenta da contemporaneidade, por outro numa lúcida compreensão histórica da evolução dos sistemas filosóficos articulados com o devir dos próprios sistemas sociais. É essa dupla e integrada leitura que lhe permite aliás diagnosticar a diferença ou mesmo a ruptura entre uma antropologia genuinamente cristã e as concepções antropológicas que a partir da modernidade foram progressivamente invadindo o mundo das ideias e dos sistemas, ou mesmo da própria realidade social.

³ *Gaudium et Spes*, 14.

⁴ *Gaudium et Spes*, 55.

⁵ *Imaculada Conceição em Edireitai*, cit. 15.

Nesse sentido, e na sua perspectiva, protestantismo, jansenismo, naturalismo e romantismo terão sido, na árvore dos sistemas de pensamento, os ramos que mais cedo cresceram num sentido contrastante ou divergente do humanismo cristão, quais matrizes das principais oposições que hoje se observam entre o pensamento contemporâneo, e esse mesmo humanismo.

O protestantismo e o jansenismo essencialmente por assentarem na convicção de que o homem, quer naturalmente quer historicamente, apresenta uma natureza essencialmente corrompida e que só pode ser salva ou redimida através da acção exterior da graça divina. Deste modo, o *humano* e o *divino*, opõem-se radicalmente, dir-se-ia essencialmente, afastando a hipótese de uma articulação ou harmonização intrínseca, como foi aquela tentada durante os últimos séculos da medievallidade através das noções de exemplaridade, analogia e de participação, tão caras a um S. Boaventura ou a um S. Tomás de Aquino.

Em contrapartida, o naturalismo e o romantismo “santificaram a natureza existente e canonizaram os sentimentos considerando todas as paixões nobres e santas e entronizando o egoísmo como árbitro sapientíssimo da natureza humana” ⁶. Cria-se assim um outro dualismo, uma outra fractura antropológica, opondo o natural e o imanente ao transcendente, um ser de natureza a um ser de história. Ou melhor, afirmando a primazia ontológica dos primeiros atributos através da negação dos segundos. Numa perspectiva mais ampla, isto implicou o predomínio progressivamente mais amplo de um “panteísmo mais ou menos consciente e universal que confundirá a liberdade com a necessidade, a especificidade com a dissolução, a vontade com o apetite instintivo e, por arrastamento, o bem com o mal.” ⁷

Curiosamente este “salto em frente” acaba por representar um regresso a um ontologismo aristotélico, claramente fechado à revelação cristã, e que na linguagem filosófica contemporânea se traduzirá pela concepção num “progresso contínuo, indefinido e automático, unidade essencial e psicofísica dos seres, infalibilidade do pensamento geral das massas,

⁶ *Imaculada Conceição*, cit. 11-17.

⁷ Sobre o assunto, cf. A obra exemplar de Manuel da Silva Rodrigues Linda, *Andragogia Política em Dom António Ferreira Gomes*, Fundação Spes, Porto, 1999, pg. 79 a que muito deve este pequeno estudo. Sobre as inquestionáveis afinidades entre a Antropologia e a Cristologia em D. António é incontornável a obra de Arnaldo Cardoso de Pinho, *Uma Cristologia para a identidade cristã na modernidade. O pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes*. Salamanca. Porto. 1989.

fusão total do indivíduo na comunidade, êxtase da comunhão universal assentando em modelos do tipo panteísta, imanentista, ou mesmo estritamente político-social”⁸. E é na sequência desta linha evolutiva que vamos encontrar sistemas filosóficos e sociais como o marxismo, ou o fascismo e o nazismo, reduzindo o homem a uma espécie um género com expressão essencialmente política num caso, e biogenética nos outros.

De qualquer modo aquilo que fica erradicado é o ser humano, na sua dignidade de ser livre diante de tudo o que o rodeia ou o transcende, asfixiado pelo totalitarismo dos mecanismos sociais ou pelos determinismos da natureza.

Este processo terá conduzido o homem contemporâneo, quer na sua dimensão existencial, quer na expressão que as concepções filosóficas vigentes dão dessa dimensão, a uma espécie de *alheamento de si* através da sua própria glorificação. Estaríamos assim diante de uma situação paradoxal: numa época essencialmente antropocêntrica onde o homem é simultaneamente o ponto de partida e o ponto de resolução de todas as questões que concernem a plenitude da existência, ele mesmo é entregue a um vazio ontológico e existencial sem precedentes. Metaforicamente diríamos, que nunca o homem inchou tanto por fora e se esvaziou tanto por dentro. A droga, a violência e a instrumentalização das relações emocionais e afectivas são o lado social visível desse fenómeno. D. António exprime esse vazio existencial, que é também um vazio de Deus, desta forma: “O humanismo extreme não deixava atingir Deus porque o homem estava cheio de si mesmo; Deus não tinha lugar, nem Deus nem os outros: a ideia de que não era “único”, constitui o terrível escândalo para o “esplêndido isolamento do homem”⁹.

A tarefa de “reconstrução antropológica” a que o humanismo cristão não se poderá furtar é assim uma autêntica tarefa de *relição*, e a vários níveis.

Em primeiro lugar, a nível histórico: “o homem existe, cumpre-se e pensa-se na história”¹⁰. Ou seja, os naturalismos que tendem a encerrar o homem em pretensos sistemas e determinismos naturais terão de ser superados por uma concepção histórica integrada e evolutiva do ser humano. E aí a revelação cristã apresenta-se como o autêntico ponto de viragem fazendo da história o próprio lugar de salvação do homem. Isto é, salva-se

⁸ *Ibidem* 79.

⁹ *Alocução aos jornalistas e homens de letras*: AVP de 6.02.1954.

¹⁰ Manuel Rodrigues Linda, *ibidem*, p. 78.

enquanto se realiza plenamente na história. Algo que a filosofia grega ou o espiritualismo oriental nunca perspectivaram. A história e a salvação do homem é também a história e a salvação da humanidade, paradigmaticamente na encarnação de Jesus Cristo, que se efectivamente é o *alfa* e o *ômega* do universo imaterial e do universo criado, é também o *alfa* e o *ômega* da História e do seu centro activo: o ser humano.

Por outro lado, essa tarefa de *religação* implica inevitavelmente uma religação entre o *eu* e o *outro* traduzido num *nós*, que encontra sentido no modelo simultaneamente ideal e real que é Jesus Cristo. E isso não o poderiam ver nem considerar os mestres contemporâneos dos limitados modelos de *religação* e *reconciliação* do homem consigo mesmo: Hegel, Rousseau, Nietzsche e Freud ¹¹.

Em última análise essa religação traduz-se num readquirir de uma maioridade existencial e de uma amplitude ontológica que só pode ser conferida ao homem religando-se com Deus, ou se quisermos, com o mistério. A limitação do homem ao *fenomenológico* e ao *estrutural*, próprias de uma contemporaneidade essencialmente técnica e instrumental, esvaziando o homem da sua espessura interior, só poderá ser ultrapassada por uma abertura do homem ao mistério: "Mundo sofisticado, *homo faber* apenas fabricante de máquinas e aparelhos cada vez mais sofisticados, este mundo e seu homem tornou-se antagónico do *homo sapiens*, do homem capaz de interrogar-se sobre o porquê e o para quê, incapaz da inteligência reflexiva, do verbo interior, da sabedoria e da contemplação" ¹².

A abertura a um *novo homem*, passa assim inevitavelmente pela sempre renovada abertura ao *mistério* e à *revelação*.

Numa das suas homilias D. António afirma de modo contundente e algo profético aquilo que viria a tornar-se um dos maiores perigos da pós-modernidade: "hoje, depois de se ter falado da "morte de Deus", num sentido apenas analógico, fala-se da morte do Homem num sentido muito mais próprio, muito mais próximo do unívoco. O animal zoológico humano não morrerá; mas o Homem esse pode morrer" ¹³. Essa morte anunciada paralelamente à univocidade da existência releva de algo que Marcuse também denunciava na contemporaneidade: a unidimensionalidade a que os sistemas de vida ou de pensamento vinham condenando a

¹¹ Manuel Rodrigues Linda, *ibidem*, p. 80.

¹² Homilia na Ordenação Episcopal do 1º Bispo de Setúbal: IP 29 (1979).

¹³ Sacerdócio e testemunho cristão, em *Ministério sacerdotal*, cit., 140-141.

existência humana. Esta redução da essência do homem a uma das suas dimensões traduz-se por propostas diferentes, mas todas elas afectadas pelo mesmo reducionismo: seja o homem social do marxismo, o homem individualista da sociedade de consumo, ou o espiritual “desencarnado” exaltado por falsos espiritualismos.

A exigência do humanismo cristão terá de ser também uma exigência de pluridimensionalidade, de redescoberta da subjectividade, do *nou-meno* humano que só se revela num processo de abertura a todas as suas dimensões, recusando o unilateralismo próprio de uma abordagem estritamente fenoménica:

“O mérito da filosofia de hoje é decerto ter voltado ao carácter único de cada um: que nós somos o nosso Eu e que este se nos torna consciente por si mesmo, não pelo Absoluto ou pelo Inconsciente, pelo Colectivo, pela massa ou pela raça, ou por qualquer outra expressão de panteísmo. O Eu é um ser e o seu próprio modo de ser, a sua consciência psicológica e exigência de consciência moral, não um momento, uma aparência ou um modo de ser de qualquer ideia em evolução, duma raça ou dum partido ou do Estado, nem sequer o modo de ser do próprio Deus. Este é o valor da pessoa ser por si e em si” ¹⁴.

O mistério do Homem reside pois no próprio homem, mesmo que o seu sentido só adquira plenitude na referência à Transcendência, e o seu nome é Pessoa. A Pessoa é esse centro de gravidade que confere consistência, coerência e unidade ao ser humano na sua múltipla e pluridimensional rede de relações com o “outro homem”, com a Transcendência e com o universo natural que o rodeia.

A Pessoa é fundamentalmente uma sede de manifestação e intercâmbio, definindo o homem como um ser comunicante por essência por natureza e por condição existencial:

“Psicologicamente o homem é palavra, verbo mental, a exigir expressão em verbo gramatical e oral: o homem é palavra, é a sua palavra, ou, como diria o poeta Hoderlin, “o homem é conversa”. Ser conversa ou palavra é ser comunicação. O homem, qualquer homem, mesmo o eremita na solidão ou o Robinson na ilha deserta, não pode deixar de comunicar, em ultimo extremo talvez só consigo, mas virtualmente com os outros; não pode deixar de falar” ¹⁵.

¹⁴ *Mensagem de Natal*, 1956, em *Endireitai*, cit., 186.

¹⁵ *Comunicação e opinião*: síntese 28 (1972) 78.

O homem enquanto pessoa não se define como ser-para-si ao que parece limitá-lo a sociedade de consumo, nem ser-para-a-morte ao que o condenam as mais variadas formas de pessimismo filosófico entre os quais o existencialismo sartriano. O homem é ser-para-o-outro, no limite para o Outro absoluto que é Deus. E aqui o pensamento de D. António vai claramente a par do existencialismo de Emmanuel Mounier, de Jaspers ou Gabriel Marcel, mesmo que o nosso autor e Bispo raramente os refira explicitamente. E, em última análise, reencontra-se e inspira-se na tradição do existencialismo e personalismo cristão, que terá em S. Tomás de Aquino o seu primeiro sistematizador, em toda a plenitude filosófica que os termos implicam. É assim na “densidade interior frente à densidade do outro como necessidade de mútua partilha e empatia, que repousa a relevância ética”¹⁶ da Pessoa, logo do ser humano.

Esta condição essencialmente dialógica do Homem, como definiu modelarmente Gabriel Marcel, é não só a chave do mistério mais profundo da existência humana, a saber, a sua capacidade para a comunhão com os outros entes, como a dimensão impulsionadora para que o homem vá ao encontro do mistério da própria existência: “Por isso só o homem estranha. Estranha em dois sentidos: estranha os fenómenos, e sente-se estranho às coisas. Ao conhecer, no acto mais elementar do conhecimento reflexo, põe o eu; e logo lhe opõe o não eu. Só o homem é capaz de se estranhar das coisas ou fenómenos, porque só ele é capaz de se estranhar no seu ser, no *noumenon*. Só o homem é capaz de assombro; e só o grande homem é capaz de viver habitualmente em assombro”¹⁷. Ser essencialmente comunicante o homem é, em toda a criação, o ente que mais amplamente e conscientemente alcança a pluridimensionalidade da existência: “Toda a realidade, muito em especial a realidade humana, é qualquer coisa de ínsito, oculto, inefável, multidimensional.”¹⁸. O mistério do homem só se cumpre plenamente na abertura ao mistério de Deus. E a comunhão com o outro, que o define por essência só se explicita e adquire plenitude a partir da comunhão com Deus.

Esta vocação essencial do Homem para se abrir ao Mistério de Deus, frequentemente através do mistério do outro, seu semelhante, nunca assume em D. António a configuração de uma recusa ou de uma fuga à

¹⁶ *Ibidem* 79.

¹⁷ Manuel Rodrigues Linda, *ibidem* 83.

¹⁸ *Ibidem*, 87.

condição também essencial do homem, como ser-do-mundo, e aberto ao mundo. É aliás frequente a crítica de D. António ao Platonismo ou ao Maniqueísmo, integrados naquilo que ele considera o *fixismo* grego. Um fixismo que assenta num estrutural dualismo, que parte e irreconcilia a Imanência e a Transcendência, corpo e alma, cindindo o homem que, deste modo, fica impossibilitado de harmonizar a sua essência simultaneamente biológica e transcendental.

Em duas passagens de uma homilia por ocasião da celebração do centenário de D. António Barroso, o nosso autor e Bispo escreve a este respeito:

“É bem materialmente, bem fisicamente que o homem é a consciência do universo; é a consciência e deve ser o seu sacerdote, para o dar a Deus em oblação”¹⁹.

“Este maravilhoso ser que Deus pôs no mundo, como seu remate, seu fim e coroa para ser a consciência do mesmo, e a voz do mesmo mundo para com Ele, é profundamente terreno e altamente celeste. Deus nada faz inautêntico; só o homem pode falsificar a natureza, só o homem é capaz de fazer o apócrifo. Querido e projectado como consciência do universo, o homem é sem dúvida um sopro da boca de Deus, mas sopro entrado no lodo da terra. Lama em baixo e sol por cima, isto sim que diz a primavera, assim diz um pensador actual”²⁰.

Segundo D. António, o homem insere-se no ciclo biológico da natureza, participando desde os níveis vegetativos elementares aos níveis que transcendem o próprio homem. Isto porque ele é uma vontade, uma liberdade e uma personalidade, e sobretudo uma dignidade e uma consciência. Deste modo D. António afasta-se dos idealismos platónicos ou kantianos ou de qualquer forma de materialismo, não sendo difícil encontrar no seu pensamento posições próximas de um Teillard de Chardin ou de um Emmanuel Mounier. Do primeiro, no que se refere a essa capacidade quase alquímica que o homem possui de espiritualizar a matéria, do segundo no que se refere ao papel central que a consciência e a pessoa ocupam na sua antropologia.

É pois na clareira da existência, assumindo as suas contradições e contrariedades, que o homem se realiza como ser espiritual, testemunha do Amor Divino: “Deus é Amor, realiza-se *ad extra* criando o homem e o mundo, e este para ser mansão e permanente “recriação” do mesmo

¹⁹ No Centenário de D. António Barroso, cit., 76.

²⁰ *Ibidem*, p. 77.

homem. O homem enquanto criatura digna de Deus, devia ser livre: consciente e livre, esta criatura é um ser moral, ser de mérito ou demérito, ser de salvação ou de perdição”²¹. A consciência moral e a consciência é pois o lugar central da dignidade da pessoa, o lugar por excelência de diálogo entre o homem e Deus, e o núcleo da antropologia de D. António Ferreira Gomes.

Contudo, se quisermos clarificar os conteúdos essenciais da consciência moral, enquanto expressão privilegiada do divino neste mundo, podemos adoptar aqueles valores que segundo Paulo VI definem o humano à luz de Deus: a verdade, a justiça, o amor e a liberdade. Também aqui, como em muitos outros lugares do seu pensamento, D. António está em consonância com o anunciador da “civilização do Amor”.

“Fazer a verdade na caridade”²², assim se exprimia D. António lapidarmente ao amor (*agapé*) que é verdade e à verdade que é amor, como se para o cristianismo um dos termos fosse sempre a melhor definição do outro, tal como S. Paulo o exprimiu exemplarmente no célebre Hino à Caridade, na 1ª Carta aos Coríntios (Cor 13, 1-13). Suspendendo provisoriamente a reflexão sobre os conteúdos que, sendo os mais profundos se podem exprimir de modo mais simples e essencial, apontando directamente para o “mistério íntimo de Cristo”, detenhamo-nos nos valores da liberdade e da justiça.

Num processo histórico evolutivo que se começa a desenhar intensamente a partir do Iluminismo e que encontrará os seus momentos mais relevantes provavelmente na Revolução Francesa e na Constituição dos Estados Unidos da América, a liberdade tem vindo a afirmar-se como o valor mais reivindicado, mais generalizado e mais anunciado da cultura ocidental. Este facto, a que não é alheio o progressivo crescimento da democracia no mapa político das nossas sociedades, independentemente do seu inquestionável efeito benéfico, padecerá de um erro também generalizado: a interpretação da liberdade como um direito cívico, uma vantagem social ou, no limite, como uma componente inerente à própria condição humana.

D. António funda a sua reflexão sobre os direitos e os deveres da humanidade numa concepção mais ampla e profunda de liberdade²³.

²¹ *Democracia e socialismo*, em *Rearmamento moral*, cit. 32.

²² *Ao Conselho Presbiterial do Porto*: IP 17 (1973), cit. 48.

²³ Sobre o assunto cf. Manuel R. Linda, *ibidem*, p. 348 ss.

A liberdade é essencialmente uma virtude. Não apenas um direito que se reclama, mas a própria essência da pessoa humana. Como já Kant anunciou paradigmaticamente, é a capacidade e a possibilidade de sermos os legisladores de nós mesmos, e de nos construirmos enquanto pessoas a partir das deliberações da nossa própria consciência.

Esta perspectiva é inversa da “condenação à liberdade” anunciada por Sartre, não só na positividade ôntica que revela, mas também no modo como define a relação entre o “eu” e o “outro”. De facto, este não é visto como uma ameaça à minha liberdade, como se ambos definissem territórios de liberdade que se antagonizam. Pelo contrário, o “outro” é factor de crescimento da minha própria liberdade, enquanto apresenta desafios a novas convergências, a mais amplas formas de comunhão. Deste modo, a liberdade não é um estado mas um processo, um devir-liberdade interno a esse processo mais abrangente que é o devir-pessoa.

Se num plano estritamente antropológico, não podemos entender a liberdade fora da Pessoa, num plano mais abrangente, a liberdade e a Pessoa só adquirem plena significação em Jesus Cristo: “Na verdade a libertação não é um fim em si mesmo: a libertação pela libertação seria vacuidade, reacção traumática, e certamente traumatizante, talvez queda no mazoquismo, ou no sado-mazoquismo. A libertação vale pela liberdade. (...) S. Paulo insiste repetidamente que foi “para a liberdade” que Cristo nos libertou, e não para novas servidões.”²⁴

“Para o cristão, o dever da liberdade nasce da sua relação de consciência pessoal a Deus, como Absoluto, a quem tudo há-de referir-se: “mais importa obedecer a Deus que aos homens” diziam os apóstolos no Sinédrio (Act.5, 29). Este é o ponto de contacto e conexão entre o direito à liberdade e o dever de liberdade: a dignidade da pessoa humana está em reconhecer, e reconhecer só, o Poder enquanto legítimo, a legitimidade do Poder. Todo o Poder vem de Deus, isto é, da suma Racionalidade”²⁵.

Vemos aqui sintetizados aqueles que parecem ser os traços essenciais do Magistério de D. António, que, sem hesitações, poderemos designar um “magistério da liberdade” e um “magistério da racionalidade dirigida para Deus e de Deus para o Homem”.

Contudo não podemos cair na ingenuidade de pensar que esta dimensão essencial da liberdade, autenticamente definidora do ser do

²⁴ *Como é que o Homem se torna Homem?* IP 39 (1977).

²⁵ *Paz em Portugal pela reconciliação entre os portugueses*, cit., 109.

homem, se pode realizar independentemente das condições sociais e políticas propiciadoras ou limitadoras da própria liberdade. A liberdade civil e jurídica constitui já um plano de realização da liberdade enquanto virtude. A liberdade política e civil inerente ao estado democrático é uma já uma faceta bem tangível da liberdade cristã, pois "a própria liberdade civil não está tanto no direito de cada um a favor de si próprio, mas mais formalmente no direito igual dos outros"²⁶.

As inferências práticas desta postura doutrinal foram bem tangíveis na vida e no magistério de D. António, a ponto de constituírem talvez os dois momentos mais marcantes desse magistério vivo, a saber: a oposição ao regime ditatorial do antigo regime seguido do seu exílio, e a defesa dos valores democráticos, quando posteriormente o rumo da sociedade portuguesa parecia oscilar para novas formas de autoritarismo ditatorial.

D. António afirmava que o combate pela justiça a que naturalmente qualquer cristão é interpelado advém afinal de um facto simples e essencial: luta-se pela justiça "porque se é homem"²⁷.

O facto de a justiça enquanto valor impulsor de práticas individuais e sociais extravasar largamente o universo cultural cristão está bem patente, por exemplo, na importância que a *diké* (assumia) na cultura grega clássica, ou nas variadas expressões contemporâneas de luta pela justiça social, de que o marxismo não é concertiza a menor.

No entanto, o valor e sentido que o cristianismo atribui ao valor justiça excede e amplia o que encontramos nas outras mundivindências: memo que socialmente se tivesse atingido um grau de perfeição quase geométrico de justiça, mesmo que essa excelência de governabilidade silenciase qualquer reivindicação ou discordância, a tarefa cristã da busca da justiça não terminava aí.

De facto, a questão não está na perfectibilidade da legislação ou dos sistemas sociais, ela reside no ser do próprio homem, na pessoa: "Todo o valor humano e moral da justiça está no amor da própria justiça. Amor que é reconhecimento do outro, benevolência, doação e generosidade"²⁸.

A justiça, enquanto virtude constitutiva do ser homem, da pessoa, não se esgota na horizontalidade das relações interpessoais, mas apela à transcendência de si, só compreensível ao nível da justiça divina: "no

²⁶ *Como é que o Homem se torna Homem?*, cit., 12.

²⁷ *A fé cristã na cultura hodierna*: IP 51(1979) 30.

²⁸ Cf. *Homilia do Domingo de Páscoa*: VP de 5.04.1975, 6. Citado por Manuel R. Linda, *ibidem*, 392.

reino de Deus é que nós seríamos sumamente a relação suma, a relação mais perfeita com Deus que seria a realização plena do religioso no sentido mais alto”²⁹.

Esta vinculação metafísica da justiça, embora o seu centro resida no coração e na consciência do homem não deixa de ter implicações bem concretas. E a de maior relevo será a constatação da grande insuficiência de uma concepção seca, geométrica, legalista da justiça, precisamente aquela que Jesus criticou aos escribas e fariseus, e o apelo à sua complementaridade com a amizade cívica, a paz civil e o reconhecimento sem reservas da dignidade do outro.

Esta concepção não se compadece com um direito fixista ou fossilizado, incapaz de adaptar os valores humanistas ao devir histórico e social, colocando inquestionáveis desafios à sociedade civil.

Mas os desafios que coloca à Igreja, enquanto povo de Deus não são menores. Alimentada pela fé de que o verdadeiro Reino da Justiça se situa no plano escatológico a Igreja é sempre solicitada a ir mais além, a procurar mais longe e mais alto e desse modo se aproximar do Reino de Deus:

“À Igreja enquanto comunidade religiosa e hierárquica, de *per se* não compete oferecer as soluções concretas no campo social, económico e político para a justiça no mundo. A sua missão, porém, implica a defesa e a promoção da dignidade dos direitos fundamentais da pessoa humana. Os membros da Igreja, enquanto membros da sociedade civil, têm o direito e o dever de procurar o bem comum, como os demais cidadãos”³⁰.

A missão da Igreja não será pois propor um modelo ou modelos de justiça alternativos e eventualmente mais perfeitos do que os vigentes na sociedade civil, mas antes ser fermento na busca constante de justiça inerente própria condição humana, confiando na autenticidade e verdade da sua mensagem que é a mensagem de Jesus Cristo.

Para o cristão, em última análise, a questão da justiça não é técnica nem filosófica, é antes uma questão de esperança, e do dinamismo transformador e redentor que dela decorrem: “Marcha, pois, desde a base até ao cimo planetário, de Babel para o Pentecostes! Caminhada do homem natural e plural para o homem filho de Deus e irmão em Cristo, para o

²⁹ *A fé cristã na cultura hodierna*: IP 51 (1979) 31.

³⁰ *O ministério sacerdotal e a paz*, cit., 169

Homem, em Cristo e por Cristo, universal concreto da Humanidade, indivíduo humano igual ao seu género ou espécie! Para o fim do individualismo egoísta!"³¹.

Este exercício de desdobramento constante entre o universal e o particular, entre reflexão e acção ao qual somos solicitados enquanto anunciadores do Reino de Deus e promotores da justiça, envolve também o desafio de nunca limitar a busca da justiça a um plano estritamente político, ou, o que seria ainda pior, a um nível ideológico ou tecnocrático da política.

O sentido de universalidade que é conferido pelo facto de se ter apenas em Cristo a última e primeira das referências tem também os seus custos. E D. António comprovou-o bem ao ser exilado pelo conservadorismo do Antigo Regime e duramente criticado ou ostracizado pelo radicalismo de alguns sectores da sociedade e mesmo da Igreja após o 25 de Abril.

Nesse palco sempre em mutação que é a vida, e onde o drama a que assistimos e onde inevitavelmente nos envolvemos é a luta e a tensão entre bem e mal, a mensagem legada pela vida e obra de D. António não deixa grandes dúvidas: "Só no Evangelho, só na imitação de Cristo, ou no caminho real da Santa Cruz se pode pôr a nossa esperança"³².

Por essa senda quis ele que caminhasse o *homem novo*, e nela modelou o perfil de uma antropologia universalista e genuína.

JOSÉ ACÁCIO CASTRO

³¹ *Economismo ou humanismo?* cit., 340-341

³² *Rearmamento moral e desmilitarização*, cit., 62.