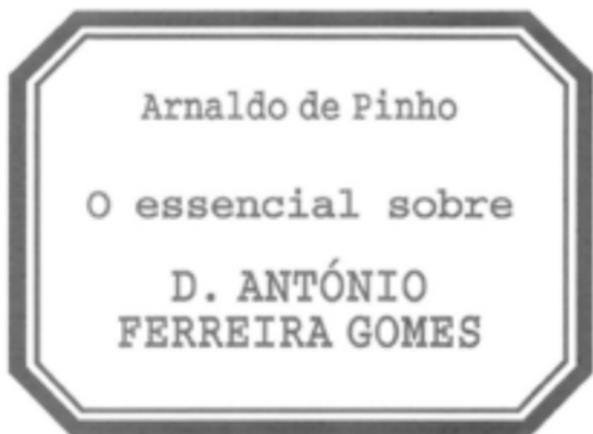


Arnaldo de Pinho

O essencial sobre

D. ANTÓNIO  
FERREIRA GOMES

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA



IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** I M P R E N S A  
N A C I O N A L  
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

## PARTE I

### RAÍZES E PERCURSO

O Livro de Registo de Baptismos da Paróquia de Milhundos, pequena freguesia rural, debruada de pequenos vinhedos e terras de cultivo, subindo suavemente a média altitude pelas duas margens dum pequeno regato que a atravessa, o Cavalum, em terras de Arrifana do Sousa, hoje Penafiel, consignado para os anos de 1904 a 1907, regista, a folha 8, do ano 1906, um assento do teor seguinte: «Aos treze dias do mês de Maio de 1906, nesta Igreja parochial desta freguesia de Sam Martinho de Milhundos, concelho de Penafiel, Diocese do Porto, baptizei solenemente um indivíduo do sexo masculino, a quem dei o nome de António e que nasceu nesta freguesia de Sam Martinho de Milhundos, às quatro da manhã do dia dez do mês do Maio do ano de mil novecentos e seis e que é filho legítimo de Manuel Ferreira, lavrador natural desta freguesia de Sam Martinho de Milhundos e de Albina Rosa de Jesus, directora de casa, natural da freguesia de Sam João Evangelista de Guilhufe, e parochianos

da dita de Milhundos, moradores do lugar de Quintela da dita de Milhundos, neto paterno de António Ferreira e de Matilde Gomes Pacheco e materno de Joaquim Gomes Barbosa e de Ana Joaquina de Jesus. Foi padrinho António Ferreira, casado, lavrador e madrinha Matilde Gomes Pacheco, casados, os quais todos sei serem os próprios. E para constar lavrei em duplicado este assento que, depois de ser lido e conferido perante o padrinho comigo o assinou e não a madrinha por não saber escrever.»

Era uma família de nove filhos, sendo António o quarto, nascidos numa casa sólida e transmitida de geração em geração, com tradições de bem trabalhar, bem receber e bem conviver, como era costume das casas abastadas de Entre Douro e Minho, onde havia costumes rígidos, contas a horas e decoro honrado.

Algumas vezes com ternura se referiu D. António à sua infância, compreendendo a miséria imerecida do mundo rural em que «o essencial da política económica e da sociologia progressiva estava nas leis da desamortização» (discurso em Fátima, a 4 de Maio de 1957) ou evocando o velho professor Pardal, que lhe ensinou as primeiras letras, austero republicano e *ad abundantiam* anticlerical, como era de tradição. Durante o exílio, em Valência, corria o ano de 1959, recorda, numa carta para a mãe, as «jantaradas afogadas em gorduras e completadas com doces da festa», em Pieres, onde herdou uma quinta da fa-

mília, e o atravessar, a pé, o pequeno burgo de Penafiel iluminado.

A 16 de Outubro de 1916, o rapazinho de Milhundos, que tinha um tio padre e cónego, começou os estudos preparatórios, seguindo-se a Filosofia e a Teologia no Seminário da Sé e logo a seguir estudos na Universidade Gregoriana de Roma, que termina em 1928. Nesse mesmo ano, em Setembro, é ordenado sacerdote na Torre da Marca por D. António de Castro Meireles, bispo do Porto.

Depois de algum tempo como formador do Seminário de Vilar, veio a ser nomeado, por impedimento do seu tio, cónego Ferreira Gomes, em Janeiro de 1936, vice-reitor desta instituição de formação, sendo meses depois (15 de Junho de 1936) escolhido para cónego da Sé do Porto, juntamente com Manuel Valente, que vai ser toda a vida adversário da sua orientação pastoral e de D. Sebastião Resende, figura admirável de bispo, fundador da diocese da Beira e também ele adversário de Salazar, na longínqua colónia.

Quem algum dia, em tempo de formação, passou pelo Seminário de Vilar, terá notado duas pequenas frases que parece terem sido colocadas por este antigo director da casa. Uma rezava assim: «De joelhos diante de Deus, de pé diante dos homens.» E outra rezava: «Fostes resgatados por grande preço; não queirais tornar-vos servos dos homens» (1 Cor., 7, 23).

Foram cordiais as relações entre o cónego Ferreira Gomes e D. Agostinho de Jesus e Sousa, que tomara posse

da diocese em 15 de Agosto de 1942, vindo de Lamego, numa situação diocesana complexa. E em 23 de Janeiro de 1948, era pública a notícia da nomeação do penafidense para bispo coadjutor de Portalegre. Estando o bispo desta, D. Domingos Frutuoso, gravemente enfermo, competia a D. António, na prática, governar a diocese.

Recebeu D. António a ordenação episcopal na Sé do Porto em 2 de Maio, numa celebração presidida por D. Agostinho de Jesus e Sousa, bispo do Porto, acolitado por D. António Valente da Fonseca, bispo de Vila Real, e D. Manuel Maria Ferreira da Silva, bispo titular de Gurza. O diário católico *Novidades* falou, ao estilo da época, da grande «imponência da celebração». O novo bispo foi recebido em Portalegre em 29 de Maio.

Apenas entrado na diocese, o bispo coadjutor, ou devido à sua sensibilidade social agrária que lhe vinha das origens, ou certamente influenciado pela situação social do proletariado alentejano, começou a sonhar com o projecto de constituir, em base diocesana, uma associação de agrários que, tendo em fundo a doutrina social da Igreja, se debruçasse sobre os problemas do meio e tentasse resolvê-los à luz da inspiração cristã.

Não é, pois, de última hora a preocupação do «bispo do Porto» pela questão social. Curiosamente, quando alguém lhe perguntou, por altura da divulgação da «Carta a Salazar», porquê só agora se preocupava com os problemas sociais, respondeu tranquilamente: «Porque desde

que fui bispo, e pelo facto de o ser, assumi essa obrigação pública.»

Nessa altura, afirmava o bispo coadjutor de Portalegre que o «proletário» criado pelo liberalismo histórico, com o capitalismo em economia e o agnosticismo em cultura, só conhecia valores económicos. Diferentemente, apontava a necessidade de ter em atenção os valores morais.

Em finais de Março de 1949, o proprietário e engenheiro agrónomo José Pequito Rebelo, figura bem conhecida, enviava ao bispo de Portalegre um apelo em vista à formação da irmandade dos proprietários alentejanos de Lisboa, pedindo que advogasse esta causa junto dos bispos de Évora, ao tempo D. Manuel da Conceição Santos, e de Beja, ao tempo D. José do Patrocínio Dias, a fim de cumprirem os deveres sociais que lhes incumbiam.

D. António fizera alguns reparos ao projecto de Pequito Rebelo: que era o bispo mais novo do Alentejo, que tinha urgências pastorais intra-eclesiais, como a construção do seminário, que a associação não deveria pensar apenas nos absentistas.

Lendo esta missiva, Pequito Rebelo fazia uma afirmação que, certamente, não seria a última, outras viriam a surpreender o prelado novato: que não valia a pena pôr de pé a associação como a concebera. E revelava que ele e o grande bispo D. Manuel da Conceição Santos tinham, anos antes, tentado já uma empresa do género. Mas o projecto fora embargado, seguramente pelos absentistas.

Corria o ano de 1949, primeiro do bispo novo.

D. António não desistiu da ideia, ao que parece, embora seguramente tenha mudado o projecto. De facto, em 1951, a Acção Social Agrária nasce, como associação canónica, ao abrigo do artigo III da Concordata, sendo seu animador o engenheiro Nuno Vaz Pinto.

Nesse ano de 1951, nasce também, apadrinhada pelo bispo da diocese, uma Fraternidade Operária, que teve inauguração solene a 8 de Abril de 1951, com a participação de operários vindos de toda a diocese.

### *O TEMPO DO BISPO DO PORTO*

No dia 10 de Outubro de 1952, D. António entra na diocese do Porto, não sem antes oferecer à matriz a cruz peitoral que lhe havia sido oferecida pela cidade de Castelo Branco. Gesto simbólico de alguém que, pela sensibilidade e pela inteligência, ficou sempre muito ligado a estas terras, de que sempre falou com uma admiração e um carinho que nunca usou para nenhuma outra gentes.

O diário católico *Novidades*, de 13 de Julho de 1952, comentava deste modo a notícia da nomeação de D. António: «Recai tão alta nomeação pontifícia num Prelado Ilustríssimo que, pela sua cultura e pelos seus serviços prestados à Igreja, é justamente considerado dos maiores valores do episcopado português [...] Bispo moder-

no, no mais puro sentido da palavra, soube ter, por vezes, a audácia dos grandes lutadores, defendendo, por todos os meios, os tesouros do património cristão, o direito e a honra do rebanho aos seus cuidados confiado.»

Ao entrar na diocese, na Sé, dirigindo-se aos seus diocesanos, afirmava: «Sois a nossa herança, a nossa sorte, o cálice inebriante dos nossos sacrifícios e dos nossos entusiasmos, nas horas do Getsémani e nas horas do Tabor... Não devemos preocupar-nos com a nossa sorte ou com a nossa Fama — isso é convosco. Temos muito que nos preocupar com a nossa obra.

E a nossa obra é-nos imperativamente confiada pela voz de comando dos nossos venerandos predecessores — tantos e tão grandes, desde as remotas eras paleocristãs, que não nos atrevemos sequer a mencionar algum. Também nós pessoalmente esperamos recolher a herança dos maiores e não deixar perder dela, ao menos por cobardia ou comodismo, alguma migalha, quaisquer que possam ser as consequências.»

Palavras proféticas que D. António iria provar na prática. Recordava o bispo muitas vezes, em público e privado, as palavras dum padre da Igreja: «*Episcopatum quod est martyrium* [O episcopado que é um martírio].» E quando regressou a Portugal, no fim do exílio, entre o rosto cabisbaixo de alguns e a alegria triunfalista de outros, o seu comentário foi simples: «O que custa é ser bispo.»

Curiosamente, ao corresponder às palavras de saudação, na entrada no Porto, do presidente da câmara, o bispo, que apenas entrava, assinalou: «Nós, os homens da Igreja, somos os homens da liberdade. Mas hoje a liberdade tem-se proclamado sem finalidade. O Porto deve alcançar o pendão da liberdade, mas lembrando-se de que a liberdade é a pessoa humana e a pessoa humana é a liberdade.»

O destino da liberdade humana, em seus confrontos concretos e históricos, mas sempre enraizada numa concepção personalista do homem em sociedade, é o pano de fundo de uma doutrinação que termina com o exílio de 1959. Cumpria-se um destino de proclamação da liberdade cristã e de dar a vida por ela, testemunho, martírio, porque o que custava era ser bispo.

Uma das primeiras iniciativas públicas tomadas pelo bispo do Porto, com eco na opinião pública, foi a manifestação promovida a propósito da situação da perseguição religiosa dos católicos na Europa do Leste. Era o 25 de Janeiro de 1954.

Na sessão, que integrou uma marcha de silêncio que percorreu as ruas centrais do Porto, com a presença do bispo auxiliar de Aveiro, D. Domingos da Apresentação Fernandes, usaram da palavra, além de D. António, o Prof. Engenheiro Correia de Barros, o Prof. Daniel Barbosa, o Dr. Fernando de Matos e a Dr.<sup>a</sup> Leonor Guedes de Almeida. A comissão central do chamado «Movimento Nacio-

nal Democrático», em carta ao organizador, manifestou a pouca oportunidade da manifestação. Era assinada por dois destacados membros do Partido Comunista Português, Rui Luís Gomes e Virgínia Moura. Na resposta, a dada altura, perguntava D. António a tão democráticos subscritores: «É ou não o Movimento Nacional Democrático uma organização política que deseja impor uma certa forma de governo, de administração, de regime de propriedade, de relações internacionais, etc.?» E depois continuava: «Não será certamente qualquer movimento contra a ordem estabelecida, que não dê garantias quanto à ordem a estabelecer, o promotor e levador desse máximo [de liberdade civil e plenitude pessoal].»

Era, de facto, nos princípios do personalismo cristão e da doutrina tradicional da pessoa que se apoiava a intervenção do bispo e não em meras guerras de opinião, contra ou a favor.

E assim como estava contra a ainda reconhecida afronta à liberdade constituída pelo comunismo, estava também atento à situação social em Portugal.

Quase repentinamente, irrompe uma doutrinação continuada, tendo como base a doutrina social da Igreja, de que a primeira peça é uma reflexão feita em Março de 1956, aproveitando a implementação do «Movimento por um Mundo Melhor na Diocese». Este texto, muito ligado à doutrinação do papa Pio XII, desenvolve o tema da justiça e da liberdade como fulcros da personalidade humana.

Ali se afirmava claramente: «Liberdade sem justiça ou justiça sem liberdade, eis os dois pólos entre os quais oscila e balança a consciência do nosso tempo perante um problema que é de todos os tempos, mas que se definiu e descarnou, até à pureza do problema, em cinco séculos de humanismo sem Deus: mais rigorosamente, primeiro humanismo sem Igreja (protestantismo), depois humanismo sem Cristo (deísmo enciclopedista e maçónico), depois humanismo sem Deus (materialismo dialéctico).»

D. António começava a entrar num terreno complexo, que não apenas colocaria de sobreaviso o Estado Novo, cada vez mais aflito com o bispo que tanto rompia a frente unida dos católicos e dos salazaristas como afligia a própria Igreja hierárquica, frente unida que, vinda dos anos de perseguição da Primeira República, se multiplica, com declarações que não raro rondam a devoção à figura do timoneiro da Nação.

Assim teremos de fazer uma pequena alusão a algumas deliciosas atitudes relativamente ao Mestre de Coimbra por parte da Igreja católica, em seus máximos hierarcas, para melhor compreendermos que, em 1956, D. António entrava a conduzir o barco num mar estreito, dum e doutro lado, ou, segundo as antigas navegações, entre Cila e Caribdis.

Por esses tempos, era o 22 de Janeiro de 1955, depois de celebrar solene pontifical em honra do mártir São Vicente, e ainda certamente sob a emoção da ocorrência, o

cardeal-patriarca enviava ao Primeiro-Ministro um bilhete que rezava assim: «António: Acabo de chegar de São Vicente ainda todo vibrante e escrevo só para te dizer que no *Te Deum* não me esqueci de dar graças também por aquele a quem a Igreja em Portugal deve a situação pública que tem e por que Deus tem operado tão grandes coisas. Esse, és tu.»

A 24 de Novembro de 1950, o então bispo auxiliar de Lisboa, D. Manuel Santos Rocha, agradecia a Salazar uma fotografia enviada pelo capelão, P.<sup>o</sup> Dr. Carneiro de Mesquita, em palavras esfusiantes: «A preciosa fotografia ilustrada com dedicatória autografada é mais uma prova, e bem expressiva, de onde Vossa Excelência procura e encontra largamente a luz e a fortaleza que tornaram possível o grande bem nacional e internacional que é a Pessoa e a actuação pública de Vossa Excelência.»

E D. Manuel Trindade Salgueiro, arcebispo de Évora, a 6 de Agosto agradecia ao Presidente do Conselho «um recente decreto-lei» que determinava só ser feita a concessão de diplomas do ensino particular a sacerdotes que para tanto dispunham da autorização do respectivo ordinário e a revogação dessa autorização implicar, *ipso facto*, o cancelamento da concessão dos referidos diplomas. Reconhecendo o alcance e a justiça de tal medida, exprimia o bispo natural da ria de Aveiro a sua gratidão, como português e como bispo, pelo «bem extraordinário e providencial a que a Nação e também a Igreja deviam dons

preciosos de paz, de liberdade, de prestígio e de progresso, que só cegos ousarão negar ou desconhecer».

Numa tal atmosfera, de que os arquivos guardam expressivos exemplos, evitou o bispo do Porto agir sozinho. Antes tentou que o episcopado em seu conjunto abandonasse quiçá estas expressivas afirmações de carinho, para se colocar em seu lugar: o de uma Igreja que tinha uma identidade diferente e agia noutro horizonte.

Constitui de facto uma malha fundamental na actuação do bispo do Porto este cuidado em manter a comunhão da Igreja ou ao menos da sua hierarquia em face à Frente Nacional.

E assim, no relatório intitulado *Breves Notas sobre a Crise da Igreja em Portugal*, destinado ao visitador apostólico, D. António observa o seguinte: «Na conferência episcopal, sempre e a claro, lealmente e sem qualquer espécie de conluio, por vários anos advoguei, juntamente com a necessidade de formarmos uma verdadeira assembleia autenticamente deliberativa e que se esforçasse por encarar e estudar a fundo os nossos sérios problemas, a urgência de definirmos a Igreja perante a vida pública e especialmente para com o problema social gravíssimo no nosso país pelo aspecto material de incriveis estruturas económico-sociais e pelo aspecto formal de um Estado 'católico' ter chamado a si todas as condicionantes e soluções com uma doutrina 'corporativa' que se proclamava como doutrina da Igreja, sobretudo quando se no-

tavam reacções hostis, embora fosse propriamente um decalque um pouco disfarçado da 'Carta del Lavoro' fascista.»

A provar esta atitude de reforçar a comunhão da Igreja contra a frente indiferenciada de políticos, bispos e tudo o resto está o pedido ao bispo do Porto, em finais de 1954, para redigir um projecto de pastoral que se pretendia fosse colectiva.

Com data de 15 de Janeiro de 1955, seguia para o cardeal-patriarca de Lisboa um esquema duma pastoral sobre «a condição dos trabalhadores».

A análise deste projecto da pastoral que nunca viu a luz do dia, é da maior importância, dado que prova, por um lado, que o bispo do Porto nunca quis actuar sozinho e, por outro, que a doutrinação que a seguir fez só, sem o episcopado de então, que não quis assumir as suas funções de arauto e representante da doutrina social e política da Igreja, foram uma questão de consciência eclesial, e não de polémica ou, menos ainda, de exibição pessoal.

Estamos convencidos, e já o escrevemos, de que este projecto de pastoral colectiva do episcopado, nesta altura, teria sido de grande importância para a Nação portuguesa e de que D. António nunca teria escrito a «Carta a Salazar», se o episcopado a subscrevesse.

Analizando este projecto de pastoral, que se conserva no espólio da Fundação Spes, onde pode ser consultado

com proveito, começa o autor por afirmar que o redigiu propositadamente em forma compendiosa e inarticulada de modo a permitir à conferência uma apreciação bastante concreta, de modo que a pastoral resulte colectiva.

Mas, malhas que o império tece, como se pode ver no livro das «Actas das Conferências Plenárias do Episcopado Português», o esquema não teve seguimento.

Após apresentação ao plenário na manhã de dia 24 de Janeiro de 1955, o presidente da conferência pedia leitura atenta a seus confrades, «visto tratar-se de assunto melindroso, em si mesmo e nas circunstâncias que o envolvem».

Sugestiva apresentação.

O esquema foi objecto de análise e discussão no plenário na manhã de 25 de Janeiro de 1955. Em acta se anotou que «todos entenderam o projecto como excelente». Todavia, alguns prelados anotavam que apresentava «certos pormenores técnicos que podiam ser de carácter político» e, ademais, que «não se podia descer a particularidades técnicas, mas ficar na parte doutrinal», e, enfim, que «as conclusões práticas haviam de deduzir-se de cada um dos princípios que fossem postos».

A apreciação do venerando episcopado de então acrescentava que deveria redigir-se a pastoral dentro desses limites e com a elevação que o caso exigia, sendo, então, constituída uma comissão composta pelo Sr. Arcebispo Primaz D. António Bento Martins Júnior, pelo Sr. Bispo

de Vila Real, D. António Valente da Fonseca, e pelo Sr. Bispo do Porto, que seria relator.

A acta termina com a observação de que «longa foi a apreciação do referido projecto, apresentado pelo Sr. Bispo do Porto, e nessa apreciação se passou a manhã do dia 25 [de Janeiro de 1955]».

No relatório apresentado ao visitador apostólico, D. António acrescentava alguma coisa a esta lacónica acta. Depois de referir a apreciação entusiástica de S. E. o Cardeal Cerejeira, acrescentava: «Logo começaram a surgir as objecções, todas orientadas em que isto ou aquilo não agradaria ao governo, que não devíamos entrar em política e até que a Igreja 'não tinha uma doutrina social'. Como na comissão que já tinham pedido fossem incluídos exactamente os que formulavam essas objecções, expus particularmente ao Sr. Cardeal-Patriarca a impossibilidade de chegar-se a qualquer solução, com que Sua Eminência concordou plenamente. E assim na próxima assembleia deu-se o caso por encerrado.»

### *DA IMPOSSÍVEL PASTORAL COLECTIVA AO TRABALHO DE INTERVENÇÃO SOLITÁRIA*

A impossibilidade de chegar a acordo sobre um texto, de resto bem pouco ambicioso, sobre a vida social em Portugal, primeiro caminho procurado pelo bispo do Porto

para a intervenção da Igreja na sociedade portuguesa, mostra a consciência do bispo em crise, porque, depois de tentar os meios legítimos e normais de consenso a partir duma doutrina que era a da Igreja, ou entrava no silêncio cúmplice ou prosseguia o seu trabalho de doutrinação.

É a esta luz que deve ser compreendido, quanto a nós, o caminho encetado em 1956, em repetidas ocasiões visando a denúncia do corporativismo do Estado Novo.

A simples enunciação dos temas desta doutrinação, que culmina com a célebre «Carta a Salazar», em oportuniíssima ocasião de debate, como são sempre as eleições num país normal, prova o caminho percorrido contra o corporativismo de Estado e perante a passividade do restante episcopado.

Assim, na inauguração do Bairro de Pio XII, D. António recordava que o homem não é objecto da sociedade, mas o sujeito (texto publicado em 10 de Março de 1956); numa alocução proferida em 27 de Janeiro de 1957, no Porto, na solenidade em honra de São Francisco de Sales, o bispo defendia que na base de todo o corporativismo está o direito de associação; numa homilia proferida na Igreja da Trindade, no Porto, em 23 de Setembro de 1957, por ocasião da celebração do 24.º aniversário do Estatuto do Trabalho Nacional, relacionava o bispo a organização corporativa com a moral católica; numa conferência proferida no CADC, em Coimbra, em 5 de Março

de 1958, colando-se às últimas radiomensagens de Pio XII, desenvolvia o problema «Lucro e os direitos humanos, contra o capitalismo»; finalmente, na «Carta a Salazar», de facto, uma memória para uma conversa com o então Presidente do Conselho, o bispo desenvolvia os temas anteriores, acrescentando apenas a simples pergunta: se o Chefe do Governo teria alguma coisa contra o facto de os católicos como tais poderem estar presentes na vida política, já nas próximas eleições.

A carta era datada de 13 de Julho de 1958, do Porto.

Lendo hoje, já a uma distância razoável, estes textos, nos quais D. António defende muito simplesmente que o corporativismo português, bem como o Estatuto do Trabalho Nacional, não tinham qualquer fundamento nem no direito natural, nem na moral católica, vemos a qualidade ética do discurso do bispo dentro do conhecido princípio «esforçai-vos por pensar bem, é o princípio da moral», mas vemos também a coragem por atacar só os princípios do Estado Novo, lá justamente onde eles julgavam ter legitimidade, a saber, a doutrina social da Igreja.

Na verdade, a Constituição de 1933, no seu artigo 5.º, definia o Estado português como «uma República unitária e corporativa, baseada na igualdade dos cidadãos perante a lei, no livre acesso de todas as classes aos benefícios da civilização e na interferência de todos os elementos estruturais da Nação na vida administrativa e na feitura das leis».

A doutrina jurídica do tempo explicava a categoria constitucional «República corporativa», no sentido de integrar os corpos naturais da família, da vizinhança e das actividades profissionais, mas num agregado tutelado pelo Estado, que de certa forma coincidia, então, diziam, na Nação.

A «Carta» não foi um documento caído abruptamente no tempo das eleições em que concorreu Humberto Delgado como documento de apoio político a uma facção. Estava na continuidade do esforço pastoral do bispo, fiel ao papa vivo, no caso Pio XII, e, por outro lado, nada dizia de novo relativamente à doutrinação que vinha já desde 1954. Aparece no oportuno momento das eleições, para debate político, conquanto o autor soubesse que este não existia e como resposta à consciência eclesial do bispo, que outros deixaram de seguir para defender, ao menos implicitamente, a chamada «Frente Nacional», ou seja, a teoria da união nacional.

Não seguiremos em pormenor as vicissitudes que se seguiram à publicação da «Carta», de resto, já estudadas, nomeadamente no livro de Manuel Braga da Cruz *O Estado Novo e a Igreja Católica* (Lisboa, 1998) e na tese de doutoramento que foi presente à Universidade de Salamanca, em Junho de 2003, pelo Doutor Manuel Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, ainda não dada à estampa.

Como consequência desta «Carta», como se sabe, o bispo foi impedido de entrar na diocese e começou um

exílio de dez anos. Acolhido primeiro, fraternalmente, pelo bispo de Santiago, cardeal Quiroga y Palacios, foi depois trabalhar para a diocese de Valência, por pressões exercidas pela Embaixada portuguesa em Madrid, dado que Santiago de Compostela era muito perto do Porto, e o Estado, e certamente não só, velava sobre relações que o clero e leigos do Porto pudessem travar com o bispo expatriado. Nem a morte da mãe foi motivo para vir à sua pátria. Sofreu a sorte de muitos exilados políticos, alguns em condições bem piores, e o que na altura fora um opróbrio, foi após a libertação nacional considerado uma honra.

Ao lermos, sobretudo os autores que têm feito investigação séria sobre o processo de expulsão do bispo do Porto, o que mais chama a atenção é a sanha salazarista em fazer desaparecer o bispo do seu lugar de bispo do Porto, socorrendo-se de todos os meios, num processo que teve bastante paralelo com o acontecido nos países do Leste, com o trabalho levado a cabo pelos partidos comunistas. Com a diferença: é que em princípio, Portugal era católico e defensor da Igreja.

Falando deste processo, num texto do fim da vida, balanço valorativo pessoal, inserto em *Cartas ao Papa*, refere o bispo que «em certos meios eclesiásticos, sob chefia e moção de Mons. Costa Nunes, arcebispo resignatário de Goa e ex-patriarca das Índias Orientais que se encontrava em Roma sem ter que fazer, a não ser porventura esperar a púrpura cardinácia que o Governo portu-

guês tanto se empenhara em conceder-lhe enquanto estava em Goa, decerto para deter o curso da história (empenho este e finalidade a que ele nunca esqueceu de ser reconhecido, nem antes nem depois da púrpura), o fervilhar era ainda mais intenso que nos meios civis».

O pobre Costa Nunes cobria-se com a autoridade da secretaria de Estado, mas de facto era manobrado por Salazar, e um dia, conta D. António, jurava-lhe que não conhecia as intenções do Presidente do Conselho, apenas, afirmou, desconfiava. Mas então se desconfiava, terá dito D. António, ponto final.

Procedimento leal e correcto foi sempre o de Mons. Tardini, secretário de Estado, que, já feito cardeal, abandonou a secretaria de Estado. Na óptica de D. António, em Lisboa, «o cardeal-patriarca fazia de conta que se esquecera da missão que procurara obter, em que fora investido e desempenhava como se vê; passou a falar do caso como uma missão 'que nos supera'».

Paulo VI, por quem D. António confessa nutrir particular veneração, escreveu-lhe uma carta autógrafa no sentido de renunciar à diocese, prometendo que o faziam arcebispo e secretário do Concílio, com futuro em Roma. Mas a resposta de D. António é duma dignidade, agora em face do Vaticano, exemplar: «Ofereci», escreve então, «a minha renúncia à diocese quando ainda nenhum princípio estava comprometido. Foi-me dito que não falasse, nem pensasse em tal, e que contasse sempre com a Igre-

ja. Agora que os princípios mais sagrados da liberdade e da dignidade da Igreja estão comprometidos tão pública e crassamente, não posso deixar de considerar um erro tremendo a minha demissão.»

O bispo recusa, como confessa neste texto de *Cartas ao Papa*, colaborar, contra a sua consciência, naquilo que seria um desastre com os piores efeitos na opinião pública e sobretudo na história da nossa Igreja, «em que os bispos não teriam confiança na Santa Sé e, quando tivessem que tomar grandes opções, olhariam mais para o Terreiro do Paço do que para o Vaticano».

Assim passaram dez anos de fidelidade à missão da Igreja, com grande comunhão, admirável, mesmo, por parte do clero e duma parte substancial do laicado. E, claro, dos que lutavam contra o velho professor de Coimbra.

Vendo hoje a história desta deserção da frente comum que fundamentava o regime, como seria o pós-25 de Abril para a Igreja sem este testemunho de fidelidade aos valores cristãos que foi D. António?

Como escreveu Braga da Cruz, «o caso do bispo do Porto, que se arrastara sem solução até ao seu regresso a Portugal, em 1969, já depois da substituição por Marcelo Caetano, é a manifestação mais evidente de uma crescente insatisfação católica perante o regime, que se vai traduzir politicamente em termos de crítica e oposição».

Para a resistência católica ao salazarismo, o bispo do Porto foi um farol, e o seu testemunho, como reconhece-

rá Mário Soares, aquando da inauguração da estátua que perpetua, no Porto, a sua memória, uma figura do maior relevo não apenas para uma pedagogia da liberdade, mas também para a consolidação da democracia pluralista no 25 de Abril.

### *O REGRESSO AO PORTO E OS PROBLEMAS DA SOCIEDADE PORTUGUESA*

Após a 2.<sup>a</sup> sessão do Vaticano II, D. António deixou Valência para fixar residência na Alemanha, onde permaneceu um ano, vindo a seguir para Lourdes, onde trabalha, bem como em Auch, Cahors, Toulouse e Bayonne, como bispo auxiliar e apoiando núcleos de emigrantes portugueses.

No período francês do seu exílio, teve a grande alegria de ver pela mão do núncio Furstenberg ser elevado ao episcopado um homem em quem muito confiava e que sempre o apoiou com um sentido de dignidade e honra ímpar, D. Domingos de Pinho Brandão. A nomeação de D. Domingos foi muito mal vista pelo núcleo duro do salazarismo e por aqueles que, na diocese, logo associaram esta nomeação ao regresso do bispo.

A 27 de Setembro de 1968, o País escutou o discurso de tomada de posse de Marcelo Caetano. A ala liberal do marcelismo, muito ligada ao Porto e comandada por Sá

Carneiro, desbravou algum terreno para o regresso do bispo. O mesmo fez o clero do Porto, na sua esmagadora maioria. A 12 de Janeiro de 1969, a Acção Católica Portuguesa, reunida em conselho plenário na junta central, solidarizando-se com o conselho plenário da Acção Católica do Porto, manifestou «a sua preocupação sobre a situação do Sr. Bispo do Porto, afastado do governo da sua diocese», o que constituía motivo de dor para a Igreja e exprimia o desejo de ser esclarecida e resolvida a situação.

Como resultado de toda esta movimentação, o bispo do Porto é recebido em Roma pelo papa Paulo VI, em 20 de Fevereiro de 1969, numa audiência que dura uma hora. O papa ouviu-o atentamente e, certamente ao corrente do que se passava, disse três coisas que ficam para a história como resumo da história do Governo, do episcopado português e finalmente da liberdade dum homem, ainda aqui, só.

Foram estas as três coisas:

- 1) «Dizem-me que o Governo ainda não quer o seu regresso»;
- 2) «Os bispos portugueses também são contra, temem perturbações, etc.»;
- 3) «Vous êtes libre [repetido três vezes]. L'Église ne veut pas ôter votre liberté. C'est à Vous. Réfléchissez, priez, décidez, et dites moi.»

Tendo o bispo perguntado ao papa se a Igreja tinha alguma coisa contra a sua entrada em Portugal, respondeu que não, só que ele, papa, não podia intervir na política dos governos. Agora era uma questão de oportunidade.

Voltou D. António a Lourdes e dirigiu-se à fronteira de Portugal. Em 18 de Junho de 1969, o Presidente Marcelo Caetano confessou o seu fracasso diplomático e declarava ao bispo do Porto que as fronteiras estavam abertas e que o Governo nada tinha contra a sua entrada. Entrou, dirigiu-se a Fátima, onde estava o episcopado reunido, e combinou-se a entrada no Porto para 2 de Julho: nesse dia cessava a administração apostólica e a diocese do Porto recuperava o que nunca deixara de ser o seu bispo.

No regresso, D. António encontrava um país diferente. Estava desgastado fundamentalmente o regime em três frentes: na frente da unidade católica, protagonizada na cúpula por Salazar e pelo cardeal Cerejeira, as rupturas eram mais que muitas; no plano civil, não se via solução para a usura provocada pela guerra em várias frentes no Ultramar; no plano da doutrina, a doutrina do Concílio tornava intolerável a união Igreja-Estado e certa maneira de encarar a guerra.

A Igreja universal olhava cada vez mais de soslaio um país onde problemas que outros países já tinham resolvido continuavam sem hipótese de abordagem, como a descolonização. Basta pensar no facto e nas reacções provocadas em 1970, quando, já em pleno consulado marce-

lista, Paulo VI recebe em audiência privada no Vaticano os dirigentes dos movimentos de libertação em luta com Portugal, Amílcar Cabral (Guiné), Marcelino dos Santos (Moçambique) e Agostinho Neto (Angola).

Em 1971, os padres brancos, a missionar Moçambique desde 1946, decidem abandonar o país. Devido à denúncia de massacres, foram igualmente presos, em 1972, os padres de Burgos. Em finais de 1973, a Conferência Episcopal de Moçambique apresentou ao Governo geral o mais veemente protesto pelos acontecimentos de Tete, pedindo o apuramento da verdade e da responsabilidade.

Estes factos são suficientes para mostrar a mudança de contexto entretanto produzida. Os tempos entre 1969 e 1974 vão ser cruciais para a sociedade portuguesa. O bispo regressado que vai fazer? Continuar pura e simplesmente a falta de abertura da sociedade portuguesa e encarar os seus problemas como se não fosse possível, como escreverá um dia, pensar Portugal por outros caminhos?

A atitude geral do bispo entre 1969, ano em que regressa a Portugal, e 1974, data da Revolução dos Cravos, será talvez bem traduzida pela frase que um dia aplicou Paulo VI: «crucificado na cruz do diálogo, entre dois mundos».

Efectivamente, a sociedade portuguesa agonizava na sua ideia de império, mas também na sua própria identidade cultural. Neste contexto, o bispo do Porto trabalhará

fundamentalmente na reflexão sobre a paz e na reflexão sobre uma cultura ecuménica verdadeiramente aberta, como era tradição portuguesa antiga.

O Santo Padre Paulo VI tinha instituído o primeiro dia do ano como Dia Mundial da Paz, desde 1967, dando a cada jornada um mote. Regressado à sua diocese em 1969, em 1970 logo o bispo desenvolveu o tema dado — «A Paz é obra e fruto da Justiça e da Verdade» — em contexto português.

Neste texto defendia o bispo que as estruturas «institucionais da paz deveriam separar nitidamente o jurídico e o político — no direito essencial, todos os povos são iguais, mas na manutenção da paz, as responsabilidades devem corresponder às possibilidades —, bem como ir progredindo na enunciação dos princípios fundamentais do direito internacional e sua jurisprudência que valessem igualmente para os grandes e os pequenos».

E observava então que era necessário deixar ao Parvo das comédias de Gil Vicente certo chauvinismo, que não é da tradição portuguesa, da melhor, ao menos: «Deixemos ao seu vilão português do *Templo de Apolo* tiradas como estas: 'Deus é português', 'Deus nasceu em Estremoz... o Céu, a Terra, o Mar nasceram na Golegã e o Sol na Lourinhã'.»

Escalpelizava sem dúvida D. António um nacionalismo de ostentação fora dos quadros do direito e da moral e também esquecido da marcha da história.

No ano de 1972, desenvolvia D. António o tema «O ministério sacerdotal e a paz», questionando a legitimidade da assistência religiosa às Forças Armadas. A perspectiva de D. António era a doutrina conciliar sobre a paz, inserindo nesta perspectiva mais vasta a outra, a saber, dos capelães militares. D. António não punha em causa, cautelosamente, o direito de assistência religiosa às Forças Armadas consignado na Concordata, mas os capelães como um corpo militar. Propunha, discretamente, que constituíssem um corpo sacerdotal.

A homilia, como se esperava, originou polémica. Em intervenção na Assembleia da República, o deputado Reboredo e Silva (sessão de 7 de Março de 1972) assim comentava: «Nesta alocução foram injustamente tratadas as Forças Armadas de Portugal, vilipendiadas as virtudes militares e desconsiderados na sua nobre missão os capelães militares que, enquanto nelas servem, fazem parte integrante das Forças Armadas.»

O argumento era falacioso e visava criar a imagem dum bispo contrário às Forças Armadas, e desde logo ao Estado/Nação. Em nota da secretaria episcopal, esclarecia, entretanto, o bispo que não se dirigia às Forças Armadas e nem delas falou. Apenas discutiu, como certamente compete a um bispo, a forma de a Igreja estar presente nas Forças Armadas.

Entretanto, na sessão de 23 de Março de 1972, o deputado José da Silva assim respondia ao deputado atrás ci-

tado: «Não posso deixar de lamentar que, à sombra do respeito devido às Forças Armadas, certos sectores que se dizem católicos insistam numa campanha em que se tornam notórias duas tendências condenáveis: uma de intolerância política e outra a pretensão de subornarem a hierarquia.»

Efectivamente, por esta altura multiplicavam-se os incidentes com o bispo do Porto, numa campanha que esteve também no jornal *A Voz* e no jornal dito semanário católico *A Ordem*, que sempre que podia condenava o bispo do Porto.

No ano de 1973, o mote do Dia Mundial da Paz era «A Paz é possível». O bispo do Porto glosava este tema contra o voluntarismo da política portuguesa, colando-se ao pensamento de Paulo VI, afirmando que a guerra não era uma fatalidade.

O argumento central do bispo do Porto era o seguinte: se o direito e a moral nacionais eram diferentes dos internacionais, ou se o homem é outro pelo facto de um rio, dum monte ou duma linha convencional que o separa, ou, ao contrário, se o direito natural era o mesmo em toda a parte, e não era simplesmente aceite por alguns.

Mas, contrariamente ao direito da guerra como solução, levantava D. António o lugar do «direito das gentes», criação dos Portugueses e Espanhóis, e portanto nosso orgulho.

Explanava a seguir D. António que a tradição portuguesa não era a tradição da conquista e do poder, era, ao

contrário, a tradição ecuménica de entendimento entre os povos. Esta mesma teoria desenvolverá D. António numa conferência intitulada «Os direitos do Homem na tradição portuguesa antiga», pronunciada em Coimbra, em 1974 (22 de Março), concluindo que Portugal tinha outros caminhos, para lá do voluntarismo político que se afirmou em várias épocas.

Dialogando, de formas diversas, com a história nacional e sua tradição doutrinal, duma maneira próxima da das considerações de Ortega em *España como Problema*, D. António achava-se, sem dúvida, na sua pessoa e doutrina, como que ligado a uma outra nação, que desde o Condestável a Suárez e à Escola de Salamanca lutava por um Portugal ecuménico, diferente, sem dúvida, dum Portugal arcaico, caturra e provinciano, representado pelo Estado Novo.

### *O 25 DE ABRIL E A TEORIZAÇÃO E PRÁTICA DA DEMOCRACIA*

Com a Revolução de Abril, e como previra D. António na «Carta a Salazar», assistiu-se a um período de radicalismo, motivado, por um lado, pela aliança entre o Partido Comunista e um certo sector das Forças Armadas e, por outro, pelo facto de Portugal não constituir uma sociedade estruturada, mas uma massa informe sem pessoas responsabilizadas e treinadas na vida pública.

Alguns católicos, por seu lado, sem qualquer ideia do que significava a vida em democracia, entravam num radicalismo de esquerda que ultrapassava qualquer ordem constitucional ou ética.

Numa entrevista concedida ao *Diário de Notícias* (24 de Agosto de 1974), D. António, olhando para essas horas, de católicos e outros, usava a feliz expressão de «baterem a penitência no peito dos outros».

Do ponto de vista mais positivo, D. António traça logo ali a posição da Igreja perante a Revolução: não se tratava de ir atrás dos gritos mais histéricos da contestação, mas simplesmente de alicerçar e manter aquilo que não foi possível no Estado Novo, muito simplesmente, a independência das esferas com mútua colaboração. «Não queremos», declara na aludida entrevista, «uma imagem da Igreja à base do ‘sacro Império’ ou da *respublica christiana*. A fórmula de Tocqueville — ‘Igreja livre no Estado livre’ — custará a realizar-se, mas deve finalmente realizar-se.»

E quando em 1975 se adensava em Portugal um clima de guerra civil, motivado pela lenta tomada de poder dos grupos extremistas provindos da área militar e do PCP, o bispo do Porto, aproveitando o mote do Dia Mundial da Paz desse ano, apelava à paz em Portugal pela reconciliação dos Portugueses.

Este texto tem dois níveis: um primeiro de considerações sobre a liberdade como virtude e sua ligação com a verdade; um outro nível, mais referido à situação portu-

guesa, desenvolve alguns vícios que se instalaram rapidamente, tais como as recriminações, ressentimentos e retaliações. Termina com um apelo à reconciliação, a começar pela coragem da verdade, mencionando mesmo a necessidade de criar uma liga de reconciliação entre os Portugueses, dirigida por aqueles cuja credibilidade não pudesse ser contestada.

Continuando a analisar a sociedade portuguesa, numa homilia proferida em 4 de Julho de 1976, D. António colocava-se claramente contra o clima de intimidação existente, pela prática de rotular de fascistas todas as atitudes contrárias à ideologia comunista.

Para ultrapassar este imanentismo, D. António propõe algumas distinções necessárias para um sociedade de justiça e paz: distinção entre forças espirituais e forças políticas, entre forças morais e jurídico-políticas e, finalmente, entre valor e propriedade.

«Na nossa civilização», declara, «hoje mais ou menos ecuménica, o obstáculo primeiro e fundamental ao totalitarismo é que as forças espirituais tenham autónoma expressão e diferente corporização. Pode-se ter toda a espécie de preconceitos contra a Igreja — ou Igrejas —, mas o facto é que a sua própria existência, mesmo no meio das maiores confusões, é a objecção fundamental, primeira e última, ao totalitarismo de Estado.»

Subindo de tom, perante o julgamento de homens e instituições, com base em pretensas atitudes fascistas,

escreve o bispo, em 20 de Janeiro de 1977, uma carta à Comissão Diocesana Justiça e Paz, manifestando preocupação «com os estados de consciência colectivos ou dados como tais e muito designadamente perante certas mostras de confusão mental, em especial quando veiculada pelos *mass media*, como expressão de ideias e sentimentos comuns, quando não como exutório de emoções, ou de traumatismos persistentes, que a todos nos possam envolver e criar porventura tendências e responsabilidades colectivas de vingança e retaliação».

No julgamento do bispo, «a confusão mental de certos acusadores, por mais justificadas que sejam subjectivamente as suas emoções, de nada pode servir a bem da justiça e do progresso ético-jurídico. Quer-se que o mesmo tribunal julgue os homens, mas que julgue também o regime; vice-versa que esse tribunal julgue o regime e com isso julgue os homens...»

«Tais exigências, além de serem decerto ilegítimas e inviáveis em processo penal, não poderiam senão conduzir à injustiça e ao absurdo. Julgar o regime nos homens da PIDE, mas só neles? E o Exército português? E a Universidade portuguesa? E a Imprensa portuguesa na sua generalidade? E a Igreja portuguesa, naquilo que teve de 'nacionalista' ou 'maurrasiana' (virtualmente cismática, como se tornou evidente no caso actual de Mons. Lefèvre)? E os partidos democráticos, que antes do 28 de Maio tornaram inviável a Primeira República? E o Povo Portu-

guês, que só tarde acordou para aquilo que tinha deixado perder?!»

«Portanto», conclui o bispo, «nos homens julgam-se os homens e nada mais... Julgar um regime é outra coisa. E é sobretudo tarefa da História.»

*POR UMA DEMOCRACIA ABERTA AOS VALORES  
E À TRANSCENDÊNCIA*

Estabilizada a democracia portuguesa, interessa-se D. António Ferreira Gomes, avisado como estava da democracia como virtude ou daquilo que Kant chamava «o reino dos fins», por questões menos imediatas.

Nem a avalanche dos acontecimentos que criaram o contexto do seu pensamento, numa época em que teve de viver entre dois mundos, como disse um dia, o de antes e o do pós-25 de Abril, o de antes e depois do Concílio, lhe tirou a lucidez de enfrentar, no momento próprio, um horizonte mais vasto, como era o da vivência democrática, pura e simples.

De facto, ao percorrermos, com naturalidade e simpatia, o fluxo das suas intervenções, forçoso é constatar que, se o estado de guerra colonial lhe proporcionou uma reflexão doutrinal de grande valia teórica e coragem prática, se os desmandos e arbitrariedades provindas da tentativa do Partido Comunista de comandar os acontecimen-

tos e da irresponsabilidade dum sector das Forças Armadas, não se retirou o bispo da praça da reflexão e da intervenção, quando, consolidado o regime democrático, era necessário recordar que, sem virtude, a vida humana e mais ainda a política acabam por destruir as melhores intenções.

Só um génio prático e reflexivo era capaz de produzir uma tamanha e qualitativamente tão séria reflexão.

Reconhece o bispo, numa entrevista conduzida por Luís de Carvalho para *O Comércio do Porto*, publicada em 2 de Junho de 1986, que a prática da democracia é realmente difícil.

Quando deu esta entrevista, contava D. António 82 anos de idade, mas a lucidez, a verticalidade com que viveu, e morreu, não se tinham apagado. Numa espécie de previsão, afirma ainda o bispo, quando já se notava a separação entre os políticos e o povo: «O que me parece é que tudo se deveria fazer para que não parecesse que o voto popular é tomado em menos consideração. Para mim, este é o perigo, estas é que são as ameaças sobre a democracia que já se notam em todo o mundo e que estão também entre nós de forma mais ou menos notada.»

Na sua opinião, sempre preocupado com o destino da cultura ocidental, o que estava em causa era justamente a democracia como virtude, ou seja, a ausência do espírito de servir o bem comum, que era o fundamento mesmo da prática dos dirigentes democráticos.

Numa reflexão de *Cartas ao Papa*, sem dúvida uma obra de síntese do que fora a sua vida e a sua reflexão, consagra um pequeno capítulo à democracia como virtude. «Não sendo a democracia», escreve então, «um dado imediato e acabado, mas um processo de humanização indefinida, que vem desde o princípio da história cultural e só terminará com ela, creio bem que a missão da Igreja, naquilo que para além das pessoas e com elas se refere à vida pública dos povos e da Humanidade, é promover e educar para 'mais e melhor democracia'.»

Regressando aos autores contemporâneos de Portugal e do mundo, de Bruno a Manuel Laranjeira, do Iluminismo a Marx, pensa o bispo do Porto que «o nó central da questão está na valoração da liberdade humana».

Ora esta valoração da liberdade humana não pode fazer-se fora da sua relação com a transcendência e sua forma concreta, no amor do próximo.

Por esta valoração da liberdade humana, compete à Igreja ultrapassar hoje por todas as formas o mal-entendido entre a tradução concreta do Evangelho e a trilogia da Revolução Francesa, lema do Iluminismo, numa correcta relação Igreja-Mundo. Esta nova relação passa hoje, de maneira discriminada, por:

Pregar o reino de Deus como oferta de sentido;  
Dirigir-se aos fiéis e homens de boa vontade;  
Pregar a doutrina social da Igreja.

Desconfiando da simples proclamação das liberdades formais expressa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, o autor apela a uma liberdade enraizada numa ética de serviço e comunhão, e não apenas na afirmação dos direitos individuais.

A expressão última, mas a forma, apesar de tudo, desta dialéctica entre liberdade e seus confins era a clássica relação entre a lei e a graça: a lei que contextualiza os comportamentos, mas a graça que conduz os homens à raiz desses comportamentos, ou seja, ao lugar onde o homem não precisa de lei porque a sua liberdade está liberta para o amor e para a comunhão.

As raízes do profundo mal-estar entre D. António e o Presidente do Conselho Oliveira Salazar, e mesmo entre D. António e o cardeal Cerejeira, não eram de facto de ordem pessoal. Se o fossem, rapidamente passariam. Eram de ordem antropológica e eclesiológica.

Tanto Salazar como o cardeal Cerejeira (conquanto não julguemos este um simples laçao de Salazar) aprenderam nos velhos tempos de Coimbra e certamente no velho Seminário uma Igreja da ordem, de estilo mais ou menos maurrasiano.

D. António tinha feito estudos aprofundados de Filosofia e Eclesiologia, coisa que os homens de Coimbra não tinham feito, um pendendo para as Letras, outro para o Direito, ambos mais ou menos nominalistas, e, além do

mais, era um homem honrado que sabia que a história não se constrói com cedências no essencial.

Esta diferente formação e atitude aparece na dita «Carta a Salazar», mas também noutro importante texto, menos sereno, que é a «Carta dirigida a S. E. o Cardeal Cerejeira», em 16 de Julho de 1968, um ano antes do regresso ao Porto, quando nas comemorações dum certo bárbaro, Vímara Peres, se reuniam na catedral o episcopado português e os próceres do regime.

A reunião a propósito da inauguração da estátua do incerto conde congregara na velha Sé, no dizer das palavras do administrador apostólico, ouvindo decerto seu próprio eco, toda a grei. Este texto, que não prima pela fluidez, como escreve o Doutor José Barreto, que o publicou com uma deliciosa introdução, constitui uma diatribe provocada em parte pelo disparate de pretender uma vitória de Pirro sobre uma situação que estava longe de ser dignificante para a Igreja.

Mas o fundo destas duas cartas, cada uma do seu género, é o mesmo: a concepção que D. António tinha da graça e da Igreja. Para D. António, a Igreja era uma entidade provinda, não da lei natural ou positiva, mas da graça, e constituía um mistério ou sinal diferente do mundo, cuja glória era outra.

Desde os tempo de bispo auxiliar de Portalegre, e acompanhando o progresso teológico, para D. António a Igreja não podia entrar numa plataforma de perda da graça na

lei como era a frente nacional católica. Essa doutrina maurrasiana ou tradicionalista rebentou definitivamente no Concílio, criando o movimento de Lefèvre, cismático e D. António não hesita em insinuar que parte da Igreja portuguesa, tendencialmente, se aproximava desse movimento.

Mas evidentemente há também nesta diferença de atitudes uma base humanista que, partindo da pessoa humana, avançava para a defesa duma sociedade assente, não num voluntarismo político, mas numa ordem natural que não era uma construção da vontade, mas uma adesão à realidade.

A esses dois pilares dedicaremos o próximo capítulo.

## PARTE II

### OS FUNDAMENTOS DOUTRINAIS

O conjunto do pensamento de D. António Ferreira Gomes não se apresenta como um tratado ou justaposição de tratados sobre as diversas áreas em que teve de intervir, como acontece com doutrinadores de vários ramos do saber. Também não se encontra na sua obra uma espécie de defesa intransigente da doutrina da Igreja, mesmo que seja a social, como acontecia nos manuais de apologética do século XIX. Menos ainda podemos aproximar a sua obra com um conjunto de polémicas contra este ou aquele, contra isto ou aquilo.

A melhor configuração, talvez, para o conjunto da obra de D. António é que ela oferece um conjunto de critérios, solidamente fundados e já digeridos por um pensamento sintético, que habilita os seus ouvintes a julgar a realidade e a história com critérios do humanismo cristão.

Este conjunto de critérios faz de D. António, como escreveu Barbosa de Melo, com muita justiça, um pensador em acto. Em acto, porque o quase vício que tinha de

pensar vai mudando de referências e alargando horizontes, fazendo doutrina, ao longo de quase quarenta anos, mantendo como pontos fundamentais de investimento ou referência o mundo rural do Alentejo, a miséria imerecida do mundo rural, a condição dos operários, a liberdade política dos cristãos, a situação de guerra e paz e, finalmente, a orientação ou reorientação da democracia.

Mas para além dos lugares de investimento, o pensamento do bispo também se alarga em função do próprio processo doutrinal ou do mesmo progresso doutrinal do pensamento cristão e do próprio pensamento humanista em geral. Assim é possível detectar em D. António uma fase de acompanhamento do pensamento de Pio XII, para depois se abrir às perspectivas do Concílio, que, de resto, compreendeu e tentou aplicar como poucos.

Mau grado a riqueza do seu pensamento e a capacidade que revela de captar as direcções dum pensamento *in fieri*, lutou e foi fiel ao princípio de que a construção da cidade dos homens pertence à autonomia da pessoa humana e das comunidades naturais que se constituem.

Ao lermos a sua obra, com algum indesmentível fascínio, mais uma vez tivemos a percepção de que estamos sempre diante dum pensamento social e político, como missão integrante da sua actividade pastoral, que reivindica conscientemente o estatuto da função crítica ou criteriosa, deixando a construção mais programática à capaci-

dade criativa do homem e das forças ou jogo de forças que organizam as sociedades humanas em história aberta.

Isto dito, alguma coisa resta ainda no seu pensamento que exige reflexão e que anda à volta, justamente, daquilo que poderíamos chamar as fontes de inspiração ou o fio condutor da sua intervenção e de seu testemunho.

### *A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA*

A doutrina social da Igreja e o seu princípio personalista está sempre na base das suas posições sociais e políticas. Não apenas D. António denuncia o corporativismo do Estado Novo como um farsa para tirar aos operários o direito de associação, como, bem mais longe, critica, muito mais tarde, aqueles que, como o P.<sup>e</sup> Chenu, no tempo em que os católicos franceses (alguns) andavam entusiasmados com o marxismo (pouco antes de ele morrer), entendiam a doutrina social da Igreja como ideologia.

E assim, no seu texto de maturidade *Cartas ao Papa*, pergunta-se com acrimónia: doutrina social da Igreja, sim ou não?, para responder com firmeza que a posição do dominicano francês lhe fazia lembrar que, quando na conferência episcopal colocara a questão da doutrina social, o seu metropolitano (que era o bispo de Braga) afirmava também que a Igreja não tinha doutrina social, mas, sim,

«dava bons conselhos, pregava a caridade e o bem, recomendava a paz, o respeito da autoridade e o amor ao próximo, mas propriamente uma doutrina social e política não tinha».

D. António apreciava pouco esta diluição, que era afinal a ausência de pensamento, afirmando que «não há ser pensante e volitivo que não tenha uma ideologia, senão é mesmo de reconhecer que tem várias e variadas opções ideológicas». E continua: «pensar o contrário e dizer que se prega pura e simplesmente o Evangelho é enganar-se a si próprio ou ao menos enganar os outros, se é que se consegue enganar».

E continuava o bispo: «dizer que não se faz política, que não se quer saber de política, é a pior maneira de a fazer, mesmo que aquelas expressões fossem conscientes e sinceras: será fazer política como Mr. Jourdain fazia prosa».

Como se sabe, na peça de Molière, Mr. Jourdain fazia prosa sem o saber...

Mas ao aderir à doutrina social da Igreja, D. António não se contentava em ficar-se pelos princípios. O que mais surpreende na sua argumentação, mormente quando se trata da denúncia do corporativismo, é a inteligência dos princípios em jogo e sua aplicação, ou seja, o julgamento da *práxis*, no vaivém com a teoria.

Ao questionar a natureza da pessoa humana ou das pessoas morais ou corpos naturais, parte sempre D. An-

tónio do princípio de que a pessoa humana «tem a sua essência e núcleo» no «valor absoluto da dignidade humana», e isto no sentido de que o seu critério supremo é «o homem existente *hic et nunc*». Donde conclui que a tarefa ou desafio que sempre temos diante de nós é a contínua tradução ao concreto ou personalização das relações sociais e políticas ou, por outras palavras, a ordenação da vida de tal forma que o ser humano apareça sempre como sujeito e não como objecto dessas mesmas relações.

O carácter dinâmico da pessoa humana e das concretizações históricas, necessidades, bens, hábitos e obras de cultura, em que se corporiza, leva-o a defender, naturalmente, o princípio corporativo, mas desde que este não se converta numa forma estática corporizada pelo Estado, como acontece, como escreveu um dia, «na física social do maurrasianismo, no organicismo total do fascismo, no integralismo monarquista, no autoritarismo nacionalista e nos caudilhismos carismáticos».

### *A SOCIEDADE E O ESTADO*

Para D. António, a sociedade humana resulta da pessoa livre e fundamenta-se na lei natural.

Enunciado simples, sem dúvida.

Sendo assim, uma sociedade estruturada a partir da pessoa livre e do sujeito que busca enraizar-se num pro-

jecto é necessariamente pluralista, dando necessariamente lugar a um conjunto de formas de organização e cooperação em ordem ao bem comum. E como consequência desta directiva teríamos, como afirmou em 1957 aos jornalistas e homens de letras do Porto, «uma ordem social com um máximo de personalidade nos indivíduos e nos corpos naturais, uma sociedade sem violência essencial e com um mínimo de limitações extrínsecas, a que há-de corresponder um máximo de disciplina *ab intrinseco*». Uma sociedade que então será «à medida do homem em crescente humanidade».

O pluralismo que nasce da liberdade e da natureza não resulta apenas do impulso biológico do homem (como a família e a comunidade territorial), mas resulta também da vontade consciente e livre das pessoas em quererem associar-se, como acontece nos sindicatos e nas associações com fins culturais ou de solidariedade.

O Estado não é, «quer por direito divino, quer por pacto social, a fonte de todo o direito», pois o seu direito está limitado pelo dever de não afectar «o direito fundamental das pessoas individuais a associarem-se para fins honestos». E as pessoas morais gozam da mesma inviolabilidade das pessoas físicas, sendo o Estado «a cúpula da sociedade». Compete-lhe «regular a vida e não dar a vida nem às pessoas físicas, nem às morais», afirma no discurso aos jornalistas em 1957.

É certamente relativamente ao Estado, com diferentes *figuras no horizonte* — e não apenas a do Estado corporativo português —, que D. António mais se pronuncia. Por um lado, define aquilo que não compete ao Estado: o Estado, ao contrário dos «monstros contemporâneos» que constituem as ideologias, não pode assumir as tarefas espirituais que competem a outras instâncias. D. António parte da distinção entre forças espirituais e forças políticas, para afirmar a autonomia destas. Esta distinção corporiza-se na autonomia da Igreja relativamente ao Estado.

Esta distinção deve ter em conta que esta autonomia constitui, em última análise, ao longo da história, a grande e não raro única resistência ao totalitarismo. Em seguida, o Estado não pode ignorar a distinção entre moral e direito e pretender reservar-se a competência para determinar o que é moral, e o que é imoral, ou seja, a queda naquilo a que se tem chamado «o Estado ético».

D. António é um defensor na linha da doutrina dos papas, do carácter supletivo do Estado em relação à sociedade. Segundo essa doutrina, não compete ao Estado fazer aquilo que a sociedade ordenada em suas várias instituições deve fazer.

Na linha deste princípio, D. António reconhece e apoia a soberania popular, contra o absolutismo do Estado.

Mais longe, e talvez anteriormente, D. António reflecte sobre os direitos humanos e o seu processo evolutivo.

Falando dos fundamentos dos direitos humanos, D. António não hesita em afirmar, qualquer que seja a análise, mais longa ou mais curta, que sempre chegaríamos ao convencimento de que, «sem desconhecer nenhum dos múltiplos factores em que se filiem os direitos humanos professados na civilização ocidental — cultura helénica, direito romano, tradições tribais autóctones, espírito de independência dos invasores —, o factor mais influente foi, sem dúvida, a religião bíblica».

Indo mais longe nas suas fontes de inspiração, D. António filia a sua posição não em qualquer voluntarismo decimonónico, mas na tradição ocidental, que, partindo de Cícero, avança para Santo Agostinho, Tomás de Aquino (retomando Aristóteles) e Suárez.

Partindo da *Suma Teológica* (I, II, q. 105, a. 1), defende o autor que «um povo é o conjunto unido da multidão, associado pelo consenso do direito e pela comunhão das utilidades». Definição do século XIII, mas tudo aí está, explica D. António: «a natureza voluntária e positiva e portanto humana de cada Estado, a origem próxima do poder como direito popular e facto daí decorrente, o conjunto jurídico dos cidadãos e o sentido de fruir igualmente dos bens e oportunidades sociais, a participação de todos na designação dos responsáveis, o sufrágio e a elegibilidade universais, a representação popular assente nos princípios democráticos ou o regime misto e pluralista, em que se parte da multidão, igualitária em di-

reito, para selecção dos melhores, mais virtuosos e nobres de sentimentos que assumem o poder representativo, até à unidade do vértice que se chama *regnum* ou monarquia».

Sempre partindo do princípio personalista, realça D. António o que os autores clássicos chamavam «instinto da sociedade». É certamente a partir deste princípio que o bispo escrevia, já no longínquo 1957: «O homem é pessoa, isto é, sujeito de direitos e deveres, antes de ser cidadão. Não é pelo Estado que o cidadão é homem: é por ser de homens que os formigueiros humanos não são formigueiros, mas Estados. E o Estado é a cúpula da sociedade, não é a própria sociedade, nem a Nação.»

### *PESSOA, GRAÇA E CULTURA*

Para além da reflexão sobre a sociedade, a que preside, como vimos no capítulo anterior, a noção de pessoa, D. António parte também desta noção para uma antropologia mais abrangente, aberta ao sobrenatural, que é a vocação última da pessoa humana.

Escrevia, pois, um dia, concretizando este seu pensamento, sempre na linha da constituição sobre a Igreja no mundo contemporâneo do Concílio Vaticano II: «promovendo os direitos da consciência dos filhos de Deus e cultivando a dignidade da pessoa humana na ‘cidade’ do

mesmo Deus, a Igreja serve a liberdade superior do homem, apontando-lhe aquilo que poderíamos chamar o ponto ómega do seu progresso, que é a Redenção por Cristo. Assim sendo, o culto da liberdade do nosso tempo não tem nada de essencial a ensinar à Igreja, só que ela oferece-lhe a única fundamentação sólida e de progresso indefinido.»

De facto, ao olharmos para o conjunto da reflexão de D. António, não podemos deixar de afirmar que o seu horizonte último e apesar disso permanente é o horizonte da graça, ou seja, o horizonte da liberdade trazida por Cristo, como caminho e prolongamento da liberdade humana.

Uma das grandes originalidades de D. António é precisamente esta: a de pensar a graça como horizonte mais global do homem, onde entra a sua vocação cósmica e comunitária, a questão do bem e do mal e também a libertação progressiva na história encarnada nos diversos movimentos sociais e nas acções que se passam nessa mesma história.

Quer no prisma da pessoa humana, personalista, digamos, quer no prisma da perspectiva histórica, na sua escrita e no seu testemunho, D. António abordou de maneira crítica a modernidade, no que ela tinha de tendência libertadora e de progresso indefinido.

O modo de diálogo ou crítica de D. António com a modernidade foi, sem dúvida, o dum falar contínuo com ela, ora discreto, ora mais polémico.

Viveu D. António, na Igreja e na sociedade, tempos cruzados entre os que se encontravam consignados a modelos fixistas, ou preservavam revoluções abstractas ou as programavam. Entre os dois, o seu pensamento corre como um rio, fiel ao princípio citado de Fromm, segundo o qual, «se remontarmos o curso da história, verificar-se-á que todas as ideias que se tornaram verdadeiras em política como em religião, quer no terreno religioso, quer no científico, foram no início defendidas por minorias», não sem afirmar no mesmo lugar que «o sentido das minorias não se opõe, de forma alguma, ao direito democrático das maiorias».

Dentro desta dialéctica da liberdade e da fixação, importante lugar é dado na reflexão antoniana a Jesus de Nazaré, homem livre e libertador, fonte permanente de liberdade. Podemos dizer que encontramos em D. António uma crístonomia, ou seja, uma relação entre a história e a revelação em Jesus, como sendo a contribuição especificamente cristã no mundo em que vivemos.

Este olhar para a novidade crística que São Paulo e Santo Agostinho chamam graça é, não raro, visto por D. António em relação com os «mestres da suspeição» — Freud, Nietzsche e Marx —, a quem responde segundo este paradigma: «à falta de conceitos de autocomunicação de Deus ao homem, da graça santificada e do sobrenatural, responde o ideal nietzschiano do super-homem com um super-Cristianismo de contradição, um contra-evangelho

de substituição»; e à falta «de sentido comunitário da solidariedade intermundana e institucional da ágape cristã, do individualismo decimonónico, aparecem comunismos vários, a metafísica marxista do homem-género e do universal concreto»; e à falta duma «teologia do corpo e do sentido do dom e do carácter esponsal do próprio corpo humano, sucede a universal libido freudiana».

Tinha D. António tanto a peito este núcleo da liberdade cristã como mistério e graça e como transcendentalidade do homem, que sempre olhou para a história, não segundo antigas e novas formas de maniqueísmo, mas segundo o modelo clássico inaugurado por Santo Agostinho (mas já presente em São Paulo) da interferência da cidade de Deus na cidade dos homens.

Para D. António, a história era cidade de Deus e cidade dos homens, ou, segundo uma linguagem mais moderna, que de resto é a sua, a história é um processo de libertação permanente na linha da Redenção que deveria baixar à história, mas, dadas as diferenças de linguagem não apenas entre o Cristianismo e os humanismos laicos, mas também entre os católicos — uns tradicionalistas e outros não raro ingénuos —, D. António fala duma autêntica libertação para a liberdade, da valoração positiva da liberdade, segundo a expressão: «Faz que triunfe na tua pessoa a Humanidade.» Valoração que não vai, como refere, em sentimentos trágicos da vida, mas em ascen-

são para o dever moral e a consciência e a «construção duma civilização da liberdade e do amor».

Esta civilização da liberdade e amor, como meta e *telos* da história, ou um mundo de civilização ecuménica não poderão certamente ignorar o factor tempo, nem cair em algumas formas medievais, construídas à volta de certas utopias. Mas num mundo ecuménico e pluralista. D. António confiou e afirmou que não é menor a presença do espírito de Deus e que Deus não morreu nem a inspiração cristã.

Nunca colocou a civilização contra a história e sempre se acautelou de fatalismos radicais-pessimistas ou optimistas, contrapondo-lhe a expressão de que «Deus quis criar e remir redentores». E joeirando estes sentimentos trágicos não esqueceu, em algumas circunstâncias, o dito de Unamuno: que os Portugueses eram um povo de suicidas.

A graça na proximidade da história e da vida traduzia afinal, como afirmou diversas vezes, a leitura para hoje das parábolas do Reino de Deus, que nos obrigavam a olhar o mundo sem maniqueísmos, ou, para utilizarmos as palavras de Octávio Paz, a olhar a vida, mais que a programá-la.

Com estes pressupostos enfrentou por diversas vezes as questões implícitas na cultura moderna.

Como escreveu o Prof. José Augusto Seabra no prefácio ao terceiro volume da antologia do pensamento de

D. António, que nós mesmos preparámos, sempre aceitou a autonomia da cultura moderna, e essa autonomia vê-a D. António consagrada na *Gaudium et Spes*. Mas D. António lembra também a tese de Tillich, segundo a qual a cultura é, simultaneamente, autonomia e teonomia.

Esta afirmação resume de facto a concepção geral do pensamento de D. António, mas talvez também uma parte do seu significativo testemunho, a que aplicou uma vez (embora referindo-se a Paulo VI) a expressão «crucificado na cruz do diálogo», não certamente dos assuntos correntes apenas, mas nesse outro diálogo da Igreja com a forma que hoje reveste a cultura e nomeadamente as formas a inventar da relação entre cultura e transcendência.

D. António nunca fez deste diálogo uma questão pessoal, mas sempre um dever de bispo. Também pouco se interessou por análises psicológicas ou sociológicas, antes, por planos mais abrangentes, como foram os da tradição ocidental, quando tentou assimilar dados e formas vindos de outros mundos culturais ou de outras mundividências.

Este diálogo com a cultura contemporânea estava já naturalmente presente quando, quase só e na fidelidade à Igreja, criticou os tópicos fundamentais do regime autoritário, denunciando o corporativismo de Estado. O que estava em causa, em Portugal, para a Igreja e para Portugal eram as consequências advindas de fechar os olhos ao mundo. Consequências que vieram a acontecer, como

se viu... Mas nessa altura era ainda um diálogo feito na fidelidade e na fundamentação provinda da doutrina social dos papas, que como bispo achava estar no dever de seguir.

O horizonte alargou-se porém com o Concílio e com as andanças, estudos e observações feitos durante o exílio e com as estadas na Alemanha, Itália, Espanha e França. Seguiu então a fundo a noção de cultura descrita no capítulo II da *Gaudium et Spes*, a saber, a noção de cultura como «meio vital», que envolve o viver quotidiano dos povos e dos grupos em suas manifestações.

Ciente do que disse o Concílio, que compreendia bem porque era um homem culto e aberto à cultura, D. António adaptou a atitude dialógica postulada pela doutrina conciliar em relação à cultura moderna, situando-se permanentemente em diálogo com as suas formas mais radicais, a que adquiriu nos teóricos que Paul Ricoeur chamou «os mestres da suspeita».

As questões postas ao seu pensar formulou-as um dia assim:

- 1) É possível empreender uma história de liberdade tomando como base o conhecimento de Deus?
- 2) É possível compreender o homem como centro do mundo e preservar a sua autonomia admitindo a sua abertura à transcendência. Que Deus é esse que daí resulta?

3) É possível entender a história como novidade? Com que escatologia?

Estas questões estão permanentemente no horizonte de D. António, particularmente nos textos que vão de 1974 a 1978, e não apenas pensando nos agnósticos ou marxistas, mas pensando talvez sobretudo nos filhos da Igreja que, levados a «caminhos de floresta», se perderam em activismos e vitalismos sem futuro.

*O SERVIÇO DA IGREJA À SOCIEDADE*

O problema do serviço da Igreja à sociedade e a qualidade desse serviço sempre preocuparam o bispo.

Sempre foi alguém que não afinou naturalmente pela frente católica, ou pelo constantinismo político, como refere várias vezes, constantinismo político que consistiria no domínio do príncipe sobre a Igreja para manter a coesão do império, como fizera aí pelo século IV o imperador Constantino.

Mas mesmo dentro da recusa do constantinismo nos dois extremos, como diz um dia, a saber, no extremo conservador e no extremo progressista, o certo é que também aqui a sua doutrina vai evoluindo.

Numa primeira fase, que podemos constatar já em Portalegre, D. António, vendo o Estado como um corpo na-

tural (à maneira de Maritain) e a Igreja como Revelação, entende o diálogo entre os dois ao serviço da pessoa humana como fundamental para o progresso humano e social.

Esta formulação, sem dúvida por influência da doutrina conciliar, que acentua o carácter invisível da Igreja, sem desprezo do seu carácter visível, vai-se tornando mais complexa, dando mais lugar ao chamado «carácter escatológico da mensagem cristã».

Esta concepção está já numa conferência pronunciada em Coimbra, no antigo CADC, em 1958, em que judiciosamente afirma: «Em vez duma sociedade em que tantos procuram pensar o Estado à maneira da Igreja e em que alguns pensam a Igreja em Estado com as inevitáveis incompreensões e rivalidades, podíamos idear as duas sociedades essencialmente distintas e teologicamente independentes na fidelidade à própria substância e aos próprios fins, da qual resultasse um paralelismo de marcha, útil precisamente na medida da sua independência e especificidade.»

Nestas formulações, encontramos aquilo que os autores chamam «poderes distintos convergentes».

Esta teoria, como bem nota Manuel Pinho Ferreira num texto que ainda não veio a lume, uma tese de doutoramento notável, apresentada em Salamanca, sobre Igreja e Comunidade Política em D. António Ferreira Gomes, desaparece da obra de D. António após o Concílio.

É naturalmente o texto conciliar que vai influenciar o pensamento de D. António vai ser a declaração *Dignitatis humanae* (decreto sobre liberdade religiosa), além naturalmente da própria liberdade dos leigos e do sentido profético da Igreja, presente na doutrina conciliar.

Em resumo e de forma naturalmente sucinta, a Igreja deve viver num clima de sincera liberdade religiosa, pertencendo à sua missão a defesa intransigente dos direitos humanos. Esta sincera liberdade religiosa só existe quando lhe são reconhecidos três direitos fundamentais: os de liberdade de pensamento, de expressão e de associação.

#### *CONCLUSÃO: CRÓNICA DUM AMOR À VERDADE*

Se algum dia escrever uma biografia sobre D. António Ferreira Gomes, dar-lhe-ei como título *Crónica dum Amor à Verdade*, apropriando-me do título que uma escritora britânica utilizou, numa encantadora biografia do cardeal J. H. Newman.

Efectivamente, o pensamento do bispo do Porto, cuja terra conhecida, como observa Barbosa de Melo, abrange todo o pensamento ocidental, é permanentemente seduzido pela descoberta da verdade, não à maneira platónica-idealizante, mas à maneira agostiniana, de busca permanente do objecto da mesma verdade, como paixão e acção da inteligência e da vontade.

No belo «Prefácio» que consagrou aos *Contos Exemplares*, de Sophia de Mello Breyner, para a terceira edição, escrito em 1969, entretém-se D. António a provar, discretamente, o carácter católico do pensamento de Sophia, não pela via greco-platónica intelectual, mas pela via da paixão, que faz romper a verdade curva, para se distender até à verdade como mistério e transcendência do homem, afirmando que lá onde alguns grandes como Rilke e Hölderlin se perderam, encontrou Sophia, como mostram as suas histórias exemplares, a porta, a invocação e o mistério.

O carácter ético da busca e do encontro da verdade só se pode fazer em liberdade e constitui o trama de todas as paixões e derivas da cultura do Ocidente. E D. António, ele mesmo confrontado com a natureza ético-prática da sua Igreja, viu-se naturalmente confrontado com o drama da busca da verdade e sua fidelidade, fez-se acompanhar de gramática própria, tirada de muitos autores, crentes e descrentes, e de alguns grandes provocadores da cultura ocidental, tais como Nietzsche, Marx e Freud.

Mas a busca da verdade como paixão, o *grand désir*, que em dado momento aconselha aos católicos acantonados em toda a espécie de seguranças, era seu desde muito cedo.

Na verdade, no seu testamento, que, diga-se de passagem, pouco tem a ver com tentações e quedas dos cristãos que no fim da vida encomendam obras pias, está

descrita e configurada a vida como paixão e descoberta do absoluto, um pouco à maneira de Agostinho de Hipona em suas *Confissões*.

Depois de afirmar que alguns estranharão decerto que não confessasse os seus sentimentos de fé ou devoção, ou a falta de sentimentos de perdão ou pedidos dele a quem ofendera, dado que não se lembra de ofender ninguém conscientemente, tem esta afirmação surpreendente:

«Homem livre, sempre aspirei a oferecer essa liberdade a uma causa que superasse a minha vida, sempre também senti que a liberdade essencial é o próprio mistério da vida humana, mistério que só se pode entender e realizar em referência ao Absoluto, sentimento esse que já experimentava, mesmo antes de ter encontrado no teólogo Karl Rahner aquilo que me parece ser a chave explicativa da minha vida consciente, a saber, que a liberdade humana é a possibilidade da disposição total e definitiva que o sujeito livre faz de si mesmo e da sua vida e ainda que a liberdade pela sua essência fundamental é a necessidade imposta ao homem de decidir-se, livre, a favor ou contra o inapreensível que chamamos Deus.»

Aqui está a chave duma vida, mas também da crónica dessa vida, no amor à verdade.

No «Prefácio» citado da terceira edição dos *Contos Exemplares*, traçando a diferença de Sophia, ainda então não tão reconhecida como é hoje, mas já adivinhada pelo bispo (e qual é o homem da Igreja que faz um prefácio

destes, no terreno da própria problemática do autor?), de autores como Rilke, Hölderlin ou Pessoa, escreve D. António que a ontologia da descoberta da verdade em Sophia se deve simplesmente ao facto de ser cristã.

Mas acrescenta que há todavia que reconhecer «que, assim como a um Tomás de Aquino foi preciso todo o pensamento filosófico do passado e o seu próprio génio de intuição e síntese para realizar simplesmente a metafísica natural do espírito humano ou a Filosofia do senso comum, assim ao poeta pode fazer falta o verdadeiro génio para trespassar o mistério da vida e, sondando as suas dimensões horizontais e verticais, reconhecer, como Sophia: 'Eu caminhei na noite', como Sophia, sim, mas por que não dizer como Teresa de Ávila ou João da Cruz?, e assim se avizinhar, no que é possível ao homem, do Mistério inefável».

O amor à verdade comporta de facto nos grandes autores, de Tomás de Aquino a Hegel, de Leonardo Coimbra a Pascoaes ou Sophia, uma intencionalidade persistente e o recurso aos caminhos já andados.

Convenhamos que a conjugação dos dois é rara e tem sempre uma componente de genialidade e às vezes, como em Santo Agostinho ou São Tomás, uma componente, que também encontramos em muitos outros não canonizados, de santidade.

D. António era, ao menos, parente dessa raça de homens.

## BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

- AA. VV., *D. António Ferreira Gomes nos Quarenta Anos da Carta a Salazar*, Lisboa, Multinova, 1998.
- ANDRADE, Pacheco de, *O Bispo Controverso*, Lisboa, Multinova, 2002.
- Congresso Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes, Actas*, Lisboa, 2000.
- CRUZ, Manuel Braga da, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, 1998.
- D. António Ferreira Gomes, Antologia do Seu Pensamento*, 3 vols., selecção e notas de Arnaldo de Pinho, Porto, Fundação António de Almeida, 1990.
- FERREIRA, Manuel Pinho, *A Igreja e o Estado Novo em D. António Ferreira Gomes*, Universidade Pontifícia de Salamanca, 2003 (pró-manuscrito).
- LINDA, Manuel da Silva Rodrigues, *Andragogia Política em D. António Ferreira Gomes*, Porto, Fundação Spes, 1999.
- PINHO, Arnaldo de, *Uma Cristologia para a Identidade Cristã na Modernidade, o Pensamento Cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca, 1990.

## ÍNDICE

Parte I — Raízes e percurso .....	3
O tempo do bispo do Porto .....	8
Da impossível pastoral colectiva ao trabalho de intervenção solitária .....	17
O regresso ao Porto e os problemas da sociedade portuguesa .....	24
O 25 de Abril e a teorização e prática da democracia .....	31
Por uma democracia aberta aos valores e à transcendência .....	35
Parte II — Os fundamentos doutrinais .....	41
A doutrina social da Igreja .....	43
A sociedade e o Estado .....	45
Pessoa, graça e cultura .....	49
O serviço da Igreja à sociedade .....	56
Conclusão: crónica dum amor à verdade .....	58
<i>Bibliografia essencial</i> .....	62

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de oitocentos exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Março de dois mil e quatro.

ED. 1009861  
ISBN 972-27-1317-5  

---

DEP. LEGAL N.º 207 863/04

ISBN 972-27-1317-5



9 789722 713177