

O TEMPO DO CARDEAL CEREJEIRA. QUADRO DE UMA ACÇÃO APOSTÓLICA E CULTURAL

Sob muitos aspectos é ainda cedo para podermos avaliar o que está vivo e o que está morto, do nosso passado recente. Mas também, como a memória dele ainda está bem presente, não será inútil que procuremos encontrar-lhe um sentido, quanto mais não seja para nos orientarmos nestes nossos tempos que se lhe seguiram. Os desafios pessoais e nacionais aumentaram de gravidade e de urgência, assim como se alteraram os recursos para os enfrentar e o próprio sistema em que são formulados. Vale a pena fazê-lo porque, apesar de tudo, mantém-se a confiança na nossa Pátria e a certeza, que a história nos transmite, de que saberemos ultrapassar as dificuldades; no decurso de novecentos anos de vida nacional e política, acabaram sempre por ser inferiores aos recursos que descobrimos para os enfrentar.

A melhor forma de proceder a este arrumar de ideias será determinarmos em que situação se encontrava o mundo português, dentro e fora da sua fronteira. Decerto, poderemos assim perceber melhor o sentido das respostas que a comunidade adoptou e medirmos, com experiência, o que elas hoje significam. É cedo, decerto, para estudarmos a esse respeito, os grandes movimentos da opinião pública, para fazermos os cálculos dinâmicos quanto aos grupos de pressão, aceitarmos sobre quais os objectivos assimilados, as esperanças substituídas ou impostas. A percepção de tudo isto, decerto que a posteriori, quanto aos riscos a que estivemos sujeitos e às esperanças que tivemos de adiar, face a situações que não admitiam adiamento, será talvez, o melhor caminho para podermos atingir o significado e o preço das posições tomadas pelas grandes figuras desse passado recente. E perceberemos melhor a razão pela qual elas se tornaram tanto guias como sintomas significativos de opinião, junto do nosso corpo nacional e no mundo em que viveram.

O corpo nacional, quer se queira, quer se não queira, existe, tem a unidade da memória comum e o conforto inexprimível de

ter vivido todos os riscos sem se ter desarticulado, nem como nação, nem como estado.

O Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira pertence ao número extremamente reduzido desses guias de opinião que o foram, não por terem cultivado as atitudes de ambiguidade calculada, mas por se terem assumido com uma mundividência própria e responsável no campo religioso, cultural, científico e público.

Para podermos avaliar no seu eco real, decerto importará, tão só, aludir, porque o tempo não dá para mais, àquilo a que podemos chamar os grandes problemas e os lugares comuns dessa época que ainda foi nossa e da qual derivamos. E se hoje os vivemos de outro modo, e temos, apesar de tudo, a consciência do caminho percorrido e experimentado, é porque a intervenção de quem neles participou, permitiu que assim pudesse ser.

Decerto, um dos pontos mais absorvente e gritantes da sociedade portuguesa — e não só portuguesa — desse tempo, era o predomínio apregoado e exclusivista das ideologias que se tinham por científicas e proclamavam o próximo triunfo dos engenheiros de almas que viria substituir o drama humano do encontro da pessoa, pela orientação funcional dos estímulos. Posição envolvida por um aparelho ideológico acessível às formas médias e até populares de cultura. Posição que, passando para a área da vida política e social entendia poder substituir o debate das posições pela definição antecipada e obrigatória das clientelas. Desta orientação resultou o desgaste público, insustentável em qualquer sociedade, das funções que se exerciam, o desprestígio das ideias que eram vistas como expressão de interesses, enquanto a própria luta política não passava de uma guerra inexpiável, à espera do momento decisivo do confronto. Desaparecia a dignidade do poder e a idoneidade das opiniões. Nesta forma de agitação, se procurava envolver não só as instituições como tais, como até um tipo de pessoa e de pensamento. Os homens eram divididos em corpos sociais que radicalmente se opunham. A sociedade que, por definição, é uma forma de sobrevivência transformava-se numa forma de luta em si mesma, o resultado de uma guerra. Natural era que as forças sociais de conciliação e de convivência estivessem sujeitas a um ataque implacável. A Igreja, força de conciliação, pelo seu próprio estatuto sobrenatural, era um alvo privilegiado nesta transformação da sociedade em permanente guerra civil. Como atacá-la? A sua força era indiscutível. Os povos, conhecedores do valor da sua presença, nos

momentos fundamentais da vida, tanto nas alturas de festa, como de amargura, assim como o seu papel na defesa de uma mundividência que dá dignidade intrínseca ao dia-a-dia humano, não eram muito acessíveis a propostas para a sua supressão. Era, no entanto possível retirar-lhe influência. Era possível, até, estabelecer um prazo para o fim dessa influência ou para transformar o seu pensamento num modo superficial e supersticioso de ver o mundo. Para isso, a exploração ideológica da ciência constituía um recurso que se julgou irresistível. Por aí, a Igreja aparecia como um reduto do obscurantismo, uma área da parte menos respeitável do homem que era — pensava-se — a afectividade, sujeita às cargas do capricho sentimental ou esmagada pela circunstância. E assim, desde o último quartel do século XIX, até ao primeiro quartel do século XX, a campanha anticlerical tomava formas violentíssimas. Como ideologia, percorria todos os escalões da sociedade, desde as mais ilustradas que se colocavam no campo da ciência, dado como inacessível à Igreja, até a área popular do ódio ao padre, sem deixar de passar pela área «bem» que via com suspeição as manifestações da religiosidade popular que iam desde as procissões públicas ao repicar dos sinos, à participação dos sacerdotes nas ansiedades populares como a carência das chuvas, a doença dos animais domésticos ou as angústias da loucura na família. Acrescentava-se, para o campo político e social, a acusação à Igreja dizendo-a instituição do estado, patrocinada pela constituição e pelo poder. Esta situação tomava formas sensíveis, como seja, o facto da Igreja exercer funções de registo civil, ter uma posição inquestionável sobre o divórcio, com intervenções na sociedade civil que a unidade da sua doutrina lhe impunha.

Em todos estes pontos, a Igreja era depositária não só de uma religião como também de uma mundividência e de um humanismo personalista. Decorriam eles da sua dogmática que estabelecia regras com sentido. Esta atitude correspondia, decerto, aos interesses profundos dos povos e dos homens, verificadas vezes imensas, em muitas sociedades e momentos. Mas também não era menos certo que a atitude do homem, perante a realidade, tinha entrado em crise. O absoluto era dado como uma dimensão inaceitável. Em relação ao universo do sensível nunca o pensamento cristão disse outra coisa. Mas os povos não o sabiam, nem cientistas o queriam saber. E não raro havia sacerdotes que olhavam o mundo, como se ele não pudesse ser de outra forma e até gostavam muito

que assim o parecesse. E se o pensamento religioso, a filosofia escolástica, a atitude dos franciscanos ou dos jesuítas perante o mundo e a natureza não podia oferecer dúvidas, a verdade é que a Igreja era atacada dizendo-a indiferente ao pensamento científico, adversária da nacionalidade, defensora de formas elementares do pensamento.

Ora o prestígio científico era a expressão do nosso tempo, a investigação científica vista como a única forma de dignificar o homem. Era também (não podia haver dúvida a esse respeito) um dado positivo, uma vez que a evolução cultural se queria exprimir desse modo. A partir daí, acusava-se a Igreja de ir contra o pensamento contemporâneo, de ser intrinsecamente contrária à ciência. Por muito disparatado que fosse este ponto de vista era o que dominava em Portugal, em muitos meios cultos. Não era exacto, decerto, mas era a posição que constante e incansavelmente se lhe atribuía. O prestígio da Igreja sofria com esta campanha sistemática, quanto à sua alegada indiferença relativamente ao pensamento científico. Era certo que o seu objecto humano e social não era a cultura científica. Era também claro que, como dizia Berdiaeff, o pensamento religioso vivia a angústia da existência com muito maior profundidade do que as ocasionais e não raro fúteis conclusões que a ciência sempre apontava como definitivas. Mas seja como for, o sucesso público da ciência, sobretudo pela via da tecnologia que dela resultava, era uma realidade. Em caso nenhum se podia ignorar.

Este ambiente cultural tinha (e tem) insofismáveis projecções pastorais. Em rigor, podemos dizer que para as camadas cultas, para o ambiente cultural português do século XIX princípio do século XX, era mesmo o problema principal. Apresentava a agravante de que ia afectar tanto a crença do católico leigo como o prestígio da própria hierarquia, dada como obscurantista, numa campanha acompanhada por alusões veementes à voracidade clerical, assim como ao carácter do pensamento religioso como ligado, à maneira positivista, a formas ultrapassadas de pensamento, além de dependentes do poder político. Esta última posição tinha também um indiscutível eco na vida pública nacional, tendo em consideração que a Igreja exercia funções burocráticas inerentes ao seu munus religioso quanto a registo de nascimentos e a baptizados, como a casamentos e óbitos, como no que se refere à utilização das igrejas para fins civis. Citem-se, por exemplo, a realização de

eleições. Refira-se ainda as constantes tentativas de aproveitamento eleitoral da incontestável influência pública da Igreja. Muitos políticos queriam-na, descaradamente, aproveitar e não eram poucos os membros da Igreja, acaso sem avaliar a projecção que essa tácita incidência galicana podia exercer na imagem da Igreja.

Incluídas num ambiente de conquista do poder, de luta de influências regionais, de debate ideológico, intenso e permanente, com vista à definição das influências, não há dúvida que a Igreja passava por uma provação de desafio muito séria. A esta situação anterior, o freudismo e o marxismo vieram acrescentar novos argumentos e a criar formas sistemáticas de ideologias antagónicas e vigilantes.

É neste contexto que deve começar por se colocar a presença do cardeal Cerejeira na vida pública portuguesa e na sua acção intrinsecamente pastoral. Não me cabe decerto entrar no mistério das vocações. Compete-me, porém, chamar a atenção para a brutalidade, desculpar-se-me-á o termo, o radicalismo, para a argumentação irracional de todas estas exigências públicas. Não estamos perante debates de salão ou opiniões que envolviam só a gente cultivada. A área das discussões era muito mais ampla e ia muito mais fundo. Ele vai condicionar todo o mundo cultural português, na sua mais viva expressão. Não havia qualquer possibilidade de iludir quanto à necessidade urgente de uma resposta lúcida, profunda, mas indiscutivelmente difícil. A opinião da Igreja, a respeito dessa necessidade, era clara em todo o mundo. Não podia ser diferente em Portugal. Era preciso mostrar de um modo concreto, iniludível, que nem a Igreja era Estado, nem o pensamento religioso implicava ou estava ligada a formas elementares da interpretação do mundo. Nem a Igreja estava ao lado do poder nem era obscurantista. Isto é, era indispensável assegurar, não a recuperação ilícita da opinião pública, mas promover o esclarecimento da verdade que envolvia, dramaticamente, a valorização e a defesa de uma atitude do homem perante o mundo que é a compreensão de que os valores, com serem humanos, precisam de ter uma conexão inteligível com o absoluto. Era preciso mostrar, sempre e bem, que a ciência não se pode alhear dessa necessidade. É essa a posição que a Igreja defende para a ciência. Para a Igreja nem a ciência, nem a Igreja são uma *praxis*, mas a expressão nobre da procura insaciável da verdade. Era indispensável para a defesa do homem, qualquer que seja a sua ideologia, a manutenção da

crença no acesso à verdade. Não se pode negar a Igreja afirmando a Ciência, nem afirmar a Igreja negando esta última.

Era assim por toda a parte, mas, decerto, mais no mundo ocidental onde a exigência metafísica no princípio ou no fim do debate, acaba por ser uma exigência de base, para o debate cultural. Por isso, a recuperação face a esse debate — salientar a importância da posição da Igreja, na cultura, sem esforço, nem artifício de doutrina, mas exprimindo-se na problemática da época — era uma necessidade absoluta face ao mundo contemporâneo. O problema era grave. E se não fosse resolvido, a sociedade iria assistir ao desaparecimento ou à subalternização das exigências ontológicas no quotidiano. E só tarde iria ver que essa orientação tornava, de facto, impossível a libertação do homem. Para o confirmar, já estava, digamos assim, a perfilar-se, no horizonte, o formulário determinista, nos seus modos mais descaradamente automáticos. Por detrás da crise da metafísica e da ontologia e da ofensiva contra o pensamento religioso do primeiro quartel do século XX, perfilavam-se, de facto, os projectos de tutela que se vestiam do modelo científico.

Em Portugal, o problema foi sentido com viva acuidade, embora o número de pessoas que lhe percebeu a profundidade não fosse muito grande. Do que não havia qualquer dúvida é que era absolutamente indispensável recuperar o prestígio da Igreja, junto da ciência, demonstrando que não havia qualquer incompatibilidade entre uma e outra, embora houvesse inevitável e desejavelmente formas próprias de ver o mesmo problema. Era indispensável chamar a atenção para a gravidade que, para a vida corrente, representava a supressão das preocupações religiosas, ontológicas ou humanistas na ciência, não para serem exclusivas — e não pretendiam sê-lo — mas para chamar a atenção, pelo menos, para o que de gravíssimo pode haver na especialização quando não tem, ou não se quer que tenha, por detrás dela, a dimensão da pessoa.

A guerra de 1914-1918 teve, a este respeito, uma importância transcendente, quer no capítulo daquilo a que podemos chamar o papel da Europa no mundo, quer no capítulo da própria luta ideológica. A guerra foi a demonstração de quanto era perigoso, para o dia-a-dia de todos nós, a soberba do raciocínio determinista por esse modo tutelar. As duas críticas de Paul Valéry de que falaremos, ainda hoje ecoam como a acusação de um laico profundamente espiritual contra a soberba dos homens que tinham julgado

poder viver sem absoluto. As razões de estado, as disputas de mercado, a suposição de que essas condições e motivos são suficientes para afirmar prestígio e poder; os favoritismo subtis de membros das classes que se supunham dirigentes para manobrar a sua não ida para a frente de batalha foram fenómenos que todos viram e alguns evitaram. Por isso, a renovação da consciência do papel que tem na vida dos homens uma concepção de honra, dignidade, o compromisso assumido, a vivência, de acordo com os valores revelaram-se na prática muito superiores ao determinismo psicológico e social. E tudo isso foi, de novo, visto e confirmado no grande espectáculo do mundo do post-1.^a guerra. Com a sua verificação, umas vezes se salvaram outras se perderam as classes ditas dirigentes que tinham de contar, pelo número dos seus mortos e dos seus feridos, a área do respeito social que mantinham. Nesta provação da guerra, a Igreja viu consolidado o seu magistério humano, tanto nacional como moral e religioso. Mas tornava-se mais urgente a necessidade de recuperar a audiência no mundo da cultura. E consagra-se aqui a primeira intervenção do cardeal Cerejeira neste domínio. Não é um acto isolado, forjado na procura interesseira de uma audiência pública. Já na *Brotéria*, no princípio deste século, tinha dado o exemplo da sua presença no mundo da ciência e da filosofia, já o Padre Santana tinha discutido com Miguel Bombarda, já Ferreira Deusdado e Abúndio da Silva tinham analisado problemas da cultura na perspectiva do que significava a ausência do pensamento filosófico, do pensamento metafísico e até teológico. Já tinham surgido as primeiras inquietações metafísicas no mundo bloqueado do positivismo com Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, o próprio Fernando Pessoa. Mas faltava, neste campo, a análise sistemática das ideias feitas, a crítica aos sofismas consagrados, às acusações insidiosas desmascarando o que estava subjacente na afirmação da incompatibilidade entre a Igreja e o pensamento contemporâneo.

Tanto no mundo como em Portugal, o post-guerra revestiu-se de uma situação de alerta inquieta e de propostas não menos angustiadas. Não se passava isso, decerto, somente no campo político e social. É certo que este apresentava uma situação deveras crítica, envolvido em controvérsias que a muitos se apresentavam insolúveis, dentro dos sistemas em que se vivia.

O problema era geral. Podemos mesmo dizer, vertiginosamente geral. Uma coisa era certa: a sociedade liberal «livre pensadora»,

crente nos seus quadros dirigentes, relativista, descrente dos dogmas de fé, mas aceitando com fervor, os dogmas do determinismo biológico, como aparecia divulgado, no plano científico nos livros de Lombroso, e para o público, em geral, no cepticismo bem educado em Anatole France e tantos mais, o determinismo social que amarrava os homens à sua condição pública em vida e pensamento, como aparece em Lenine ou Plekakov e na área literária em Zola, Barbusse ou ainda, na área psíquica, num rigoroso e confesso determinismo acintosa e acusadoramente teorizado em Freud, tinha revelado a sua absoluta incapacidade em explicar o homem. Não tinha sido capaz de lhe dar a medida da sua pessoa, esplendorosa e dificilmente livre. Porque o homem não é um ser fácil. Com ser livre, nenhuma explicação mecânica lhe serve. E quando ele a aceita, é certo e sabido que acorda, dolorosamente, tendo nas suas mãos o seu inventado determinismo destroçado. E ao mesmo tempo, vê agravada a dúvida angustiante do seu destino. Quem levantou a acusação global a esta civilização que tinha feito a guerra de 1914-1918, na convicção do funcionamento na pessoa e nas sociedades, não do homem situado, mas do homem determinado, foi Paul Valéry que formulou claramente a acusação de que a guerra de 14-18 tinha demonstrado ou — o que é mais grave — começado a demonstrar a insanidade radical que orientava as forças políticas dirigentes dos grupos dominantes que tinham feito a guerra. E fazia esta pergunta profunda e de impossível resposta, dentro da dogmática racionalista e laica, pergunta, à primeira vista, paradoxal: se as sociedades são deterministas e ao mesmo tempo os homens são racionais e conscientes, porque não se evitou a guerra, manejando dentro deste contexto, os sistemas que a inteligência humana tinha podido desmontar?

A pergunta é como disse paradoxal. E a resposta não veio de Paul Valéry. Este o que queria dizer era que a História e as ciências humanas se baseavam num absurdo epistemológico que era o determinismo aplicado ao homem.

Ficou-se por aí a argúcia radical de Paul Valéry.

A cultura pós-guerra na linha anterior destes determinismos, assim concebidos, estava, no entanto definitivamente marcada pela pergunta do grande pensador francês. Não menos paradoxalmente, houve dois tipos de resposta. A primeira acentuava, com furor, que a razão do falhanço estava na insuficiência dos conhecimentos, ainda no domínio do determinismo, fosse o psíquico, fosse o bioló-

gico, fosse o social. Este só poderia ser aprofundado dentro de uma rigorosa antropologia determinista ou numa sociologia ou psicologia totalmente funcionais. Tanto a criação artística como a literária, científica ou outra deviam ser interpretadas dentro dessas exigências rigorosas. É o que se vê em tantos escritos no pós-guerra, estabelecendo ao lado de cada determinismo afirmado uma finalidade laica não menos radical. Assim, a sociedade devia ordenar-se dentro dos parâmetros de um cientismo materialista, o único legítimo como orientação. Nele se inseriram até as doutrinas de criatividade artística, não raro, profundamente generosas e autênticas, criando nos meios intelectuais uma verdadeira vertigem do que podemos chamar a livre obediência ao determinismo.

A outra corrente era a de que se impunha analisar os próprios fundamentos da sociedade e do homem que tinham orientado o mundo até à guerra de 14-18. E perguntava-se até que ponto o determinismo podia servir para explicar o homem e o mundo. Até que ponto, pelo contrário, esse determinismo não agradava os erros da problemática humana? Whitehead, Jeans, Poincaré e Heisenberg para citar só advertências na área das ciências exactas assim o perguntaram. E na área da filosofia e das ciências humanas, elas foram igualmente inúmeras e ponderosas. Assim no post-guerra até a ciência começou a objectar ao determinismo mecânico e a desconfiar do voluntarismo laico e finalista que, nos dois campos, queria substituir o homem livre e a natureza criada em mistério. A sua racionalidade podia ser desconhecida, mas não podia deixar de existir.

É nesta problemática que se insere o livro fundamental de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*. Partia da compreensão de que esta crise do pensamento ocidental do pós-guerra não era uma crise como as outras. Relacionava-se com a proposta da total substituição dos dogmas da fé pelas exigências radicais dos sistemas. Envolvia ainda a certeza de que, quaisquer que tenham sido os equívocos que algumas entidades eclesiásticas ou mesmo instituições tenham praticado, a posição da Igreja ao longo da sua existência nunca foi nem dogmática, nem institucionalmente anticientífica. Pelo contrário, por várias vezes, o pensamento da Igreja desde a patrística à polémica anti-iluminista, desde Santo Agostinho a Maritain libertou o pensamento da ameaça sem saída da tirania dos sistemas e afirmou a superioridade da natureza sobre as leis substantivas. Em grande

medida, foi o Cristianismo que consolidou o princípio da absoluta racionalidade da natureza contra o capricho inorgânico do paganismo e depois contra a soberba ideológica do iluminismo, do positivismo e do marxismo. Portanto, a posição da Igreja era, tão-só, contra o uso da ciência contra a metafísica, a defesa do princípio de que a ontologia — condição essencial para a garantia da racionalidade permanente — era também condição para um progresso científico sólido e planeado. Para isso, entende, porém, que não é preciso estabelecer a obediência permanente a um sistema que subalterniza o homem. Este debate que dominou a Europa entre as duas guerras, foi trazido para Portugal por D. Manuel Gonçalves Cerejeira e a sua posição continua a ser, entre nós, um testemunho decisivo nos debates contemporâneos.

Mas não é só neste campo da cultura que vamos encontrar presente a acção do Cardeal Cerejeira. Importa analisar outros aspectos da situação portuguesa para compreender, noutra domínio, do político e do social, a importância decisiva da sua intervenção.

Como acontece em muitos casos no nosso país — e talvez seja, entre nós, um tópico permanente daquilo a que Max Weber chamou a classe política — a característica histórica dessa nossa classe política, dizia, é o seu pragmatismo insistente. É bem sabido que o Cristianismo previu essa atitude pragmática de todas as classes políticas, mas não podemos imaginar que os doutores da Igreja pudessem calcular que a classe política portuguesa o fosse tanto. A verdade é que a Igreja, em Portugal, tem constituído uma tentação permanente para esse pragmatismo político. Homens tão insuspeitos — ou tão suspeitos — como D. João V, Pombal, D. Miguel, ou políticos da monarquia, tão hábeis como Silva Carvalho, Costa Cabral, Júlio de Vilhena, para só citar os mais ou menos distantes — esquecendo os próximos e os longínquos — não eram, na realidade, isentos da tentação de olhar a Igreja com a possibilidade de a tutelarem. Essa vontade de tutela tinha, evidentemente, também eco no seio da própria Igreja e formulava-se até numa doutrinação a que se deu o nome de galicanismo. É uma realidade a existência do galicanismo, no pensamento clerical português. Tem uma composição doutrinária indiscutível e para não abandonar os tempos em que temos colocado os exemplos, lembraremos Miguel Pereira de Castro para principiar. E consideraremos que, no interior da Igreja, a polémica mais apaixonante que ainda não encontrou um

historiador que a deslindasse nos seus *corsi e ricorsi* significativos e concretos foi a polémica do ultramontanismo e galicanismo em Portugal. Nem sequer o teórico do galicanismo António Cândido de Figueiredo, nem a influência desta corrente no liberalismo foi estudada, apesar do relevo fundamental que ela teve na sua prática política corrente. No século XX, a corrente galicana com a república democrática e o Estado Novo continuou a ter, em Portugal, uma posição significativa. Foi ela que deu força à capacidade dos republicanos democráticos em tomarem medidas contra a Igreja. Era claro que quase nunca esses galicanos o faziam por má fé mas, sobretudo, por coerência da sua doutrina, insuficiência de análise metafísica ou na suposição que esse seria o menor dos males. Em Portugal, para além de formulações religiosas não católicas ou de formulações doutrinárias não religiosas, era esse o principal problema político-religioso português. O que é verdade, tanto no capítulo pastoral como no da unidade da presença da Igreja e até no seu presetégio público. A posição galicana era perigosa dada a complexidade do problema político e social, a intensidade das agressões ideológicas e não raro físicas e a insistência nos seus pedidos, ou mesmo exigências de intervenção política concreta, com indiscutível eco em alguns meios eclesiásticos, supondo que, assim, aliviariam a pressão, não raro, difícil, a que estavam sujeitos.

Esta situação era efectiva na república parlamentar; não deixou de existir ou, até, de certo modo, se agravou com o Estado Novo. E não raro teve momentos críticos. Aliás compreensíveis. Em 1928, depois do desastre financeiro em que redundou a ditadura militar, ao ser chamado ao poder o Prof. Oliveira Salazar, todos, sem excepção, sabiam ser extremamente dolorosa e difícil a necessidade de uma disciplina política e social que, ao tempo, apareceu aos olhos do povo, com excepções de escasso significado na vontade geral, como perfeitamente justificado: estávamos todos no mesmo barco, a Nação, os problemas administrativos e de desenvolvimento tinham condições financeiras básicas que era preciso manter e não é segredo para ninguém que elas foram mantidas. No que diz respeito à Igreja e graças, sobretudo, a D. Manuel Gonçalves Cerejeira elas foram mantidas, sem dependência ideológica e muito menos institucional. E assim se desenvolveu, lentamente, um processo decisivo cuja importância doutrinária, humana, cultural e religiosa se deve salientar e que foi a extinção no nosso século XX, do galicanismo como modelo doutrinário, com audiência no seio da

Igreja. Em sua substituição, deu-se a conquista e a defesa da sua independência, face ao poder, sobretudo depois de reparadas as mais flagrantes irregularidades da lei da Separação da Igreja e do Estado. Esse processo de libertação teve em D. Manuel Gonçalves Cerejeira um executor lúcido, inteligente, amável, eminentemente pastoral. Conseguiu, sem violência, sem agravamento de posições, sem radicalismos que o Cristianismo e menos ainda o catolicismo podem admitir, que a independência da Igreja pudesse ser posta em causa. Face ao poder, a defesa das suas posições sem prejuízo do prestígio do Estado e da força própria que ele não podia deixar de ter de se reforçar. O Prof. Oliveira Salazar sabia que o Senhor Cardeal Cerejeira era assim e disse-lho. Sabia com quem contava e nunca foi iludido. Nem o podia ser. O Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira, como homem de Igreja e ultramontano assumido e consciente, ao lado da Nação e ao lado da Igreja, nunca esqueceu que as suas obrigações tinham esses dois vectores que nunca se confrontam. Não sucede o mesmo com a circunstância do Estado. É conhecida a entrevista entre os dois responsáveis, dessas duas áreas da vida humana e comunitária portuguesa, depois da subida do Professor Oliveira Salazar a Presidente do Conselho. Assim como é sabida a intervenção do Cardeal Cerejeira, antes da visita a Portugal do Papa Paulo VI e a natureza da carta que o Cardeal Cerejeira dirigiu ao Presidente do Conselho. São exemplos bastantes para perceber a profundidade e a argúcia daquele pastor vigilante, acautelando o futuro e defendendo-o, na medida do seu possível.

O Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira foi, pois, o prestigiado participante de um movimento geral, orientador lúcido da recuperação da presença da Igreja, como poder próprio e responsável, em todos os domínios, perante um mundo devassado por conflitos ideológicos, morais e políticos. Por meio da sua acção intelectual e pública, sempre pastoral, em amor e lucidez, como só pode ser a presença do cristão nas sociedades, sempre em conflito.

Assim ele perdura — exemplar — nos nossos tempos inquietos, que, tranquilamente — por isso aqui estamos —, saberemos confrontar.

Jorge Borges de Macedo

Pr. Francisco de Moraes, 3-2.º Dt.º
1700 LISBOA