

decidir e impor soluções, mesmo em casos de risco gritante dos valores humanos (v. g., a limpeza étnica, a castração das mulheres, a discriminação racial).

Este raciocínio envolve, no entanto, uma petição de princípio, pelo menos se supuser que antes das considerações pragmáticas e funcionalistas («é útil, é preciso, que haja valores objectivos») devem estar as questões ontológicas («é possível fundar na teoria e na prática o carácter objectivo dos valores»). Pela simples razão de que da necessidade (mesmo da necessidade mais premente) não pode inferir-se a existência.

O que a premente necessidade pode exigir é que se estabeleçam princípios convencionais, não decorados com a imponente *parafernália* da verdade e da razão. O primado do direito na ordem interna ou na ordem externa não é outra coisa, como desde Montaigne ou Hobbes muitos vêm dizendo. E nem por isso estes dispositivos são menos respeitáveis nem desempenham uma função menos útil e nobre no convívio humano. E nem por isso o formalismo que frequentemente aparentam tem menos a ver com uma justiça mais profunda das coisas, a tal justiça que desde Aristóteles e S. Tomás se diz consistir em obedecer ao direito apenas pelo facto de estar estabelecido (*justitia legalis*, como eles diziam).

O que importa, todavia, é manter a consciência do fundamento apenas local destes valores convencionais, não os absolutizando, mas mantendo-os sempre sujeitos e suspensos do resultado do diálogo, da tensão

argumentativa, que devem manter com outros universos de valores. Diálogo e tensão argumentativa que devem ser decididos, de acordo com as lições da antiga teoria da argumentação⁸, a favor dos pontos de vista que aquele concreto auditório interessado na disputa considerar mais fundados e consistentes.

Dir-se-á que não são resultados muito eficientes. Mas ficaremos mais satisfeitos com a fictícia eficiência de uma verdade sem certidão de nascimento ou de uma razão que, por muito que se afirme ligada à natureza do homem, só é reconhecida por uma parte da humanidade? O seu perigo moral e político — que a história já mostrou, em várias latitudes, não ser justamente apenas académico — é justamente este: é que, se se trata da razão humana, então os dissidentes não são porventura homens.

ANTÓNIO MANUEL HESPANHA

Manuel Braga da Cruz, O Estado Novo e a Igreja Católica, Bizâncio, Lisboa, 1999, 199 páginas.

Em 1958, trinta anos após Salazar ter assumido o controle do Ministério das Finanças, o seu regime autoritário enfrentou uma séria crise na política de consenso da elite gover-

⁸ Sobre ela, referindo-a à actualidade, Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, Munique, 1953, e Ch. Perelman & Olbrechts, *Tyteca*, Paris, PUF, 1958.

namental. A crise não derrubou o regime, mas Salazar — e a sua política política — teve de se esforçar para aquietar as vozes de divergência democrática provenientes das classes altas e para marginalizar importantes oficiais do exército que, deslealmente, tinham optado por se oporem ao mestre. A questão mais delicada, contudo, foi a contenção de uma oposição que ganhara raízes na Igreja Católica. A virtude deste novo livro de Manuel Braga da Cruz é a de reeditar importantes extractos da tormentosa, e muito violenta, correspondência trocada entre o Estado Novo e o Vaticano, desavindos em matéria de princípios básicos de política social e liberdade de expressão. Parte da defesa mais enérgica e violenta da ditadura é redigida pelo próprio Salazar e foi descoberta nos arquivos do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

O duradouro elemento eclesiástico da crise que teve início em 1958 relacionava-se com o testemunho social do bispo do Porto e o seu direito de falar publicamente em defesa daqueles que tinham sofrido em silêncio trinta anos de marginalização e privação. O Vaticano recusou-se teimosamente a reconhecer que o bispo ofendera a divisão de responsabilidades entre a Igreja e o Estado, que fora tão minuciosamente debatida entre Salazar e o papado em 1940. Os confrontos legais, que, nas vésperas da conquista da França por Hitler, acabariam por resultar numa concordata e no estabelecimento de relações diplomáticas entre a ditadura e

o papado, são lucidamente analisados na primeira metade da presente obra.

Ao recusar receber ordens de Portugal em relação ao bispo do Porto, o Vaticano argumentou que jamais destituíra bispos a pedido de políticos laicos, mas Salazar apontou acidamente que o próprio Papa João XXIII fora núncio papal em França numa altura em que os bispos acusados de colaborarem com o governo de Vichy tinham sido destronados após a libertação. O Vaticano não mostrava inclinação para ver Salazar como o salvador da liberdade, bem pelo contrário, mas a persistente pressão de Lisboa afectou a decisão de Roma e o bispo acabou por abandonar o país em licença temporária, apesar de ter recusado categoricamente trair os seus corajosos apoiantes dentro da hierarquia eclesiástica portuguesa, aceitando uma sinecura como arcebispo dos infiéis *in partibus infidelium*. As suas viagens na selva converteram-se em dez anos de exílio, que só terminaria no momento em que Salazar sofreu o derrame cerebral que o incapacitaria. O Vaticano, contudo, não se orgulhava da sua posição na matéria e Salazar fracassaria manifestamente ao tentar intimidar Paulo VI para o dissuadir de visitar a Índia após a anexação indiana de Goa. Contudo, Salazar teria a sua doce vingança: para o compensar da sua obstinação em relação à Índia, o papa — para consternação dos católicos liberais de todo o mundo — concordou em visitar Fátima, um dos mais poderosos símbolos da crença irracional e do opressivo controle social da Igreja.

Apesar deste revés, o sector liberal da Igreja portuguesa estava em movimento, reanimando-se em torno de um outro clérigo dissidente, o bispo da Beira; simultaneamente, diversas vozes independentes ergueram-se em defesa dos oprimidos das colónias ultramarinas, bem como das províncias metropolitanas.

O pressuposto de que a Igreja nunca deixara de ser a fiel criada do Estado Novo foi sempre demasiado simplista para ser sustentável. De modo admirável, Braga da Cruz lança luz sobre algumas das disputas em matéria de propriedade, finanças, pessoal e responsabilidade que dividiram a Igreja e o Estado nos anos

que se seguiram à queda da República portuguesa em 1926. A próxima questão interessante para um observador histórico neutral será a de analisar o papel mutável da Igreja na sociedade portuguesa ao longo dos trinta anos que se seguiram à morte de Salazar, o ditador-contabilista que subiu ao poder como leigo católico, conferiu uma empática primazia ao Estado a expensas da Igreja e se viu, finalmente, repudiado por uma nova geração de católicos marxistas nas forças armadas.

DAVID BIRMINGHAM

Tradução de Rui Cabral