

O legado histórico de Leão XIII e da encíclica *Rerum Novarum*

«Leão XIII estabeleceu um paradigma permanente para a Igreja. Esta, com efeito, tem a sua palavra a dizer perante determinadas situações humanas, individuais e comunitárias, nacionais e internacionais, para as quais formula uma verdadeira doutrina, um *corpus*, que lhe permite analisar as realidades sociais, pronunciar-se sobre elas e indicar directrizes para a justa solução dos problemas que daí derivam».

(JOÃO PAULO II, *Centesimus Annus*, 1991)

1. Introdução

Em meados de Novembro de 2002, a propósito do crescendo de contestação socio-laboral registado na sociedade portuguesa, a Conferência Episcopal divulgou uma nota pastoral, intitulada *O Trabalho na Sociedade em Transformação*, com o objectivo explícito de trazer o contributo da Igreja para a reflexão sobre as questões do trabalho, considerado «uma dimensão fundamental da existência humana sobre a terra» e sempre perspectivado «à luz dos princípios da Doutrina Social da Igreja». Os bispos portugueses explicitavam o sentido das suas recomendações no desenvolvimento da nota. Era seu entendimento que, nas sociedades fortemente competitivas e tecnologicamente inovadoras do início do século XXI, regidas pelos «mecanismos do mercado» e por um «pensamento neo-liberal, de cariz individualista», se tornava desde logo necessário reconsiderar o «mundo do trabalho» à luz de uma «dimensão ética», ou seja, «num conjunto de direitos e deveres que impliquem todos os intervenientes», a satisfazer «na perspectiva da paz social, alicerçada na justiça e construída através do diálogo».

Defendendo a Igreja que «o homem é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida económico-social», essa mesma vida económico-social deveria ser «concebida de modo a que todos os homens e mulheres participem dos benefícios e dificuldades resultantes da actividade económica, segundo os princípios da justiça e da equidade». Isto significa entender o trabalhador não como um «sujeito passivo» do sistema económico mas, ao invés, como um seu elemento activo, cuja inalienável dignidade humana deve ser salva-guardada antes, e por sobre, o mero critério economicista da competitividade. É verdade que a Igreja reconhece o valor positivo do mercado e da empresa, «orientados para o bem comum»: mas desejável é que, no interior dos dois – mercado e empresa – por critérios de justiça e sob o olhar vigilante do Estado, não deixe de haver «uma certa igualdade entre as partes» (capital e trabalho), «de modo que uma delas não seja de tal maneira mais poderosa que a outra que praticamente a possa reduzir à escravidão». A dignidade do trabalho, e no trabalho, pressupõe assim que cada trabalhador possa ter condições para prover condignamente à sua subsistência, e à da sua família, e também para encontrar resposta para as «necessidades de ordem espiritual e cultural que os mecanismos económicos não favorecem».

A nota da C.E.P. salientava ainda que a produtividade, outro dos conceitos-chave do discurso económico corrente, não poderia implicar a redução do homem a um «mero instrumento e factor de produção», uma vez que todo o agente da economia, ou seja, não apenas o trabalhador mas também o empresário, é «sujeito de direitos e deveres». Relembrando o «princípio universal do direito à propriedade privada», embora à luz da sua necessária subordinação ao bem comum, os bispos portugueses declaravam que os meios de produção não deveriam ser possuídos «contra o trabalho», mas a favor, e ao serviço, do trabalho. Seria assim desejável que, mediante o contributo «responsável» dos sindicatos, o tecido empresarial e fabril português promovesse «a participação activa de todos na gestão das empresas», ali realizando não apenas lucros, indubitavelmente um importante indicador de sucesso económico, mas «comunidades de pessoas».

À luz destes princípios, qualquer «código de trabalho» terá de salvaguardar a dignidade da pessoa e a solidariedade colectiva, compatibilizadas com as exigências de melhoria global das condições económicas vigentes. Segundo a Igreja, a legislação laboral deve não apenas ouvir o associativismo do mundo do trabalho como respeitar, no emprego, na remuneração ou nos horários «a necessidade de defender os direitos da família», especialmente nos

momentos de mais aceso «confronto social». Na conclusão, os bispos portugueses exortavam a comunidade cristã a «reflectir, analisar e fazer um discernimento das situações e condições do trabalho à luz da Doutrina Social da Igreja», renovando deste modo, na «procura diligente das mudanças a promover», a «sua confiança na força e na originalidade das exigências evangélicas».

Naturalmente datada, enquanto resposta conjuntural a um problema também conjuntural e localizado – a agitação suscitada em Portugal pela projectada revisão das leis do trabalho, sobre um pano de fundo de crise económica e de agitação social – a nota da Conferência Episcopal Portuguesa é uma espécie de *aggiornamento* da Doutrina Social da Igreja, e esta mesma uma espécie de codificação moderna das exigências evangélicas e dos fundamentos da teologia cristã para aplicação aos problemas das sociedades contemporâneas. Ora, a intervenção sistemática, e sistematizada, da Igreja católica nos problemas da sociedade, da economia e das relações laborais tem pouco mais do que um século de história, pese embora os seus muitos e variados antecedentes¹. Remonta, por junto, ao pontificado de Leão XIII (1878-1903) e, muito especificamente, à sua encíclica *Rerum Novarum*, unanimemente considerada, por teólogos e historiadores, a «magna carta» fundadora da Doutrina Social da Igreja. Nas palavras de um autor actual, «não foi senão com Leão XIII que as preocupações sociais da Igreja receberam uma sistematização filosófica e teológica (...) (por isso) todos

¹ De acordo com o Papa João Paulo II, «a atenção aos problemas sociais faz parte, desde o início, do ensino da Igreja e da sua concepção do homem e da vida social e, especialmente, da moral social, que foi sendo elaborada segundo as necessidades das diversas épocas. Tal património tradicional foi depois herdado e desenvolvido pelo ensino dos sumos pontífices sobre a moderna questão social a partir da encíclica *Rerum Novarum*» (Encíclica *Laborem Exercens*, 1981, cit. por Augusto da SILVA, *Continuidade e inovação na doutrina social da Igreja* in *Análise Social*, n.º 123-124, Lisboa, 1993, p. 781). V. também Paulo Fontes, *A Doutrina Social da Igreja numa perspectiva histórica* in *Questões Sociais, Desenvolvimento e Política. Curso de Doutrina Social da Igreja*, Lisboa, Universidade Católica Editora, CESP, 1994, p. 68. Todos os autores são unânimes em filiar os origens longínquas da Doutrina Social da Igreja nas próprias raízes do cristianismo expressas, por exemplo, nos evangelhos ou nos textos apostólicos e epistolares; depois, e subsequentemente, a patrística e os teólogos medievais (particularmente Santo Agostinho e São Tomás de Aquino) abordaram repetidas vezes questões como a posse de bens materiais, o lucro e a usura, na perspectiva da justa organização da sociedade (Michael J. WALSH, *Caminhos da Justiça e da Paz. Doutrina Social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991*, coord. de Peter Stilwell, 4.ª ed., Lisboa, Rei dos Livros, 2002, Introdução geral, p. 17, e Charles E. CURRAN, *Catholic Social Teaching (1891-Present). A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington, Georgetown University Press, 2002, pp. 2-4).

os católicos interessados nessas temáticas citam Leão XIII como o pai de tais preocupações»². Nesse sentido, nenhuma das intenções, e quase nenhuma das palavras, contidas na nota dos bispos portugueses é estranha à obra e ao legado permanente de Leão XIII. Sempre que se pronunciam no campo socio-económico, todos os prelados católicos, portugueses e não só, recolhem a sua inspiração numa fonte aberta pelo catolicismo leonino e sucessivamente aprofundada – na forma do discurso, mais do que nos seus grandes princípios – pelos sucessivos papas que, desde Leão XIII até à actualidade, ocuparam o trono de Pedro.

2. O sentido da Doutrina Social da Igreja

Por Doutrina Social da Igreja pode entender-se, comumente, o discurso ou conjunto de ideias e ensinamentos com que a hierarquia eclesiástica se pronuncia acerca dos desafios e problemas a cada momento levantados pelas sociedades humanas. Nesse sentido, e desde a sua origem, ela nunca foi um corpo ideológico estático e imutável, revelando, bem ao invés, um carácter dinâmico, evolutivo, e adaptável sucessivamente a novas realidades, na medida em que os problemas suscitados pela democracia, pela modernidade, pelo capitalismo ou pelo socialismo de hoje são naturalmente diferentes daqueles de há cem anos atrás³. Por isso mesmo, a própria expressão «doutrina social da Igreja» não colhe a unanimidade entre os meios católicos, havendo quem lhe prefira outras formas, que substituam a palavra «doutrina» – tida porventura por excessivamente estanque – por uma alternativa que espelhe melhor a dinamicidade dos discursos e pontos de vista eclesiásticos sobre a realidade social circundante. Não foi aliás Leão XIII quem criou a expressão, preferindo falar antes do «conjunto de direitos e deveres que a filosofia cristã ensina»⁴. Só com Pio XI, já bem entrado o século XX, se popularizou a designação «doutrina social da Igreja»⁵; o Concílio Vaticano II e o Papa Paulo VI pouco a usaram, e só com João Paulo II ela foi de novo promovida,

² Gene BURNS, *The Frontiers of Catholicism. The Politics of Ideology in a Liberal World*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 32. V. também, sobre o pioneirismo do Papa Leão XIII, Ildefonso CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991, p. 12.

³ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Paulo FONTES, *op. cit.*, p. 79.

⁵ Gene BURNS, *op. cit.*, p. 32.

embora coexista com expressões sinónimas tão diversas como «discurso social da Igreja», «ensino social da Igreja», «magistério social», «pensamento social católico» ou «ensino social cristão»⁶.

Nos termos de Peter Stilwell, e enquanto «*interface* entre a Igreja e o mundo», a Doutrina Social da Igreja «não apresenta um modelo acabado de vida em sociedade, caracterizando-se antes pela afirmação de valores ou sentidos que devem estar presentes nas relações humanas, qualquer que seja o modelo organizativo escolhido por uma determinada comunidade social»⁷. Nesta acepção, a Igreja não produziu, nos últimos cem anos, nem uma ideologia, no sentido que a ciência política dá ao termo, nem sequer uma ciência social, em paridade com a sociologia, por exemplo⁸. Nos seus devidos limites – que são sempre os de uma reflexão moral global sobre a melhoria das sociedades e dos homens – a Igreja não apresenta aos políticos, aos sociólogos ou aos demais agentes sociais soluções técnico-práticas precisas; nem é sua intenção substituir-se às instituições (governos, partidos, empresas, sindicatos, etc.) que, justamente no terreno da política e da sociedade, têm por missão produzir essas soluções⁹.

A Doutrina Social da Igreja é portanto, e sobretudo, uma «ética social», que visa, para lá das ideologias e das ciências sociais, «cristianizar a sociedade e cristianizar a legislação»¹⁰. Foi esse o

⁶ Paulo FONTES, *op. cit.*, pp. 71 e 79-80. V. do mesmo autor, *Catolicismo Social in Dicionário da História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Azevedo), Lisboa, CEHR/UCP-Círculo de Leitores, 2000, Vol. I, p. 311.

⁷ Peter STILWELL, *Doutrina Social e Teologia in Questões Sociais, Desenvolvimento e Política*, pp. 15 e 27.

⁸ Como lembra Gene BURNS, «para compreender as origens e a dinâmica do pensamento católico, não podemos classificar os seus componentes de acordo com categorias de «direita» ou «esquerda», como se o catolicismo fosse apenas mais uma plataforma partidária secular (*op. cit.*, p. 3).

⁹ «A Igreja tem uma dimensão ética. Como a sua missão é sobrenatural, não tem competência para entrar em problemas técnicos referentes às ciências sociais – ou seja, em temas políticos e socio-económicos concretos» (José M. DE TORRE, *La Iglesia y la cuestión social. De León XIII a Juan Pablo II*, Madrid, Ediciones Palabra S.A., 1988, p. 10). É precisamente o que Gene Burns quer dizer quando escreve que «a autoridade da Igreja não reside nas soluções técnicas propostas, mas nos aspectos morais das questões sociais e económicas, embora rejeite, claramente, a noção de que é possível falar de soluções técnicas como algo completamente independente das questões morais» (*The Frontiers of Catholicism*, p. 44).

¹⁰ Manuel BRAGA DA CRUZ, *Ciências Sociais e Doutrina Social da Igreja in Questões Sociais, Desenvolvimento e Política*, pp. 42 e 48. Segundo a sua análise, a Doutrina Social da Igreja distingue-se tanto mais das modernas ciências sociais quanto estas, precisamente por quererem «substituir as leituras *ideológicas* da realidade social por uma visão *científica* da realidade social», estabelecem como meta comum e principal «emancipar a *ciência da moral*» (*ibidem*, pp. 40-41, itálicos meus).

sentido exacto que João Paulo II lhe atribuiu numa das suas encíclicas sociais, ao afirmar que a Doutrina Social da Igreja não pertencia ao domínio da ideologia, mas sim ao domínio da teologia, e em especial da teologia moral – como uma «nova evangelização» ancorada na moral cristã, que encara a sociedade, a economia e o trabalho «não apenas como produção mas como explicitação da pessoa humana»¹¹.

Modernamente, ou seja, desde a sua formulação leonina até aos primórdios actuais do século XXI, a Doutrina Social da Igreja revelou-se como a face mais conhecida da Igreja, não apenas na sua relação com o laicado católico mas até como seu cartão de apresentação junto de toda a comunidade não crente – para a qual Roma também começou a falar a partir do Concílio Vaticano II, através do seu apelo ecuménico a «todos os homens de boa vontade»¹². Do ponto de vista da Igreja, ela tornou-se um instrumento essencial para a maturação da fé, ajudando o cristão a interpretar e a posicionar-se melhor perante a realidade secular, ao mesmo tempo que também a observação da realidade tem ajudado em muito a clarificar constantemente o carácter e o sentido da mensagem evangélica e da acção cristã no mundo¹³. Desde a *Rerum Novarum* em diante, a Igreja encontrou assim um meio para se posicionar perante problemas que são sobretudo temporais, mais do que propriamente teológicos, colocando-se numa esfera que transcende o simples «momento» político ou social.

Se há razões que explicam o sucesso da Doutrina Social da Igreja, elas devem ser entendidas pela natureza mesma dos ensinamentos nela contidos. Alguns autores chamam a atenção para uma sua característica importante. Na medida em que a Doutrina Social da Igreja lida com questões de política e de economia ao nível da comunidade, e não primordialmente com o conjunto de obrigações morais e religiosas do indivíduo (teologicamente mais imutáveis), ela reveste-se de um nível vinculativo menor, ou seja, permite até debate e desacordo, no laicado, ao nível das políticas sociais específicas e soluções práticas a aplicar em cada caso¹⁴ – um facto que a torna um permanente e acrescido desafio à reflexão e a acção.

A despeito, contudo, da evolução temporal e do próprio processo, que não é estático, de intercâmbio entre a fé cristã e a reali-

¹¹ JOÃO PAULO II, encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), cit. por Paulo Fontes, *A Doutrina Social da Igreja numa perspectiva histórica*, pp. 63-64.

¹² Paulo FONTES, *Catolicismo Social*, p. 311.

¹³ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴ Gene BURNS, *op. cit.*, pp. 23 e 32.

dade social em que ela é vivida, a Doutrina Social da Igreja fixou, desde os seus inícios, uma série de princípios constitutivos e definidores de todo o olhar cristão sobre o mundo: são eles «a dignidade da pessoa humana, que deve ser salvaguardada em todas as circunstâncias; a dimensão comunitária da vida humana, que induz formas de vida familiar, profissional e política a encorajar prioritariamente (vida associativa, relações participativas, papel dos corpos intermédios, realização da subsidiariedade); e a promoção do bem comum»¹⁵.

No que toca à periodização, é relativamente consensual subdividir a história da Doutrina Social da Igreja em quatro períodos¹⁶. O primeiro corresponde, obviamente, aos anos do pontificado de Leão XIII, na transição do século XIX para o século XX, marcados pela procura consciente de um novo lugar para a Igreja no mundo, uma vez perdida a velha sociedade antiga que conferia ao clero a direcção central de toda a vida social, e num clima difícil, de reacção não apenas a uma ordem liberal vigente moderadamente hostil, mas sobretudo à emergência do movimento socialista e marxista, que propugnava uma transformação revolucionária e des cristianizadora da sociedade. O segundo período foi preenchido pelos pontificados de Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958), centrados no problema das respostas católicas ao comunismo russo e à miséria do capitalismo pós-1929 – o primeiro – e à ofensiva dos totalitarismos pagãos da II Guerra Mundial – o segundo. Alcançada a paz, e reconstruída a Europa, depois de 1945, veio então um terceiro período, marcado pelo impacto renovador do Concílio Vaticano II e pelo pontificado de João XXIII (1958-1963). Segundo algumas vozes, a história da formação da Doutrina Social da Igreja

¹⁵ Dénis MAUGENEST, *Le discours social de l'église de Léon XIII à Jean Paul II*, Paris, 1985, cit. por Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 785-786. V. igualmente António dos Reis Rodrigues, *Doutrina Social da Igreja: pessoa, sociedade e Estado*, Lisboa, Rei dos Livros, 1991, e Mário Bigotte CHORÃO, *Pessoa Humana e Bem Comum. Princípios fundamentais da Doutrina Social da Igreja in Questões Sociais, Desenvolvimento e Política*, pp. 101-154. Uma síntese estrangeira dos conteúdos do pensamento social da Igreja – quer do ponto de vista da ordem económica, quer do ponto de vista da ordem política, e sempre a partir de uma perspectiva antropológica que reconhece a dignidade constitutiva e a natureza social da pessoa humana – pode encontrar-se em Charles CURRAN, *Catholic Social Teaching (1891-Present)*, II Parte, pp. 127-246.

¹⁶ Segue-se aqui de perto a periodização proposta por Ildelfonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 25-28. Uma curta história da evolução da Doutrina Social da Igreja, percorrendo os pontificados de Leão XIII, Pio XI, Pio XII, João XXIII, Paulo VI e João Paulo II, com menção particularizada do Concílio Vaticano II, pode ler-se em José M. de Torre, *op. cit.*, Primeira parte, pp. 13-84.

teria mesmo terminado com o Concílio, que afinal produziu a reconciliação oficial da Igreja com a sociedade moderna, ecumenicamente entendida como «povo de Deus». Outras vozes, todavia, lembram a existência ainda de um quarto e último período, correspondente aos pontificados de Paulo VI (1963-1978) e de João Paulo II (desde 1978), os papas pós-conciliares, que cerraram fileiras em torno de temáticas doutrinárias e sociais como a secularização do mundo ou as novas formas de pobreza e exclusão geradas pelos desníveis do desenvolvimento global.

Ao logo de mais de cem anos, a Doutrina Social da Igreja foi compendiando e acumulando os seus textos constitutivos: as encíclicas *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, *Quadragesimo Anno* (1931), de Pio XI, *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII, a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, saída do Concílio Vaticano II (1965), e de novo as encíclicas *Populorum Progressio* (1967) e *Octogesimo Adveniens* (1971), de Paulo VI, *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991), de João Paulo II¹⁷. Todas, mas particularmente as de 1931, 1961, 1971, 1981 e 1991, são comemorativas da mensagem pioneira da *Rerum Novarum* de Leão XIII¹⁸; e todas são, segundo uma terminologia corrente, encíclicas de «magistério» (até 1958), e de «diálogo» (depois de 1958), ou seja, muito diferentes, na linguagem e nas intenções, das encíclicas puramente «administrativas» do Antigo Regime, ou das encíclicas de «protesto», características dos pontificados de Gregório XVI (1831-1846) e de Pio IX (1846-1878), no século XIX¹⁹.

¹⁷ Para uma sinopse dos conteúdos das encíclicas mais importantes da Doutrina Social da Igreja v. Michael WALSH, *op. cit.*, pp. 21-29, ou Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 7-14. De acordo com este autor, devem ainda ser citados, como fontes primordiais da actual Doutrina Social da Igreja, os textos *Dignitatis Humanae* (Declaração sobre a liberdade religiosa do Concílio Vaticano II, 1965), *Justitia in Mundo* (Declaração do Sínodo Romano de 1971) e *Evangelii Nuntiandi* (encíclica de PAULO VI de 1975).

¹⁸ V. Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 776. Na *Centesimus Annus*, em 1991, João Paulo II reconhecia que a *Rerum Novarum* abrira «um trajecto histórico» depois «ritmado por outros escritos que, simultaneamente a reevocavam e actualizavam» – porque «a seiva abundante que sobe daquela raiz (a encíclica leonina) não secou com o passar dos anos, pelo contrário tornou-se mais fecunda» (cit. in *Caminhos da Justiça e da Paz*, *op. cit.*, p. 716). Há ainda um outro texto pontifício comemorativo da *Rerum Novarum* – a radiomensagem *La solennità della Pentecoste*, de Pio XII, difundida a 1 de Junho de 1941, para evocar o 50.º aniversário da encíclica de Leão XIII.

¹⁹ A terminologia e periodização são de uma obra de Carlo FALCONI, *Storia delle encicliche*, e são citadas por Augusto da SILVA, *op. cit.*, p. 776.

De Leão XIII a João Paulo II alargaram-se os horizontes de reflexão e, portanto, os conteúdos e problemáticas abordados pelos papas – da questão social como sinónimo da «questão operária» nos países capitalistas do Ocidente, para a questão social como sinónimo da inserção dos homens e dos povos num mundo globalizado mas desigualmente desenvolvido²⁰. E evoluíram também os métodos e agentes de acção – da simples postura doutrinal de papas e bispos para a militância activa de um imenso laicado permanentemente vigilante e empenhado²¹.

3. As origens históricas da Doutrina Social da Igreja

3.1. *O século XIX – o confronto entre a religião e os «males» da modernidade*

O nascimento da Doutrina Social da Igreja, no pontificado de Leão XIII, é inseparável das condições gerais que o novo mundo oitocentista criou, primeiro, através das revoluções políticas, e enraizou, depois, através dos progressos culturais, das transformações sociais e das inovações económicas.

No seu todo, o século XIX foi fundamentalmente um tempo de confronto, aberto ou silencioso, entre a Igreja, como instituição, e a própria religião, como elemento (in)formador da civilização ocidental, de um lado, e a sociedade e mentalidade dessa mesma civilização, progressivamente dessacralizadas, desconfeccionizadas e laicizadas, de outro. De uma maneira geral, as revoluções liberais retiraram à Igreja e ao catolicismo o domínio ideológico e político que até aí eles tinham exercido. Desde logo, a filosofia iluminista – cujo grande lema era a oposição entre a fé dogmática e as «luzes da razão» – subalternizou claramente o elemento religioso no domínio da cultura e das mentalidades, tanto mais que a Igreja foi sendo progressivamente arredada de importantes instâncias produtoras de opinião pública, como a escola ou a imprensa. Acresce a isso que valores como o individualismo, a liberdade dos homens e a igualdade cívica se materializavam numa meta de

²⁰ Nos termos de Paulo Fontes, a Doutrina Social da Igreja evoluiu, em perspectiva diacrónica, da «questão operária» para o «desenvolvimento dos povos», e da «visão ocidental» para a «compreensão universal» (*A Doutrina Social da Igreja numa perspectiva histórica*, pp. 94-95).

²¹ V. Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 28-32.

felicidade terrena, e imediatamente exigível, muito contrária a uma moral católica de renúncia e resignação. Por outro lado, e no plano político, o triunfo da burguesia e do Estado liberal-constitucional, com o seu direito positivo, a sua lógica popular-representativa e a sua mecânica de separação de poderes, vieram enfraquecer irremediavelmente o poderio político e temporal que a Igreja exercera durante séculos²².

Globalmente, o novo ordenamento socio-político europeu saído das revoluções liberais era uma realidade dessacralizada. As suas estruturas essenciais estavam doravante autonomizadas face à religião e, na verdade, substituíam-se até, em certos casos, à própria religião, como instâncias integradoras. Mesmo quando a política liberal encarava e aceitava o «facto religioso» dentro de uma gestão neutra, de separação de esferas entre o temporal e o espiritual, ela não conseguia evitar que, da simples secularização institucional, ou da privatização da religião, derivasse uma postura de laicismo – não um simples indiferentismo face ao fenómeno religioso, mas como que a oficialização de uma concepção científica, racional, positivista, da vida e do mundo, que terminava por ser abertamente anti-religiosa²³. Entre a Igreja e o legado da revolução, ou seja, entre o catolicismo e o liberalismo, veio assim cavar-se um fosso de desconfianças e inimizades mútuas, mostrando o que parecia ser uma radical incompatibilidade entre os «direitos de Deus» e os «direitos do Homem»²⁴.

Perante a secundarização generalizada do fenómeno religioso nas sociedades oitocentistas, a Igreja e a esmagadora maioria dos seus crentes assumiram, durante muito tempo, uma postura fundamentalmente defensiva, contra-revolucionária e anti-liberal,

²² V. para enquadramento geral do processo de dessacralização da política, da cultura e da sociedade no século XIX, Pierre PIERRARD, *História da Igreja*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982 (maxime a 8.^a parte – *A Igreja contemporânea: do matrimónio forçado ao divórcio e ao diálogo*), Owen CHADWICK, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Londres, New York-Melbourne, 1979, ou, mais recentemente, René RÉMOND, *Religion et Société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XX^{ème} siècles (1789-1998)*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

²³ «Mais ou menos rápida, mais ou menos profunda conforme o país ou a região, determinada parcialmente pelos acontecimentos políticos e sociais (...) a descristianização do Ocidente foi um dos mais importantes fenómenos do século XIX» (Pierre PIERRARD, *op. cit.*, pp. 241-242).

²⁴ Eugène JARRY, *L'Église en face des révolutions*, cit. por J. F. de Almeida POLICARPO, *O Pensamento social do grupo católico de A Palavra, 1872-1913*, Coimbra, Centro de História da Universidade de Coimbra, 1977, p. 21.

recusando qualquer via de diálogo ou conciliação com o «modernismo» do século XIX. «O catolicismo europeu» – escreve Marcel Prélot – «era ainda o do Concílio de Trento e da Contra-Reforma, da luta contra os erros modernos, todos fruto do espírito de livre-exame trazido e desenvolvido pelo Protestantismo»; por isso mesmo «a Igreja fech(ou)-se sobre si mesma e, através de um centralismo cada vez mais acentuado, pela recusa de qualquer abertura ao mundo das luzes (...) coloc(ou) o seu acento tónico na autoridade incondicional e no exercício hierárquico do poder»²⁵.

É verdade que houve quem, ao arrepio das orientações oficiais romanas do catolicismo anti-liberal, tentasse a conciliação possível entre a religião e o século. Foi o chamado «liberalismo católico», definível como «um projecto de cariz ideológico e político de enquadramento do liberalismo por uma ética católica, com as conseqüentes exigências sociais que esta comporta»²⁶. Os crentes que assim se posicionavam entre os dois «sectarismos» do tempo – o católico romano e o liberal revolucionário – reivindicavam, à maneira do conservadorismo de Edmund Burke, uma «Igreja liberal» que, nada querendo com o absolutismo de Antigo Regime, apenas se batia pela restauração do respeito civil pelo facto religioso, dando assim ao exercício da fé a mesma liberdade que servira de bandeira às revoluções. Foi sobretudo em França que o «liberalismo católico» fez, a custo, o seu caminho, com os jornais *L'Avenir* (1830) e *Le Correspondant* (1843), e com nomes como Felicité Robert de Lamennais, o Barão Ferdinand d'Eckstein, o Conde Charles Forbes de Montalembert ou Henri-Dominique Lacordaire²⁷.

Roma e, em geral, o catolicismo mais integrista, por muito tempo consideraram este «liberalismo católico» como algo de híbrido,

²⁵ Marcel PRÉLOT e Françoise Galloudec GENUYS, *Le Liberalisme Catholique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1969, p. 13. V. também, para a panorâmica geral do confronto entre a Igreja e a modernidade liberal-revolucionária, Gene BURNS, *op. cit.*, pp. 22-46, ou o artigo de Jacques-Olivier BOUDON, *Catholicisme* in *Dictionnaire du XIX^{ème} siècle européen* (dir. de Madeleine Ambrière), Paris, PUF, 1997, pp. 209-213.

²⁶ Marcel PRÉLOT e Georges LESCUYER, *Histoire des Idées Politiques*, 11.^a ed., Paris, Éd. Dalloz, 1992, p. 359.

²⁷ V. para uma síntese geral, Marcel PRÉLOT, *Le Liberalisme Catholique* in *Histoire des Idées Politiques*, *op. cit.*, cap. 32, pp. 359-368, ou Jacques GADILLE, *Le débat sur les Libertés* in *Histoire du Christianisme* (dir. de Jean-Marie Mayeur, Charles e Luce Pietri, André Vauchez e Marc Venard), Tomo XI, *Liberalisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée, 1995, I parte, cap. I, pp. 15-35. Sobre as doutrinas do *L'Avenir*, v. Marcel PRÉLOT e F. Galloudec GENUYS, *op. cit.*, pp. 84-98.

por isso mesmo suspeito e até talvez teologicamente herético. Durante os pontificados de Gregório XVI e de Pio IX, as chamadas «encíclicas de protesto» eram dirigidas tanto aos males do século quanto àqueles católicos que julgavam possível conciliar a devoção cristã com as liberdades revolucionárias. Gregório XVI condenou o *L'Avenir* na encíclica *Mirari Vos*, em 1832²⁸. Quando Pio IX lhe sucedeu em Roma, em 1846, a Igreja assemelhava-se quase a «uma cidadela ameaçada por todos os lados, último refúgio do Antigo Regime»²⁹. Pio IX não alteraria as linhas ideológicas do seu antecessor³⁰, não obstante as declarações públicas de um Ernest Renan – o hebraísta, historiador e filósofo francês – afirmando estar «claro como o dia que o cristianismo está morto e bem morto»³¹, ou os apelos angustiados de um Montalembert, no Congresso de Malines, em 1863, a favor de uma «Igreja livre num Estado livre»³².

A intransigência anti-liberal atingiu o seu ponto mais alto nos anos 60 do século XIX quando a todos os problemas da Igreja se veio somar mais um – o da «questão romana», ou seja, o da unificação da Itália, num processo que começou por expropriar o Papa da sua soberania temporal numa série de territórios, e que terminou, em 1870, com a tomada de Roma para capital do novo Estado, confinando o Pontífice à minúscula cidadela do Vaticano³³. Em 1864, a encíclica *Quanta Cura*, complementada pelo *Syllabus*, voltava a condenar o «liberalismo católico» e, no seu conjunto, todos os «-ismos» do século³⁴. Numa clara posição de força, do

²⁸ Marcel PRÉLOT e F. Galloudec GENUYS, *op. cit.*, pp. 134-139.

²⁹ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 238.

³⁰ A primeira encíclica de Pio IX, *Qui Pluribus*, criticava abertamente a supremacia iluminista da razão sobre a fé revelada (Gene BURNS, *op. cit.*, p. 27).

³¹ Cit. por Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 238.

³² Cit. por Jacques-Olivier BOUDON, *Catholicisme in Dictionnaire du XIX^{ème} siècle européen*, p. 211. Sobre a personalidade e a actuação do Papa Pio IX v. do mesmo autor, *Pie IX, 1792-1878, ibidem*, p. 915.

³³ A partir de 1870, com a tomada de Roma pelas tropas de Vítor Emanuel, Pio IX declarou-se «prisioneiro» dentro dos muros do Vaticano; o mesmo faziam os seus sucessores Leão XIII, Pio X, Bento XV e Pio XI, em protesto contra o que os católicos sempre apresentaram como uma «profanação» de uma «cidade santa», perpetrada pelo Estado italiano. O assunto seria finalmente sanado em 1929, com a assinatura, entre Pio XI e Benito Mussolini, dos «acordos de Latrão», nos termos dos quais ficou estabelecido e reconhecido o actual Estado soberano do Vaticano, dentro, mas independente (tanto do ponto de vista político quanto diplomático), do Estado italiano (v. Jean-Dominique DURAND, *Romaine (question) in Dictionnaire du XIX^{ème} siècle européen*, pp. 1015-1016).

³⁴ A encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus complectens praecipius nostrae aetatis errores* foram promulgados, em conjunto, em Dezembro de 1864. O *Syllabus* era um

Concílio Vaticano I, em 1869-1870, sairía o muito polémico dogma da infalibilidade papal³⁵. Seria preciso esperar por Leão XIII para que a atitude de «recusa total da sociedade nascida da Renascença, da Reforma e da Revolução» desse finalmente lugar a uma postura diferente³⁶.

3.2. *O catolicismo social antes de Leão XIII*

O século XIX não enfrentou a Igreja apenas pelo lado das ideias, da cultura, das instituições dos Estados ou das políticas governativas. As imensas possibilidades técnicas abertas pela revolução industrial permitiram o triunfo, em larga escala, de um novo sistema económico baseado no mercado livre e na acumulação individual do lucro – o capitalismo. Sucede que o «factory system», base empresarial do novo capitalismo industrial, separava claramente o trabalho e o capital, reduzindo o primeiro – enormes contingentes de mão-de-obra desenraizados dos campos e trazidos para a cidade pelo êxodo rural – a um puro factor de produtividade desumanizado, e concentrando no segundo o poder decisório da economia. O único nexu entre o capital e o trabalho passou a chamar-se «salário», em si mesmo um mero produto da lei económica da oferta e da procura, num mercado de mão-de-obra na altura em claro crescimento. Por isso, e porque a compressão dos salários e a indigência do padrão de vida se tornaram a norma no novo mundo operário, a Revolução Industrial não produziu apenas mais pobres; produziu uma extensa «escravatura», fisicamente confinada

elenco de 80 proposições, condenando, sucessivamente, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, o comunismo, o liberalismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas e os erros visíveis na sociedade civil, nas relações desta com a Igreja, na moral e no matrimónio cristão (Manuel BRAGA DA CRUZ, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença / Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 63). A 80.^a e última proposição – a mais simbólica de todas – afirmava ser um grave erro, uma heresia «excomungável», sustentar que «o Pontífice Romano pode e deve transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna» (V. Marcel PRÉLOT e F. Gallouedec GENUYS, *op. cit.*, pp. 237-242).

³⁵ Jacques GADILLE, *op. cit.*, pp. 33-35, e Jacques-Olivier BOUDON, *Vatican I (Concile du)* in *Dictionnaire du XIX^{me} siècle européen*, p. 1217. O Concílio Vaticano I, inaugurado em Dezembro de 1869, foi o primeiro concílio ecuménico reunido depois do célebre Concílio de Trento, que lançara a Contra-Reforma, mais de 300 anos antes.

³⁶ Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 20.

à fábrica e aos verdadeiros «guettos» que eram os bairros operários³⁷. Mais desenvolvidas, mais produtivas e mais rentáveis as sociedades industriais de oitocentos tornaram-se assim muito menos solidárias, no velho sentido cristão do assistencialismo, da caridade e do paternalismo entre ricos e pobres, patrões e operários³⁸. Num contexto materialista e concorrencial, que despersionalizava os trabalhadores e desumanizava as rotinas, limitavam-se a quase nada os tempos para a solidariedade, ou os momentos para a reflexão e para a devoção³⁹.

Foram os socialistas os primeiros a olharem de frente a miséria social e o imenso sofrimento escondido do operariado, aparecendo desde cedo a denunciar os custos humanos e as iniquidades sociais produzidos pelo progresso industrial-material. Primeiro na sua forma de cooperativismo reformista e de filantropia patronal, característica das correntes «utópicas», depois na sua forma científica e revolucionária, apanágio do marxismo, o pensamento socialista não tardou a erguer-se para a defesa de noções como a repartição mais equitativa da riqueza, a justiça social e a solidariedade. É algo paradoxal constatar que Leão XIII concordaria, no futuro, com a substância de muitas das páginas d' *O Capital*, onde Marx descrevia e criticava os abusos de que era vítima a classe operária: as longas e contínuas jornadas de trabalho; as condições insalubres das fábricas; a exploração ilimitada da mão-de-obra infantil e feminina; os salários de fome. Mas à parte o diagnóstico da realidade, tudo o mais – meios e objectivos – separava o socialismo revolucionário de qualquer movimento social católico.

A pobreza e a exploração socio-laborais eram analisadas por Marx fora de toda e qualquer interpretação ou juízo moralista: para ele, o problema não residia no materialismo amoral, ou imoral, do sistema fabril, e não era portanto resolúvel por uma cristianização do mesmo; o problema residia nas contradições, puramente socio-económicas, que minavam, e haveriam de fazer ruir, as relações de produção do capitalismo. O comunismo – o fim da história projectado por Marx – implicava uma sociedade sem classes, sem Estado, sem patrões... mas também sem religião⁴⁰. Na realidade, Marx englobava na crítica ao capitalismo a denúncia do cristianismo como o grande obstáculo à emancipação dos trabalhadores. Louis

³⁷ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, pp. 243-244.

³⁸ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 40-44.

³⁹ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁰ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 52-56.

de Bonald, o velho aristocrata francês, muito católico e contra-revolucionário, deixara anotado, nas suas *Observations sur la Révolution en France*, uma crítica à economia industrial inglesa, que preferia aperfeiçoar mais as máquinas do que a moral, fazendo do comércio «a única religião das sociedades» e do dinheiro «o único Deus dos homens»⁴¹. Para Bonald (e para outros tradicionalistas como Joseph de Maistre), o capitalismo tinha moral e religião *a menos*; para o socialismo, o capitalismo tinha moral e religião *a mais*: de braço dado com os patrões andava a religião, e a religião era o «ópio do povo», o elemento que adormecia nas massas a sua urgente e desejável consciência revolucionária. Antes de Nietzsche proclamar filosoficamente a «morte de Deus», o socialismo foi o mais poderoso inimigo do catolicismo no plano social em todo o século XIX. Blanqui, Proudhon, Feuerbach e Marx formaram uma autêntica «contra-Igreja», visando expulsar Deus da história, porque os princípios sociais religiosos se mostravam «servis», e por isso especialmente perniciosos para um operariado que se queria «revolucionário»⁴².

É atribuído a Pio IX o lamento de que «o maior escândalo do século XIX foi a apostasia da classe operária»⁴³. A verdade é que a Igreja e muito particularmente as directrizes emanadas de Roma pouco fizeram, durante muito tempo, para combater essa apostasia. O operariado, como a indústria, nasceu à margem da Igreja, e de costas voltadas para ela. Durante décadas, nem ao clero nem à esmagadora maioria dos católicos chocou a existência dessa nova pobreza que era o proletariado, porque era natural a desigualdade entre os homens e o trabalho dos pobres para os ricos. Socialmente, aliás, os meios católicos estavam muito longe dos meios industriais⁴⁴. Cultural e moralmente, a sobriedade e o ascetismo cristãos remetiam para longe da sua reflexão os problemas materiais deste mundo; se tanto, o dever social não excedia os velhos processos de caridade, que apenas minoravam, e pouco, os males físicos e morais provocados pelo industrialismo⁴⁵. A tudo isto há que juntar o facto, geográfico, de que o catolicismo era sobretudo dominante nos

⁴¹ Cit. por Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴² Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 245.

⁴³ Cit. idem, *ibidem*, p. 242.

⁴⁴ Nos termos de Jacques-Olivier BOUDON, «as origens maioritariamente rurais do clero e a sua formação no mundo fechado dos seminários não contribuíam para a sua tomada de consciência do problema social» («Catholicisme» in *Dictionnaire du XIX^{ème} siècle européen*, p. 212).

⁴⁵ Marcel PRÉLOT e F. Gallouedec GENUYS, *op. cit.*, p. 37.

países da Europa meridional, justamente aqueles onde os efeitos e os problemas sociais da industrialização se fizeram sentir mais tardiamente⁴⁶. Pierre Pierrard declara que os católicos «reagiram tarde, em pequeno número e de forma tímida, por bastante tempo, à proletarização da classe operária» – tudo porque, nos meios da Igreja, se assimilou muito naturalmente «o operário ao pobre» e «a justiça social à caridade», aparecendo mesmo a corporação do Antigo Regime como «a nostálgica instituição à qual era preciso voltar»⁴⁷.

Tal como no plano das ideias político-culturais, também na esfera socio-económica houve católicos – eclesiásticos ou leigos – que cedo repararam que a descristianização das massas se devia tanto às más doutrinas filosóficas engendradas pelo «modernismo» do século quanto às miseráveis condições de vida. Por isso, e também neste plano, começou lentamente a forjar-se um projecto de «catolicismo social», ou um «movimento social católico», que colidia com a linha oficial papal, de Gregório XVI e de Pio IX, de auto-fechamento da Igreja longe dos problemas suscitados pela modernidade oitocentista. Genericamente, esse catolicismo social pode ser definido como «o conjunto de projectos e obras que pretenderam ultrapassar o plano da esmola individual, envolvendo, a partir de princípios evangélicos, uma acção económica e social à escala da pobreza suscitada pela Revolução Industrial»⁴⁸.

A «questão operária» motivou as primeiras tomadas de posição de alguns católicos a partir dos meados do século XIX, reunidos em torno do jornal *L'Ère Nouvelle*. No parlamento francês, Montalembert já produzira, na década de 1840, algumas intervenções denunciando o trabalho infantil nas fábricas; Lamennais e Lacordaire criticavam também o «novo feudalismo» da sociedade industrial e o geral «desprezo pelo homem» engendrado por um capitalismo sem regras⁴⁹. Nesta linha de alerta se vieram colocar nomes como Frédéric Ozanam, Philippe Buchez ou Alban Villeneuve-Bargemont, todos apóstolos de uma visão que se diria «cristã», ou «moral», da economia, pedindo uma relação entre capital e trabalho mais equitativa e mais solidária, e um olhar sobre o lucro e a

⁴⁶ Jacques-Olivier BOUDON, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁷ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 246.

⁴⁸ Jacques GADILLE, *La question sociale, op. cit.*, pp. 35-36. Sobre o impacto da industrialização no surgimento das primeiras manifestações do catolicismo social europeu v. igualmente Paul MISNER, *Social Catholicism in Europe: From the Onset of the Industrialization to the First World War*, Nova York, Crossroad, 1991.

⁴⁹ Marcel PRÉLOT e F. Gallouedec GENUYS, *op. cit.*, pp. 38-39 e 215-216.

riqueza menos egoísta e mais fundado no princípio do bem-estar comum de todos⁵⁰.

Desde os seus primórdios que este movimento social católico foi, a um tempo, conservador nos princípios e objectivos e socializante nos métodos, assim combatendo a ofensiva socialista e marxista nos meios operários. A solução para as misérias do capitalismo não estava, segundo os católicos, na revolução des cristianizadora, nem o sistema industrial tinha de ser, necessariamente, palco de luta de classes. Se a moral católica regressasse ao campo social para enquadrar a actividade económica (mormente sob a forma de um código de solidariedade e de obrigações mútuas entre patrões e operários), se a pastoral cristã descesse ao terreno para educar os operários e cristianizar os seus padrões de vida, se o associativismo e cooperativismo de inspiração católica substituíssem os sindicatos revolucionários como malha corporativa de pacificação social, se os Estados fossem chamados a intervir correctivamente nos problemas socio-laborais sob a égide inspiradora da Igreja – se tudo isto fosse possível, não seria preciso seguir o caminho de Marx, da destruição da sociedade e da economia vigentes.

Foram todos estes caminhos, abertamente anti-marxistas e implicitamente críticos do capitalismo liberal, que foram experimentados pelo «movimento social católico» em mais do que um país europeu, a partir dos anos 60 e 70 do século XIX – embora ainda, e sempre, sem a cobertura e sanção papal de Pio IX que lhes teria potenciado, em muito, os resultados práticos⁵¹. Em França, destacaram-se os «círculos católicos operários» de Frédéric Le Play, Albert de Mun, René de la Tour du Pin ou Léon Harmel, uma forma de associativismo corporativo, com funções de assistência económica, doutrinação apologética e enquadramento de tempos recreativos. Por vezes mistos (reunindo patrões e operários), outras vezes exclusivamente operários, estes «círculos católicos» visavam o aperfeiçoamento material, intelectual e moral do operariado, como ponto de partida para uma melhor relação laboral e condição indispensável para a subsequente, e desejada, harmonia social. Na Alemanha, distinguiram-se os «círculos católicos» do Pe. Adolphe

⁵⁰ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, pp. 246-247.

⁵¹ V. acerca do «catolicismo social» ou «movimento social católico» europeu, J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, *O movimento social católico*, pp. 19-63, Manuel BRAGA DA CRUZ, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, pp. 20-32, e Joseph Joblin, *Antes da Rerum Novarum: o movimento social cristão no plano europeu (as preocupações dos católicos sociais)* in *Brotéria*, n.º 133 (4), 1991, pp. 243-255.

Kolping e a obra de acção e reflexão de Wilhelm von Ketteler, o Arcebispo de Mainz, muito motivada, neste país, por uma dinâmica de resposta à *Kulturkampf* anti-católica de Bismarck⁵². Na Áustria, na Bélgica, na Hungria ou na Suíça singularizaram-se, respectivamente, as tomadas de posição de Léon Thun, Charles Périn, Josef Eotvos e Anton von Segesser, em prol de um catolicismo socialmente reformista⁵³. Em Itália veio a fundar-se, nos anos 70, uma «*Opera dei Congressi*», como organização de assistência social católica para as classes mais desfavorecidas e, já nos anos 80, uma rede de «círculos de estudos sociais» católicos dinamizada por Giuseppe Toniolo. Mesmo no mundo anglo-saxónico, mais capitalista, houve figuras que se notabilizaram – como Manning, o «Cardeal dos pobres», em Inglaterra, e o Cardeal Gibbons, o protector dos «*Knights of Labour*», uma poderosa associação operária católica norte-americana.

Círculos católicos operários, sindicatos mistos de inspiração católica, centros de estudo e apologética, congressos católicos e obras sociais várias espalharam o «movimento social católico» não apenas nos países já citados, mas igualmente em Espanha ou em Portugal⁵⁴. Jacques Gadille salienta que «por experimentais que tenham sido, estas primeiras tendências católicas sociais despertaram no interior da burguesia crente uma nova tomada de consciência do problema social», semeando «uma herança de pensamento e de associações próprias que podem comparar-se com a *Internacional Socialista*»⁵⁵. Todavia, os católicos sociais do tempo de Pio IX avançavam por entre «inauditas dificuldades»; até Leão XIII, o catolicismo social não recebeu o reconhecimento oficial da hierarquia romana – na realidade, a grande maioria «dos bispos, dos padres, dos católicos», seguia considerando qualquer obra «não

⁵² Von KETTELER foi o autor, no mesmo ano – 1864 – em que Marx fundava a *I Internacional*, de uma famosa obra intitulada *A Questão Operária e o Cristianismo*. Nela defendia o direito e o dever da intervenção da Igreja na questão social, a função social da propriedade, a urgência e necessidade de uma legislação protectora do trabalho (descanso dominical, aumento de salários, regulamentação de horários e de trabalho feminino e infantil), e o direito de associação dos trabalhadores sob a forma de sociedades cooperativas de produção – temas que, um quarto de século volvido, LEÃO XIII sistematizaria na *Rerum Novarum* (v. J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, pp. 36-37, e Michael WALSH, *op. cit.*, p. 18).

⁵³ Jacques-Olivier BOUDON, «*Catholicisme*» in *op. cit.*, pp. 211-212.

⁵⁴ J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, pp. 38-47, e Manuel BRAGA DA CRUZ, *op. cit.*, pp. 23-27.

⁵⁵ Jacques GADILLE, *op. cit.*, p. 43.

especificamente caritativa como subversiva», insistindo em recusar «toda a intervenção da Igreja no domínio económico»⁵⁶.

4. A Igreja de Leão XIII

Gioacchino Vincenzo Raffaele Luigi Pecci, o futuro Papa Leão XIII, nasceu em Carpineto, uma pequena aldeia italiana, não muito longe de Modena, a 2 de Março de 1810, com antecedentes familiares nobiliárquicos. Durante a infância, entre 1818 e 1824, foi educado pelos Jesuítas, em Viterbo, tendo depois transitado para o *Colégio Romano*, entre 1824 e 1832. Ingressou, em 1832, na *Academia dos Nobres Eclesiásticos*, a grande escola de formação para os diplomatas do Vaticano, tendo também realizado estudos na Universidade *La Sapienza*, em Roma. Em 1837, concluiu a sua dupla formatura em Teologia e Direito, sendo ordenado padre por Gregório XVI. No ano seguinte, seria nomeado delegado apostólico em Benevento, transitando depois para Perugia em 1841. Em 1843, foi colocado como núncio da Santa Sé em Bruxelas, onde ficaria até 1845, e onde se incompatibilizou com Leopoldo I por causa da questão do ensino religioso. Em 1846, assumiu o cargo de Arcebispo de Perugia, tendo sido ordenado Cardeal em 1853. Em Perugia, onde se manteve durante todo o Pontificado de Pio IX, destacou-se pela sua obra social de montepios em defesa dos interesses materiais dos populares mais desfavorecidos, e por várias pastorais que deixavam já adivinhar o que seria a orientação geral do seu futuro pontificado, abordando problemas como a formação teológica do clero através de um desejado regresso aos princípios tomistas, ou as respostas que a Igreja teria de ser convocada a dar aos grandes problemas sociais contemporâneos⁵⁷. O Cardeal Pecci sucedeu na cadeira papal a Pio IX a 20 de Fevereiro de 1878. Esperava-se – até pela sua idade (68 anos) – que fosse um papa de transição; na realidade, contudo, a idade não foi óbice a fazer do seu pontificado um dos mais notáveis da história contemporânea da Igreja e, temporalmente, o terceiro mais longo (um pouco

⁵⁶ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 248.

⁵⁷ Para a biografia sumária do Papa v. José MATTOSO, *Leão XIII* in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*, Vol. 11, Lisboa, Ed. Verbo, s.d., cols. 1594-1596, o artigo *Leo XIII* in *The Dictionary of Bible and Religion* (ed. William H. Gentz), Nashville, Abingdon Press, 1986, p. 609, e Manuel CLEMENTE, *Leão XIII*, in *Os Papas do Séc. XX*, Lisboa, Paulus, 2004, pp. 13-20. A biografia «oficial» do pontífice é a de E. SODERINI, *Il pontificato di Leone XIII*, 3 Vols., Milão, 1932-1933.

mais de 25 anos, atrás dos 32 de Pio IX e recentemente ultrapassado (em Março de 2004) foi João Paulo II) ⁵⁸.

Leão XIII é considerado por muitos como o primeiro católico «progressista», «moderno» ou «liberal» a ter ocupado o trono de Pedro. A realidade do seu pontificado foi porém bem mais complexa do que aqueles simples qualificativos parecem indicar. Como lembra Marcel Prélot, não há dúvida de que «o pontificado de Leão XIII prendeu as atenções dos liberais católicos»; mas isso não aconteceu por o novo Papa poder ser considerado, «rigorosamente falando», um «liberal» – «ele mesmo sempre recusou esse título». O facto, todavia, é que ele «desenhou luminosamente os traços de uma doutrina equilibrada, a um tempo admitida pela Igreja e professada pelos liberais», contrastando assim com Gregório XVI e Pio IX, que apenas se exprimiam «de forma negativa» ⁵⁹. Por outras palavras, é verdade que foi Leão XIII quem caucionou oficialmente e incentivou, no terreno, os esforços do catolicismo liberal e de aproximação ao século, escutando e promovendo os pontos de vista e as vozes que o seu antecessor sempre recusara ouvir; mas isso nunca significou uma conversão ou uma rendição às dinâmicas triunfantes do liberalismo e do capitalismo. Teologicamente, aliás, o Papa Pecci era «pouco amigo» das chamadas liberdades modernas ⁶⁰: não concordava, por exemplo, com a liberdade religiosa, defendendo ao invés o princípio do Estado confessional católico ⁶¹; havia até quem o considerasse autoritário, lembrando que fora, enquanto bispo, um dos apoiantes do dogma da infalibilidade papal ⁶². Mas ao contrário de Pio IX – e esta evolução foi fundamental para dar um cariz inovador ao pontificado leonino – encanou a perda do poder temporal da Igreja como um «fait accompli», aceitando implicitamente que o papel primordial da mesma deveria ser, doravante, puramente espiritual e intelectual ⁶³. Como explica Marcel Prélot, enquanto a visão de Pio IX foi sempre muito condicionada «pela união na sua pessoa do chefe da Igreja e do chefe do Estado Romano», Leão XIII, o primeiro Papa desprovido de poder temporal-político (ou seja, de compromettimentos e obrigações ditos «terrenos»), estava naturalmente mais liberto para uma abordagem

⁵⁸ Em um quarto de século de pontificado, Leão XIII redigiu um total de 86 encíclicas (*Leão XIII, op. cit.*).

⁵⁹ Marcel PRÉLOT e F. Gallouedec GENUYS, *op. cit.*, p. 285.

⁶⁰ A expressão é de Charles CURRAN, *op. cit.*, p. 68.

⁶¹ Idem, *ibidem*, pp. 222 e 232.

⁶² Gene BURNS, *op. cit.*, p. 31.

⁶³ Idem, *ibidem*, p. 32.

unicamente espiritual, e supra-política, dos problemas do mundo ⁶⁴. Por isso ele pôde encarar a sua função de liderança num plano diferente do dos seus antecessores – como uma liderança de verdades e de valores independente das contingências da política, que permitiria à Igreja renovar-se e perpetuar-se não *contra*, mas sim *sobre*, o liberalismo e a modernidade ⁶⁵.

Em suma, Leão XIII não era um «liberal», no sentido que a ideologia revolucionária dava à palavra; mas era-o, e foi-o, no sentido da postura de diálogo e de abertura ao século que o distinguiu, e que fez dele um «liberal» por contraposição a Pio IX ⁶⁶. Jacques Gadille resume o programa de Leão XIII dando nota desta ambiguidade: «não recusando, de forma alguma, os progressos das ciências e da civilização material que então se desenvolvia, mostrou-os indissociáveis do aperfeiçoamento moral dos homens, o que remetia para a cooperação da Igreja. Defendendo a noção de civilização cristã sobre um fundo doutrinal bastante fechado, e criticando os desvios que ele atribuía à Reforma protestante, pedia a harmonização da ciência e da fé e, a despeito da invasão dos poderes laicos em domínios relevantes da competência da Igreja, julgava possível a coexistência das duas sociedades, civil e religiosa, sobre a base da defesa da liberdade da consciência e da justiça». Assim se conseguiria, «tolerando» mas nem sempre «aprovando», «cristianizar o mundo moderno» e «modernizar a vida cristã» ⁶⁷.

A sua postura aberta materializava assim menos uma adesão sincera à modernidade do que um calculado pragmatismo na busca de resultados palpáveis. A política de diálogo e de aproximação aos governos liberais, e de combate concorrencial ao socialismo no

⁶⁴ Marcel PRÉLOT e F. Gallouedec GENUYS, *op. cit.*, p. 285. Gene Burns lembra, a propósito, que foi exactamente por não ter poder temporal que Leão XIII pôde tentar uma aproximação à classe operária – através da *Rerum Novarum* e do lançamento da Doutrina Social da Igreja – que não fosse logo denunciada como algo contraditório, como o seria, se Roma ainda fosse um soberano político, aliado natural dos outros Estados soberanos na dupla causa da expansão do capitalismo e da defesa do patronato (*op. cit.*, p. 41).

⁶⁵ Charles CURRAN, *op. cit.*, p. 234.

⁶⁶ Foi sobretudo o tratamento dado à «questão social» na *Rerum Novarum* que granjeou a Leão XIII a fama de «liberal»; mas como adiante se verá, a encíclica operária não era em si mesma liberal – era até veladamente anti-capitalista. Simplesmente, como explica Charles Curran, o desacordo do Papa face à alternativa socialista era tal que a sua postura reactiva, defendendo os direitos e a dignidade do indivíduo singular, o aproximava do liberalismo (*op. cit.*, p. 71).

⁶⁷ Jacques GADILLE, *L'anticlericalisme à son apogée. Les stratégies de Léon XIII et de Pie X in Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, III parte, cap. 5, p. 464 e 475.

plano operário, traduzia a preocupação essencial de melhorar o *conteúdo* dos factos, ou seja, das realidades económicas, sociais e políticas, desistindo de condenar ou tentar subverter as *formas* exteriores, institucionais, desses mesmos factos. Por isso, pela sua leitura flexível da contingência das coisas à luz dos princípios – esses eternos – da teologia católica, Leão XIII apostou numa cuidada estratégia de aproximação do cristianismo aos desafios e problemas da sociedade moderna, com vista a um novo relacionamento entre os Estados, as sociedades e as Igrejas. Dito de outra maneira, do que se tratou foi de romper finalmente com a condenação indiscriminada de tudo quanto a modernidade recobria, estabelecendo relações de concórdia e colaboração com os governantes e com os povos das diversas nações, e descendo para o terreno nos problemas económicos e sociais ⁶⁸. Deste modo ficaria o caminho aberto para o cumprimento da tarefa essencial da Igreja: a doutrinação espiritual da humanidade e, por via disso, a realização de uma desejada harmonia social.

A mais famosa das encíclicas de Leão XIII – a *Rerum Novarum* – valeu-lhe o epíteto de «papa dos trabalhadores», e é ainda hoje um dos textos pontifícios mais conhecidos e divulgados em todas as línguas, na sua qualidade de «carta magna» fundadora da Doutrina Social da Igreja. Mas a Igreja de Leão XIII deixou bastante mais do que o discurso papal sobre a «questão operária». Na verdade, foi o pontificado leonino o primeiro a enfrentar e a debater, de Roma para o mundo católico, problemas globais como a compatibilidade (e até onde?) dos princípios inaugurados em 1789 com a doutrina da Igreja, a presença da religião nos Estados e nas políticas, os deveres e obrigações do laicado católico ou o significado cristão da liberdade e da dignidade humanas. Sobre todos estes campos Leão XIII se pronunciou, apontando caminhos inovadores em, pelo menos, cinco importantes e decisivas ocasiões ⁶⁹.

Na encíclica *Immortale Dei*, em 1885, sobre a constituição cristã do Estado, o Papa começou a definir os deveres do Estado

⁶⁸ Nos termos de J. F. de Almeida Policarpo, Leão XIII singularizou-se, face aos seus antecessores em Roma, pelo seu «esforço de temporização com a factua- lidade política», de permeio com «profundas preocupações sociais». Mas este esforço «sagaz», de «acção prática», revelando uma «intuição perceptiva das realidades», nunca se fez comprometendo o essencial dos princípios cristãos. Por isso, e com rigor, «mais do que um diálogo», conseguiu-se «um *modus vivendi* prático»; «mais do que uma aproximação doutrinal, uma busca pertinaz de resultados frutuosa, escla- recida por uma lúcida estratégia política» (*Op. cit.*, p. 23).

⁶⁹ Para a análise, que se segue, das encíclicas «políticas» de Leão XIII, v. Ilde- fonso CAMACHO, *op. cit.*, cap. 4, pp. 89-112.

para com a religião e a denunciar aquilo que considerava serem as liberdades falsas, não cristãs, como «a liberdade ilimitada de consciência, a liberdade absoluta de cultos, a liberdade total de pensamento e a liberdade desmedida de expressão». Seguidamente, exortava os católicos, porque o eram, a discernirem individualmente, e caso a caso, o correcto e são uso daquelas liberdades, salvaguardando sempre a necessária coerência entre a vida privada e a vida pública, nada obstando a que esta última fosse politicamente participativa e empenhada. Não se tratava contudo de apoiar, por apoiar, o estado de coisas vigente, mas de trabalhar para que as instituições políticas se colocassem ao serviço do bem comum. Franqueando uma barreira até aí intransponível entre a Igreja e a sociedade moderna, Leão XIII encetava assim a sua postura «possibilista», procurando tentativamente vias de acesso e presença dos crentes nas esferas públicas da sociedade e da política⁷⁰.

Seguiu-se a encíclica *Libertas Praestantissimum*, em 1888, sobre a liberdade humana. É um texto de estudo e consideração sobre as chamadas «liberdades modernas», de onde saiu o princípio doutrinário de que a verdadeira liberdade «inclui a necessidade de obedecer a uma razão suprema e eterna que não é outra que a autoridade de Deus». Consequentemente, Leão XIII não hesitava em denunciar uma certa liberdade liberal, «licenciosa», que, transposta para a organização social, produzia a ideia revolucionária e racionalista da soberania total da razão humana, fora e independentemente de qualquer respeito por Deus. À religião competia uma imprescindível função social – não apenas como elemento formador da vida dos cidadãos, mas também ao balizar o poder do Estado, evitando que este descambasse na arbitrariedade ou na tirania («não mandar com injustiça ou dureza e governar os povos com benignidade e com um amor quase paternal»). O possibilismo, ou pragmatismo, do Papa, ia mesmo ao ponto de exortar a Igreja a tolerar porventura «algumas situações contrárias à verdade e à justiça», apenas e só «para evitar um mal maior ou para adquirir ou conservar um bem maior»⁷¹.

Na *Sapientiae Christianae*, em 1890, sobre os deveres do cidadão cristão, Leão XIII aprofundava a exortação dirigida aos católicos para que entrassem em acção, renunciando à atitude passadista da simples condenação e recusa, e militando na política activa, sempre com a missão essencialmente supra-partidária de

⁷⁰ Idem, *ibidem*, pp. 91-98.

⁷¹ Idem, *ibidem*, pp. 98-102.

corrigirem, fosse qual fosse o governo em exercício, toda a legislação nociva dos interesses globais da Igreja. Não bastava conservar intacta a fé (primeiro dever de todo o católico); havia que afirmá-la e defendê-la publicamente, um desafio que requeria uma forte unidade dentro da Igreja. Leão XIII colocava aqui claramente o problema do confronto entre o catolicismo e os Estados liberais, lembrando que a ousadia dos inimigos cresceria – e crescia – tanto mais quanto se mantivesse a inação dos crentes⁷².

Dois anos volvidos, em 1892, a propósito de um problema que se diria local – a reacção e divisão dos católicos franceses perante a III República – Leão XIII clarificou melhor o seu entendimento das relações entre a religião e a política liberal, por intermédio da encíclica *Au milieu des sollicitudes*, inovadoramente escrita em francês, e não em latim, para melhor marcar o desejo do Papa de ser lido e escutado. Ali se propunha aos católicos franceses a adesão («*ralliement*»), matizada, bem fundada e prudente, ao regime republicano. O princípio subjacente era o da distinção clara entre as *formas* dos governos (império, monarquia ou república), sempre por natureza variáveis e, à partida, neutrais, e o seu *conteúdo*, que deveria ser sempre cristão. Assim sendo, nada obstava a que a Igreja, oficialmente, e os católicos, em cada país, se relacionassem com todos os governos. Todo o cristão, enquanto curador de uma ordem social harmoniosa e conservadora, estava mesmo obrigado a obedecer aos regimes vigentes, na medida em que uma estrutura de poder político colectivamente vinculativa seria sempre necessária, como antídoto contra a dissolução anarquista da comunidade social. Mas dito isto, ficava o alerta: reconhecer um regime político não significaria renunciar a lutar contra todo e qualquer abuso, secularizador, laicista, des cristianizador ou simplesmente imoral proveniente da legislação aprovada por esse mesmo regime⁷³. A unidade dos cristãos não deveria fazer-se no voto solidário por este ou aquele regime ou partido, mas no momento em que fosse moral-

⁷² Idem, *ibidem*, pp. 102-104.

⁷³ Na definição estabelecida por Manuel BRAGA DA CRUZ, «a política do *ralliement* consistia fundamentalmente na recomendação de abandonar a oposição aos regimes liberais estabelecidos e passar a combater apenas a sua legislação nociva aos interesses e à doutrina da Igreja, devendo para tanto os católicos unirem-se, pondo de parte todas as divergências partidárias. Assentava essa política em dois princípios básicos: o da afirmação da contingência das formas governamentais civis e o da distinção entre a legislação e as instituições políticas dos regimes» (*op. cit.*, p. 106).

mente imperativo agir a uma só voz contra este ou aquele diploma legislativo ⁷⁴.

No ocaso do seu pontificado, em 1901, a encíclica *Graves de Communi* significou como que o fecho da cúpula da obra de Leão XIII, quer no campo da reflexão político-moral quer no campo, já aberto pela *Rerum Novarum*, da reflexão social. Combinando diretrizes já expostas para a organização cristã da sociedade e para a intervenção dos católicos na política, o cerne desta última encíclica leonina era propriamente a acção directa da Igreja sobre todos os membros e áreas da vida humana – um problema e um desafio que Leão XIII resumia sob a famosa noção de «democracia cristã», e cujo preciso significado quis deixar bem expresso. Para isso, o Papa estabelecia com rigor a diferença existente entre a simples «democracia social» e a «democracia cristã»: a primeira, de ressonâncias obviamente socialistas, era apresentada como uma forma de regime político moralmente negativa, pelo imaginário anarquista e contestatário da autoridade estabelecida que encerrava; já a segunda deveria ser encarada como algo que está para lá da política, e cujo entendimento excedia o de um simples partido político, ou o da discussão, ao tempo muito acesa, sobre os limites do voto ou as mecânicas dos sufrágios.

Assim, a «democracia cristã» – enquanto «acção global benéfica em prol do povo», ancorada numa igualdade da condição humana aos olhos de Deus – situava-se, como meta moral, acima das formas particulares de governo, como uma visão do Homem e do mundo «aberta à transcendência» que, diferentemente da democracia socialista, e muito mais exigente do que a simples democracia liberal, defendia o direito de propriedade, a diversidade das classes e a submissão à autoridade ⁷⁵. Deste entendimento, a «democracia cristã» deveria partir para a acção, trazendo a Doutrina Social da Igreja para a prática quotidiana, ou seja, fazendo do catolicismo social um *fim* e do catolicismo político um *meio* – para lutar

⁷⁴ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 104-108. V. sobre a estratégia do «*ralliement*» leonino, Marcel Prélot e F. Galloudec GENUYS, *op. cit.*, pp. 298-301.

⁷⁵ Como precisa J. F. de Almeida POLICARPO, a democracia «política» é apenas uma forma «contingente e variável»; já a democracia «cristã» é «uma democracia final, compaginável com ordenamentos democráticos diversos, por isso que não se confunde com qualquer regime ou forma de governo, invólucros puramente acidentais e históricos de um mesmo conteúdo essencial» (*op. cit.*, p. 54). V. também, sobre o conceito e realidade de «democracia cristã», Manuel BRAGA DA CRUZ, *op. cit.*, pp. 44-47, *A democracia-cristã, superamento orgânico e corporativo do partidarismo demo-liberal*).

pela melhoria geral das condições de vida e para recuperar e espalhar as virtudes morais (a poupança, a modéstia, a sobriedade ou a paciência). Só desta forma se introduziria a caridade no campo económico, a justa paz no campo social, a moral no campo político e, no próprio corpo da eclesía de Deus, a unidade de que a Igreja em todos os tempos carecia⁷⁶.

Numa altura – nos princípios do século XX – em que as sombras ameaçadoras de uma nova ofensiva de modernismo (agora alicerçada numa exegese crítica e científica da Bíblia), já pairavam sobre Roma, marcando o fim do pontificado leonino e, depois, os anos do seu sucessor, Pio X⁷⁷, a *Graves de Communi* mostra que Leão XIII, ainda assim, não abandonava o seu projecto de catolicismo aberto, pragmático e possibilista preferindo a negociação à oposição, a aproximação à intransigência, o futuro ao passado.

Um balanço do seu pontificado, necessariamente redutor como o são todas as sínteses, não pode deixar de lembrar que foi Leão XIII quem, com enorme talento diplomático, logrou pôr um fim à *Kulturkampf* anti-clerical alemã, em 1886-87⁷⁸, e quem, como se viu, pacificou as tensas relações entre os católicos franceses e a III República, através da sua política de «*ralliement*». Todavia, e mostrando como nunca deixou de antepôr às conveniências liberais a vigorosa defesa dos princípios mais constitutivos do catolicismo, chegou a recusar reconhecer a validade das ordenações eclesiásticas anglicanas, apesar de uma tentada aproximação ao governo britânico, através do cardeal Manning⁷⁹, e não hesitou em manter a proibição, que vinha de Pio IX, da participação dos católicos italianos na vida política do seu país, por causa da «questão romana»⁸⁰.

Muito preocupado com a política missionária – na China e na Índia, por exemplo – Leão XIII deixou também uma obra de defesa

⁷⁶ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 109-112.

⁷⁷ Sobre a «crise modernista», que muito ensombrou e condicionou o pontificado de Pio X (1903-1914), v. Pierre PIERRARD, *op. cit.*, pp. 254-257, e Jacques GADILLE, *op. cit.*, pp. 481-486.

⁷⁸ Sobre as estratégias de Leão XIII perante a *Kulturkampf*, v. Jacques GADILLE, *op. cit.*, pp. 477-478.

⁷⁹ Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 251.

⁸⁰ O «non expedit», nome por que era conhecida esta proibição, só viria a ser levantado por Bento XV, em 1919, alegadamente numa altura em que a Igreja Romana e o Estado italiano desenvolviam uma aproximação e uma aliança tácita e informal perante um novo inimigo representado pela ascensão eleitoral dos socialistas (Jean-Dominic DURAND, *Romaine (question)* in *Dictionnaire du XIX^{ème} siècle européen*, p. 1016).

da pluralidade dos ritos litúrgicos no Oriente, dando assim um passo importante na iniciação ao ecumenismo, tendo ainda revelado uma vincada preocupação com o estabelecimento de contactos com países tão díspares como o Japão ou a Rússia⁸¹. Favoreceu igualmente a expansão do catolicismo nos Estados Unidos, estabelecendo uma Delegação Apostólica em Washington, não se coibindo contudo, e uma vez mais em nome da moral cristã, de tecer variadas considerações sobre os efeitos nefastos do «americanismo» e da sua dinâmica ideológica de descrença⁸². Numa atitude sem precedentes, foi durante o seu pontificado, a partir de 1883, que os Arquivos do Vaticano foram abertos aos investigadores (mesmo aos não católicos)⁸³. Leão XIII morreu em Roma, a 20 de Julho de 1903, com 93 anos de idade, deixando, como grande legado histórico, institucional e teológico uma Igreja diferente da de Pio IX, mais aberta à modernidade social, política e económica, e indiscutivelmente mais preparada para enfrentar o difícil século XX que ele ainda viu nascer.

5. *A Rerum Novarum*

De acordo com Ildefonso Camacho, a *Rerum Novarum* foi o documento fundador da Doutrina Social da Igreja, na medida em que é o primeiro texto emanado da Santa Sé, ou seja, «oficial», que aborda de forma global os problemas derivados da sociedade industrial⁸⁴. Redigida por Leão XIII em 1891, a encíclica teve um largo período preparatório anterior, à medida que as progressivas tomadas de consciência da miséria operária, expressas nas movimentações do catolicismo social e já compartilhadas em muitos ambientes eclesiásticos, iam confluindo e contribuindo para tornar a «questão social» uma preocupação central de todo o pensamento cristão⁸⁵.

⁸¹ José MATTOSO, *Leão XIII, op. cit.*, e *Leo XIII in The Dictionary of Bible and Religion, op. cit.*

⁸² Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 252, e *Leo XIII, op. cit.*

⁸³ José MATTOSO, *op. cit.*

⁸⁴ Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, p. 61.

⁸⁵ Na década de 1880, o movimento social católico ganhara um carácter verdadeiramente internacional: desde 1884, por exemplo, os católicos sociais franceses, italianos, alemães e austríacos, reunidos sob a presidência do Bispo de Genebra, encontravam-se anualmente, naquilo que ficou conhecido como a «União de Friburgo» (Jacques-Olivier Boudon, *Catholicisme in Dictionnaire du XIX^{ème} siècle européen*, pp. 212-213).

De certa forma, a gênese da *Rerum Novarum* remonta mesmo às primeiras reflexões e intervenções que o futuro Papa produziu, quando ainda era somente Núncio e Cardeal. Já em Bruxelas, nos anos 40, Gioacchino Pecci tivera oportunidade de observar a realidade industrial nascente de um país do norte da Europa. Depois, como Arcebispo de Perugia, nunca deixou de se mostrar preocupado e solidário com a miséria social. A sua despedida de Perugia e a sua partida para Roma foram marcadas por duas cartas pastorais, uma de 1877, outra de 1878, nas quais Pecci já abordava temas como a condenação da usura e o elogio do trabalho; a ideia de que a Igreja não era inimiga da técnica, da ciência ou da civilização mas sim da «moderna economia política», que submetia o homem à máquina; a denúncia do pesado fardo da «condição operária»; e a crítica de uma sociedade onde se opunham os muitos a quem se retirara a esperança no futuro, e os poucos bafejados pela fortuna mas desprovidos de caridade na alma⁸⁶.

Na sua primeira encíclica – *Quod Apostolici Muneris*, no Natal de 1878 – o recém-eleito Leão XIII expressou a sua primeira condenação do socialismo, por ele descrito como uma «seita de homens», «quase bárbaros», que sob nomes vários (socialistas, comunistas, niilistas) atacavam o *ius naturale* da propriedade. Atento ao movimento social católico que se popularizava, o Papa anuiu também, embora ainda discretamente, ao associativismo operário sob patrocínio religioso⁸⁷. Uma e outra vez, durante a década de 80, Leão XIII voltou à referência e ao incentivo ao corporativismo operário religioso. Fê-lo, por exemplo, na encíclica *Humanum Genus*, em 1884, onde se referia elogiosamente às «corporações operárias destinadas a proteger sob a tutela da religião os interesses do trabalho e os costumes dos trabalhadores», e em múltiplos discursos, pronunciados perante patrões e operários cristãos que peregrinavam a Roma, em 1885, 1887 ou 1889. Nesta última ocasião foi até mais longe, aparecendo já a defender a intervenção dos poderes públicos para que, de forma «sage e equitativa», interviessem em nome das classes laboriosas e em favor da justiça social. Aos patrões pedia que não cedessem à tentação do lucro e dos «ganhos rápidos e desproporcionados», lamentando o trabalho das mulheres, das crianças, e ao Domingo. Por tudo isto, não surpreende que, em 1890, o *Kaiser* Guilherme II tenha convidado solenemente o Papa a

⁸⁶ Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 48. V., do mesmo autor, *La question sociale in Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, III parte, cap. 6, pp. 489-497.

⁸⁷ Idem, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, p. 49.

tomar parte na Conferência de Berlim que então se realizava para debater as condições do operariado⁸⁸.

Foi em 1885, numa carta a René de la Tour du Pin, que Leão XIII anunciou a sua intenção de redigir uma encíclica social, como um ponto de chegada de reflexões várias, e no intuito de, sem fechar o debate no interior do catolicismo social, lhe dar uma unidade e uma orientação oficiais⁸⁹. O texto foi preparado por uma equipa restrita que trabalhou de perto com o Papa, e foi dada ao mundo em Roma, a 15 de Maio de 1891⁹⁰.

A *Rerum Novarum* estrutura-se em três partes distintas: uma introdução, na qual se descreve e se analisam as consequências da industrialização na situação presente da classe operária; uma primeira parte, onde se passa em revista, se critica e se recusa a solução proposta pelo socialismo; e uma segunda parte, onde se apresenta a «verdadeira solução» para a «questão social», ou seja, aquela baseada nos contributos conjuntos da Igreja e do Estado, bem como num código de deveres e direitos mútuos de patrões e operários, dentro do horizonte – que percorre todas as temáticas ali abordadas – de que a chave da resolução do problema residiria sempre no reencontro entre o capital e o trabalho⁹¹.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 50.

⁸⁹ Segundo José M. de TORRE, a *Rerum Novarum* foi um ponto de chegada, antes de se converter num ponto de partida, ou seja, o culminar de uma série de encíclicas onde Leão XIII fora lançando a sua visão dos problemas da sociedade moderna. Na *Aeterni Patris*, de 1879 – que o Papa sempre considerou, curiosamente, ter sido a mais importante de todas as suas encíclicas – propunha-se a renovação da filosofia cristã, através de um regresso à tradição tomista, a fim de apetrechar a Igreja com respostas para os sintomas mais perturbadores das transformações sociais em curso; seguiram-se, depois, a *Arcanum Divinae Sapientiae*, de 1880, sobre a santidade da família nos fundamentos da sociedade, e as encíclicas *Diuturnum Illud*, de 1881, *Humanum Genus*, de 1884, *Immortale Dei*, de 1885, e *Sapientiae Christianae*, de 1890, todas abordando as relações e a promoção do homem na sociedade (*Op. cit.*, pp. 14 e 20). Michael WALSH, por seu turno, oferece uma explicação para o porquê da *Rerum Novarum* ter saído em 1891. Ela teria sido uma resposta directa a um contexto histórico específico da Itália: a fundação, nesse ano, do Partido Socialista italiano, facto que vinha aumentar em muito a pressão da esquerda, quer sobre a Igreja, quer sobre uma massa de velhos proprietários agrícolas e aristocratas que viam na reedificação de uma sociedade corporativa – justamente na linha daquela preconizada pela encíclica – não apenas um instrumento de caridade para os pobres mas, implicitamente, uma forma de restaurarem uma autoridade pública que lhes fugia (*Caminhos da Justiça e da Paz*, *op. cit.*, pp. 19-20).

⁹⁰ Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, pp. 54-55. Sobre os sucessivos rascunhos preparatórios da *Rerum Novarum*, v. Ildelfonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 64-69.

⁹¹ V. o esquema-resumo de Ildelfonso CAMACHO, *op. cit.*, p. 62, e uma apresentação e sinopse da encíclica em *Caminhos da Justiça e da Paz*. *Op. cit.*, pp. 35-39.

Leão XIII iniciava a sua reflexão com um retrato muito crítico do que era a situação social vigente. Enquanto «coisas novas» (em latim «rerum novarum», de onde provinha o título da encíclica), o acelerado progresso e o novo quadro das relações económicas tinham produzido o fenómeno da «abundância da riqueza nas mãos de um pequeno número» e da «indigência da multidão», e a consequente «deflagração de um conflito» que ameaçava não ter fim se não fossem tomadas «medidas prontas e eficazes». O mundo para que o Papa falava era o de um *status quo* onde reinavam «homens ávidos e gananciosos», cuja «insaciável ambição» espalhava os males da «usura voraz» e da «miséria imerecida»⁹².

Perante o problema enunciado, a solução socialista era, por várias razões, criticável, não apenas por ser socialmente impossível mas, acima disso, por se afigurar moralmente injusta. A denúncia do socialismo era feita de forma sistemática e terminante – muito particularmente na sua forma marxista-revolucionária, cujo traço mais marcante era, aos olhos da Igreja, a herética proposta da abolição da propriedade privada em prol de uma colectivização dos meios de produção e da riqueza. A supressão da propriedade privada seria «sumamente injusta», não apenas porque violava os «direitos legítimos dos trabalhadores», tendendo «para a subversão completa do edifício social», mas sobretudo porque atentava contra um direito natural – e por isso mesmo sagrado⁹³.

As considerações sobre o direito de propriedade ocupam parte substancial do texto de Leão XIII, e entreabrem a porta à interpretação da encíclica não apenas como uma reflexão abertamente anti-socialista, mas também crítica do liberalismo e do capitalismo mais individualistas e selvagens⁹⁴. É verdade que existe esse direito, que

Na leitura de Peter STILWELL, «os grandes princípios propostos são: a primazia da pessoa sobre as coisas; a subordinação da riqueza e do bem-estar terrenos ao fim último e à felicidade eterna da pessoa; o direito de todos à propriedade como instrumento de promoção humana e garantia da responsabilidade e autonomia pessoais; o direito de associação; a vocação de todos, indivíduos e classes, à construção duma sociedade fundada sobre a justiça, e marcada pela fraternidade e o amor recíproco, em que as diferenças sejam complementares e não motivo de conflito» (*Caminhos da Justiça e da Paz*, *op. cit.*, p. 36).

⁹² LEÃO XIII, *Rerum Novarum* in *Caminhos da Justiça e da Paz*, *op. cit.*, pp. 39-40. Nas notas seguintes, utilizar-se-á a referência abreviada «RN, *op. cit.*, p....»

⁹³ RN, *op. cit.*, pp. 41-43.

⁹⁴ Como explica Peter STILWELL, «à primeira vista, os grandes adversários que a encíclica defronta são os socialistas (...) Mas nem por isso o liberalismo económico dominante, que recusava a intervenção do Estado no mundo da produção e do mercado, e absolutizava o direito de propriedade, recebe o selo da aprovação

ele deve ser protegido de qualquer tomada de posição revolucionária, e que a propriedade, individualmente detida e rentabilizada pelo trabalho humano, é um pilar insubstituível da ordem social⁹⁵. Mas não se segue daqui que o direito de propriedade possa ser encarado como algo de absoluto e ilimitado, como quereria o liberalismo clássico. Trata-se de um direito que traz acoplado a si uma interpretação moralista, traduzida num conjunto de deveres derivados da condição de proprietário. Quem possui, explica Leão XIII, não deve «ter as coisas exteriores por próprias, mas sim por comuns», fórmula que não significava outra coisa senão o reafirmar da interpretação cristã do homem (já presente, por exemplo, na *Summa Teologica* de São Tomás de Aquino⁹⁶), como um administrador terreno das coisas de Deus – coisas essas de que deve usufruir para prover às suas necessidades, mas que deve gerir em ordem ao bem comum, o que implicava partilhar e ajudar os mais necessitados, numa economia de fraternidade que haveria de lembrar aos homens a igualdade do género humano aos olhos de Deus, «seu Pai comum»⁹⁷. «As riquezas ou outros bens» – pode ler-se – «tê-los ou não tê-los pouco importa para a bem-aventurança eterna: o que interessa é o uso que deles se faz»⁹⁸. Assim sendo, o primado da solidariedade social sobre o direito «egoísta» da pessoa-proprietária traduzia-se na valorização do problema do destino universal dos bens e na insistência nos consequentes deveres, cristãos, de distribuir o supérfluo e de minorar a desigualdade em nome do princípio da caridade – o qual, não estando na letra de nenhuma lei era, em si mesmo, a «lei» moral do cristianismo.

Uma segunda linha de confronto entre o pensamento leonino e a proposta socialista repousava no conceito de igualdade. Propô-la nos termos em que faziam os socialistas, ou seja, defender que «todos sejam elevados ao mesmo nível», seria contrário à «condição humana» e até à «natureza»; porque fora ela – a natureza, divina-

papal. Aliás, algumas das palavras mais duras da encíclica dirigem-se precisamente contra esta opção ideológica» (*Caminhos da Justiça e da Paz*, p. 36). V. também, sobre a dupla crítica anti-socialista e anti-liberal da encíclica, Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 63-64.

⁹⁵ Sobre a doutrina da propriedade na *Rerum Novarum*, v. Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 72 e ss. e Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 26, 55 e 174-177.

⁹⁶ V. Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 174-176.

⁹⁷ RN, *op. cit.*, pp. 50-53. Nos termos de Charles CURRAN, Leão XIII como que contrabalança o «absoluto direito à propriedade privada» com a ideia do seu «uso limitado», ou seja, «aquilo a que hoje chamaríamos a aplicação universal dos bens da criação às necessidades comuns do todo» (*op. cit.*, p. 177).

⁹⁸ RN, *op. cit.*, p. 50.

mente criada – que estabelecera entre as pessoas diferenças, de «inteligência», «talento», «habilidade», «saúde» ou «força», de onde nascera «espontaneamente» a desigualdade das condições. E a desigualdade não era um mal mas um bem, porque permitia a diversidade e a riqueza intrínseca do próprio organismo social⁹⁹. Finalmente, também a sistemática leitura do socialismo revolucionário da sociedade como um palco de luta de classes era desmontada. Não é verdade que esse tenha que ser o único motor da história. Não só a «razão» e a «verdade», mas também toda a tradição das virtudes cristãs do amor, da fraternidade, da harmonia, da solidariedade e da justiça social eram convocadas para explicar que «as duas classes» não são «inimigas inatas uma da outra»¹⁰⁰. Já por razões espirituais, já por razões socio-económicas, «elas têm necessidade uma da outra: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital. A concórdia traz consigo a ordem e a beleza; ao contrário, de um conflito perpétuo só podem resultar confusão e violência». Seria particularmente aqui, isto é, para «dirimir os conflitos», que as instituições cristãs mais poderiam contribuir, uma vez que «toda a economia das verdades religiosas» era «de natureza a aproximar e reconciliar os ricos e os pobres, lembrando às duas classes os seus deveres mútuos e, anteriormente a todos os outros, os que derivam da justiça»¹⁰¹.

A indispensabilidade da solução religiosa era a ideia central mesma de toda a encíclica. É claro que a situação das «coisas novas» exigia também a actuação e os esforços de outras instâncias que não apenas a Igreja – «dos governantes, dos senhores e dos ricos, e dos próprios proletários, de cuja sorte se trata». Mas se havia um princípio central na *Rerum Novarum* era o de afirmar, «sem hesitação», a inutilidade de qualquer esforço, de qualquer instância, se ele fosse feito «à margem da Igreja»¹⁰² – como se a devoção religiosa fosse, de *per si* e a montante de qualquer debate técnico, a solução primeira para as chagas e misérias sociais. Desde o princípio dos tempos que a história demonstrava o que ninguém podia negar – que a Igreja era «a mãe comum dos ricos e dos pobres», e que a cura da sociedade humana necessariamente

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 47-48. Sobre o elogio das desigualdades naturais na *Rerum Novarum*, v. Charles CURRAN, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰⁰ A «teoria social romântica» de Leão XIII – assim lhe chama Gene Burns – levava o Papa a encarar a conflitualidade social quase como o fruto de uma «falha moral» colectiva (*op. cit.*, p. 42).

¹⁰¹ RN, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰² *Ibidem*, p. 46.

passava, em todos os tempos e em todos os lugares, pelo regresso «à vida e instituições cristãs»¹⁰³.

A obtenção do resultado desejado requeria o concurso de diversos meios humanos – todos visando o mesmo fim e todos trabalhando de harmonia, «cada um na sua esfera»¹⁰⁴. Deixando já adivinhar o futuro princípio da subsidiariedade – tão caro ao Papa Pio XI¹⁰⁵ – Leão XIII estabelecia aquilo que se poderia pedir a instâncias tão diversas como a família, o Estado, as associações, os patrões e os operários sugerindo, a par e passo, verdadeiros códigos de conduta, com direitos e deveres mútuos¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 54-55.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰⁵ O princípio da subsidiariedade vem da palavra latina «subsídium» (apoio, ajuda), e implica um entendimento corporativo da sociedade humana, no qual o Estado tem um papel, indispensável é certo, mas limitado. A regra que lhe preside é a de que os círculos ou instituições mais alargadas da sociedade não devem aniquilar ou absorver aqueles menos alargados. Como na comunidade humana há muito mais coisas e instâncias do que as contidas no Estado, enquanto estrutura política, preconiza-se um entendimento da sociedade como um «corpo» feito de vários «membros», cada um deles com a sua importância, a sua autonomia e a sua função em prol do todo – desde a pessoa humana individual ao Estado anónimo, passando por círculos vários de sociabilidade como a família, o grupo, a escola, a comunidade laboral, etc. Na encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI (1931), o princípio da subsidiariedade aparecia como um antídoto contra o excessivo estatismo proposto quer pelo socialismo, à esquerda, quer pelos totalitarismos fascistas, à direita (v. sobre o assunto, Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 141-142).

¹⁰⁶ O código dos deveres mútuos dos patrões e operários nas relações laborais é, porventura, o trecho mais conhecido da *Rerum Novarum*: «Entre estes deveres, são os seguintes os que dizem respeito ao pobre e ao operário: deve realizar integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu por contrato livre e conforme à equidade; não deve lesar o seu patrão, nem nos seus bens, nem na sua pessoa; as suas reivindicações devem estar isentas de violência, e nunca revestir a forma de sedições; deve evitar os perversos que, nos seus discursos demagógicos, lhe sugerem esperanças exageradas e lhe fazem grandes promessas, as quais só conduzem a estereis sofrimentos e à ruína das fortunas. Quanto aos ricos e aos patrões, não devem tratar o operário como escravo, mas respeitar nele a dignidade do homem, elevada mais ainda pela do cristão. O trabalho físico, pelo sentir comum da razão e da filosofia cristã, longe de ser motivo de vergonha, honra o homem, porque lhe assegura uma forma digna de sustentar a vida. O que é vergonhoso e desumano é servir-se dos homens como instrumentos de lucro, e não os considerar senão em termos de quanto podem a sua força e o seu vigor. Além disso, há que ter em conta os interesses espirituais dos operários e o bem das suas almas. Aos patrões compete velar para que o trabalhador tenha tempo para cumprir com os seus deveres religiosos, que não seja exposto a influências que o corrompam nem ao perigo de pecar, que não se veja afastado da família nem levado a esbanjar o seu dinheiro. Mais ainda, não devem impôr aos seus empregados um trabalho superior às suas forças ou dum género que não esteja adaptado à sua idade ou ao seu sexo. Mas, entre os deveres principais do patrão, é necessário destacar em primeiro lugar o de dar a cada um o salário justo». (RN, *op. cit.*, pp. 48-49).

A família era a primeira, mais sagrada e mais natural forma de iniciação da vida em sociedade; por isso ela não deveria ser arbitrariamente invadida por qualquer outro poder, embora o poder civil devesse auxiliar, por justiça, toda a família desesperada e carente¹⁰⁷. Ao Estado pedia-se que servisse «o interesse comum», uma fórmula vaga sob que se descobriam e fixavam algumas tarefas particulares, nomeadamente no que dizia respeito à urgente missão de «melhorar muitíssimo a sorte da classe operária»¹⁰⁸. Tal como em relação ao direito de propriedade, também em relação ao papel do Estado a *Rerum Novarum* tem uma visão diferente da do liberalismo. A ideia do Estado interventor, do Estado corrector, do Estado curador de interesses, materiais e espirituais, do Estado como a mão operativa da moral cristã, está muito longe do entendimento liberal do Estado como um espectador invisível – à Adam Smith. Em nome da «justiça distributiva», que não da igualdade socialista, e porque «do trabalho dos operários procede a riqueza das nações», o poder político deveria velar, «com a força e a autoridade das leis», para reprimir abusos e arrancar, muito particularmente, «os fracos e os indigentes» aos «horrores da miséria»¹⁰⁹.

Ao Estado cabia assim defender a propriedade privada, reprimindo a violência dos «agitadores», mas também difundi-la socialmente, através de uma intervenção correctora nas políticas salariais que permitisse aos mais pobres aceder à sua posse. Competia-lhe pôr cobro às «desordens graves e frequentes» que eram as greves, mas também cuidar de uma política preventiva que removesse a tempo as causas que suscitavam essas tomadas de posição extremistas. Na verdade, para que o operariado não se revoltasse, era imperativo pôr o Estado a defender «a dignidade da pessoa» no trabalho, subtraindo «os pobres operários à desumanidade de ávidos especuladores», ou seja, vigiando a justeza dos salários, assegurando condições de trabalho e de descanso adequadas, olhando com especial cuidado e protecção o emprego de mão-de-obra infantil e feminina, assegurando uma repartição humana entre os tempos do trabalho, da família, da educação e da oração¹¹⁰.

¹⁰⁷ RN, *op. cit.*, pp. 44-46.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 57-59. Sobre o conceito de «justiça distributiva» *versus* igualdade socialista, v. Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 188 e 191. De acordo com o autor, enquanto a primeira postula uma «igualdade» que seja «proporcional» às necessidades de cada um, a segunda não se contenta com menos do que a absoluta igualdade «aritmética» entre todos.

¹¹⁰ RN, *op. cit.*, pp. 59-62.

No que toca ao reconhecimento e defesa dos direitos dos trabalhadores, a *Rerum Novarum*, não sendo socialista é, paradoxalmente, quase socializante e, uma vez mais, crítica dos mecanismos puros do mercado liberal. Leão XIII recusava muito claramente teorizar o «salário justo» como um simples preço do trabalho e o operário como uma simples mercadoria – como então se fazia, e ainda hoje se faz, numa visão puramente libertária do mercado ¹¹¹. De modo que a fixação do montante daquele não deveria ser entregue à livre contratação, como postulava o capitalismo, nem a uma impessoal lei da oferta e da procura. O salário era, de *per si*, um instrumento de justiça, e só o seria se e quando assegurasse a subsistência digna e o progresso do trabalhador e da sua família. Percebendo, como o socialismo já o fizera também, que a propalada liberdade contratual era apenas uma ficção que escondia a exploração do patronato sobre uma mão-de-obra indefesa, abundante e, por isso, barata, a encíclica criticava assim a política vigente de compressão salarial, levantando alto a reivindicação de que a justiça de qualquer salário se deveria aferir como que fora das simples regras do mercado, e dentro das regras da moral – sempre debaixo do ponto de vista, que subjaz a todo o texto pontifício, de que qualquer operário é um ser humano, como tal dotado de uma dignidade inviolável ¹¹².

O ideal de Estado sugerido pela *Rerum Novarum* estava tão distante do entendimento liberal do poder político como uma estrutura abstencionista na economia e neutra na moral, como de uma qualquer visão, no extremo oposto, colectivista, omnipresente e asfixiante. Na realidade, entre o Estado e a classe operária, entre o poder político e os indivíduos, Leão XIII defendia a existência de uma vasta rede de associações intermédias – cujo «direito à existência» fora outorgado «pela própria natureza», e cujas funções, de enquadramento, de assistência, de sociabilidade, eram o melhor antídoto contra os males socialistas da luta de classes, e contra os males liberais da dissolução da unidade e da moral sociais ¹¹³. Neste particular, o Papa evitava cuidadosamente utilizar as palavras «corporações» ou «corporativismo», porventura pela ressonância

¹¹¹ *Ibidem*, p. 63. A reivindicação do «salário justo» seria uma das pedras-de-toque da crítica feita por João Paulo II, cem anos depois de Leão XIII, na sua encíclica *Centesimus annus*, ao individualismo desenfreado, que olha o salário como um puro nexó económico, livremente concertado entre dois indivíduos (sobre a continuidade, neste tópico, entre Leão XIII e o actual Papa, v. Charles CURRAN, *op. cit.*, p. 192).

¹¹² V. Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 78-81.

¹¹³ RN, *op. cit.*, pp. 65-67.

contra-revolucionária e «*ancien régime*» que os termos evocavam: mas há claramente um certo sentimento saudosista e nostálgico pelo *status quo* «dos nossos antepassados», que «experimentaram, por muito tempo», o influxo positivo da visão de uma sociedade arrumada em corpos, cada um deles parte autónoma e sagrada de um todo bem orientado por um *telos* moral ¹¹⁴.

Fosse nas formas mais tradicionais, de associações de socorros mútuos, confrarias ou congregações, fosse nas formas mais modernas que andavam a ser já ensaiadas pelo catolicismo social, de associações operárias, de educação e apologética para o «aperfeiçoamento moral e religioso», ou associações profissionais mistas, de trabalhadores e patrões, o associativismo deveria ser incentivado pela sociedade e escrupulosamente respeitado pelo Estado ¹¹⁵. Mas quer a sociedade – e particularmente o operariado – quer o Estado, deviam precaver-se contra o «perigo» de certas associações, governadas «por chefes ocultos» que, desprezando os princípios do catolicismo, faziam do operário «joguete de esperanças enganosas e de aparências mentirosas» ¹¹⁶.

A *Rerum Novarum* nunca pretendeu ser a solução definitiva para a conflitualidade no mundo socio-laboral. O seu objectivo era diagnosticar, do alto da posição equidistante da Igreja face aos dois contendores em presença – liberalismo e socialismo – os males da sociedade e as perversidades do sistema industrial, oferecendo uma leitura sobre a «questão social» e um contributo para a sua resolução. Alguns autores olham para a encíclica como uma espécie de «terceira via» entre o socialismo marxista e o capitalismo liberal ¹¹⁷.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 65. Alguns autores partem deste ponto da encíclica para declararem que a *Rerum Novarum* tem um inequívoco tom de «conservadorismo aristocrático», crítico do mercado livre capitalista pela direita, e não pela esquerda: na verdade, o associativismo corporativo era uma forma de reaplicar, ao mundo contemporâneo, «uma visão romântica da organização social medieval, na qual a Igreja desempenhara um papel primordial» (Gene BURNS, *op. cit.*, p. 41).

¹¹⁵ V. Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 81-83.

¹¹⁶ RN, *op. cit.*, pp. 67 e 71.

¹¹⁷ Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 6 e 71: «o ensinamento social católico (da *Rerum Novarum*) opõe-se ao liberalismo – com a sua deificação da razão, da liberdade e do indivíduo – mas também ao socialismo – cuja desmedida importância dada ao Estado impede o reconhecimento da verdadeira dignidade e dos verdadeiros direitos do indivíduo». Daqui deriva, nos termos de Jean-Marie MAYEUR, que o catolicismo social e, depois, a democracia-cristã, (ambos profundamente marcados pela *Rerum Novarum*), mesmo aceitando a forma dos governos liberais são, pela sua recusa do individualismo, e pela sua visão organicista, corporativa, defensora da família e da moral, «uma terceira via entre o liberalismo e o socialismo» (*Catholicisme social et démocratie chrétienne*, p. 29).

É verdade que Leão XIII, ao falar sobre a condição operária, reagia quer contra a violência descristianizadora do primeiro quer contra o individualismo amoral do segundo. Mas a ideia de «terceira via» evoca demasiado um propósito oportunista, de aproveitar o melhor de duas coisas incompatíveis entre si, e um princípio de concorrência de ideologias ou de simples propostas políticas. Ora a doutrina social fixada pelo Papa não estava *entre* duas ideologias, parasitando-as e, simultaneamente, concorrendo com elas; estava, na verdade, *por cima* dessas duas ideologias, reclamando para a Igreja o direito – muitas vezes negado – e o dever – até aí esquecido – de o catolicismo se pronunciar sobre o século ¹¹⁸.

A exortação final da encíclica era muito clara a este respeito. Para que não mais se «diferisse o remédio», ao ponto de tornar «incurável o mal, já de si tão grave», era preciso que os governantes fizessem uso «da autoridade protectora das leis», que os ricos e patrões, e também os pobres e operários, se lembrassem «dos seus deveres»; mas tudo isto era nada se não se percebesse que os problemas do século radicavam finalmente no afastamento do mundo face aos ensinamentos da Igreja, sempre intemporais, apolíticos e suprapartidários. Por isso, e sempre, a primeira coisa a fazer era «restaurar os costumes cristãos» em todos os agentes públicos e privados das sociedades, sem os quais «os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados» ¹¹⁹. Só a religião, a sua redescoberta e a sua vivência poderia destruir pela raiz os males e os erros que faziam perigar a felicidade humana.

Assim falando, *urbi et orbi*, Leão XIII reprojectava a Igreja, depois de um eclipse de cem anos, como aquela instância suprema sob cujas directrizes o Estado, os patrões e os operários deveriam actuar, com vista a uma «economia moral» que haveria de produzir, com equilíbrio e realismo, uma sociedade em harmonia e paz e uma ordem material justa. Só um tal ordenamento socio-económico (conservador na política, socializante na economia, virtuoso e caritativo na moral) permitiria um *status quo* imune tanto ao egoísmo

¹¹⁸ V. Ildefonso CAMACHO, *op. cit.*, pp. 86-88. As palavras de João Paulo II sobre a exacta natureza da Doutrina Social da Igreja são esclarecedoras a este respeito: na medida em que ela se ocupa de aspectos morais gerais, não descendo ao plano da controvérsia das soluções técnicas «a doutrina social da Igreja não é uma «terceira via» entre o capitalismo liberal e o colectivismo marxista, nem sequer uma possível alternativa para outras soluções, menos radicalmente opostas entre si» (Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), cit. por Charles CURRAN, *op. cit.*, p. 199).

¹¹⁹ RN, *op. cit.*, pp. 71-72.

dos ricos como ao revolucionarismo dos pobres, isto é, simultaneamente alternativo tanto ao capitalismo mais selvagem e individualista como ao socialismo mais radical e revolucionário. Como em todo o ensinamento da Igreja, o segredo estava afinal num regresso à pureza das origens, ou seja, àquela caridade «paciente» e «benigna», de que falara São Paulo na sua 1.^a carta aos Coríntios, e que Leão XIII fez questão de invocar no fecho da encíclica ¹²⁰.

A *Rerum Novarum* teve uma enorme repercussão, à escala do mundo ocidental de então – não apenas nos meios católicos, mas também fora deles. A maioria dos comentadores não hesitou em ver nela um claro sinal que consagrava a ruptura operada por Leão XIII face ao seu antecessor Pio IX. De um catolicismo integrista e fechado, o papado e, com ele, a Igreja, recuperava um prestígio perdido, abrindo os braços ao século e às massas, ou seja, caminhando resolutamente «do romanismo para um catolicismo mais largo» e «da diplomacia de gabinete para um apostolado mais democrático» ¹²¹. É claro que houve, nos meios católicos, um lado, ainda aferroado ao legitimismo mais tradicionalista, que se escandalizou com a «modernidade» de Leão XIII – da mesma forma que os socialistas e, em geral, a esquerda europeia, consideraram uma aberração a intervenção do Papa nos problemas materiais da sociedade ¹²².

Quer uns, quer outros – os primeiros à direita de Leão XIII, os segundos à esquerda – recusavam ver o essencial. E o essencial, que ficou, é que o pontificado leonino, e em particular a *Rerum Novarum*, significou, por junto, «uma nova mentalidade» no Vaticano, uma «exigência pontifícia de ir ao povo», um convite a que todos os católicos passassem «ao exame dos problemas sociais com um olhar diferente» ¹²³. Depois de décadas de alguma dispersão no terreno e de alguma clandestinidade doutrinal, o movimento social católico e a própria Igreja ganhavam um «estatuto de cidadania» novo ¹²⁴,

¹²⁰ I Cor 13, cit. *ibidem*, p. 72.

¹²¹ Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹²² A reacção do socialismo à encíclica foi dúplice. Houve quem, para desmontar o seu previsto impacto, insinuasse que «nas suas partes essenciais» ela era um «manifesto socialista», pelo que não passava de um mal-entendido a crítica papal ao socialismo. Era a posição, por exemplo, de Jean Jaurés. Outros, no entanto, como Jules Guesde, correram a criticar abertamente o texto e a intenção de Leão XIII, repudiando a sua doutrina como uma nova «teocracia» disfarçada (Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 60, e Pierre PIERRARD, *op. cit.*, p. 252).

¹²³ J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹²⁴ A expressão foi utilizada por João Paulo II, na sua encíclica *Centesimus Annus*, de 1991 (cit. in *Caminhos da Justiça e da Paz*, *op. cit.*, p. 721). No dizer de um

que os faziam presentes e actuaentes no mundo. Em toda a Europa da transição do século XIX para o século XX foi visível um claro reforço do movimento social católico, em íntima conexão com o conceito e a realidade da «democracia-cristã», como instrumento de realização da acção católica¹²⁵. E não há como não ver que, não sendo um texto das ideologias político-sociais *strictu sensu*, a *Rerum Novarum* foi, simultaneamente, uma resposta quer ao *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, quer até à *Riqueza das Nações*, de Adam Smith, de 1776, na sua dupla qualidade de «magna carta dos operários» e, também, de «magna carta dos proprietários»¹²⁶.

Naquilo que ela simboliza de criação e de lançamento da moderna Doutrina Social da Igreja, a *Rerum Novarum* foi porventura o melhor testemunho da recusa de Leão XIII em perder a batalha face ao liberalismo e ao socialismo, com o que eles representavam de secularização cultural e de hipotética revolução social. Através dela, a Igreja desenvolveu um novo campo ideológico dentro da reflexão cristã, centrando-se não apenas nos *efeitos* mas nas *causas* da miséria económico-industrial e aproximando a religião da sociedade, ao mesmo tempo que evitava cuidadosamente abrir um novo conflito com os regimes políticos instalados no terreno¹²⁷.

historiador actual, a *Rerum Novarum* «veio ao encontro de expectativas que existiam, ofereceu uma base de reflexão sobre a questão operária e permitiu o desenvolvimento de novas reflexões acerca da presença da Igreja no mundo moderno» (Paulo FONTES, *A Doutrina Social da Igreja numa perspectiva histórica*, p. 69).

¹²⁵ Sobre os desenvolvimentos do movimento social católico depois da *Rerum Novarum*, v. J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, pp. 47-63.

¹²⁶ J. S. Silva DIAS, *Código Social de Malines*, Prefácio, cit. por J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, p. 28. Como Pio XI haveria de lembrar, em 1931, «Leão XIII corajosamente passou além das restrições impostas pelo liberalismo proclamando, sem medo, a doutrina de que o poder civil é mais do que um mero guardião da lei e da ordem» (cit. por Charles CURRAN, *op. cit.*, pp. 137-138). Mas ao mesmo tempo que assim satisfazia o grito maior da mão-de-obra operária desprotegida, nem por isso o Papa abdicava da sua visão essencialmente paternalista dos problemas sociais, investida naquilo a que Charles CURRAN chama uma «sociedade ética (...) construída de cima para baixo, onde os governantes protegeriam a multidão dos males morais e físicos, tal como um pai protege as suas crianças» (*ibidem*, p. 69).

¹²⁷ Nos termos de Charles CURRAN, a *Rerum Novarum* e a Doutrina Social da Igreja nela contida «permitiu ao papado formular uma análise geral das questões sociais ideologicamente independente do liberalismo, e sem entrar em pontos de política demasiado específicos e controversos» (*op. cit.*, pp. 40-41).

6. A recepção e o impacto da doutrina social de Leão XIII em Portugal

6.1. A «questão operária» e o catolicismo português

Pese embora a lentidão, e o relativo atraso, do progresso do capitalismo industrial em Portugal, a «questão operária» e, em geral, a conflitualidade social presente nas relações laborais também se tornou um problema no panorama nacional, particularmente a partir do último quartel do século XIX. O arranque industrial português, localizável na década de 1870 e os consequentes fenómenos de êxodo rural e concentração urbana e fabril vieram criar novos focos de exploração laboral e de pobreza. Em face da economia capitalista assim lançada no país, e também em confronto com o sistema político-constitucional da monarquia que com ela se identificava, o socialismo e as primeiras modalidades de organização operária chegaram a Portugal, primeiro timidamente, nos anos 50, sob a forma de uma primeira geração de socialistas «utópicos», depois, de forma já mais alargada, nos anos 70, sob os ecos da Comuna de Paris, da *Internacional* e dos ventos de renovação semeados pela Geração de 70. Em 1871 surgiu uma primeira *Associação do Trabalho Nacional*, logo seguida, em 1872, da *Associação Fraternidade Operária*; em 1875, surgiria organizado o *Partido Socialista*. À medida que a monarquia caminhava para o fim, e muito particularmente sob o impacto da crise dos anos 90, motivada pela falência do modelo económico fontista e pela bancarrota financeira do Estado, a conflitualidade social foi crescendo, estimulada agora pela propaganda republicana e pelo activismo grevista do anarco-sindicalismo.

Os meios católicos portugueses não se mostraram de forma alguma alheios à problemática da conflitualidade social provinda dos novos meios do operariado. No último quartel do século XIX estavam já de certa forma esbatidos os grandes problemas de relacionamento entre Estado e Igreja abertos, décadas antes, pelo processo da Revolução liberal. A Concordata de 1848 permitira pacificar a maioria dos diferendos político-ideológicos entre as esferas do temporal e do espiritual e, no interior do próprio catolicismo, a ala mais integrista, nostálgica da resistência legitimista e anti-liberal, estava a perder terreno, ao longo da Regeneração, em favor do catolicismo liberal ou, ao menos, de um catolicismo mais conciliatório com o *status quo* monárquico-constitucional¹²⁸.

¹²⁸ «Na segunda metade de oitocentos, a Igreja Católica passou, pouco a pouco, de uma posição de crítica e de rejeição a uma colaboração directa com o

Como é salientado por vários autores, foi precisamente a pacificação política, por um lado, e a emergência de novos problemas (a luta operária) por outro lado, e de novos adversários (a propaganda socialista), aquilo que determinou a grande mudança de estratégia do catolicismo português, a partir dos anos 70, 80, do século XIX¹²⁹. Essa mudança de estratégia consistiu, basicamente, na transferência das suas preocupações e do seu terreno de acção do plano político para o plano social, deixando assim de diabolizar o «racionalismo burguês» ou o «liberalismo monárquico» para passar a combater a descristianização que o socialismo, o anarquismo, o sindicalismo revolucionário e o próprio republicanismo inoculavam nos meios operários e nas classes mais desfavorecidas das grandes cidades¹³⁰.

O movimento social católico, que arrancou um pouco por toda a Europa ainda nos tempos de Pio IX, também teve as suas expressões em Portugal. A *Sociedade de São Vicente de Paulo*, instalada em 1859, a *Associação dos Amigos de Santo António*, no Porto, surgida em 1872, e a *Associação Protectora dos Operários*, fundada em Lisboa, em 1878, e com uma filial em Setúbal, a partir de 1881, foram os primeiros exemplos de obras sociais cristãs de caridade, vocacionadas para o auxílio a todos os trabalhadores caídos na miséria¹³¹. Paralelamente, e também na década de 1870, a *Associação Católica do Porto* lançou o jornal *A Palavra*, porventura o mais importante periódico católico português oitocentista, em cujas páginas se começou a divisar todo um discurso social cristão, de

próprio regime liberal», ou seja, «passou da intransigência antiliberal a um processo complexo de *ralliement*» (António Matos FERREIRA, *A constitucionalização da religião in História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira Azevedo), Vol. 3 (*Religião e Secularização*), Lisboa, CEHR/UCP-Círculo de Leitores, 2002, pp. 37-38).

¹²⁹ Nas palavras de Manuel BRAGA DA CRUZ, «o desenvolvimento do capitalismo que se ia processando nos finais do século XIX em Portugal, com o inevitável agravamento da conflitualidade social» levou «ao progressivo estabelecimento da prioridade da questão social sobre a questão religiosa, que até aí dominara as preocupações do mundo católico». Daí o novo adversário dos meios católicos: «o socialismo, enquanto ideário, e o movimento operário português, enquanto sua concretização organizativa» (*As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, pp. 121-122).

¹³⁰ António Matos FERREIRA, *Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique Rerum Novarum in Rerum Novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Actes du Colloque International*, Roma, École Française de Rome, 1997, pp. 451-452, e Vítor NETO, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998, p. 442.

¹³¹ Manuel CLEMENTE, *A sociedade portuguesa à data da publicação da Rerum Novarum: o sentimento católico in Lusitania Sacra*, Tomo VI, Lisboa, 1994, p. 56, e Vítor NETO, *op. cit.*, p. 443.

apologética anti-socialista ¹³². Para os redactores d'*A Palavra*, a questão social deveria ser entendida «essencialmente como uma crise moral», donde decorria ser a religião a «única solução verdadeira» ¹³³. Foi nas páginas deste periódico que os meios católicos portugueses ensaiaram e definiram uma teorização sobre o ideal do «bom operário», e sobre as atitudes que ele deveria ter perante o trabalho, e mundo e a vida. O operário que se conhecia, e o que começava a aparecer na sociedade portuguesa, era o agitador, o revolucionário e o grevista. Só o influxo da Igreja nos meios laborais poderia vir a produzir um outro tipo de operário – «laborioso, cumpridor fiel das obrigações para com o seu patrão, virtuoso, poupado e limpo de coração, modesto e sem invejas, humilde e respeitador da ordem, morigerado, honesto e bom chefe de família. E, acima de tudo, profundamente cristão»... como também cristãos e caritativos deveriam ser os patrões ¹³⁴.

Em 1881, Augusto Eduardo Nunes, o futuro Arcebispo de Évora dos anos 90, apresentou uma inovadora tese académica na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, intitulada *Socialismo e Catolicismo – Ensaio crítico sobre as soluções da questão social*. Nela argumentava que o socialismo era uma má resposta (porque revolucionária) contra uma má organização da indústria. Reestruturada esta, aquele tornar-se-ia inútil. Ora, a indústria só funcionaria melhor, garantindo a paz e a harmonia social, se se procedesse a uma aproximação, mediada pela religião, entre o capital e o trabalho, o que pressupunha elevar moral, intelectual e materialmente o operariado. As soluções apresentadas para a erradicação do pauperismo gravitavam assim em torno do associativismo operário católico e do exercício da caridade cristã ¹³⁵.

É necessário salientar que este tipo de pensamento social católico – onde existia e em quem o veiculava – vivia de facto, e fundamentalmente, sob o signo da caridade, o que implicava, por vezes, uma visão demasiado estática do problema social, «alimentada pela fatalidade da miséria e pela intangibilidade das leis, determinadas por seu turno por critérios inexoráveis e eternos» ¹³⁶. O mesmo é

¹³² António Matos FERREIRA, *op. cit.*, p. 453. Sobre a doutrina do jornal *A Palavra*, v. J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, pp. 101 e ss.

¹³³ António Matos FERREIRA, *op. cit.*, p. 455.

¹³⁴ V. J. F. de Almeida POLICARPO, *O bom operário. Estudo de uma mentalidade in Revista de História das Ideias*, Vol. II, Coimbra, 1978-1979, p. 58.

¹³⁵ Manuel CLEMENTE, *op. cit.*, pp. 49-50, e Paulo FONTES, *Catolicismo Social*, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. I, p. 314.

¹³⁶ J. F. de Almeida POLICARPO, *op. cit.*, p. 31.

dizer que, até à chegada da *Rerum Novarum* – e até porque a dimensão da questão operária era ainda assim menor em Portugal do que noutros países – o catolicismo social português careceu de uma unidade prática e militante maior. O diagnóstico estava contudo feito, e foi muito claramente apresentado nos Congressos Católicos do Porto, em 1889, e de Braga, em 1891: o problema português, quer na política, quer na sociedade, estava em escolher entre a «religião» e a «revolução», ou seja, escolher entre ouvir as «associações para o bem» (a Igreja) ou as «associações para o mal» (*meetings*, assembleias, academias de livres-pensadores, etc.)¹³⁷.

6.2. A recepção da *Rerum Novarum*

A encíclica social de Leão XIII foi inicialmente conhecida em Portugal através da tradução que o jornal *A Nação* começou a publicar a partir dos finais de Maio de 1891¹³⁸. Nesse mesmo ano, foram feitas mais oito edições da *Rerum Novarum*, na imprensa ou em opúsculo integral¹³⁹, facto que confirma a impressão da generalidade dos historiadores de que o seu impacto foi imediato e grande, «tanto no meio católico, tanto, por razões diversas, no interior de outras correntes de pensamento e acção»¹⁴⁰. Fora do catolicismo, na verdade, houve logo militantes socialistas a encararem «com apreensão o fenómeno de popularidade da doutrina pontifícia»¹⁴¹, tentando, naturalmente, apoucá-la: em Junho de 1891, um jornal socialista portuense escrevia a propósito que «o novo documento emanado da cúria» seria «como de costume, um pedaço de latim, mais ou menos rançoso», com «um difuso e declamatório palavreado»¹⁴².

¹³⁷ Manuel CLEMENTE, *op. cit.*, pp. 51-55.

¹³⁸ J. Pinharanda Gomes, *A recepção da encíclica Rerum Novarum em Portugal (1891-1900)*, Separata de *Humanística e Teologia*, Tomo XII, fascículo 2, Porto, 1991, p. 8. De acordo com J. F. de Almeida POLICARPO, o jornal *A Palavra* já anunciava a publicação de uma encíclica social desde, pelo menos, 1887 (*op. cit.*, p. 230).

¹³⁹ J. Pinharanda GOMES, *op. cit.*, pp. 10-11. Por curiosidade, registre-se o levantamento, feito pelo autor, de edições conhecidas da *Rerum Novarum* desde a sua primeira publicação em Portugal até 1974: depois das 8 de 1891, sucederam-se 2 em 1892, 1 em 1895, 1 em 1902, 1 em 1905, 1 em 1923, 1 em 1929, 1 em 1941, 1 em 1944, 2 em 1945 e 1 em 1955 (*ibidem*, pp. 11-12).

¹⁴⁰ António Matos FERREIRA, *op. cit.*, p. 443 e, do mesmo autor, *História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, Vol. 3, pp. 44-50 («*Recomposição do enquadramento religioso a partir da questão social*»).

¹⁴¹ J. Pinharanda GOMES, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴² *Idem*, *ibidem*, cit. p. 7.

Quatro anos volvidos, em 1895, o confronto teórico, por causa da encíclica, entre católicos e socialistas, atingiu o seu auge. Em comemoração do centenário de Santo António, reuniu-se em Lisboa, em Junho, um Congresso Católico; simultaneamente, e também na capital, abriu as portas um Congresso Socialista Anti-Católico de resposta. E a resposta consistia em reafirmar que só o socialismo estava com o operariado, porque a Igreja, essa, sempre estivera e continuaria a estar com o capital. Azedo Gneco declarou ali que «a questão operária não precisa(va) de padres, nem de Igrejas, de missas, nem de sermões», e o Congresso aprovou a resolução de fazer «declarada oposição a todas as instituições e a toda a acção do catolicismo»¹⁴³.

Os ecos deste embate tornaram-se ainda maiores à luz de uma outra polémica que marcou esse mesmo ano de 1895. Em Maio, o jovem Afonso Costa apresentou em Coimbra a sua tese de doutoramento, intitulada *A Igreja e a Questão Social – Análise crítica da encíclica pontifícia »De conditione opificum de 15 de Maio de 1891*. O trabalho – a base teórica de que o futuro líder republicano partiria para elaborar a sua famosa «Lei de Separação» de 1911 – centrava-se quer na crítica da *Rerum Novarum*, muito em particular na denúncia dos objectivos de Leão XIII ao escrevê-la, quer, naturalmente, no elogio da alternativa socialista. Na introdução, Afonso Costa logo explicava ser seu objectivo mostrar que a intervenção papal na questão social tinha apenas o «fim egoísta, mas bem natural, dos que sentem vacilar as bases, fugir a vida ou faltar o ar – viver um pouco mais ainda»¹⁴⁴. «No cérebro de Leão XIII» – lia-se mais adiante na tese – «ardiam as ideias em busca de um meio suficientemente ousado, para se poder conseguir um triunfo, momentâneo embora, para a Igreja, e se poder mostrar uma aparente força no seu organismo tão ameaçado de breve deperescimento»¹⁴⁵. A partir de um estudo comparado da evolução do socialismo (até Marx), e do cristianismo (desde Jesus Cristo), Afonso Costa declarava que os esforços do Papa, além de «restritos e acanhados» eram, «muito em especial, não somente inúteis, mas ainda perigosos para a futura emancipação das classes oprimidas»¹⁴⁶. A miséria, concluía, não poderia nunca ser extirpada por

¹⁴³ Idem, *ibidem*, pp. 23-24.

¹⁴⁴ Afonso COSTA, *A Igreja e a Questão Social. Análise crítica da encíclica pontifícia De conditione opificum de 15 de Maio de 1891*, Coimbra, Livraria Portuguesa e Estrangeira de M. A. Cabral, 1895, p. 10.

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 144.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 140.

paliativos classistas como a caridade dos ricos, tanto mais que esta não tinha outro fim senão «o desarmamento do proletariado e o extermínio do socialismo»¹⁴⁷. A caridade cristã era, portanto, além de insuficiente, uma forma de mal disfarçado conservadorismo social; assim sendo, «só a segurança social dada pelo socialismo» viria «exterminar totalmente os terríveis efeitos da miséria» e, simultaneamente, dar «remédio a outras chagas igualmente vivas e dolorosas do combalido organismo social»¹⁴⁸. Ao cabo de duas centenas de páginas, Afonso Costa concluía, (des)classificando a *Rerum Novarum* pelo seu conteúdo ideológico e fins, ou seja, por serem «inúteis, inoportunas, antiquadas e perigosas – as doutrinas; egoístas e muito retrógrados – os motivos; incorrecta – a forma; não científica – a ideia»¹⁴⁹.

A posição de Afonso Costa, de certa forma filiada numa obra anterior de Heliodoro Salgado¹⁵⁰, suscitou a réplica crítica de Luís Maria Silva Ramos, o decano e director da Faculdade de Teologia de Coimbra, e do historiador católico Fortunato de Almeida, tendo este último declarado que a tese do jovem republicano e socialista era, academicamente, um «logro», e particularmente abusiva ao defender que o Papa apenas publicara a encíclica numa estratégia de auto-defesa do catolicismo ameaçado¹⁵¹. No conjunto, e em síntese, a polémica de 1895 punha frente a frente uma «visão optimista e progressista do homem», típica do ambiente positivista dos republicanos e socialistas, e uma «visão do homem pecador, que só a Igreja poderia ajudar a redimir»¹⁵².

6.3. *O movimento social católico nos finais da Monarquia*

A *Rerum Novarum* chegou a Portugal num momento muito particular, e delicado, da história da Regeneração. Pouco mais de

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 164.

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 198.

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 208. Para uma análise das posições de Afonso COSTA v. J. Pinharanda GOMES, *ibidem*, pp. 48-49, António Matos FERREIRA, *Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique Rerum Novarum*, pp. 459-460, e José Carlos da Silva SOUSA, *Contexto Eclesial das Encíclicas Sociais in Questões Sociais, Desenvolvimento e Política. Curso de Doutrina Social da Igreja*, p. 56.

¹⁵⁰ *A Igreja e o Proletariado*, Porto, 1888.

¹⁵¹ J. Pinharanda GOMES, *op. cit.*, pp. 50-51. A réplica de Luís Maria Silva RAMOS, intitulada *A crítica de um socialista*, saiu publicada na *Revista Contemporânea*, em 1895; a obra de Fortunato de ALMEIDA tinha por título *A Questão Social. Reflexões à dissertação inaugural do Sr. Dr. Afonso Costa* (Coimbra, 1895).

¹⁵² António Matos FERREIRA, *op. cit.*, p. 460.

um ano após o trauma colectivo do Ultimato britânico, as palavras de Leão XIII logo ganharam um sentido de redenção e de cruzada moral contra a decadência, permitindo à Igreja passar criticamente em revista todos os males sociais portugueses – não só o egoísmo e a laicização, filhos da liberdade, mas também a pobreza, a agitação social ou a degenerescência dos costumes¹⁵³. Acto contínuo, o movimento católico português colheu na encíclica o seu manual de acção para encetar uma reforma global da «questão operária» e também de toda a sociedade portuguesa¹⁵⁴.

Significa isto que em torno da encíclica se veio a definir e reforçar «o terreno comum da mobilização dos católicos na sociedade», facto que permitiu até ultrapassar eventuais «diferenças políticas que os dividiam»¹⁵⁵. Este programa e incentivo à acção não eram novos. O próprio Leão XIII, na carta *Per grata nobis*, que endereçara aos bispos portugueses em 1886, lembrara já a necessidade de união e mobilização dos católicos para um novo protagonismo da Igreja portuguesa no terreno social. Isso mesmo fora reafirmado, em 1891, por Domenico Jaccobini, o novo Núncio apostólico recém-chegado a Lisboa¹⁵⁶.

Os últimos vinte anos da monarquia, desde a recepção da *Rerum Novarum* ao advento da República, resultaram assim num período de claro crescimento da atenção e da acção católica sobre as questões sociais. Multiplicaram-se, nesses anos, não apenas novas formas de enquadramento católico dos operários, mas também novas formas de reflexão e organização no interior do movimento social católico, ensaiando-se mesmo uma mais profunda intervenção junto da opinião pública, através da imprensa, e uma nova dinâmica de participação dos católicos na política, com o intuito de ligar o catolicismo social ao movimento e à representatividade da «democracia cristã» – como lá fora se fazia, em Itália ou em França. Nos termos de António Matos Ferreira, após a *Rerum Novarum* o movimento social católico português «estruturou-se e ganhou em complexidade – penetrando mais profundamente no tecido social – particularmente durante os últimos

¹⁵³ Idem, *ibidem*, pp. 455-456, e *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3, pp. 46-47.

¹⁵⁴ Na pastoral de divulgação e comentário da *Rerum Novarum* do então Bispo do Algarve, D. António Mendes Belo, o texto de Leão XIII era apresentado como nada menos do que «a carta económica do mundo moderno» (cit. por J. Pinharanda GOMES, *op. cit.*, p. 15).

¹⁵⁵ António Matos FERREIRA, *Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique Rerum Novarum*, p. 463.

¹⁵⁶ Idem, *ibidem*, pp. 460-461.

anos do século XIX e a primeira década do século XX, até à instauração da República»¹⁵⁷. O reforço da união e da presença da Igreja tornava-se tanto mais visível quanto, face a um Estado fraco e em crise, como o era o da monarquia de então, e face ao crescimento do anticlericalismo republicano e socialista, o catolicismo social quase aparecia como uma espécie de solução de superação conjunta do liberalismo e do socialismo, centrada na pacificação da sociedade e na harmonia entre as classes¹⁵⁸.

A face mais visível desta acção social pós-*Rerum Novarum* foi a popularização, em Portugal, dos «círculos católicos operários», considerados «a primeira expressão de um sindicalismo cristão português»¹⁵⁹. Os CCO's, enquanto células corporativas e associativas de educação e auxílio ao operário, e também de confraternização moral entre trabalhadores e patrões, levavam a Doutrina Social da Igreja aos meios industriais, contribuindo para recristianizar a sociedade a partir da base, com um programa reformista e possibilista de justiça social¹⁶⁰. O primeiro foi fundado no Porto, em 1898, por Manuel Frutuoso da Fonseca, um dos dinamizadores do jornal *A Palavra*¹⁶¹. A hostilidade socialista aos CCO's foi quase imediata: para dissuadir os operários de se filiarem neles, a propa-

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 461. Não obstante, a realidade portuguesa ficou aquém do fulgor do catolicismo social estrangeiro. António Matos FERREIRA reconhece que o movimento social católico português foi «tardio no seu arranque e frágil na sua consistência», facto que ficou a dever-se não só ao «modo como o meio católico captou a complexidade da questão social», mas também à «própria estrutura económica e social do país» (*História Religiosa de Portugal*, Vol. 3, p. 49). Essas limitações já tinham sido comentadas por Manuel BRAGA DA CRUZ: «ao contrário do que se verificou no estrangeiro, os democratas-cristãos portugueses nunca chegaram a atingir uma dimensão e expressão maciças. Ficaram longe dos fortes movimentos de massas que um ou outro país europeu chegaria a conhecer. Em Portugal, eles constituíram antes uma elite, integrada mais por doutrinadores do que por organizadores. Foram mais uma tendência do que um movimento propriamente dito» (*op. cit.*, p. 33).

¹⁵⁸ António Matos FERREIRA, *Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique Rerum Novarum*, p. 464 e Vítor NETO, *op. cit.*, p. 446.

¹⁵⁹ J. Pinharanda GOMES, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁰ Sobre a natureza dos CCO's, v. Vítor NETO, *op. cit.*, p. 451, e Manuel BRAGA DA CRUZ, *op. cit.*, pp. 123-130, e *O movimento dos círculos católicos de operários: primeira expressão em Portugal do sindicalismo católico in Democracia e Liberdade*, n.º 37-38, Lisboa, 1986, pp. 39-50.

¹⁶¹ Os CCO's espalharam-se um pouco por todo o país, com natural destaque para o norte, onde a presença da Igreja era maior (Manuel BRAGA DA CRUZ, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 126). O seu sucesso foi, contudo, limitado. No fim da monarquia, num universo de 500 mil operários existentes em Portugal, os CCO's tinham 10 mil operários filiados e os sindicatos 20 mil (Vítor NETO, *op. cit.*, p. 445).

ganda anticlerical chegou a argumentar que aquelas formas de associativismo católico estavam cheias de Jesuitismo, e que tinham mesmo por objectivo o restabelecimento da Inquisição!¹⁶²

Paralelamente aos CCO's, e com uma orientação mais virada para o estudo e a reflexão que contribuísse para organizar e preparar para a acção social as juventudes católicas, unificando as diversas formas do catolicismo social, surgiram também os CADC's, ou seja, os «Centros Académicos da Democracia Cristã» – o primeiro, e mais famoso, em Coimbra, em 1901, sob a figura tutelar do lente de química Francisco José de Sousa Gomes¹⁶³. A partir de 1905, o CADC coimbrão começou a publicar a sua revista *Estudos Sociais*, que se veio juntar à *Palavra*, ao *Portugal*, à *Cruzada*, à *Voz de Santo António* ou ao *Grito do Povo* (o órgão oficial dos CCO's), para engrossar o importante *lobby* da imprensa católica, em claro crescimento nos finais da monarquia. Numa altura em que o jornal descera já das elites oitocentistas para as massas, e em que a batalha da opinião pública era disputada por todas as forças em presença, os católicos tinham bem presente a necessidade de «uma cruzada em favor da boa imprensa», como dizia o Pe. Benevenuto de Sousa, um dos homens d'*A Palavra* e d'*O Grito do Povo*¹⁶⁴. O sucesso mede-se por números: nas vésperas da República, a imprensa católica detinha uns 50 títulos, espalhados por todo o país¹⁶⁵.

A politização católica, ou seja, a organização dos meios católicos para se fazerem representar no parlamento ou junto dos poderes políticos, também não foi esquecida – embora neste particular a unidade de acção estivesse sempre condicionada, à partida, pelas próprias divisões partidárias e ideológicas que fracturavam o interior do catolicismo. Foi por isso que tiveram efémera existência e escassa representatividade organizações como o *Centro Católico Parlamentar*, em 1894, e o *Partido Nacionalista (Católico)*, fundado por Jacinto Cândido em 1903 – não obstante terem lançado sementes de experiência para a futura organização política dos católicos

¹⁶² Manuel Braga da CRUZ, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 130.

¹⁶³ Idem, *ibidem*, pp. 154-160 e, do mesmo autor, o artigo *Centro Académico da Democracia Cristã* in *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, Vol. 1, pp. 329-331. Os CADC's, em Coimbra, Lisboa, Porto e Braga, inspiravam-se nos «círculos de estudos sociais» popularizados em França, por Léon Harmel, e em Itália, por Giuseppe Toniolo.

¹⁶⁴ Vítor Neto, *op. cit.*, p. 450.

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 450. Para uma panorâmica da presença da Igreja na imprensa portuguesa do tempo v. Joaquim AZEVEDO e José RAMOS, *Inventário da imprensa católica entre 1820 e 1910* in *Lusitania Sacra*, Tomo III, Lisboa, 1991, pp. 215-264.

durante a I República, e contra essa mesma I República, que culminariam no *Centro Católico Português*, estabelecido em 1917¹⁶⁶.

Finalmente, devem ainda realçar-se, no corpo de organização e de maturação teórica do movimento católico e democrata cristão português, instituições várias como a *Liga de Acção Social Cristã*, de 1907, ou a *Juventude Católica Lisbonense*, de 1908¹⁶⁷, bem como a série dos Congressos Católicos realizada nos derradeiros anos da monarquia, com o fito declarado de coordenar e dar uma direcção e unidade programática a todos os órgãos e agremiações do movimento social católico¹⁶⁸. O primeiro dessa série realizou-se em Lisboa, em 1906; o segundo no Porto, em 1907; o terceiro – de onde saiu uma *Obra dos Congressos Católicos*, com uma direcção central – na Covilhã, em 1908; o quarto em Braga, em 1909; e o quinto e último – no qual se decidiu a criação de uma *Federação das Agremiações Populares Católicas* – em Lisboa, no Verão de 1910.

Implantada a República, em Outubro desse ano, e sobretudo depois da «Lei de Separação» de 1911, que abriu uma verdadeira guerra religiosa entre a Igreja portuguesa e o novo regime político, o movimento social católico português, nunca tendo desaparecido, entrou, compreensivelmente, em recuo¹⁶⁹: à «questão operária», e a todas as questões sociais, sobrelevou a partir daí a «questão política», isto é, a luta de todos os católicos (hierarquia e leigos) contra a política laicizante republicana¹⁷⁰. Foi, de certa maneira, o fim de

¹⁶⁶ V., para as primeiras tentativas de organização política dos católicos, em torno de *A Palavra*, nos anos 70, Manuel BRAGA DA CRUZ, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, pp. 67-83. Para uma síntese da politização do catolicismo português v., do mesmo autor, *Os católicos e a política nos finais do século XIX* in *Análise Social*, n.º 61/62, Lisboa, 1980, pp. 289-300 e, de António Matos FERREIRA, *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3, pp. 50-59 («Unidade dos católicos e questão política: anticlericalismo e nacionalismo católico»).

¹⁶⁷ António Matos FERREIRA, *Questions autour de la répercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique Rerum Novarum*, p. 461.

¹⁶⁸ Manuel BRAGA DA CRUZ, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, pp. 186-219. V. igualmente J. Pinharanda GOMES, *Os Congressos Católicos em Portugal. Subsídios para a História da cultura católica portuguesa contemporânea, 1870-1980*, Lisboa, Secretariado para o Apostolado dos Leigos, 1984.

¹⁶⁹ Nos termos de Manuel BRAGA DA CRUZ, ter-se-ia verificado mesmo um «desmantelamento do movimento social católico» na sequência da implantação da República, em 1910 (*op. cit.*, pp. 242 e ss). Uma prova disso terá sido o quase completo desaparecimento dos CCO's às mãos do anticlericalismo republicano (v. Paulo FONTES, *O Catolicismo Social*, p. 316).

¹⁷⁰ V. José Miguel SARDICA, *Republicanism laicista versus conservadorismo católico. A questão religiosa durante a I República* in *História*, n.º 14, Lisboa, Maio de 1999, pp. 40-49.

um ciclo e o início de outro: tal como nos anos 70 do século XIX a atenção dos católicos se tinha transferido do plano político para o plano social, era agora tempo de essa atenção se retransferir do plano social, onde a *Rerum Novarum* a fixara, para o plano político, onde o combate – entre 1910 e, pelo menos, 1919 – se iria fazer.

7. Conclusão

Na encíclica *Centesimus Annus*, em 1991, celebrando o centenário da *Rerum Novarum*, João Paulo II deixou a justa homenagem ao seu antecessor. «Leão XIII» – escreveu então o actual Papa – «estabeleceu um paradigma permanente para a Igreja. Esta, com efeito, tem a sua palavra a dizer perante determinadas situações humanas, individuais e comunitárias, nacionais e internacionais, para as quais formula uma verdadeira doutrina, um *corpus*, que lhe permite analisar as realidades sociais, pronunciar-se sobre elas e indicar directrizes para a justa solução dos problemas que daí derivam (...) A encíclica sobre a «questão operária» é, pois, um documento sobre os pobres e sobre a terrível condição à qual o novo e não raro violento processo de industrialização reduzira enormes multidões. Também hoje, numa grande parte do mundo, semelhantes processos de transformação económica, social e política produzem os mesmos malefícios»¹⁷¹.

À distância de mais de cem anos, a obra de Leão XIII continua a ser um dos grandes manuais de instruções para a interpretação católica do mundo moderno, e para a sua inserção nesse mesmo mundo. Num tempo difícil, como eram os finais do século XIX, ao cabo de um século difícil, como fora aquele aberto pelas revoluções liberais e industriais, Leão XIII iniciou um caminho, sucessivamente percorrido, e marcou uma agenda, continuamente relida e renovada por todos os seus sucessores – de onde não mais saíram os grandes temas e desafios da sociedade e da economia, como a dignidade da pessoa humana e da família, o valor do trabalho na produção económica, a propriedade privada e o destino universal dos bens, a ordem social, a justiça e a caridade, o desenvolvimento, a pobreza e a exclusão, os direitos, deveres e limites dos cidadãos e das comunidades políticas¹⁷².

¹⁷¹ Cit. in *Caminhos da Justiça e da Paz*, *op. cit.*, pp. 721 e 726.

¹⁷² V. José M. de TORRE, *op. cit.*, Segunda parte, pp. 85 e ss, *maxime caps. XI a XVI*.

Todas as encíclicas de Leão XIII passaram em revista estes tópicos, com um olhar a um tempo moderno, mas não radical, moralista, mas não teocrático, conservador, mas não reaccionário. Consoante as leituras mais restritivas ou mais extensivas que se queiram fazer da sua obra, e em particular da *Rerum Novarum*, a comunidade católica pode ali descobrir apenas um alerta moral de princípios ou um conjunto vasto de indicações mais precisas que formam porventura mesmo uma «economia política católica». É aliás esse o segredo da sua actualidade e da sua riqueza: em todos os ensinamentos leoninos (para a economia, para a sociedade, para a política) há uma parte moral, clara nos princípios e orientações, e sempre balizadora, ontem como hoje, da parte prática, onde se ensaiam, de forma tentativa e prudente, métodos e soluções a aplicar aos problemas abordados¹⁷³.

No seu nível mais geral, a lição que Leão XIII deixou aos vindouros foi tanto socio-económica como político-cultural: trazida para os dias de hoje, a reflexão sobre a Doutrina Social da Igreja é uma reflexão sobre a *qualidade* das democracias actualmente existentes e também sobre os princípios e valores que devem (na óptica cristã) inspirar – de forma natural e não como imposição vinculativa – a actividade quotidiana dos políticos, dos empresários, dos educadores e de todos os demais agentes sociais¹⁷⁴.

A actualidade e a recorrência da Doutrina Social da Igreja, iniciada por Leão XIII, é visível em todos os países do mundo católico. Mesmo em Portugal, onde geralmente se considera nunca terem existido «as disposições subjectivas para a adequada recepção de uma doutrina que se destinava mais às sociedades avan-

¹⁷³ Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, pp. 62-63.

¹⁷⁴ Paulo VI escreveu um dia: «Fundada para construir o reino dos Céus na terra e não para adquirir poder temporal, a Igreja abertamente proclama que os dois poderes – Igreja e Estado – são distintos um do outro; e que cada um é supremo na sua própria esfera de competência» (encíclica *Populorum progressio* (1967), cit. por Gene BURNS, *op. cit.*, p. 22). Os seguidores de Maquiavel, adeptos da lógica da pura razão de Estado, não duvidariam em concordar com esta leitura papal – como também não duvidariam fazê-lo os empresários moralmente pouco escrupulosos e todos os que, em geral, defendem o afastamento dos princípios da Igreja da vida temporal político-económica. Mas o que Paulo VI dizia era substancialmente diferente destes juízos – e era o que Leão XIII já defendera: se é verdade que a Igreja não faz, nem deve fazer, política, também é certo que as soluções propostas aos homens pela política serão tanto melhores (na sua qualidade moral e ética) quanto mais conformes forem aos designios intemporais da religião. Da separação entre uma e outra vem a distância, da distância o respeito mútuo, e do respeito mútuo a aceitação da entreatada – sem as teocracias pré-leoninas nem os radicalismos laicistas contemporâneos.

çadas em industrialização, onde a proletarização era evidente»¹⁷⁵, os ecos das lições de Leão XIII foram evidentes ao longo de todo o século XX¹⁷⁶ – em realidades tão díspares como as bases doutrinárias do *Centro Católico* da I República, da *Ação Católica Portuguesa* ou das Juventudes Católicas, operárias e estudantis durante o Estado Novo, a propaganda pastoral de personagens-chave da Igreja como o Cardeal Cerejeira, D. António Ferreira Gomes ou o Pe. Abel Varzim, o pensamento social de Salazar e, mais moderadamente, as notas pastorais emanadas da Conferência Episcopal Portuguesa¹⁷⁷. Há até quem note como, historicamente, a Doutrina Social da Igreja foi alimento do Estado Novo nos anos 30 e 40, para depois passar a ser alimento das críticas da oposição a esse mesmo Estado Novo, a partir do momento, nos anos 60, em que o regime começou a ficar para trás, perante o turbilhão saído do Concílio Vaticano II, que mandava caminhar para a frente¹⁷⁸.

Talvez que, no fim das contas, o significado da herança de Leão XIII e da *Rerum Novarum* tenha de ser aferido não apenas por aquilo que ela deixou, em termos de atitude e de programa, social, económico ou político, mas também por aquilo que essa herança significa como ideal de aperfeiçoamento moral da comunidade humana. Michael Walsh, falando dos tempos actuais, considera que «quem vive nas democracias liberais do Ocidente tem, em geral, encarado com algum cepticismo a doutrina social da Igreja. Ela parece-lhe focar problemas que, pelo menos nas regiões onde as pessoas parecem dispostas a escutar a Igreja Católica, já se encontram resolvidos»¹⁷⁹. Talvez assim seja. Mas verdadeiramente, no

¹⁷⁵ Augusto da SILVA, *Continuidade e inovação na doutrina social da Igreja*, p. 784.

¹⁷⁶ No balanço de António Matos FERREIRA, o movimento social católico português «possibilitou a introdução de novas formas organizativas no seio da Igreja, oferecendo simultaneamente a possibilidade de ela poder competir com outras forças, sociais, políticas e ideológicas; valorizou uma dinâmica mobilizadora e integradora, no campo religioso, expressa em termos de militância e activismo que, em articulação com a vida de piedade, não se reduzia a esta; proporcionou a emergência de um protagonismo no meio católico, especialmente de leigos e, ainda que de modo bastante restrito, de sectores populares, nomeadamente operários» (*História Religiosa de Portugal*, Vol. 3, p. 49).

¹⁷⁷ V. J. Pinharanda GOMES, *op. cit.*, pp. 57-58. Para o catolicismo social português durante o século XX, nas suas diversas acções e organizações (sindicatos e congressos católicos, congregações religiosas, associativismo confessional e encontros de pastoral social), e nas suas várias figuras de relevo (da hierarquia ou dos leigos), v. Paulo FONTES, *Catolicismo Social*, pp. 312-313 e 316-323.

¹⁷⁸ Peter STILWELL, *Doutrina Social e Teologia in Questões Sociais, Desenvolvimento e Política. Curso de Doutrina Social da Igreja*, p. 16.

¹⁷⁹ Michael WALSH, *Caminhos da Justiça e da Paz, op. cit.*, p. 33.

entanto, e até hoje, a Doutrina Social da Igreja está (ainda) por cumprir em toda a sua extensão – e quanto mais não fosse por isso, continua válida. Em muitos aspectos, o seu «modelo de sociedade» permanece no plano da «visão utópica», por exigir «uma mudança completa das estruturas sociais e uma conversão radical do coração»¹⁸⁰.

Não se pode dizer, contudo, que não valerá a pena tentar. Ontem como hoje, no século XIX como no princípio do século XXI, continua vivo o desafio do reencontro da Igreja e da fé com o liberalismo, a democracia e a modernidade, e continua actual a tarefa de encontrar respostas para os mais variados problemas socio-económicos. Só a constante reactualização do legado de Leão XIII poderá um dia tornar verdadeira realidade, em todos os planos da existência humana, o desejo expresso, já nos tempos de Pio IX, pelo célebre estadista François Guizot – «que a fé seja livre», e «que a liberdade seja piedosa»¹⁸¹.

JOSÉ MIGUEL SARDICA

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 33.

¹⁸¹ O desejo de GUIZOT foi por ele expresso em Janeiro de 1861, no discurso de recepção a Henri Lacordaire na Academia Francesa (v. Jacques GADILLE e Jean-Marie MAYEUR, *Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, introdução, p. 7).