
A CONTRIBUIÇÃO DO CATOLICISMO SOCIAL PARA A RECONCILIAÇÃO DA IGREJA COM O MUNDO MODERNO

SUMARIO

Agenor Brighenti

Brasileiro da Diocese de Tubarão-SC, doutor em Ciências Teológicas e Religiosas pela Universidade de Lovaina, Diretor Acadêmico do ITEPAL.

El Catolicismo Social, aunque fue un movimiento eclesial poco actuante en América Latina, en realidad, es el principal actor del proceso de reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno.

Para demostrar eso, el autor, en un primer momento hace una caracterización del mundo contra el cual se opuso inicialmente el Catolicismo Social; en un segundo, expone la reacción de la Iglesia frente a este mundo y el tipo de pensamiento católico que va inspirar el movimiento; y, en un tercer momento, presenta las realizaciones del Catolicismo Social que van, de un lado, a hacer avanzar sus postulados teóricos y ejercer un papel preponderante en el proceso de depuración y asimilación de los valores de la modernidad y, de otro, a constituirse en los antecedentes de la formulación de la Doctrina Social de la Iglesia.

INTRODUÇÃO

O Catolicismo Social, embora tenha sido um movimento eclesial pouco atuante na América Latina dado que aqui a Cristandade prolongou-se por mais de um século em relação a seu desmantelamento na Europa, na realidade, é o principal ator do desencadeamento do processo de reconciliação da Igreja com o mundo moderno iniciado na metade do século passado, principalmente na França, Alemanha, Itália e Bélgica. É neste movimento, nem sempre levado em conta em nossa reflexão teológica, que se deve buscar uma nova relação Igreja-Mundo diferente daquela da Cristandade medieval, um compromisso social de Igreja além do mundo da moradia - da caridade privada ou organizada e, sem exagero, certas raízes da Teologia Latino-americana enquanto busca da aplicação da mensagem evangélica igualmente no mundo do trabalho, da política e da cultura.

Historicamente, embora se autodefinisse em seus primórdios como anti-moderno, anti-revolucionário, anti-liberal e anti-socialista, à medida em que foi levando à prática seus princípios intransigentes, o Catolicismo Social foi mudando com ela, a tal ponto de haver contribuído à formulação da Doutrina Social da Igreja, à criação da Ação Católica e da Democracia Cristã, base do regime de Nova Cristandade. Foi este movimento eclesial o principal responsável por levar a Igreja de então, arraigada ao regime medieval de Cristandade e lutando ferreamente durante séculos contra a modernidade, finalmente a reconhecer que ao excomungar em bloco o que o mundo moderno tinha de mais característico, ela cometia o erro de rejeitar valores autenticamente evangélicos, que deviam simplesmente ser libertados das mãos daqueles que se serviam deles para defender seus próprios interesses.

Este estudo, portanto, quer emitir uma luz sobre o mais importante movimento eclesial do século passado, movimento este que,

em seu processo de diálogo com o mundo, está muito presente nas comunidades eclesiais atuais na América Latina, na medida em que buscam novos paradigmas de ação e de reflexão a partir da fé, num contexto de pós-modernidade. Para isso, num primeiro momento, caracterizaremos o mundo contra o qual se opôs inicialmente o Catolicismo Social, mundo este que pouco a pouco irá dismantelar interna e externamente o regime de Cristandade. Num segundo momento, veremos qual foi a reação da Igreja frente a este mundo e que tipo de pensamento católico vai inspirar o Catolicismo Social. A seguir, apresentaremos suas realizações que, como já dissemos, vão fazer avançar seus postulados teóricos. Também estaremos acenando para a evolução do Catolicismo Social à Democracia Cristã, movimento este que dará suporte ao breve regime de Nova-cristandade.

1. O MUNDO CONTRA O QUAL SE OPORÁ INICIALMENTE O CATOLICISMO SOCIAL

O Catolicismo Social, uma das expressões do catolicismo intransigente¹, nasceu enraizado à Cristandade², uma civilização que vinha de longe - da Grécia e de Roma -, levada ao auge pelo cristianismo que tinha encontrado no ocidente o seu melhor terreno

¹ Cfr. E. PÓULAT, *Église contre Bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 220.

² O período de Cristandade é o período que se estende por toda a Idade Média e início da Era Moderna caracterizado, entre outros: por uma visão centrípeta por parte da Igreja ou eclesiocêntrica do mundo; por uma espécie de "totalitarismo religioso" em que tudo era visto como penetrado do sagrado; por uma concepção de natureza próxima de pecado que justificava a intervenção direta da Igreja no político para saná-lo; por um contexto de unanimidade cristã em que "cristão" é tido como sinônimo de "cidadão", fruto da união entre Igreja e Estado, etc. Como ver-se-á, logo a seguir, esse largo período foi rompido internamente pelo advento do Humanismo, da Renascença e da Reforma no século XVI e, externamente, pela Revolução Francesa no século XVIII.

de eleição³. No século XVI, com o advento da modernidade, esse tipo de civilização entrará em crise e será desmantelada no final do século XVIII. No intuito de uma melhor compreensão da “veia intransigente” do Catolicismo Social, convém abordar o fenômeno da modernidade e seus valores. Assim, se identificará mais claramente quais foram os “inimigos” contra os quais o catolicismo intransigente irá travar uma batalha de cinco séculos. Foi necessário um tempo extremamente longo para a Igreja perceber que os valores sobre os quais estava baseada a modernidade, embora tivessem nascido fora da Igreja e contra ela, eram também valores evangélicos e portanto cristãos.

1.1. O início da era moderna⁴ e o rompimento interno da Cristandade medieval

O evento mais determinante que provocou o rompimento interno da Cristandade foi sem dúvida o da Reforma Protestante. Porém, o distanciamento entre fé e cultura, religião e progresso,

³ Não vem ao caso, aqui, fazer uma abordagem histórica do regime de Cristandade. Porém, é importante ter-se uma idéia da maneira como o termo foi sendo concebido. A idéia de um regime de Cristandade remonta à “Cidade de Deus” de Santo Agostinho, levada à prática mais tarde. Para Santo Agostinho, a “Cidade da Terra” adquire um sentido a partir da “Cidade de Deus” que ela prepara. Todos os batizados constituem já, sobre a terra, uma entidade viva e fraterna, harmonizados pelos mesmos princípios e unidos em torno de um mesmo objetivo. Esta entidade é a Cristandade. Mas é somente no século IX, através do papa João VIII, diante da ameaça dos bárbaros, que o termo é utilizado para fazer apelo ao sentimento cristão em defesa de uma comunidade de interesses. A partir do século XI o termo entra em uso corrente. Com o papa Gregório VII ao termo “cristandade” é acrescentada a idéia correspondente a um certo território onde vivem os batizados e que em todo lugar onde a cruz de Cristo foi plantada existe a cristandade. Urbano II insere as Cruzadas dentro dos mesmos objetivos. Alexandre III introduz uma noção jurídica ao termo, segundo a qual os interesses da cristandade exigem a harmonia entre os povos batizados. No século XII, enfim, Inocêncio III levará a idéia de cristandade ao seu cume, fazendo dela uma verdadeira Sociedade de Nações Cristãs, uma internacional da Cruz, onde os princípios do Evangelho se transformariam em leis e onde toda autoridade procederiam daquela do Vigário de Cristo sobre a terra, ou seja, o papa.

⁴ A tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453 é tradicionalmente considerada como o fim da Idade Média e o início dos tempos modernos. Entretanto, a evolução das sociedades humanas não se faz por saltos. As mudanças se processam através de lentas transformações, em meio a contradições, que só o tempo vai decantando-as.

política e ética, Igreja e Estado, sagrado e o profano, inscreve-se num processo histórico plurissecular, que tem suas origens no Humanismo, na Renascença, no Iluminismo, no renascimento das ciências e nos grandes descobrimentos geográficos⁵.

- a) O início de um processo de secularização: uma maior estima pelas realidades terrestres⁶.

O Humanismo

O Humanismo antes de 1500 não era mais que um estilo de vida de alguns sábios ou de alguns círculos fechados que, com Petrarco (1304-1374), tomavam consciência de sua dignidade individual, separavam a filosofia da teologia e fundavam sua visão de mundo

⁵ Cfr. Y. LABBE, *Catégorie de la modernité*, em *Nouvelle Revue Théologique*, 1982 (358-380).

⁶ Na realidade, as raízes de um processo de secularização encontram-se já em Tomás de Aquino. Desde o início, o tomismo foi acusado de superestimar o elemento humano no conhecimento de Deus. Na verdade, São Tomás, em oposição a Platão, pondo em evidência Aristóteles, o filósofo da natureza e mais precisamente da natureza humana, em todas as manifestações da vida social, coloca os pensadores diante de uma concepção de vida que dava um valor absoluto à política e às relações humanas. Os pensadores da tradição platônica - Plotino, Agostinho e outros - aprisionados pela insistência do cristianismo sobre o caráter transitório e imperfeito das coisas deste mundo e sobre a fraqueza e a limitação da natureza humana, buscavam a realidade num nível mais alto da existência. Aristóteles, ao contrário, limitava estritamente seu interesse ao universo conhecido e à natureza humana tal qual ela é. Foi sobre esta base que São Tomás pode claramente distinguir natural e sobrenatural e formular o que era, quem sabe, seu axioma mais genial: a graça e a providência cristã não se eliminam mas, ao contrário, exaltam a natureza humana. Era justamente essa base filosófica de Aristóteles que agostinho, apoiado em Platão, não possuía para afirmar o humano dentro de sua esfera. São Tomás, pode assim, dar um valor absoluto à atividade humana, à política e à vida social e sustentar a autonomia do pensamento humano na sua própria esfera. E, se ele estava certo, a filosofia estava indiscutivelmente colocada em seu próprio âmbito. E a razão natural, então, dentro de sua própria esfera, também era autônoma. E como o verdadeiro não pode contradizer o verdadeiro, é justamente essa concepção do universo, a concepção da nova sociedade do século XIV. Durante o século XIII assiste-se-á ainda à aplicação, no campo da teologia, da física, da metafísica, da psicologia e da ética de Aristóteles. Mas, a partir do século XIV, a filosofia e a teologia se separam. A filosofia aristotélica começa a ser atacada. Começa-se a abandonar a metafísica. O sentimento nacional e o ponto de vista leigo se desenvolvem rapidamente, numa sociedade que cresce em complexidade e se engaja, antes de tudo, na exploração das riquezas e no desenvolvimento dos mecanismos financeiros de um mundo mercantil, no seio do capitalismo.

sobre os filósofos da antiguidade⁷. Porém, com os Concílios de União do séc. XV e com a tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453, um grande número de letrados gregos ganha à Itália, estendendo o movimento, durante o séc. XVI, por toda a Europa ocidental⁸, contribuindo também para abrir caminhos para a Reforma, ainda que mais tarde os protestantes tenham se separado dos humanistas⁹. As fontes, de onde bebem esses novos pensadores, são basicamente duas. A primeira, caracteriza-se por uma volta à antiguidade clássica, porém não mais à filosofia platônica ou aristotélica, mas a uma filosofia mais genuína, a estóica, obra dos sofistas, que subordina todo conhecimento à natureza humana e suas necessidades fundamentais e valoriza o crescimento, não em

⁷ Cfr. H. TUCHE, *L'humanisme*, chap. II, - Réforme et Contre-Réforme (1500-1715), da obra *Nouvelle Histoire de l'Église...Tôme III*, Éd. Seuil, Paris 1968, p. 43. Na verdade, o Humanismo tem suas primeiras raízes nas tentativas feitas, ainda no século IX, por Alcuin durante o governo de Carlos Magno, em ressuscitar as "letras mortas", julgadas necessárias à renovação do cristianismo ocidental. Houve, neste período, uma verdadeira renascença do humanismo latino, em que se destacaram igualmente Servat Loup e Padre de Ferrières. No século XI houve uma segunda tentativa, mas o movimento foi abafado pelo progresso e ascensão da filosofia escolástica. No século XII, com a crise da escolástica, assiste-se a um relançamento da tradição humanista e o movimento se desenha de novo nitidamente, especialmente com Bernard de Chartres e Jean de Salisburg (1110-1180). Dante, na Divina Comédia, dá um grande destaque aos escritores da antiguidade. Bocácio (1313-1375) é o primeiro italiano a ler inteiramente Homero. Esses ideais serão depois cultivados em academias, principalmente por Platino (1441-1481) e Leto na Academia romana, por Pontana na Academia de Nápolis e por Marsupini em Florença. Mas será Petrarco (1304-1374), discípulo de Santo Agostinho que reverterá verdadeiramente a atenção da Itália e depois de toda a Europa ocidental à antiguidade clássica. Além de Petrarco, destacam-se ainda como iniciadores do humanismo italiano Coluccio Salutato (1330-1406), que justifica seu recurso aos clássicos invocando o exemplo de São Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, Gregório, Pedro Abelardo e Jean de Salisburg; Leonardo Bruni Arentino (1369-1444), que traduz o opúsculo de São Basílio; e, Marcile Ficino (1433-1499), que cita Clemente de Alexandria entre os seus autores.

⁸ A partir da Itália, o Humanismo se espalhou por toda a Europa Ocidental, através de Rodolphe Agricola e, mais tarde Erasmo (1467-1536), na Holanda, que adota os Santos Padres Orígenes, Jerônimo, Agostinho, Ambrósio como guias; de Jean Reuchlin, na Alemanha; e, na França, através de Jean Lascaris, Lefèvre d'Étaples (1450-1536) amigo e admirador de Marcile Ficino (1433-1499) e Pic de la Mirandola (1463-1499), Guillaume Budé (1468-1540), Jacques Sadolet (1476-1547) e outros.

⁹ Os Humanistas e os protestantes tinham em comum principalmente a rejeição do argumento de autoridade e a sua substituição pelo livre arbítrio da consciência. Cfr. J.C. MARGOLIN, *L'humanisme européen à l'époque de la Renaissance*, P.U.F., Paris 1981; S. DRESDEN, *L'Humanisme et la Renaissance*, Hachette, Paris 1967; A. CHASTEL e K. KLEIN, *L'Âge de l'Humanisme*, éd. des Deux-Mondes, Paris 1963.

função da realidade em-si, mas de sua utilidade e aplicação, uma das bases da civilização moderna. A segunda fonte é o nominalismo, que ataca violentamente a escolástica, envolvida em seus conceitos e suas inumeráveis distinções e incapaz de se afirmar diante das novas formas de pensamento¹⁰. O desprezo da escolástica por parte dos humanistas iria levá-los a postular um materialismo muito particular, ou seja, uma ruptura, na campo prático com o sobrenatural, acompanhado de uma conseqüente indiferença em relação à Igreja e à teologia e, no campo teórico, a transformação do cristianismo numa filosofia moral¹¹. No fundo, ninguém mais estava disposto a aceitar que o mundo continuasse a ser dirigido pelo dogmatismo da autoridade eclesiástica¹².

A Renascença

A exemplo do Humanismo, a Renascença¹³ é também um movimento de retorno ao paganismo e à antiguidade clássica, que começa no século XV e se prolonga até o século XVII, embora suas raízes já estejam plantadas nos meios humanistas do final do século XIV. Como uma reação natural contra o espírito escolástico que, durante a Idade Média, limitou as possibilidades humanas e criou um conceito metafísico da vida, a Renascença foi um movimento de

¹⁰ Em contrapartida, humanistas como Marcile Ficini, Politien, Érasme, Colet, Budé, Zazius, Melanchton, Jácopo de Barbari, Léonard da Vinci, Dürer, Metsys, Cardan, Rabelais, Montaigne... eram criticados pelos teólogos escolásticos de Louvain, de Colônia, de Paris e de Toledo, que os acusavam de paganismo e repudiavam o grego como a língua dos cismáticos e o hebreu como a dos judeus deicidas. Os teólogos escolásticos afirmavam que o amor a Platão ou a Cícero era incompatível com o de Cristo. Mas esses mesmos escolásticos esqueciam-se que eles mesmos haviam compatibilizado sem remorços o amor à Aristóteles com o de Jesus Cristo e que a Igreja, desde o início da Idade Média, tinha convertido o cristianismo à antiguidade clássica.

¹¹ É justamente desta filosofia moral cristã, separada da Igreja enquanto instituição, que serão emanados os valores da modernidade.

¹² A partir da metade do século XVI, o Humanismo propriamente dito deixará de existir ou antes se reveste de duas outras formas mais modernas: encontrar-se-á, a partir de então, de um lado, os filósofos, que continuam a trabalhar nos moldes dos humanistas da primeira hora, ou seja, a publicar e a comentar as obras dos clássicos e, de outro, os literatos, para quem o estudo da antiguidade clássica, não é que um meio e não mais um objetivo.

¹³ O termo "renascença" é de Nasari, o primeiro a empregá-lo, na metade do século XVI, em sua obra *A vida dos melhores pintores*. Ele utiliza-o no sentido de um retorno às formas e às idéias da antiguidade grega e romana.

libertação, traduzido no estudo apaixonado dos modelos clássicos gregos e romanos e num ávido desejo de investigação no campo da ciência¹⁴. Neste sentido, foi uma verdadeira e profunda revolução espiritual. O humanismo da Renascença é acentuadamente pagão, mas está longe de ser um humanismo ateu. Ao afastar-se das idéias dominantes na Idade Média, tratando de substituí-las por uma concepção mais humana do mundo, a Renascença foi uma fermentação prodigiosa, na agonia de uma civilização, de uma nova concepção do homem e do mundo. O pensamento tendia a uma emancipação da tutela da Igreja. O homem, enquanto pessoa, se irritava com as dependências morais e sociais que lhe tinham sido impostas. O sentido mesmo da vida era colocado em questão e se buscou, então, respostas novas em todos os campos. No plano artístico, a Renascença caracterizou-se por um retorno às formas simples e harmônicas da arte grega e romana¹⁵; no campo científico, pela busca de uma nova interpretação dos fenômenos naturais; e, no âmbito filosófico, por uma explicação realista e humana dos problemas morais e uma nova visão do lugar que o homem ocupa no universo.

¹⁴ Neste sentido, seria simplório reduzir o conteúdo histórico da Renascença definindo-a como um simples retorno ao estudo da literatura antiga e de uma redescoberta da arte greco-romana. Como um movimento em busca de uma nova concepção do homem e do mundo, da mesma forma que o Humanismo, a Renascença anuncia os tempos modernos.

¹⁵ Tanto substancialmente como cronologicamente, a Renascença foi um fenômeno italiano, sobretudo no campo das artes plásticas e da arquitetura. Os maiores nomes no campo da arquitetura foram os de Brunelleschi (1377-1446) e Leo Batista Alberti (1404-1472); no campo da escultura, Lorenzo Gilberti (1378-1451), Donatello (1386-1466), Verrocchio (1435-1488), Luca Della Robbia (1399-1482) e Miguel Ângelo (1475-1564); e, na pintura, além de Miguel Ângelo, Gentile da Fabiano, Fra Angélico (1378-1455), Benozzo Gozzoli (1420-1477), Mosaccio (1401-1428), Gentile Belini, Filippo Lippi (1406-1469), Leonardo da Vinci (1452-1519), Oiero Della Francesca (1416-1493), Boticeili (+1510), Rafael, e outros.

A Reforma protestante¹⁶

A Reforma se caracteriza por uma série de perturbações sociopolíticas, socioculturais e religiosas que abalaram, não somente a Igreja do ocidente, mas também os Estados, que seriam profundamente afetados¹⁷. Coube a Lutero personificar todas essas aspirações generalizadas num movimento religioso que desembocou na Reforma Protestante¹⁸, responsável, mas não a única, pelo rompimento interno da Cristandade¹⁹. A causa fundamental do desfecho da ruptura foi a admissão do princípio do livre exame, do critério individual na interpretação das Escrituras, que em grande parte, resume as principais aspirações, tanto do humanismo quanto da Renascença. Esta tomada de distância progressiva em relação à Igreja como instituição visível traduz uma vontade de autonomia que se manifesta, sob o plano individual, através da reivindicação do direito à liberdade de consciência e, sob o plano coletivo, através da mobilização das nações da Cristandade e de seus corpos intermediários em prol de uma maior independência em relação a Roma. Na verdade, atrás de Lutero estava a mobilização de todas as forças vivas da Cristandade, tanto no plano político quanto cultural e religioso, clamando por urgentes reformas. Mas o descaso

¹⁶ Sobre a Reforma ver: P. CHAUNU, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris 1975; ID., *L'aventure de la Réforme, le monde de Jean Calvin*, éd. Hermé et Desclée de Brouwer, Paris 1986; J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F., Paris 1973; A.G. DICKENS, *La Réforme et la société du XVIème. siècle*, Paris, 1969; L. FEBVRE, *Au coeur religieux du XVIème. siècle*, (2ème ed.), Paris 1968; J. JANTON, *Voies et visages de la Réforme*, Desclée, Paris 1986; J. LORTZ, *La Réforme de Luther*, Cerf, Paris 1970-1971.

¹⁷ A Reforma ocupa toda a primeira metade do século XVI e corresponde sensivelmente ao reinado do soberano católico mais poderoso do ocidente, Carlos Quinto. Eleito imperador em 1519, abdicou em 1556 para evitar o distanciamento entre as opções políticas contraditórias que haviam originado a divisão do ocidente entre católicos e protestantes. Ele morreu em 1558. O que não evitou uma série de perturbações políticas, entre as mais graves, as Guerras de Religião e a Guerra dos Trinta Anos.

¹⁸ Em 1519 veio à tona a questão da indulgências que colocou em cena o primeiro reformador, Lutero. À Worms, em abril de 1521, Lutero romperia definitivamente com Roma. Ver sobre a questão, P. CHAUNU, *Le temps des Réformes*, Fayard, Paris 1975; e, também, J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 4ème ed., P.U.F., Paris 1981.

¹⁹ A seguir, com a aparição de várias Igrejas cristãs, como a luterana, a calvinista e a anglicana, a Reforma rompeu a unidade religiosa da Europa e enfraqueceu a hegemonia da Igreja católica.

por parte das autoridades religiosas em questão acabariam por jogá-las contra a própria Igreja católica. Sob o plano político, o modelo de sociedade da Cristandade medieval - de uma unidade fundada sobre um poder do papa, ao menos indireto, no domínio temporal - começa a naufragar diante da reivindicação de autonomia das principais nações européias. A nova correlação de forças entre o papado e as outras potências soberanas, agora em contradição, ofereciam uma séria limitação ao "direito pontifical"²⁰. No campo cultural, a nova classe burguesa, agora capaz de ler e escrever, favorecida pela rápida difusão da tipografia, não aceita mais a dominação do mundo universitário por parte do clero, ao mesmo tempo em que reivindica uma maior autonomia em relação à piedade popular, fortemente centrada sobre práticas exteriores tais como as indulgências, as peregrinações e as devoções de toda ordem. Soma-se a isso uma vontade incontrolável de retorno às fontes, à antiguidade greco-latina e, sobretudo, à Palavra de Deus contida na Bíblia²¹. Na esfera religiosa, se tomava cada vez mais consciência da dignidade da consciência individual, a partir da qual cada cristão é chamado a se situar em relação a Deus. Daí a sede por uma relação mais direta e mais viva de cada um com a Palavra de Deus e por um maior conhecimento das Escrituras.

Diante disso, não faltaram vozes que se levantaram do seio da Igreja, prevenindo o desastre de uma ruptura iminente. Mas a corrupção e os abusos, presentes em todos os níveis da instituição eclesial, inclusive da Santa-Sé, teriam um efeito asfixiante em relação a todas as tentativas de renovação autêntica. O debate teológico, no seio da instituição, se perdia em disputas mesquinhas entre teólogos de escolas ligadas à escolástica. O desfecho foi inevitável. As respostas da Igreja, não somente vieram muito tarde como, em seu conjunto, se mostravam totalmente inadequadas. A hierarquia medieval de

²⁰ Para se ter uma idéia do grau de aversão em relação ao "direito pontifical", as contradições vinham mesmo de países como a França e a Espanha, que iriam continuar católicos, quanto dos países da Europa do Norte, que iriam consumir sua ruptura com Roma.

²¹ Vê-se, nesta atitude, a clara influência dos humanistas nos meios reformadores, na medida em que tinham sido eles os que haviam valorizado o conhecimento das línguas antigas e o estudo crítico dos textos, e tinham também rejeitado a escolástica tradicional e defendido um certo anti-dogmatismo.

corpos constituídos e a repartição de suas funções no seio da Igreja, pareciam sagradas e que não poderiam ser tocadas²². A Igreja, enquanto instituição, continua a ter uma visão unificada do mundo político que remonta à Idade Média e que o platonismo da segunda escolástica²³ iria reavivar: o soberano faz parte de uma hierarquia, submisso a Deus, seguido de hierarquias intermediárias que difundem na sociedade a influencia divina. O mundo forma um corpo coerente onde não pode haver descontinuidade e o homem situado dentro do cosmos participa da ordem do universo²⁴.

b) O conflito entre fé e ciência: a busca de um maior respeito pelas capacidades do homem

O nascimento das ciências metodologicamente a-religiosas

Ao contrário do que se acreditou por longo tempo, o século XVII, que sucedeu a Reforma e a, muito mais do que a recuperação da tranquilidade de uma cristandade equilibrada, foi um período em que o conflito entre fé e ciência se acentuou. Há, por parte das forças vivas da sociedade, uma forte reação contra o autoritarismo, consequência da crise de consciência que atravessava a sociedade

²² A reação de Roma é reforçar ainda mais seu poder, através de uma maior centralização da disciplina, o que vai acentuar o nacionalismo, principalmente na Alemanha e na Inglaterra que iriam passar para o lado dos reformadores. Um nacionalismo que não cessará de aumentar e que ensanguentará a Europa durante todo o século XIX até a metade do século XX. Ver H. TUCHLE, *Les germes de la sécularisation, la royauté absolue et la pensée nouvelle*, chap. IX, da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome III, op. cit., p. 405.

²³ A primeira escolástica remonta ao século XII com Anselmo, Abelardo, Bernardo e ao século XIII com São Tomás; a segunda, também chamada de "teologia barroca", remonta ao século XV, dentro do espírito da contra-reforma; e, a terceira, aparece no século XIX, após o Conc. Vat. I, no eixo Roma-Louvain.

²⁴ Nos anos que se seguiram, a Igreja católica tentará, até através da força, restabelecer a unidade cristã, mas em vão. Veio então a contra-reforma, impulsionada pelo concílio de Trento (1545-1563), com a adoção de uma nova disciplina e a promulgação de novos dogmas, que tinham como principal objetivo reafirmar a identidade da instituição. Além de uma renovação da escolástica, a contra-reforma procedeu a uma reestruturação dos ordens religiosos existentes e favoreceu a criação de outras, como a Companhia de Jesus, criada em 1534 e reconhecida em 1540, que integrava em seu carisma as intuições da modernidade. A pedagogia espiritual de Inácio de Loyola, marcada por uma forte interiorização da vontade de Deus, sensível aos valores da época, levava a acolher essa vontade na intimidade da consciência individual.

européia e que o jansenismo tinha sido um dos sinais mais visíveis. Com Francis Bacon (+1626), René Descartes (1596-1650) e Baruch Spinoza (1632-1677), pela primeira vez, vão aparecer nitidamente as características do mundo moderno. Bacon²⁵ põe as bases, através do empirismo, para o nascimento das ciências metodologicamente a-religiosas. Segundo ele, para ser um instrumento de descoberta, para se submeter à observação metódica da natureza, a razão não tem necessidade de recorrer à fé ou à religião. Descartes²⁶, diante de uma Europa que havia tomado distância da escolástica se esforçava em aprender a pensar, tentando levar a filosofia à afirmação de verdades fundamentais. Através de seu cogito, uma tomada de consciência do procedimento essencial da inteligência, se propõe a fazer uma síntese filosófica das ciências, da moral, da psicologia e da metafísica. Segundo ele, o caminho para apreciar a experiência dos sentidos, bem como para escutar as paixões da alma, é duvidar de tudo, duvidar sistematicamente. Uma verdadeira ascese que liberta o espírito do orgulho da inteligência e da tirania dos sentidos²⁷. A “dúvida permite rejeitar a terra movediça para encontrar a rocha”, isto é, a evidência, aquilo que a razão mostra como incontestável. Sobre estas bases, Descartes vai construir o imenso edifício das “idéias claras”, de deduções lógicas, onde o espírito se encontra à vontade²⁸. “Penso, logo existo” - cogito, ergo sum - duvidar, é pensar, pois o pensamento está ligado à existência do ser pensante. Consequentemente, duvidar é existir, é tocar o real. Para Spinoza²⁹, o mais genial discípulo de Descartes, é preciso fazer

²⁵ Suas duas mais importantes obras são *A vida e a morte* e *A sabedoria dos antigos*.

²⁶ *O Discurso do Método*, obra genial publicada em 1637, e que vai marcar todo o século XVII, será condenada em Lovaina, depois na Sorbonne e colocada no Index por Roma em 1663. A obra teve uma importância tal que, o século XVII, no campo das idéias, será o século de Descartes. É sobre ele que irá se apoiar todo o pensamento racionalista.

²⁷ A crítica à tirania dos sentidos é uma oposição ao sensualismo de Bacon.

²⁸ Mesmo que Descartes afirme que as verdades reveladas são superiores à inteligência, que há realidades obscuras e intuitivas que escapam à razão e às evidências, sua filosofia não deixa muito espaço para a fé. O cartesianismo professa a confiança na universal suficiência da razão.

²⁹ Sua obra mais importante - *Tratado teológico-político* -, escrita em latim, seguida de *Pensamentos*, publicadas no mesmo ano. Elas provocaram tamanho escândalo, que Spinoza renunciará até à sua morte, de publicar seu *Tratado de Deus, do homem e da beatitude* e também sua *Ética*, deixando-os ler, porém, como manuscritos.

tábula-raza de todas as crenças tradicionais e se convencer de que entre “nature naturante” (Deus) e “nature naturée” (o mundo), não há mais que uma diferença de ponto de vista. O Discurso do método desemboca, assim, numa espécie de nilismo e panteísmo. Segundo ele, “por princípio, não é racional crer”, pois a fé é um ato da razão e a razão é a verdade. Só a razão defende o direito de Deus. A bíblia é necessária para instruir moralmente os ignorantes. Trata-se de um racionalismo bíblico que irá separar a moral da fé, da metafísica.

O racionalismo tinha assim, o pensamento abstrato por princípio e a lógica por método. E a razão; que conduzia os filósofos a buscar na natureza os fundamentos do ser. Em resumo, a religião como um todo, seria passada pelo crivo da razão. Bayle, em seu Dicionário histórico e crítico, de grande penetração nos meios mais cultos, se propõe a submeter todos os dogmas “ao exame da razão”. Distinguir realidades sobrenaturais e realidades naturais, é num princípio evidente e generalizado. O mundo não é mais o campo de uma experiência religiosa. É no homem, na sua interioridade, que ela se situa. E mais, cada vez mais, a distinção traçada entre realidades naturais e sobrenaturais leva a pensar que aí não pode haver experiência do sobrenatural.

Desta forma, à medida em que a sociedade política e o Estado adquirem sua autonomia e seus fins próprios, que suas leis, não necessariamente religiosas, corroem os fundamentos de uma ordem social cristã, a visão unitária que imperou durante séculos é esfacelada. As novas exigências não permitem mais ao homem olhar o mundo como um todo penetrado do sagrado. A desacralização do mundo rompe o antigo equilíbrio e afirma o domínio de uma religião interior ou encarnada nas sociedades marginais, à margem das forças sociais vivas³⁰. O Estado torna-se, também, cada vez mais “leigo” e desacralizado. Fenelon vê no absolutismo um atentado contra os direitos da fraternidade.

Diante disso, o espírito conservador, principalmente das autoridades eclesásticas, se acentua. E como a Igreja possuía, através do braço secular, de poderosos meios de coerção e de repressão,

³⁰ Cfr. H. TUCHLE, *Les germes ...op. cit.*, p. 410-422.

ela não hesitou em utilizá-los. A Inquisição, instrumento criado outrora expressamente para fazer frente às ameaças da “inteligência rebelde”, entra em ação.

O século das luzes

O “século das luzes”, também denominado “século de Newton”, é marcado sobretudo pelo Iluminismo, uma corrente ao mesmo tempo filosófica e religiosa, ligada ao pensamento de Plotino, ao neo-platonismo de Maître Eckhart, de Tauler, da teologia alemã e de Nicolau de Cues. Sua originalidade está na maneira como se considera a questão de Deus em relação ao homem, essencialmente na importância dada à dimensão interior e à busca de independência da história, do tempo e do espaço. Por outro lado, é no século XVIII que a grande revolução intelectual dos anos 1630-1640, ao redor do cartesianismo, dá seus frutos, através do desenvolvimento da matemática e das ciências naturais. As descobertas de Herschel, Franklin, Lavoisier, Buffon, Lamarck formam a convicção de que a ciência regenerará a humanidade. O extraordinário elan científico no campo das ciências físicas, químicas e exatas contribui, de maneira decisiva, para o “triumfo da razão” e das “luzes” e aparecem as primeiras expressões de um racionalismo e de um espírito científico moderno³¹. Por sua vez, a filosofia, deixando-se conduzir pelos mesmos métodos das ciências, uma vez que eram praticamente

³¹ No campo das ciências exatas, a matemática, ciência-base da época, entra numa nova era, aplicando a álgebra à geometria, utilizando-se das curvas de Descartes, do cálculo das possibilidades de Pascal, Fermat, Newton e Leibniz, e generalizando o emprego das tábuas de logaritmos. No campo da ciências da natureza, Roemmer, em 1776, calcula a velocidade da luz; Newton, em 1704, tenta explicar a realidade; Torricelli demonstra que o ar pesa; Huygens estabelece as leis do pêndulo; Mariotte, as da compressão do gás. No campo da astronomia, os “espaços infinitos” abrem-se ao olhar humano, graças a telescópios cada vez mais poderosos. Geômetros e astrônomos, confirmam as teorias de Newton, calculam a distância da terra à lua, descobrem através de Herschel novos planetas e medem o meridiano da terra. No campo da fisiologia, Hervey descobre a circulação do sangue. As ciências aplicadas não estavam para trás: os oculistas de Middelburg constroem o microscópio; a máquina a vapor descoberta por Denis Papin, em 1690, utilizada desde 1715 nas minas da Inglaterra, encontram com James Watt suas grandes aplicações industriais. As ciências físicas e químicas avançam também a grandes passos: Benjamin Franklin (1706-1790) explica o raio e a eletricidade; Fahrenheit, na Inglaterra, Réaumer na França e Celcius na Suécia, inventam o termômetro; Lavoisier isola os componentes da água; Scheele descobre o cloro; Lebon, o gás de iluminação.

os mesmos homens que praticavam uma e outra, é marcada por uma sorte de paixão pela supressão das idéias a-priori e dos pré-juízos. O que não se pode explicar, deve ser rejeitado. Filosofar é devolver à razão sua dignidade e seus direitos; é sacudir o jugo da opinião e da autoridade.

Voltaire (1694-1778) e os Enciclopedistas são a continuação, em grande medida, do pensamento de Pierre Bayle, Spinoza, Montaigne, Rabelais ou ainda Pomponazzi. Voltaire, tentando livrar a humanidade das sequelas do fanatismo ataca, sobretudo, o clericalismo e a teocracia. Ao fazer uma crítica sistemática de todos os princípios aceitos a priori, tal como Descartes, Voltaire afirma pela negação. A Revolução francesa verá nele um de seus guias. Já Diderot, influenciado pelo Dicionário de Pierre Bayle, se lançará na publicação de uma Enciclopédia³², com o objetivo de oferecer um quadro geral dos esforços do espírito humano em todos os campos da ciência, de todos os tempos. Ao mesmo tempo que filosófica e prática, ela deveria expor tanto quanto possível, a ordem e a interrelação dos conhecimentos humanos, bem como conter os princípios gerais e os detalhes mais essenciais de cada ciência e sobre cada arte, que constituem seu corpo e sua substância³³. Esta visão global dos inúmeros avanços, em cada domínio em particular, teve uma influência considerável no processo de evolução da modernidade.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)³⁴ em seu tempo, conheceu uma glória comparável à de Voltaire. Seu pensamento, alinhado às teses do Humanismo e da Renascença, busca fazer o homem retornar ao seu estado natural. A seus olhos, o homem era naturalmente bom, a sociedade é que o leva a ser violento, mentiroso e cruel. Se se estabelecer, em todos os domínios, o primado da

³² A idéia da redação de uma enciclopédia estava no ar desde a publicação do Dicionário de Bayle, mas só se concretizou graças a Diderot. O primeiro volume apareceu em 1751.

³³ Diderot teve como colaboradores Jean d'Alibert, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Buffon, Condillac, d'Holbach, Helvetius, Turgot, Quesnay, Prades, Raynal, Morellet, Marmontel e outros.

³⁴ Homem versátil, publicou trabalhos de áreas diversas como romancista em *A nova Héloïse* (1771), analista político em *O contrato social* (1762), pedagogo em *Emile* (1762), etc.

liberdade e se se restabelecer os homens na sua igualdade natural, o paraíso sobre a terra seria possível. Diretamente influenciado por Locke no que diz respeito aos direitos naturais, à soberania do povo e à tolerância religiosa, para Rousseau a organização da vida dos homens em sociedade não deve consistir em outra coisa que salvaguardar e perpetuar a igualdade e a liberdade que existia em suas origens. A liberdade dos indivíduos só tem por limite a liberdade dos outros ou o interesse geral. E o Estado não tem outra função que assegurar os direitos individuais e o respeito e a execução da vontade geral. É precisamente sobre esse contrato social que se irá colocar os fundamentos do novo regime pós-revolucionário. Direitos naturais ou princípios fundamentais como fraternidade, igualdade e liberdade, que ganhavam rapidamente audiência européia.

Na Alemanha, Leibniz (1646-1716)³⁵, discípulo de Descartes, a exemplo do mestre também procurou, partindo de definições claras, chegar a conclusões exatas e irrefutáveis. Para ele, a fé e a razão reinam em domínios diferentes, mas são ambas dom de Deus e não podem entrar em conflito. Se há objeção insolúvel da razão contra algum artigo de fé, então é preciso concluir que este pretense artigo de fé é falso e, conseqüentemente, não revelado. Sobre esta base se fundará o movimento Aufklärung, um movimento de libertação do espírito e da consciência, com o objetivo de “iluminar” a inteligência humana e levar o homem a se servir das potencialidades da razão. Com Christian de Wolff (1679-1754) o movimento se ocupará também da questão bíblica, sob o princípio de que não se deveria a crer em nada que a inteligência e a consciência não tivessem uma razão suficiente para admitir. Baumgarten aplicará o método de Wolff à teologia especulativa e à história eclesiástica e Semler a um estudo crítico do Cânon das Escrituras³⁶.

Tomando distância do racionalismo simplista da Aufklärung, Emmanuel Kant (1724-1804)³⁷, querendo dar à filosofia uma base,

³⁵ Sua obras mais importantes são *Meditações sobre o conhecimento* (1684) e *Novo sistema da natureza* (1694).

³⁶ Com a ascensão ao trono da Prússia, Frederico II (1740-1786), amigo dos filósofos, Aufklärung terá seu triunfo.

³⁷ As duas principais obras de Kant são *A crítica da razão pura* (1781) e *A crítica da razão prática* (1787).

a mais sólida possível, parte do princípio de que todo conhecimento é subjetivo, para concluir que não se tem da realidade senão que a idéia que nos fazemos dela. Trata-se de um idealismo que funda toda a ação moral do homem sobre um “imperativo categórico” - o da consciência - que nos obriga a fazer o bem. Em cada homem a idéia do dever é expressão da vontade divina, promessa de eternidade. Neste sistema, Kant não refutava um lugar ao cristianismo, mas o cristianismo que ele admitia era puramente moral, sem igrejas, sem dogmas.

Todo esse movimento científico e racionalista vai contribuir para uma maior desacralização do ocidente. E como a Cristandade tinha feito cristãos sem evangelizá-los, o processo de secularização vai contribuir também para uma maior descristianização da sociedade³⁸. O Iluminismo corroi as bases de uma civilização baseada nos métodos da autoridade da escolástica, na medida em que a pessoa enquanto indivíduo é chamada a ocupar o seu espaço. Cada um possui sua própria luz. E mesmo que a verdade seja uma, ela não pode ser recebida senão segundo à capacidade de cada um. A primazia do coletivo, sustentada pela autoridade, é substituída pela primazia do homem enquanto indivíduo, agora centro do universo, que tem na própria razão a norma de todo pensamento e de toda conduta. Assim, se a Igreja havia pregado a igualdade dos homens perante Deus, o século das luzes vai reivindicar a igualdade dos homens entre si, por simples lei da natureza. Montesquieu³⁹ mostrava que o melhor regime era aquele que assegurasse ao homem o máximo de independência com o máximo de igualdade. O absolutismo, dizia, conduz necessariamente ao abuso de poder, porque os três poderes - o legislativo, o executivo e o judiciário - se confundem numa mesma pessoa. E a Igreja que havia ligado sua sorte à do regime, em que a hierarquia e a moral eram partes integrantes da ordem estabelecida, iria transformar-se cada vez mais no alvo dos ataques daqueles que queriam reverter a ordem. Na verdade, o altar estava por demais ligado ao trono para que revertendo um não se derrubasse os dois.

³⁸ Cfr. J. ROGIER, *La religion et les lumières*, chap. 1, tôme IV, da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, op. cit., p.15.

³⁹ Tese exposta em sua mais importante obra *O Espírito das Leis*, publicada em 1748.

1.2. A Revolução francesa e o rompimento externo da cristandade

Embora a Cristandade já tivesse sido rompida internamente em seus princípios sociais pelo Humanismo e pela Renascença, em suas bases religiosas pela Reforma protestante e em seus fundamentos científicos pelo aparecimento das novas ciências, externamente ele só será rompida pela Revolução francesa, embora esse tipo de mentalidade fosse se estender até o Concílio Vat. II.

a) A libertação do "jugo da opinião e da autoridade"

A lenta e gradativa tomada de consciência da dignidade da consciência individual e a incontrolada vontade de sacudir o "jugo da opinião e da autoridade", desemboca num enorme movimento político e social que irá sacudir a Europa e colocar as bases da sociedade moderna. Um movimento que só foi possível graças à astuta aliança da pequena burguesia liberal com as miseráveis massas campesinas, que aspiravam libertar a terra controlada pelos senhores feudais. Os filósofos do século XVIII já tinham aberto os olhos das classes altas, sobre as desigualdades sociais que vinha provocando revolta no seio da pequena burguesia, excesso de desigualdade que havia causado sobretudo a miséria das grandes massas e incitava-as a uma revolta generalizada. Acabou se impondo a determinação daqueles que queriam ver o fim do regime feudal e absolutista, numa verdadeira revolução, que iria separar definitivamente trono e altar, promulgar a declaração dos direitos humanos naturais, legitimar a soberania do povo e conquistar a tolerância religiosa.

Com a Revolução Francesa, "cristão" deixa de ser sinônimo de "cidadão". Agora, no centro da vida social, instala-se o homem em vez do fiel. Mesmo que a Igreja continue a reivindicar para si o direito de dirigir a construção da sociedade civil, o mundo moderno, que nascia fora da Igreja e contra ela, não podia mais aceitar esta visão. Entre Igreja e Estado, entre religião e sociedade, a separação tendia a aumentar. Incapaz de fazer um melhor discernimento, a Igreja olha para a modernidade como se ela fosse um atentado à ordem social, que procurava eliminar Deus e a religião da vida social com argu-

mentos que pretendia extrair da filosofia e das ciências⁴⁰. Na verdade, os valores da modernidade tinham sido gestados em meio a contradições. A Revolução Francesa havia proclamado a liberdade de pensamento, mas perseguirá as consciências em nome desta mesma liberdade. Tinha afirmado a universalidade de seus princípios e declarava a paz ao mundo, mas para se defender e para levar a liberdade a outros povos, se lançará numa guerra de conquistas, que não encontrará seu termo que a Waterloo. Cosmopolita em suas aspirações filosóficas, mas individualista em suas concepções, desencadeará uma exasperação nacionalista que ensanguentará a Europa durante o século XIX até a primeira parte do século XX.

Diante disso, a Igreja, em lugar de abrir-se ao novo e encarnar em seu seio o que era legítimo, diante do uso impróprio das descobertas científicas e dos novos valores, fecha-se na defensiva, ergue as pontes elevadiças e excomunga em bloco o mundo moderno. Mas para ironia da história, os valores da Revolução francesa, sancionados depois de 1789, apesar de nascidos fora e contra a Igreja, não somente não se chocavam com o Evangelho, como eram também coerentes com a visão cristã do homem. A liberdade de consciência e de expressão, o direito dos povos à autodeterminação, a tolerância religiosa... eram valores que nasciam fora da Igreja, usados em boa medida contra ela, mas eram valores fundamentalmente cristãos⁴¹. A Declaração dos direitos do homem e do cidadão, não era somente o ponto de chegada do pensamento de um século, mas expressão jurídica e política de princípios da moral cristã que os filósofos tinham ido buscar na natureza. Entretanto, a reconciliação da Igreja ocidental com o mundo moderno representará uma longa história de resistência e rupturas orgânicas e teológicas com um passado feudal, arcaico e pré-moderno. A Igreja irá enfrentar ainda por séculos o desafio da modernidade.

b) O humanismo ateu

No início do século XIX, o restabelecimento da paz e a liberdade

⁴⁰ Exemplo disso é o caso da evolução darwiniana, que partindo de uma hipótese científica, procura negar a imortalidade da alma, a criação, Deus.

⁴¹ Mas em *Mirari Vos* o papa Gregório XVI definia como loucura qualquer propósito de defender a liberdade de consciência.

de pensamento e de expressão, assegurados na medida em que triunfavam nos Estados os princípios de 1789, favoreciam uma renascença intelectual, porém à margem da Igreja. Ao mesmo tempo, enquanto se estrutura uma ciência econômica e política, o evento do capitalismo industrial e comercial dava origem ao proletariado urbano e seus graves desafios, que iria suscitar novas reflexões sobre o futuro da sociedade da parte de reformadores⁴². No campo da filosofia, as possibilidades da razão serão levadas ao extremo. Às revoluções intelectual e política, responsável pela superação da “era teológica”, e à científico-técnica que, por sua vez, havia superado a “era da metafísica” se junta agora uma espécie de “revolução jacobina”⁴³, que pretende eliminar Deus para afirmar o homem. Suas bases estão alicerçadas sobre o positivismo e o materialismo.

O positivismo, na verdade, é uma reação contra o idealismo e, como toda reação é, de certa forma, dependente dele. Como viu-se anteriormente, originário de Kant, depois de ter dado origem aos sistemas de Fichte e de Schelling, o idealismo desembocou na poderosa síntese de Hegel que vê na “idéia”, isto é, no Espírito, o ser Universal de quem procede todo ser individual. Centralizando tudo sobre o “eu pensante” ele elimina, necessariamente, todo Espírito absoluto, criador, preexistente a tudo. Agora, para os positivistas e os materialistas, ao contrário, sendo que o sobrenatural escapa, por definição, à experiência sensível que não pode ser feita sem a matéria, toda metafísica é absurda. Ainda que no positivismo, especialmente em seu pai Augusto Comte, a realidade não exclui a admissão de substâncias espirituais distintas das materiais, o que os materialistas negam, na verdade, a única realidade que conta é a que toca os sentidos, aquela que é percebida pela inteligência humana. O conhecimento “positivo” é, conseqüentemente, o mais completo e, a rigor, o único de crédito. O materialismo, quanto a ele, em continuidade ao positivismo, depois de ter animando vários

⁴² Cfr. BERTIER DE SAUVIGNY, *La pensée catholique de 1800 à 1846*, chap. VII, tome IV da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, op. cit., p. 410.

⁴³ “Revolução jacobina” é uma expressão usada por alguns historiadores anti-modernistas como Daniel-Rops, inspirada na imagem bíblica do combate de Jacó com o anjo de Javé, para caracterizar o combate da modernidade e mais especificamente do humanismo ateu contra Deus.

setores do pensamento filosófico⁴⁴, até o momento em que foi renovado e sistematizado por Marx., num certo sentido, é mais lógico. Ele simplesmente não admite que haja um ser espiritual independente da matéria. Toda atividade intelectual ou moral é resultado do funcionamento corpóreo⁴⁵. Nesta mesma linha, em confluência com o materialismo, aparece o evolucionismo, especialmente o de Lamarck e Darwin, em que apoiado na “ciência da história” avança a hipótese do transformismo. Numerosas descobertas parece dar razão aos transformistas⁴⁶ e o evolucionismo vai considerar-se, não somente uma hipótese científica, mas a explicação do mundo⁴⁷. Assim, se estes pressupostos pareciam verdadeiros, a junção do cientificismo com o evolucionismo iria colocar os fundamentos do mais evidente dos denominadores comuns do pensamento moderno: o mito do progresso. A ascensão triunfal do homem parecia uma certeza e tudo deveria estar ordenado ao progresso⁴⁸. Uma concepção de mundo por demais eufórica para uma Igreja que via justamente no progresso o resultado de um processo de emancipação do homem não somente em relação a ela, mas ao próprio Deus. E Nietzsche(1844-1900) parecia dar-lhe razão. Ele iria aplicar o ateísmo à antropologia, dando origem ao “humanismo ateu”, segundo a célebre expressão de H. de Lubac⁴⁹. Diante do vazio deixado pela fé em Deus e, por outro lado, diante da grande necessidade humana de crer, uma outra fé se instala, a fé num outro absoluto, que não é outro que o próprio homem. Feuerbach já falava

⁴⁴ Morto em 1867, Augusto Comte deixou numerosos discípulos: na França, Littré e Hippolyte Taine; na Inglaterra, John Stuart Mill; na Itália, Roberto Ardigò (1828-1920); e, na Alemanha, Ernest Lass e Friedrich Jodt.

⁴⁵ Tese sustentada, ainda no século XVII, por Thomas Hobbes e, no século XVIII, por La Mettrie e numerosos enciclopedistas. Na verdade, o positivismo e o materialismo deram um grande contributo em vista do estabelecimento de uma metodologia a-religiosa a todas as novas disciplinas científicas. A sociologia, criada por Augusto Comte, irá submeter o desenvolvimento da humanidade a leis, cujos métodos científicos podem ser fixados em seus princípios. Ela será sistematizada por Durkheim (1857-1917) e estendida ao campo da moral por Lévy-Bruhl (1857-1939).

⁴⁶ Em 1890, Dubois, na ilha de Java, encontra restos fósseis do *pithecanthropus*; depois são encontrados também fósseis do homem de Neandertal, de Piltown, etc.

⁴⁷ Huxley e Spencer aplicam a teoria evolucionista à estrutura moral e social da humanidade.

⁴⁸ A Igreja, de modo geral, continua hostil à ciência e ao progresso. Teilhard de Chardin irá tentar se fundamentar tanto sobre a ciência como sobre o progresso.

⁴⁹ Esta expressão de P. H. de LUBAC aparece, pela primeira vez, em sua obra *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945.

do homem deus para o homem (homo homini deus); Renan, da humanidade divina; e, Berthelot não cessava de proclamar que a finalidade última do esforço científico não é a glorificação de Deus mas a revelação e a glorificação do próprio homem. Com isso, o pensamento de Nietzsche chegava a um ateísmo radical. Deus não existe, o céu está vazio⁵⁰. Para ele o ateísmo não é o resultado de alguma coisa, menos ainda de um acontecimento da vida particular. É uma evidência instintiva⁵¹. A religião é uma “alienação da personalidade”, uma negação da grandeza do homem. Ela lhe impede de ser fiel à terra, isto é, de realizar todas as suas possibilidades. Deus é nenhum outro que a impotência de sua própria vontade. E se o mito é apesar de tudo mantido, é porque é mais cômodo não ser que querer ser. É porque a maioria das pessoas foge ao compromisso heróico de chegar a ser aquilo que se é. O tempo das religiões terminou, profetiza ele. Deus morreu. Nós somos todos assassinos de Deus e nós continuaremos a assassiná-lo cada dia pois, eliminar Deus é afirmar o homem.

2. O PENSAMENTO CATÓLICO INSPIRADOR DO CATOLICISMO SOCIAL

O Catolicismo Social é primeira encarnação histórica de um projeto anti-moderno, anti-revolucionário, anti-liberal e anti-socialista, teses emprestadas do catolicismo intransigente⁵². Ele inscreve-se dentro de um contexto de restauração católica. Após a Revolução Francesa, “legitimidade, contra-revolução, restauração” serão as três palavras-de-ordem de um amplo movimento desencadeado por vários segmentos da Igreja que, impulsionados pela mentalidade

⁵⁰ Ver sua obra *“Assim fala Zarathoustra”*.

⁵¹ Ver sua obra *“Ecce homo”*.

⁵² A reflexão apresentada neste e no seguinte item está fundamentada na bibliografia citada e em algumas notas pessoais tomadas do curso ministrado pelo professor Soetens sobre o Catolicismo Social e a Democracia Cristã (1848-1914), no primeiro semestre de 1989, na Faculdade de Teologia de Louvain-la-Neuve, Bélgica. Uma outra referência constante, ainda que de maneira mais indireta, tem sido a obra de Y. CONGAR, *Civilisation chrétienne. Approche d'une idéologie*, XVIII- XX siècle, Paris 1975.

tradicionalista e romântica em moda na época e pela renovação da escolástica, vão voltar suas atenções para a Idade Média e postular um combate sistemático aos valores da modernidade ou simplesmente a supressão do “acidente” da Revolução.

O movimento terá como fontes, antes de 1848, especialmente o tradicionalismo e o anti-liberalismo.

2.1. A reação da Igreja diante da modernidade

Após a Revolução Francesa, à medida em que se opera uma separação entre sociedade eclesiástica e sociedade civil “leiga”, a Igreja volta-se sobre si mesma direcionando, à partir de então, todas as suas forças na defesa e na transmissão de um corpo de doutrina imutável, sem se preocupar em “batizar” em Cristo tudo o que é do homem e sem assimilar numa síntese superior todas as conquistas de seu espírito. A evolução dos acontecimentos, entretanto, não somente confirmaria um processo irreversível de autonomia do temporal e da sociedade civil em relação à Igreja, o que era benéfico e inevitável, como a radicalização e a exasperação das teses defendidas por cada uma das partes envolvidas. Diante das inovações sem precedentes da Revolução Francesa, a “revolução do homem” no dizer de Bernanos, e sobretudo perante sua brutalidade, contradições, ambiguidade e seus corolários como o humanismo ateu, a Igreja se pergunta sobre seu sentido e seu significado. Seria ela um movimento intrinsecamente perverso que levaria necessariamente à eliminação da religião e ao ateísmo ou, ao contrário, era a erupção de determinados valores humanos fundamentais, até então desprezados, como a justiça e a liberdade? Tratava-se de um incidente fortuito, de uma ruptura provocada pelo complô de alguns “espíritos libertários” ou do resultado de um processo gigantesco plurissecular de busca da autonomia do homem e da história em relação à tutela da Igreja, cujas causas deveriam ser buscadas num passado remoto, no Humanismo e na Renascença, na Reforma e na revolução científico-técnica? Ora, se a Revolução não era mais do que uma “revolução jacobina”, resultado de uma longa revolta do homem contra Deus, logicamente não se poderia admitir nenhum de seus princípios e nenhum dos valores que a precederam. Por outro lado, se ela era o resultado de uma evolução quase milenar, uma erupção, embora

violenta e ambígua como toda revolução, de valores autenticamente humanos e evangélicos e de aspirações legítimas da vontade popular, então seria absurdo pretender simplesmente ignorá-la e postular a restituição da antiga ordem.

Infelizmente, salvo determinadas exasperações, como a modernidade, embora baseada sobre valores humanos e princípios evangélicos, tinha nascido fora da Igreja e, em grande medida, contra ela, os centros de decisão da instituição que haviam acompanhado de fora a evolução dos fatos, estavam incapazes de avaliar a profundidade e a autenticidade de suas raízes. Sentindo-se profanada e humilhada, a Igreja passará a postular que a Revolução deveria ser anulada e que, na realidade, isso era possível. Desencadeia-se, então, uma luta alicerçada sobre três palavras-de ordem: legitimidade, contra-revolução, restauração. Legitimidade, pois o regime de Crisandade, absolutista e feudal, era o único legítimo, a ser restaurado pela contra-revolução⁵³. Especialmente na França, epicentro do debate e das principais realizações, se confrontarão duas forças antagônicas principais. De um lado, à direita, se colocarão os legitimistas e os tradicionalistas, que lutam por um retorno ao passado para salvar a antiga "civilização cristã". E, de outro, à esquerda, se posicionarão os herdeiros da Revolução, designados pela vaga consigna de "liberais", adversários dos regimes autoritários e também os socialistas, rotulados tanto quanto os liberais de "doutrinadores da irreligião" e anti-clericais. Ainda que fosse verdade, como ver-se-á a seguir, o fato é que os católicos sociais sairão tanto dos meios legitimistas e tradicionalistas como dos meios liberais e socialistas, ainda que as idéias e as realizações virão majoritariamente dos meios tradicionalistas.

Na realidade, era quase impossível que pudesse ser diferente: a Igreja encontrava-se empobrecida e enfraquecida; os seus bens tinham sido confiscados; os privilégios do clero, suprimidos; a Inquisição, desaparecido; a Santa Sé encontra-se envolvida com a reconstituição dos quadros eclesiásticos e na defesa dos "direitos" da Igreja frente ao Estado; as grandes instituições, outrora laboratórios

⁵³ Durante o espaço de 15 anos (1815-1830), a ação da Igreja será marcada explicitamente por uma reação contra-revolucionária.

das ciências eclesiásticas, como universidades e mosteiros, tinham desaparecido. E se isso não fosse pouco, a atmosfera romântica, dominante no início do século XIX, que punha em evidência a força do sentimento e da intuição, contribuía a um generalizado anti-intelectualismo. A produção religiosa da época será dominada pela apologética, engenhosa, brilhante, multiforme, mas geralmente desprovida de bases científicas. A maior parte das pesquisas da especulação teológica serão feitas em torno das relações entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, problema posto pela ofensiva do racionalismo. Do ponto de vista teórico, a questão dominante é a da relação entre a razão e a fé. Do ponto de vista prático, o debate vai girar em torno das relações entre Igreja e Estado. Em consequência, o pensamento católico, dominado pela mentalidade tradicionalista e romântica, que havia renovado o interesse pelo tomismo, vai voltar sua atenção para a Idade Média. É o que farão Buzzeti e os seus discípulos, Taparelli e os irmãos Sordi, que dará origem à terceira escolástica, reforçada pelo ultramontanismo.

2.2. O tradicionalismo e o antiliberalismo como fontes do Catolicismo Social antes de 1848

Com a separação entre Igreja e Estado, imposta pela Revolução Francesa, o projeto de restauração católica obrigava a instituição eclesial, bem como aos cristãos em geral, a sair de sua própria esfera e a intervir dentro da esfera política⁵⁴. Porém, com o advento da secularização e a conseqüentemente autonomia do temporal, a ausência de uma teologia da criação ou de uma doutrina social da Igreja, levava os católicos sociais a buscar na ideologia do catolicis-

⁵⁴ Na França, em 1815, esta posição parecia evidente aos que, para restaurar o cristianismo, não viam outro meio que estabelecer uma estreita aliança com os políticos que também queriam restaurar uma nova ordem mundial em nome da legitimidade.

mo intransigente⁵⁵, não somente os princípios, como também suas estratégias de ação. O resultado seria o aparecimento de uma série de organismos que se reclamavam da causa e do nome “católico” mas que, na realidade, pertenciam essencialmente à ordem temporal. Eram organismos mais de ação política do que de pastoral propriamente dita, tal como mais tarde o farão os partidos católicos e o sindicalismo cristão.

Seja como for, do ponto de vista ideológico, embora tenha havido uma predominância da ideologia do catolicismo intransigente, o Catolicismo Social é um fenômeno complexo. Como já se disse, embora a maioria de seus pensadores e de seus homens de ação, em suas origens quase exclusivamente oriundos da França e da Alemanha⁵⁶, estejam majoritariamente ligados ao tradicionalismo e ao antiliberalismo, bandeiras de luta do catolicismo intransigente, na realidade, eles virão também, ainda que em menor quantidade, de grupos ligados às ideologias de esquerda⁵⁷.

As origens do Catolicismo Social são marcadas, predominantemente, pela influência dos tradicionalistas e dos socialistas, originários sobretudo da França e da Alemanha⁵⁸.

⁵⁵ O catolicismo intransigente é uma corrente ideológica em torno da qual se reúnem todas as forças reacionárias da Igreja, especialmente após a Revolução Francesa. Ele se propõe a instaurar uma “ordem social cristã”, semelhante à da Cristandade medieval, diferente e em oposição àquela que propõem os “não cristãos”, representados tanto pela burguesia voltairiana e liberal, como pela ascensão dos socialismos. Por um lado, posicionando-se contra a “ordem liberal” e “individualista”, ligada ao capitalismo e, de outro, contra o “coletivismo” de uma ordem econômica “socialista” ou “comunista”, o catolicismo intransigente se engaja sobre uma via própria, uma terceira via.

⁵⁶ Na França é o período de Napoleão, marcado pelo regime de concordata, da aliança entre o estado e a religião - paz com a Igreja para alcançar a paz social. Na Alemanha, cai a religião do príncipe. É o fim do estado confessional e através da confederação germânica faz-se concordatas a resurge até a idéia de reconstruir o Império Germânico, então esfacelado em 39 estados.

⁵⁷ Cfr. J. FOLLLET, *Catholicisme Social, in Catholicisme*, tôme III, 1949, col. 703-722.

⁵⁸ Na França, os maiores pensadores são F. R. Chateaubriand, Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Félicité de Lammenais (1782-1854). Na Alemanha, os de maior destaque são Joseph von Görres (1776-1848), Karl-Ludwig von Haller (+1768), Adam Müller (1779-1829) e Friedrich Schlegel.

Da França, Bonald, pai do tradicionalismo

Situada no epicentro da questão, é da França que virão as bases filosóficas para uma restauração contra-revolucionária⁵⁹. Louis de Bonald e Joseph de Maistre são os dois pensadores tradicionalistas mais importantes, seguidos de École de Buchez, socialista e Lammenais, numa primeira fase, tradicionalista e depois liberal e socialista. Todos visavam, em substância, restabelecer sobre a terra a Cidade de Deus. Mas como dizia Lacordaire, a voz de Bonald e de De Maistre chegavam às massas como um eco de um passado sem retorno. Na verdade, eles sonhavam em refazer um mundo cristão, através da aliança entre o trono e o altar. Eles falavam em “reintegrar” todas as nações dentro do regime de Cristandade.

Louis de Bonald (1754-1840) é o pai do tradicionalismo⁶⁰ como também do legitimismo, defensor das teorias totalitárias e dos modelos monarquistas de sociedade. Seu pensamento é, em última análise, uma apologia contra as teses e os valores da modernidade. Tomando posição, sobretudo contra Rousseau e Montesquieu, ele nega o pretenso “estado natural” do homem e uma ordem social baseada sobre o “contrato social”, bem como a origem democrática e humana do poder, os direitos humanos e, principalmente, a liberdade de consciência. Partindo do princípio de que a razão não é individual, mas uma estrutura coletiva, de origem divina e tradicional, entregue à lei da autoridade que vem do alto, ele se opunha a conceder qualquer direito à razão humana. À autoridade da evidência científica é preciso substituir a evidência da autoridade, dizia ele. A moral é a base de todas as instituições, mas ela só poderá ser colocada em prática sob os métodos da autoridade e da disciplina. Para ele, a democracia, filha dos filósofos, especialmente de Montesquieu e de Rousseau, era uma monstruosidade. A verdadeira sociedade civil resulta da aliança entre o trono e o altar. A religião, não somente é necessária, como deve constituir-se no centro da

⁵⁹ O fato de buscar na filosofia as bases para uma restauração da Cristandade mostra bem o vazio teológico da época em relação à questão.

⁶⁰ Suas principais obras são *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société* (1796), que é uma resposta a Montesquieu e a Rousseau, *La législation primitive* (1802), *Recherches philosophiques* (1818) *Démonstrations philosophiques du principe de la société* (1830), que propunha todo um programa de reconstrução.

sociedade. Fora dela, não há equilíbrio social. Conseqüentemente, é preciso restaurar a monarquia e o catolicismo para assegurar a unidade da vida política e religiosa. Entretanto, como galicano que era, ao contrário do ultramontanista de Maistre, o papa ocupa um lugar secundário dentro de seu sistema.

Joseph de Maistre (1753-1821), não só contribuiu para estabelecer as bases filosóficas do tradicionalismo⁶¹, como também é o pai do ultramontanismo, ainda que sua doutrina sobre o primado e a infalibilidade do pontífice romano seja totalmente desprovida de argumentação teológica e nem esteja fundada na ordem sobrenatural. Herdeiro de Bossuet, seu pensamento se baseia sobre uma concepção trágica do mundo. Levando ao extremo a doutrina cristã sobre o mal, ele via nos últimos eventos históricos de crueldade e violência, a manifestação da providência divina. Porque a natureza humana tinha sido “ferida” pelo pecado, a Revolução era, por um lado, um castigo de Deus e, de outro, um sofrimento providencial e redentor, em que o sangue derramado era dotado de uma virtude expiatória. A Revolução era destrutiva e satânica mas, ao mesmo tempo, querida pela Providência para que a França tomasse consciência de suas faltas, reencontrasse a fidelidade antiga, sua missão cristã e esclarecesse o mundo inteiro. As razões deste castigo providencial, para ele, eram evidentes: a obra dos filósofos do “século das luzes”, a rebelião da razão contra a fé, da falsa ciência contra o dogma, a decadência moral, o laxismo das classes dirigentes, culminadas pela pretensão do povo em querer uma constituição e participar do governo da sociedade. Assim, para restabelecer a França sobre suas bases, era necessário restaurar um poder forte, capaz de restabelecer a verdadeira ordem, o poder de um rei

⁶¹ Depois de 1815 ele terá grande influência no pensamento da época. Até então, ele trabalhava em silêncio, publicando sob pseudônimo. Filho do presidente do senado, antigo magistrado, de Maistre é um homem de formação sólida e rígida. Exilado pelas tropas revolucionárias, aproveita para completar sua formação. A Lausane, depois a Cagliari e, enfim, a Saint-Petersbourg, onde o rei da Sardenha Carlos Emanuel IV lhe nomeara embaixador em 1803, ele não cessará de escrever. Após Waterloo, retornando a Turin onde lhe esperava um posto de ministro de Estado, ele publica sem cessar os frutos de suas meditações solitárias. Suas principais obras são *Considérations sur la France* (1796) e *Du Pape* (1819), na qual desenvolve uma concepção de sociedade totalmente teocrática, *De l'Église gallicane e Les Soirées de Saint-Petersbourg*.

absoluto, sem limites, sem controle, tendo como únicos limites sua própria consciência e a justiça de Deus. Entretanto, como ultramontanista, ele se opunha violentamente às tradições galicanas do absolutismo. Para ele, o ponto de referência para uma unidade européia é a restauração da monarquia, alicerçada sobre a autoridade infalível do papa, único meio de impedir o reino da força. A autoridade real e plenária em cada um dos Estados, deveria submeter-se a uma autoridade mais alta, a de Deus e, em consequência, à de seu “vigário sobre a terra”, o papa, chefe incontestável, árbitro supremo da civilização cristã, criador de toda monarquia, defensor das ciências e das artes, protetor nato da liberdade. Ele é a expressão mesma das intenções de Deus. Segundo ele, essa sociedade teocrática, só seria possível, por meio de uma contra-revolução interior e exterior, através de uma renovação da consciência e das instituições.

Além destes dois personagens tradicionalistas de direita, católicos intransigentes e que encontram em *Quanta cura* de Pio XI a palavra de ordem para uma restauração contra-revolucionária, cumpre também destacar dois de esquerda, École de Buchez (1796-1865) e Félicité de Lammenais. Lammenais⁶², cujo pensamento irá evoluir em três fases distintas, num primeiro momento tradicionalista, depois liberal e, por fim, democrata, como tradicionalista procura dar uma base filosófica à fé. Para ele, há um senso comum presente na natureza humana, em forma de verdades primeiras que Deus comunicou aos homens e que lhes obriga a admitir sua existência. Consequentemente, a autoridade infalível do papa é expressão autêntica daquilo que há dentro de cada um, desde o começo. Ele ataca violentamente o galicanismo, classificando-o de heresia. Sem o papa não há Igreja. De tradicionalista até 1828, Lammenais, em sua segunda fase como liberal, torna-se o pai do Catolicismo Social para, na terceira fase⁶³, optar pelo socialismo e deixar a Igreja. Como liberal, diante do movimento paternalista fortemente propagado, ele propõe uma instrução generalizada contra a ignorância. Não um ensinamento religioso individualizado, mas uma educação

⁶² Suas principais obras são *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1823), *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique* (1825).

⁶³ Desta sua terceira fase destacam-se duas obras: *Paroles d'un croyant* (1834) e *Le livre du peuple* (1837).

política cujo objeto deveria ser a democracia evangélica. Ele quer unir liberdade e ordem, lutar pela democracia para evitar o risco da cólera do povo desembocar em novos totalitarismos. O caminho é a delegação do poder pelo povo, através do sufrágio universal. O soberano é o povo e, o delegado por ele, lhe obedece. Quanto ao modelo de sociedade, ele propõe uma solidariedade além da propriedade privada individual e mesmo dos egoísmos nacionais. Ele sente-se profeta de uma sociedade universal.

École de Buchez⁶⁴, inicialmente adepto da doutrina de Saint Simon, em 1830, discordando de suas bases materialistas, opta pela dissidência e adere ao catolicismo, sem porém deixar de lutar pelos ideais socialistas. Aberto aos valores da modernidade, para ele a Revolução Francesa emana do cristianismo, pois liberdade, igualdade e fraternidade são valores evangélicos. Mas, por outro lado, Buchez critica o sistema industrial de produção e os malefícios da concorrência, responsáveis pelo aparecimento de um proletariado cada vez mais pobre. Para corrigir as causas, a caridade e a filantropia são insuficientes. O verdadeiro remédio, no entanto, não está na luta de classe, em jogar os operários contra os patrões, mas na harmonização pacífica dos interesses de ambas as partes, através da renúncia e do sacrifício. Na base da sociedade está o egoísmo, a ser contraposto pelo ideal do desinteresse social.

Da Alemanha, Görres, tradicionalista, mas anti-absolutista

Os pensadores alemães vão seguir basicamente as mesmas idéias dos tradicionalistas franceses, embora anti-absolutistas, pois são contra os príncipes, que se opõem à restauração da unidade alemã. J. von Görres⁶⁵ acusa a Reforma Protestante de mãe de todas as revoluções e como pensador romântico dedica-se a redescobrir a Idade Média e o catolicismo. Com o Congresso de Viena e o retorno do poder dos príncipes, de um lado, ataca a

⁶⁴ Buchez difundiu suas idéias principalmente através de três revistas que ele mesmo fundou: *L'Européen*, *Revue européenne* e *Revue Nationale*. Publicou ainda duas obras: *Introduction à la science de l'Histoire* (1838) e *Essai de traité complet de philosophie et théologie du catholicisme et du progrès* (1840).

⁶⁵ Ele publicou duas grandes obras, antes de se exilar a Estrasburgo em 1820 - *A Europa e a revolução* e *A Alemanha e a Revolução*.

“Santa Aliança” e defende a reconstituição da aristocracia para impedir o absolutismo dos príncipes e, de outro, combate os liberais porque são muito especulativos e pouco práticos. No exílio (1830-1840) cria o Círculo da Mesa Redonda, composto por pessoas de diversas áreas do conhecimento, normalmente de protestantes convertidos ao catolicismo, que se aproximam cada vez mais do ultramontanismo. Mesmo sem uma atividade concreta, o Círculo sonhava com uma sociedade como a Cristandade.

K. L. von Haller⁶⁶ é o mais marcado pelo espírito legitimista. Ele rejeita o estado liberal e reclama uma sociedade de tipo feudal, como admirador que era da Idade Média. Para ele, a independência e a soberania do homem está na propriedade e não na democracia política.

2.3. O Catolicismo Social antes de 1848

A industrialização nascente na Inglaterra no final do século XVIII e implantada na França no início do século XIX e, logo a seguir, na Alemanha, suscitou da parte da Igreja a tomada de novas posições diante do fenômeno da pobreza crescente da nova classe operária. Na França, durante o período de restauração, com a desorganização e o confisco dos bens do clero, surge uma ação social católica que ultrapassa a caridade individual largamente praticada até então, para constituir-se numa espécie de caridade organizada⁶⁷. À medida em que aparecem os primeiros frutos do capitalismo selvagem, o pobre, até então visto como indivíduo, situado no mundo da moradia, passa a ser percebido como classe, situado no mundo do trabalho. Entretanto, de um lado, a falta de uma análise estrutural da sociedade, dado que a sociologia se encontra ainda em fase de estruturação, levará inicialmente os católicos sociais a postular soluções a partir de um diagnóstico equivocado. Para eles, a pobreza é fruto de uma crise moral e religiosa, sobretudo no seio da classe trabalhadora, que

⁶⁶ Seu pensamento é expresso em sua obra *Restauration de la science politique*.

⁶⁷ Cfr. R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociale des catholiques, 1789-1944*, Louvain 1945.

precisa aprender a conciliar seus interesses com os dos patrões e vice-versa. De outro lado, a falta igualmente de uma teologia do laicato e das realidades terrestres ou da criação, levará os católicos sociais a inspirarem-se das ideologias vigentes ou das correntes políticas em voga, como o legitimismo, o liberalismo e o socialismo. Os programas de ação que serão levados à cabo pelos leigos, não só se situarão de maneira mais ou menos independente frente à Igreja enquanto instituição, como o fator "católico", especialmente entre os legitimistas, servirá apenas de etiqueta para justificar a fidelidade ao trono e ao altar ou para marcar uma oposição aos detentores do poder, os banqueiros judeus e a burguesia liberal e anticlerical.

Na França

Na França, embora haja também católicos sociais entre os socialistas e os liberais, a maior parte das idéias e das realizações concretas vêm dos tradicionalistas, especialmente dos legitimistas, que queriam ser fiéis ao poder da burguesia. Dos meios tradicionalistas surge uma série de organizações leigas, tais como a Congregação Mariana, a Sociedade das Boas Obras, a Sociedade de Bons Estudos, a Sociedade São Francisco Sévis e a Sociedade São José, marcadas de um cunho promocional e educacional. As ações vão desde a busca de emprego junto a patrões cristãos, passando por cursos de aprendizagem para órfãos, até chegar a oferecer lazer sadio.

Dos meios liberais, destaca-se Ozanam (1813-1853) e sua importante obra, a Sociedade São Vicente de Paula, criada em 1836. Seu pensamento e obra sofreram influência sobretudo da Congregação Mariana e de Lammenais, marcados por uma forte conotação moralizante: alguns têm tudo e querem ainda mais e outros não têm nada. O caminho para restabelecer o equilíbrio é a conciliação dos interesses dos patrões e dos operários. A Sociedade São Vicente de Paula situa-se, entretanto, dentro dos parâmetros do Catolicismo Social, na medida em que ultrapassa a caridade individual para levar a cabo uma ação caritativa organizada. Ela reagrupa, normalmente, católicos profissionais liberais, sem contato com a indústria e sem consciência das causas reais da proletarianização, que ignorando a descristianização sobretudo da burguesia, organizam

uma série de atividades para promover a fé e o bem-estar dos operários⁶⁸.

Entretanto, é dos meios legitimistas que virão a maioria das ações deste período que antecede a revolução de 1848, que têm o tradicionalismo como fonte filosófica, o sistema de corporação anterior a 1789 como bandeira de luta e a oposição ao regime de julho de Luís Filipe como programa. As realizações vão passar por duas fases distintas. A primeira vai até 1839 e corresponde ao período de Louis de Bonald, caracterizando-se sobretudo por uma oposição ao regime vigente. Os mais sensíveis aos valores da modernidade clamam por reformas, enquanto que os mais conservadores querem a volta do corporativismo. Bonald, ao denunciar o pauperismo e a industrialização, consequências nefastas do progresso da técnica, propõe a volta da religião como centro da sociedade, suprimida pelo protestantismo e pelo racionalismo e a caridade, tal como era praticada nos mosteiros da Idade Média. A segunda fase, posterior a 1839, corresponde ao período de Armand de Melun e sua mais importante obra - a Sociedade São Francisco Xavier, criada em 1837, herdeira da Sociedade São José⁶⁹. Através de seu jornal "L'atelier", Albert de Melun, ainda que acentuando a necessidade de uma reforma moral da classe operária, não propõe entretanto a supressão do regime estabelecido, mas sua reforma substancial, através da participação das corporações na elaboração das novas leis⁷⁰.

Na Alemanha

Na Alemanha, os católicos sociais, antes de 1848, são antes de tudo, individualidades. Destacam-se Joseph Buss (1803-1878), Adolf

⁶⁸ Para as crianças, promove-se atividades nas escolas e cursos de aprendizagem de uma profissão. Para os jovens, facilitam a profissionalização, sob a tutela de um responsável. Para os adultos, cursos noturnos. Organiza-se, ainda, caixa de empréstimo, seguro desemprego e a criação de dormitórios ou hotéis para operários.

⁶⁹ As atividades consistem em reuniões mensais dos membros com recitação das vésperas, discursos, leituras e cantos e um sermão de um padre. Para aderir à sociedade, paga-se uma taxa e adquire-se o direito de um seguro em caso de doença, visita gratuita ao médico e reembolso dos medicamentos.

⁷⁰ Essas corporações não são ainda a participação dos operários tal como nos sindicatos, mas representação de trabalhadores, delegados pelos operários do seio das associações patronais.

Kolping (1813-1865) e Ketteler (1811-1877). Joseph Buss é o primeiro a suscitar uma discussão da questão social à nível da sociedade e do governo, através da proclamação de um discurso diante do parlamento de Baden, em 1837. Em tese, Buss rejeita em bloco a industrialização e o capitalismo, sem porém se colocar a favor da união dos trabalhadores e da intervenção do estado na economia. Para ele, a solução está na volta ao corporativismo. Adolf Kolping é mais realista. Muito mais homem de ação do que de idéias, mesmo sem uma doutrina específica, através da organização União de Jovens Trabalhadores, criada pelos próprios jovens de Elberfeld em 1846, persegue um duplo objetivo: a nível global, a promoção da família cristã, através da formação religiosa e profissional e, a nível específico, a organização dos operários, independentes do patrão. Rapidamente sua obra vai se estender por toda a Alemanha e alcançar a Suíça e a Áustria. Ketteler, ao contrário, homem mais de idéias do que de ação, prega sobre a concepção católica de propriedade privada. Baseando-se na concepção tomista de que a propriedade privada tem uma função social apela, sobretudo, para a responsabilidade dos patrões e dos proprietários. Fiel à teses moralizantes da época, acredita que a reorganização da sociedade depende de uma conversão do coração, capaz de fazer melhor gerenciar os bens particulares.

3. A CONTRIBUIÇÃO DAS REALIZAÇÕES DO CATOLICISMO SOCIAL PARA A RECONCILIAÇÃO DA IGREJA COM O MUNDO MODERNO

O Catolicismo social, alimentado pela ideologia do catolicismo intransigente, constitui-se, por um lado, no primeiro programa de ação de ação eclesial organizada de grandes proporções, levado a efeito durante o processo plurissecular marcado pela tentativa de “restauração católica” e, por outro, de assimilação dos valores da modernidade. Caracterizado, em sua primeira fase (1850-1890), por uma visão restitutionista da Cristandade medieval, o movimento vai evoluir, na fase seguinte, após a *Rerum Novarum*, no sentido de um maior diálogo com o mundo moderno, dando origem, além do sindicalismo cristão e da Democracia Cristã, à Ação Católica, que

junto com a chamada “nova teologia”⁷¹, vai levar a Igreja a se reconciliar com o mundo moderno e a superar, definitivamente, a mentalidade de cristandade.

3.1. A primeira fase do CS (1850-1890) : a época paternalista dos patrões sociais

O que caracteriza a primeira fase do Catolicismo Social é a iniciativa dos patrões na organização dos operários, dentro do espírito corporativista medieval, mobilizados especialmente pelo fantasma do socialismo marxista⁷². Esta referência à Idade Média significava nos meios católicos a idéia de que a Igreja deveria reforçar seu peso coletivo, assumindo diversos serviços sociais, esperando com isso ter uma influência política. Pensa-se numa recristianização da sociedade e do Estado, de cima para baixo, pela via institucional. Trata-se de uma concepção puramente política dos problemas sociais⁷³.

⁷¹ Denomina-se “nova teologia” à reflexão teológica que, a partir do final do século XVIII, começou a introduzir em seu discurso os métodos das ciências modernas e que, no final do século XIX e começo do século XX inaugurou uma volta às fontes bíblicas e patrísticas. O melhor exemplo é a Escola de Saulchoir, principal responsável por uma assimilação a partir da fé dos valores do mundo moderno.

⁷² Os socialismos, na época, eram basicamente dois: o utópico e o marxista. O socialismo utópico foi o pioneiro e apareceu após 1815, na Inglaterra, com Robert Owen (1771-1858), através da implantação de indústrias dentro de regime de autogestão, ainda no clima de euforia suscitado pela revolução industrial. Logo após, os mesmos ideais socialistas apareceram na França, mas já como um posicionamento crítico diante do sistema liberal capitalista. Os maiores teóricos foram: Saint-Simon (1760-1825), com suas obras *O Sistema Industrial* e *O Catecismo dos industriais* e suas idéias foram retomadas e desenvolvidas desenvolvidas por entusiastas discípulos como Augusto Comte, Olinde, Rodriguès, Basard e Enfantin; Fourier (1772-1837), com suas obras *Harmonia Universal* e *Tratado da Associação*; e, Joseph Proudhon (1809-1865), com suas obras *A capacidade das classes trabalhadoras*, *A filosofia da miséria* e *O papel da justiça na Revolução e na Igreja*. O socialismo “científico” é obra especialmente de Karl Marx, divulgado através de suas obras principais: *A miséria da filosofia*, *Manifesto do partido comunista* (1848) e *Das Kapital* (1867).

⁷³ Cfr. Jean REMY, *Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique aux XIX et XX siècles et l'idée de chrétienté*, em *Social Compass*, XXXIV/2-3, 1987, p.151-173.

a) *O Catolicismo Social italiano sob a influência da Civiltà Cattolica e da Opera dei Congressi*

O movimento católico italiano⁷⁴ é determinado, mais que tudo, pela vida econômica e política do país e pela história interna do catolicismo italiano⁷⁵. O pensamento social será fortemente influenciado pela "Civiltà cattolica", editada por três jesuítas - Taparelli, Liberatore e Curci.

Luigi Taparelli⁷⁶ é tradicionalista, muito próximo do pensamento de Bonald e Müller. Para ele, o protestantismo é a origem de todos os males e dos erros do mundo moderno, pai do racionalismo que suscita um mundo anti-religioso e inimigo do catolicismo. A este racionalismo é preciso opor o conservadorismo⁷⁷. O padre Liberatore⁷⁸ coloca o papa no cume das estruturas sociais, mas no conjunto de seu pensamento encontra-se já uma defesa do operário contra o capitalismo e o socialismo coletivista. O padre Curci faz uma análise das bases da Revolução Francesa que, para ele, levam a uma corrupção dos costumes e à indiferença religiosa.

A ação acontece em torno da Opera dei Congressi, fundada em 1875, que monopoliza toda a ação católica em vista da defesa do soberano Pontífice⁷⁹. A partir de 1877, com o congresso de Bérghamo,

⁷⁴ Para se ter uma visão global do movimento católico italiano ver *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia, 1860-1980*, sob a direção de Fr. Traniello e G. Campanini, 5 vol. Turim 1981-1984.

⁷⁵ Antes de 1860, a Itália é ainda um mosaico de estados, às vezes sob a influência de potências estrangeiras. Toda a vida pública é dominada pela luta de unificação. Deste período data também o nascimento da grande industrialização no país. O movimento católico é polarizado pela defesa dos direitos da Santa Sé. Pio IX se considera prisioneiro do estado italiano e proíbe os católicos de fazer política dentro de um estado usurpador ("non expedit").

⁷⁶ Taparelli deixou um tratado de direito natural, utilizado por muito tempo nos seminários. Mas escreveu, também, "Ensaio" sobre economia e política. Seu pensamento se situa mais no âmbito filosófico e moral, em geral, tocando somente de maneira indireta os problemas sociais.

⁷⁷ Concepção tomista que é a encarnação de uma filosofia personalista enraizada no direito natural.

⁷⁸ Ele expressa seu pensamento através de vários artigos: "Valor do racionalismo na ordem da civilização", "A restauração da pessoa humana pelo cristianismo", "O primado civil dos papas protege a dignidade humana".

⁷⁹ As *Opera dei Congressi* vão existir durante 30 anos e realizarão 20 congressos nacionais. Mais tarde, elas vão influenciar congressos na Bélgica e na Alemanha.

os efeitos da propaganda socialista começam a se fazer sentir, e ela declarando-se preocupada com perigo socialista, começa a desenvolver toda uma série de ações de caráter econômico e social, visando responder aos anseios das classes populares. No campo prático, a *Opera dei Congressi* é uma sociedade de proteção à saúde, muito frágil e fragmentada.

Entre os grandes animadores da corrente reformadora, destacam-se o marquês Sassoli e Giuseppe Toniolo. Sassoli reage contra os conservadores intransigentes, insistindo sobre o proletariado no campo, a lei de salários e o utilitarismo. Toniolo⁸⁰, na mesma linha, acentua que a economia implica uma concepção moral superior e que os católicos têm uma missão redentora contra os males do capitalismo. Ele defende ainda que a estrutura orgânica da sociedade deve respeitar a propriedade privada, combinada com uma certa intervenção do Estado na economia.

Fortemente inspiradas em Toniolo são criadas as sociedades de operários e o corporativismo. Como é característico desta primeira fase do Catolicismo Social, são os patrões que tomam a iniciativa de organizar os operários para fins específicos. Guardando o espírito das irmandades medievais, são criadas associações operárias de proteção à saúde, cujo presidente é sempre um membro da classe dirigente. Mesmo assim, muitas vezes elas se transformaram em grupo de pressão sobre os patrões, porém de caráter restrito, devido à sua índole confessional. Além disso, ignorando a divisão da sociedade em classes, faz-se tentativas de harmonização dos interesses de operários e patrões, através da "comunidade corporativa", formada pelo conjunto das corporações.

b) O Catolicismo Social belga sob a inspiração de Ducpetiaux e a ação das sociedades de previdência, precursoras dos sindicatos

Como na França, a industrialização na Bélgica é anterior a 1850 e os pensadores do Catolicismo Social são influenciados pela fase

⁸⁰ Ele é o fundador da sociologia como disciplina científica na Itália, através de sua obra principal - *História da Economia Social na Toscana durante a Idade Média*. Sobre ele, cfr. R. ANGELI, *La dottrina sociale di G. Toniolo*, Pignerol 1956.

liberal e democrática de Lammenais⁸¹, embora a situação política seja diferente. Até 1830, o Estado não pratica a política do *laissez-faire*, sendo que após 1860, o Estado não intervém mais dentro do social, nem na economia. O grande liberalismo vai favorecer a grande indústria e os pequenos empreendimentos vão desaparecer. A grande maioria dos operários vive ainda no campo e, nas cidades, os operários vivem em grande parte da assistência pública, onde os organismos de assistência ocupam o lugar da Igreja. O problema social é tido, então, como um problema de assistência, o que impede ver as verdadeiras causas da pobreza. Pensa-se que a miséria vem da falta de educação moral. A associação dos operários é proibida. As greves também. Desde antes de 1848 e entre 1942-1950 o estado quis implantar uma legislação mais social, mas os meios católicos a impediram, com medo do ensino obrigatório e oficial. Insistia-se mais na moralização, nas caixas de seguro, de poupança ou de aposentadoria. Apesar de tudo, essas sociedades de previdência, na prática, vão constituir-se nas defensoras dos operários espalhados pelo campo e nas precursoras dos sindicatos.

Entre os pensadores do Catolicismo Social belga, três nomes se destacam: Edouard Ducpétiaux (1804-1868), François Huet (1814-1869) e Bartels (1802-1862).

Edouard Ducpétiaux⁸² é a figura principal do Catolicismo Social belga. Em suas obras, aborda os problemas sociais a partir dos princípios cristãos. Para ele, os contrastes sociais são contrários à lei divina da fraternidade. Ele critica a indústria. A tecnologia não é má em si, mas explora o homem. O remédio é uma economia autocêntrica para que o homem possa desenvolver todas as suas faculdades espirituais e morais. Todos têm direito ao trabalho, diga-se de passagem, um direito novo dentro da doutrina católica de então. Influenciado por Saint-Simon e Fourier, defende a necessidade da livre associação e da participação dos operários nos benefícios das empresas. Prega que os operários devem se associar entre eles,

⁸¹ Sobre os inícios do Catolicismo Social na Bélgica, cfr. R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*. 1842-1909. Louvain 1958.

⁸² Ele publicou sete obras, as duas mais importantes são: *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer* (1843) e *Le paupérisme en Belgique* (1844).

em vez de se associarem com os patrões. Para isso, é necessário que os operários conheçam os princípios fundamentais da moral. Trata-se da necessidade de uma educação a ser ministrada, não somente na família, mas também na escola. Sua visão global da vida social se baseia sobre a estatística, método que ele defende como o mais seguro. Sobre o plano político, opta por uma reforma do parlamentarismo que permita a participação dos operários no poder. Sob o plano internacional, pronuncia-se sobre a necessidade da criação de um bureau internacional do trabalho.

Na Bélgica, como nos demais países, as realizações concretas não vêm do clero. Este havia participado ativamente do movimento do nascimento do Estado, partilha a mentalidade das classes privilegiadas e considera como revolucionário qualquer movimento operário. As realizações virão dos liberais que querem, antes de tudo, implantar um programa de instrução dos operários como solução miséria. Concretamente, com a liberdade de associação vão se desenvolver quatro tipos de organizações. Num primeiro plano, aparecerão as obras de pura assistência, como a Sociedade São Vicente de Paula, em que os burgueses oferecem uma ajuda material aos trabalhadores. Num segundo, as associações de conotação mais religiosa, como as irmandades da Sagrada Família e de São Francisco Xavier, que levam a cabo uma série de atividades como distribuição de livros, terços, organização de peregrinações, de bibliotecas paroquiais, de escolas noturnas, de meios de lazer e mesmo destruição de "maus livros". Depois vêm as sociedades de previdência social, especialmente as caixas de poupança, nas quais os patrões jogam um papel importante. E, por fim, aparecem os patronatos de jovens aprendizes, onde se incute o senso da ordem, dentro de um espírito paternalista, com o objetivo de educar os operários e de protegê-los das influências "corruptas" do socialismo, das ideologias revolucionárias e dos liberais. Em síntese, defende-se o papel protetor da classe dirigente e a caridade como meio de corrigir a exploração. Esse espírito aparece também nos congressos de católicos sociais de 1863, 1864 e 1867. A partir dos congressos de Malinas, em 1868, os patrões fundam uma federação das organizações operárias católicas, subordinada ao episcopado, que vai existir durante 24 anos. Ela encontrará seu ocaso com o declínio das idéias paternalistas e a criação da "liga democrática belga" que, em 1891, absorve as associações da federação católica.

c) O Catolicismo Social alemão sob a inspiração de Ketteler e sua ação realista frente à Kulturkampf

Paradoxalmente é na Alemanha, onde a industrialização é mais tardia, onde se situa a origem do movimento social católico mais realista, favorável a uma limitação do liberalismo econômico por uma legislação social e que encontrará sua primeira expressão oficial na encíclica *Rerum Novarum*. O caráter social do catolicismo alemão, que se recusa em restringir-se às obras de puro assistencialismo como se pratica normalmente na França, permitiu-lhe conservar profundos laços com as massas populares e encontrar nelas um apoio quando teve de enfrentar a burguesia radical no processo da *Kulturkampf*⁸³.

Na Alemanha, a figura central do Catolicismo Social é Ketteler⁸⁴. É ele quem vai dar ao catolicismo alemão uma doutrina social e um programa de ação muito concreto que o partido político do centro vai defender. Para Ketteler, o problema social central é a questão do salário, regulado pela lei de oferta e procura, consequência da preponderância do capital sobre o trabalho e do maquinismo. A solução, não é tocar na propriedade privada, da qual ele tem uma visão liberal, mas a promoção de uma caridade organizada. Ele propõe dois tipos de ação: a assistência da Igreja e a união das forças sociais. A primeira através de hospitais, albergues, ajuda à famílias, luta contra o casamento civil e promoção da educação, em geral, física intelectual, moral, etc., e a segunda através da associação das organizações sociais católicas e da associação de produção para todos os operários, com a participação nos benefícios da produção sobre o salário. Mais tarde percebendo que a associação de produção é dificilmente realizável, passa a defender a intervenção do Estado na economia e a encorajar os operários a se organizarem em sindicatos.

De 1868 a 1873 assiste-se, na Alemanha, a uma tentativa de organização mais estruturada, através da união das sociedades de

⁸³ Cfr. R. AUBERT, *Les débuts du catholicisme...* op. cit., p. 160.

⁸⁴ Ele é um democrata anti-absolutista e, a princípio, se caracteriza por uma reflexão em torno da propriedade. Em 1854 é nomeado bispo de Mayence e torna-se modelo para muitos padres

previdência social. Mas a guerra franco-prussiana e as consequências da Kulturkampf impediram sua realização. Por volta de 1880, é criada a associação patronal *Arbeitenwohl*, de espírito paternalista e pouco aceita pelos operários. Seu objetivo é encorajar ações destinadas à promoção da classe operária no nível econômico, moral e religioso. Os resultados são limitados.

d) *O Catolicismo Social francês e a obra de Albert de Mun e Leon Harmel*

A primeira fase do Catolicismo Social na França corresponde ao início do segundo Império, sob Napoleão III⁸⁵. Ela vai evoluir em duas etapas: a primeira, de 1850 à 1870, época sob a influência de Armand de Melun e Le Play⁸⁶ e a segunda, de 1870 à 1890, época de Albert de Mun e a obra dos círculos operários católicos⁸⁷.

Durante a primeira etapa, os homens de ação que se inquietam com a miséria são relativamente poucos e a maior parte se inspira em teorias de Le Play que, combinada com uma interpretação estreita do Syllabus, contribuía com a doutrina da contra-revolução⁸⁸. Os operários cristãos são pouco ativos em meio ao anticlericalismo generalizado da massa trabalhadora. São pessoas da classe burguesa que lançam sociedades de previdência social. Há uma tentativa de uma ação operária em torno de Le Boucher e de Maignen, mas sem direção clara. Na verdade, há um grande vazio. Será somente após a Comuna e a *Rerum Novarum* que o movimento operário evoluirá

⁸⁵ Em 1852 Napoleão III se autoproclama imperador e impõe um regime policial que reprime toda tentativa de organização dos operários. A partir de 1860, começa a fase do império liberal. Os católicos tomam distância de Napoleão, enquanto este se envolve com a unificação da Itália. Os liberais e os operários ganham espaço. Em 1864, acontecem dois eventos decisivos: 60 operários lançam a SFIO, secção francesa da internacional trabalhista e é suprimido o delito de associação e de greve, embora os sindicatos continuem ilegais. Em 1870, há o levante da Comuna, fortemente reprimida. Após 1876, o movimento operário recomeça e se divide entre os partidários da ação direta marxista e dos socialistas reformistas.

⁸⁶ Cfr. J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris 1951.

⁸⁷ Referente a esta fase, cfr. H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France*, 2 vol., Paris 1951-1958.

⁸⁸ Cfr. R. AUBERT, *Les débuts du... op. cit.*, p. 158-159. Ver, também, R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social: L'Ecole de la Tour du Pin*, Paris 1963.

na França, como em toda a Europa, numa perspectiva cada vez mais oposta ao paternalismo. Nesta perspectiva, Armand de Melun (1807-1877) se caracteriza pela organização da assistência e, como legitimista e membro da nobreza, visa a união das classes sociais⁸⁹. Ele quer organizar o previdencialismo dentro dos parâmetros do cristianismo, independente do estado, mas entre operários e burgueses. Nessa mesma linha, outro personagem que vai influenciar os setores conservadores é Frédéric Le Play, um contra-revolucionário. Seu programa baseia-se no ensino da lei moral e na posse do pão cotidiano. Sua lei moral consiste em inculcar a necessidade de uma grande autoridade paterna, uma religião, um clero e um soberano. O pão cotidiano pensa ele poder ser garantido pelo apadrinhamento de uma família rica a uma família pobre.

Durante a segunda etapa, numa perspectiva oposta ao paternalismo, está a obra dos Círculos Católicos Operários, fundada por Albert de Mun (1841-1914) em 1871. Inicialmente, sob influência de Ketteler e de Le Play, se posiciona como contra-revolucionário, em prol do retorno do corporativismo e após a Comuna, se convence da necessidade de reconstruir uma sociedade cristã. Mas é a partir de 1871 que, de um círculo de Maignen, na linha de Kolping, Albert de Mun vai criar os Círculos Operários Católicos que iriam exercer uma influência duradoura sobre o desenvolvimento do movimento social católico, assegurando uma larga publicidade às realizações de Léon Harmel e ao programa dos conselhos de estudo animados por René de la Tour de Pin. Em 1876, Albert de Mun é eleito deputado e luta pela implantação do programa dos Círculos dentro da lei, ou seja o corporativismo e um partido católico. Mas Leão XIII se opõe e decide que os católicos devem se inserir dentro da república. A partir de 1890, os Círculos começam a declinar diante da idéia de Léon Harmel de criar os sindicatos.

Será Léon Harmel (1829-1915) quem irá fazer a transição entre o legitimismo e o paternalismo ao sindicalismo e à democracia cristã. Em 1867, ele cria uma associação religiosa de homens, que

⁸⁹ Em 1842, ele criou um comitê de assistência. Em 1847, funda a sociedade de economia caritativa, composta de pessoas da alta sociedade. A seguir, num congresso a convite de Dupétioux, cria a previdência social e sugere a criação de uma associação internacional de caridade.

se transformará em círculo católico, depois em sindicato misto e, por fim em 1893, em conselho de fábrica. Trata-se de uma cooperação dos operários dentro do próprio conselho de administração, porém com participação condicionada aos católicos. Em 1872, no Congresso de Poitiers, ele se engaja nos Círculos de Albert de Mun e torna-se homem de confiança de Leão XIII. Entre 1885 a 1892, toma a iniciativa de organizar peregrinações de operários a Roma, que se constituem numa das origens da *Rerum Novarum*⁹⁰. Nesse interim, em 1886, é criada a Associação Católica da Juventude Francesa (A.C.J.F.), marcada por Albert de Mun e a obra dos Círculos Católicos de Operários, composta de jovens burgueses que reconhece o estado moderno e põe sua preocupação prioritária sobre a religião. A evolução de Harmel é marcada pelas divergências com os patrões do Norte, sobretudo em relação ao salário-família e o sindicalismo⁹¹. Ele vai posicionar-se em favor de um sindicalismo independente e de uma democracia cristã, pelo sufrágio universal. Em 1897, chegaria até pedir ao papa a bênção para a democracia cristã⁹². Mas o papa se opõe, como ele já o tinha feito na Encíclica *Rerum Novarum* de 1891.

3.2. A segunda fase do CS: a *Rerum Novarum* enquanto recepção oficial do Catolicismo Social

A *Rerum Novarum* marca uma reviravolta dentro do Catolicismo Social, na medida em que acusa a recepção, por parte do magistério pontifício, de muitas das teses disputadas no seio do movimento, especialmente daquelas mais sintonizadas com os valores da modernidade. trata-se de uma reviravolta especialmente no campo político e econômico, ao propor a recristianização da sociedade e do Estado, não mais de cima para baixo, pela via clerical, mas a partir da base, através do laicado e de instituições

⁹⁰ São realizadas quatro peregrinações (1885, 1887, 1889, 1891) com o objetivo de sensibilizar os católicos franceses da situação do papa, prisioneiro do Vaticano e também o próprio papa sobre as questões econômicas e sociais.

⁹¹ Cfr. R. TALMY, *L'Association catholique des patrons du Nord. 1884-1895*, Lille 1962.

⁹² Cfr. M. VAUSSARD, *Histoire de la démocratie chrétienne*. France, Belgique, Italie, Paris 1956.

profanas⁹³. Sua preocupação é que os católicos entrem dentro das aspirações de seu século, a fim de penetrar de um espírito cristão todas as formas da civilização moderna⁹⁴. A abertura da hierarquia eclesiástica às liberdades políticas modernas se combina com a vontade de assegurar uma orientação do projeto político e social de recristianização. A abertura à modernidade estimula a formação progressiva de diversas organizações encarregadas de enquadrar a vida cotidiana dos católicos e promover uma visão cristã da sociedade⁹⁵.

Mas no plano cultural *Rerum Novarum* ainda é muito tímida, alinhada à mentalidade de cristandade. Continua a idéia de que o cristianismo deva estar ligado a uma civilização, a uma cultura. Resta a vontade de restauração de uma cultura cristã global. Para a Encíclica, e isto é um avanço em relação à cristandade, não se trata de influir somente a nível das consciências, mas de recristianizar as estruturas, ainda que em função do contexto e da evolução histórica das possibilidades da reconquista. Neste sentido, Leão XIII em grande parte será uma continuidade de Pio IX - ele renova a condenação do racionalismo e da franco-maçonaria e prosseguirá à restauração da filosofia escolástica e à eliminação das influências de Kant e de Hegel entre os intelectuais católicos. No domínio das relações entre Igreja e Estado, Leão XIII continuará a reagir vigorosamente contra o liberalismo laicista.

a) *O Catolicismo Social enquanto antecedente imediato da Rerum Novarum*

Os primeiros antecedentes imediatos da *Rerum Novarum* foram os congressos sociais internacionais. Os três Congressos Sociais de Liège (1886-1887-1890) marcam o início de um processo ininterrupto do Catolicismo Social em direção da democracia cristã⁹⁶,

⁹³ Neste sentido, poderia-se dizer que a novacristandade aproxima-se de uma cristandade laical.

⁹⁴ Cfr. J.-M. MAYUR, *Aux origines de l'enseignement social de l'Église sous Léon XIII*, en *Revue de l'Institut Cathol. de Paris*, 1984, n° 12, p. 11-33.

⁹⁵ Cfr. J. REMY, *Le défi de la modernité...* op. cit., p. 153-154.

⁹⁶ Cfr. P. GERIN, *Les origines de la démocratie chrétienne à Liège*, 2 vol. Bruxelas 1958-1959; e também do mesmo autor *Catholiques Liégeois et question sociale* (1833-1914), *Cahiers des Études Sociales*, Bruxelas 1959.

precedido por um primeiro, realizado em 1885. Na realidade, já a partir de 1880 constata-se uma reação contra o anticlericalismo liberal no campo do ensino e uma preocupação em torno do salário justo na reflexão de Arthur Verhaegen e Georges Helleputte. Em 1885, é organizado o primeiro congresso social internacional, com a participação de Léon Harmel e Albert de Mun e de operários no debate. Desde o início do mesmo, duas posições antagônicas, a do corporativismo e a da democracia cristã vão se confrontar. O congresso mais importante foi o de 1890, durante o qual é lida uma carta do cardeal Manning, arcebispo de Westminster, que havia apoiado a greve dos dockers em Londres, defendendo uma medida justa para fixar salários justos. Neste congresso, discute-se também a questão da intervenção do Estado na economia e, sob este aspecto, duas escolas vão se confrontar - a de Anger e a de Liège. A primeira, liderada por Dom Freppel, a dos patrões do Norte, defendia o mínimo de intervenção do Estado. Já, a segunda, defendia a intervenção regular do Estado para estabelecer a paz social. O mesmo ocorre em relação às questões do sindicalismo e do sufrágio universal. Sobre estas matérias, não houve consenso, tanto que após os congressos de Liège, os conservadores fazem um contra-congresso em Malinas. Entretanto, as teses da escola de Liège, ainda que não tenham influenciado diretamente a Leão XIII, apareceriam no interior da *Rerum Novarum*⁹⁷.

Um outro antecedente imediato da *Rerum Novarum* é a União de Friburgo. Os grupos católicos preocupados pelo problema operário, especialmente na Alemanha, França, Bélgica, Itália e, também, na Áustria não trabalharam completamente isolados uns dos outros. Em torno a Dom Mermillod, primeiro bispo de Genebra⁹⁸, os líderes do catolicismo social sentiram a necessidade de se conhecerem e de intercambiarem seus métodos de ação e seus projetos. Neste sentido, em 1884, Mermillod convida Kuefstein, ligado ao grupo católico social austríaco Vogelsang, Loewenstein, ao *Katholikentag* na Alemanha, bem como a De la Tour du Pin, e

⁹⁷ Cfr. M. HENSMANS, *Les origines de la démocratie chrétienne en Belgique*, Bruxelas 1953.

⁹⁸ Ele é ultramontanista e infalibilista no Vat. I. Banido da França, se liga à obra dos Círculos Católicos Operários de Albert de Mun. Após é nomeado bispo de Lausane, mas reside em Friburgo.

funda a União Católica de Estudos Sociais e Econômicos, que se reúne anualmente. Em 1880, eles já serão 60 membros, formando um círculo fechado de aristocratas, ultramontanistas e que trabalham sobre a base do tomismo, com o objetivo de reconstruir uma sociedade cristã onde a Igreja pudesse recuperar sua influência perdida. Após cinco anos de trabalho, eles tinham elaborada uma versão, adaptada à época, da doutrina corporativa da sociedade⁹⁹: organização da sociedade no corporativismo antigo e intervenção do Estado através de uma legislação cristã. Em 1888, Mermillod, já cardeal, envia ao papa Leão XIII um Memorial Confidencial, que será publicado por Dom Mollette e que, em boa parte, será incluído na *Rerum Novarum*, especialmente no que diz respeito à propriedade privada e ao salário justo.

Outro fator que veio reforçar Leão XIII na idéia de que era tempo de intervir oficialmente na questão social está a posição do cardeal Gibbons, arcebispo de Baltimore. Entre 1887 e 1888, Gibbons leva a efeito uma série de gestões para evitar uma condenação dos Knights of Labour, a primeira organização operária americana¹⁰⁰, por parte do Santo Ofício. Este sindicato pluralista de trabalhadores, não confessional e independente dos patrões, fundado em 1869, em 1886 contava já com 2.500.000 associados. Ele exige reformas indispensáveis, entre outras, jornada de oito horas e, a trabalho igual, salário igual. A posição da Igreja oficial não é unânime - o episcopado canadense o condena, o episcopado americano reage positivamente e Roma se interroga. É quando Gibbons apresenta um memorial a Roma, aprovado por Manning, no qual defende o sindicato, insistindo que não há razão para a Igreja condená-lo quando suas reivindicações, não só respeitavam a Igreja, como defendem ideais da própria Igreja. O desfecho seria favorável ao episcopado norte-americano. Em 1888, Roma declara que tolera essa associação não católica, uma posição inédita na época e que aparecerá no texto final de *Rerum Novarum*.

⁹⁹ Cfr. R. AUBERT, *Les débuts du catholicisme...* op. cit., p. 161-162.

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 162.

b) A reviravolta da Rerum Novarum no seio do Catolicismo Social e da Igreja

Leão XIII, através da *Rerum Novarum*, ao assumir oficialmente as teses centrais do pensamento social de Ketteler e da União de Friburgo, uma importante etapa da história do Catolicismo Social estava sendo concretizada. A Encíclica, resultado de múltiplas iniciativas levadas a efeito fora de Roma, mostra a importância dos leigos, mais uma vez, na vida concreta da Igreja¹⁰¹.

O texto teve duas redações preparatórias¹⁰²: o primeiro projeto foi redigido pelo padre Liberatore, totalmente corporativista e, o segundo, pelo padre Zigliara¹⁰³, menos corporativista e mais favorável à intervenção do Estado na questão social. O texto final foi minuciosamente revisto pelo papa que, de última hora, introduziu a possibilidade de organização de sindicatos independentes da Igreja, dos patrões e dos partidos políticos.

A Encíclica, em seu conjunto, afasta progressivamente a idéia do regime corporativista em favor das associações profissionais, o que abre oficialmente as portas ao futuro sindicalismo operário, ainda que Leão XIII permaneça católico integralista quanto aos princípios. A argumentação básica do texto está fundamentada sobre a lei natural de acordo com a visão do tomismo e apresenta a Igreja como garantidora do direito natural. Com isso, em nome da tradição escolástica, o papa queria reagir contra uma concepção individualista de sociedade e de propriedade. Ele propõe uma sociedade nem liberal e nem socialista, mais bem uma cristandade, baseada, não sobre o clero, mas sobre o povo, o que seria denominada mais tarde "nova cristandade"¹⁰⁴. A Encíclica, de um lado, reconhece o Estado

¹⁰¹ *ibid.*, p. 162-163.

¹⁰² Cfr. G. ANTONAZZI, *L'enciclica Rerum Novarum: testo autentico e reazioni preparatoria dai documenti originali*, Roma 1957.

¹⁰³ É um dominicano da Córsega, professor em Minerve, grande tomista, prefeito da Congregação de Estudos, bom em lógica, mas sem cultura moderna.

¹⁰⁴ O período de Nova-cristandade caracteriza-se pela tentativa de restauração de um regime de Cristandade - uma cristandade profana - não de cima para baixo, mas de baixo para cima. Tem suas teses inspiradas na *Rerum Novarum*, sua teologia elaborada a partir dos anos 30, entra em crise logo na década de 60 e será suplantado pelo período de pós-cristandade, oficializado pelo concílio Vaticano II.

moderno mas, de outro, volta à idéia de uma sociedade cristã. Quanto ao regime político, o papa refuta o corporativismo como uma obrigação e declara-se favorável às corporações livres, sem tomar posição, entretanto, frente à questão do sufrágio universal. Em relação às associações operárias, há uma preferência pelos dois tipos, a corporativa e os sindicatos.

Como pode-se constatar, a *Rerum Novarum* têm méritos e limites. Seu mérito está em que diante do fato da maior parte dos católicos sociais, dos decênios precedentes, continuarem nostálgicos da antiga sociedade cristã, preponderantemente rural corporativista, a Encíclica, fazendo eco dos setores de vanguarda do Catolicismo Social, afasta-se das utopias românticas para posicionar-se com realismo sobre o terreno análogo do socialismo reformista¹⁰⁵. Mas nisto está também o seu limite, pois levou-a a ser considerada como um documento essencialmente anti-socialista ou reacionário, em todo caso sem grande importância para o movimento de emancipação dos trabalhadores. Na realidade, a Encíclica, além de chegar tarde, recorre a uma argumentação abstrata, sem uma análise da situação real criada pelo desenvolvimento do capitalismo e moralizante e imprecisa sobre a maior parte das questões postas pela época, talvez por medo dos operários católicos passarem a aderir, cada vez mais, ao socialismo.

c) A evolução do Catolicismo Social para a Democracia Cristã

Com a *Rerum Novarum*, a facção mais de vanguarda do Catolicismo Social vai evoluir para a Democracia Cristã. Na verdade, a diferença entre ambos está nos meios que cada um utiliza para intervir na questão social¹⁰⁶. Em tese, o Catolicismo Social utiliza meios morais - ação caritativa individual ou organizada, educação, enquanto que a Democracia Cristã utiliza meios políticos - reivindicação dos direitos humanos, justiça social e direitos políticos.

¹⁰⁵ R. AUBERT, *Les débuts du catholicisme...* op. cit., p. 164.

¹⁰⁶ O número 213 da revista *Concilium*, 1987, edição francesa, apresenta diversos artigos sobre a Democracia Cristã européia e latino-americana que permitem uma boa visão da questão, mesmo em relação ao Catolicismo Social.

Esta marcará a passagem do modelo corporativista para a democracia baseada no sufrágio universal, especialmente a passagem de uma cristandade conservadora para uma nova cristandade reformista, o que vai colocar a Igreja numa situação muito favorável dentro da sociedade. Durante a cristandade conservadora, intransigente, a Igreja se encontrava na defensiva em relação à sociedade civil, centralizando sua ação sobre uma pastoral da família e da educação. Agora, com o desenvolvimento da neocristandade, a Igreja também se faz presente sobre o terreno social e político¹⁰⁷.

As fases da democracia cristã

A Democracia Cristã caracteriza-se por duas fases distintas, separadas uma da outra por quase um século¹⁰⁸. O primeiro embrião de democracia cristã aparece ainda durante a revolução de 1848 na França e designa os católicos que, se opondo fortemente ao tradicionalismo de Joseph de Maistre e à posição da Igreja em favor da monarquia, se engajam em prol de uma identificação da Igreja com o movimento republicano¹⁰⁹. Chegou a haver no parlamento francês um pequeno grupo de deputados que se identificava com esse nome. Defendiam que a posição pública da Igreja não devia basear-se sobre a aliança entre o trono e o altar, mas sobre a ação livre de seus membros. Esta primeira fase teve uma curta duração, coincidindo tão somente com o período da Segunda República. O fato é que a Igreja oficial não estava preparada para aceitar a idéia da soberania popular e de uma separação entre Igreja e Estado¹¹⁰.

A segunda fase democracia cristã aparece na Bélgica, na França e na Itália, logo após o lançamento da *Rerum Novarum*, interpretada pelos democratas cristãos, não somente como um apelo do papa à reforma social e moral mas, ao mesmo tempo, à reconstrução política da sociedade. Mas, igualmente nesta fase, a Igreja oficial tomou distância desta pequena vanguarda do movimento católico.

¹⁰⁷ Cfr. Pablo RICHARD, L'organisation politique des chrétiens en Amérique Latine - Nouveau modèle de démocratie chrétienne, em *Concilium* 213, 1987, p. 32.

¹⁰⁸ Cfr. Franz HORNER, L'Église et la démocratie chrétienne, em *Concilium*, 213, 1987, p. 41-52.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 50. Ela se baseia sobre o pensamento de Lammenais, Lacordaire, Ozanam, Maret e outros.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 47.

A democracia cristã enquanto superação do Catolicismo Social

Tanto o Catolicismo Social como a Democracia Cristã têm em comum o ideal, ainda que por caminhos diferentes, de reconstruir uma ordem social cristã¹¹¹. Ambos se opõem diretamente às ideologias liberal ou socialista. Para eles, a ideologia liberal é a responsável pela decristianização e pela proletarização das massas. Ambos participam igualmente da rejeição da sociedade nascida em 1789. Trata-se precisamente do intransigentismo presente em ambos, levando a ver a ideologia socialista como um desenvolvimento do liberalismo¹¹² e propondo como antítese a harmonia da sociedade da Idade Média, que funciona, na prática, como um arquétipo simbólico¹¹³, paradigma da sociedade a construir.

Entretanto, no final do século XIX, a Democracia Cristã, especialmente após a publicação da *Rerum Novarum*, ao constituir-se em partido político¹¹⁴, irá ultrapassar pontos importantes do Catolicismo Social, estruturando-se como uma trilogia: uma dupla rejeição da via liberal e socialista e a superação da posição direita-esquerda por uma terceira-via, aberta a todas as correntes científicas modernas. Esta terceira-via caracteriza-se, primeiramente, pela rejeição do paternalismo. Para a Democracia Cristã, operário não tem necessidade de tutela, nem da Igreja, nem do Estado. Ele é capaz de autogovernar-se¹¹⁵. Defende ainda que a Igreja deva fazer parte constitutiva do Estado democrático moderno. Em segundo lugar, a Democracia Cristã aceita o Estado liberal, mas condena a economia liberal, na medida em que reivindica-se reformas estruturais a serem efetuadas pelo Estado. Pensa-se que para resolver a questão social basta agir através das estruturas do poder político. Em terceiro lugar, há uma reação a um duplo fixismo: o que considera como insuperável

¹¹¹ Cfr. Jean-Louis JADOULLE, *De Pottier à Cardijn, un siècle de démocratie chrétienne*, em *La Revue Nouvelle*, 45^{ème} année, n^º1, janeiro 1989, p. 106-111.

¹¹² Cfr. J.-L. JADOULLE, *op. cit.*, p. 106. Ele mostra como a democracia cristã não pode ser reduzida a um só programa, podendo-se encontrar nela tendências ora intransigente, ora integralista e ora reformista social.

¹¹³ Cfr. J. REMY, *op. cit.*, p. 151-173.

¹¹⁴ Ver Karl-Egon LÖNNE, *Les débuts des partis démocrates-chrétiens en Allemagne, en Italie et en France, après 1943-1945*, em *Concilium* 213, 1987, p.19-29.

¹¹⁵ Cfr. Franz HORNER *op. cit.*, p. 41-52.

a divisão entre ricos e pobres e a confusão de interesses das diferentes classes sociais, em função da pertença à mesma religião. Para a Democracia Cristã a luta pela emancipação dos operários deve partir do pressuposto de que patrões e operários tem interesses diferentes, ainda que ambas as partes sejam católicas, o que implica a criação de sindicatos independentes. Uma quarta característica da terceira-via da Democracia Cristã é a passagem da prática da caridade individual ou organizada para a promoção da justiça, através do estabelecimento de uma ordem de direito. A transformação da sociedade, não depende de uma ação caritativa mais intensa de pessoa a pessoa, no interior de associações católicas, muito menos de uma mera política social do Estado, através das estruturas sociais preexistentes, mas de uma reforma estrutural. Finalmente, em decorrência disto, para a Democracia Cristã, a democracia política é condição para uma democracia social. Aliás, trata-se de do ponto central da divergência entre o Catolicismo Social e a Democracia Cristã. Para esta, o programa do cristianismo só se realizará através de uma democracia política, dado que, segundo ela, democracia e cristianismo têm a mesma origem¹¹⁶. Ora, Leão XIII, na *Rerum Novarum*, não pensava assim. Para ele, a forma de regime político era indiferente, enquanto para a Democracia Cristã o regime deve ser democrático.

O conflito entre Catolicismo Social e Democracia Cristã e a crise modernista

A luta entre o Catolicismo Social e a Democracia Cristã, especialmente a tendência avançada, deu origem à conhecida “crise modernista” no seio da Igreja¹¹⁷. O modernismo foi mais uma tendência e uma orientação do que uma soma de doutrinas determinadas, aparecida por volta de 1900 na França, na Itália e, sobretudo, na Alemanha¹¹⁸. Poderia-se defini-lo como o encontro e a confrontação de um longo passado religioso fixista com um presente de outra inspiração, que se manifesta em algumas formas

¹¹⁶ *ibid.*, p.49

¹¹⁷ Cfr. G. THILS, *La chrétienté en débat*, Paris 1984.

¹¹⁸ Cfr. R. AUBERT, *La crise moderniste*, tome V, *L'Eglise dans la société libérale e dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, da obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, *op.cit.*, p. 200-201

de Democracia Cristã, no movimento americanista, sob a forma que ele tomou na França, e em diversas correntes do reformismo eclesiástico.

Esta luta entre o Catolicismo Social e a Democracia cristã se dá na evolução da dupla matriz daquele movimento: intransigentismo-integralismo e integrismo-reformismo social.

O intransigentismo e o integralismo partem de uma atitude fundamental de Igreja: a refutação dos valores liberais. É impossível ceder sobre os princípios desta atitude fundamental, pois neles está toda a verdade do cristianismo. Daí decorre o integralismo, ou seja, um catolicismo que se recusa restringir-se ao domínio da consciência, para abarcar todo o humano e a totalidade da vida social¹¹⁹. A questão é como levar à prática a intransigência e o integralismo dentro de um mundo anticlerical, burguês e agredido pelo socialismo revolucionário. Propõe-se duas alternativas: a imunização das massas contra os erros modernistas, através de um amplo programa de moralização, e organização dos operários sobre uma base moral e cristã para restabelecer a harmonia entre as classes e refazer a cristandade. Pensa-se numa reaproximação dos elementos sãos da burguesia e na constituição de uma frente moderada para impor os princípios cristãos ao Estado.

Este binômio engendra um outro, o integrismo-reformismo social. Mesmo que sejam duas correntes rivais, na verdade um binômio não se sustenta sem o outro. O integrismo¹²⁰, uma radicalização do integralismo, tem como projeto um sistema social católico completo e se opõe à secularização ou à autonomia do temporal. A grande maioria dos católicos sociais se situa nesta linha. Busca-se restaurar o reino social do cristianismo, através de reformas, tirando todas as consequências sociais do dogma cristão.

¹¹⁹ Cfr. J. -L JADOLLE, *op. cit.*, p. 107.

¹²⁰ Por volta de 1890, integrismo designa um partido político marginal na Espanha. Nos meios franceses adquire uma conotação pejorativa e se aplica aos que se opõem a qualquer progresso na ciência exegética e aos que combatem a abertura política e social do catolicismo.

Precisamente ao lado do integrismo está, por um lado, a Democracia Cristã moderada e, por outro, a Democracia Cristã avançada. A primeira, é uma das evoluções do Catolicismo Social. Trata-se de uma tendência que corresponde a um modernismo moderado que irá impulsionar o sindicalismo confessional e a Ação Católica, ainda que se continue a admitir a gestão do poder pela autoridade. A segunda, caracteriza-se por uma posição essencialmente democrática, taxada de modernismo prático, que não aceita a aliança católicos-liberais e nem a direção da hierarquia em matéria política e social. Defende o primado da consciência e a responsabilidade dos leigos dentro do mundo.

Na Itália, a Democracia Cristã avançada, articulada por Murri, tenta orientar toda a Opera dei Congressi dentro de uma opção pela democracia¹²¹. O projeto, entretanto, cai por terra quando em 1904 Pio X suprime a Opera dei Congressi. Murri cria, então, em 1905, a Liga Democrática Nacional. Também em vão pois, logo após, Pio X condenará o modernismo em geral e, em 1909, excomungará a Murri. Na França, o movimento Sillon caminha no mesmo sentido, mas igualmente é condenado por Pio X em 1910 por “infiltrações modernistas”, posição, segundo ele, incompatível com as idéias tradicionais da Igreja. O papa volta a defender o corporativismo e a opor-se a todas as tentativas de ligar “cristão social” com “política” e, sobretudo, com democracia. Até 1918 a atitude da Igreja em relação à democracia será uma atitude de rejeição veemente. A maior parte dos partidos católicos, recriados ou reformados no final do século XIX, tiveram que fundamentar-se sobre um puro movimento social, politicamente frágil. Vários anos teriam que passar para que o programa político da democracia cristã fosse reconhecido pela Igreja como programa político. Após 1918, o Vaticano aceitaria como um fato a democracia moderna, ou melhor, a toleraria ou a deixaria de combater. Seria preciso esperar até 1944 para que a Igreja oficial desenvolvesse um conceito positivo da democracia cristã, ao menos em relação ao Estado¹²². Durante o pontificado de Pio XII, iria acentuar-se todavia o processo de centralização da Igreja Católica, com uma visão organicista da

¹²¹ Cfr. J. ZOPPI, *R. Murri e la prima democrazia cristiana*, Florença 1968.

¹²² Cfr. Franz HORNER, *op. cit.*, p. 51.

atividade dos católicos na direção do “mundo católico”¹²³. Entretanto, o processo de abertura ao mundo moderno desencadeado pelo Catolicismo Social e acentuado pela Democracia Cristã, ainda que lentamente, não cessaria de progredir, para desembocar no grande acontecimento do Concílio Vaticano II.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre 1848, ano em que Marx publicou o Manifesto Comunista, e 1891, ano em que Leão XIII publicou a primeira encíclica social *Rerum Novarum*, se passou mais de meio século. Muitas vezes, se tem oposto as duas datas para demonstrar com que atraso em relação ao movimento socialista, a Igreja tomou consciência dos valores do mundo moderno, mais concretamente do problema operário. Como pode-se constatar ao chegar ao final deste estudo, em parte é verdade. O papado e a maioria do episcopado e do clero europeus deste período, traumatizados pela Revolução Francesa e nostálgicos do antigo regime que eles idealizavam, não se davam conta das novas aspirações e necessidades e não mediam a amplitude do fenômeno da modernidade, da industrialização e suas consequências. Influenciados pela filosofia política de tipo tradicionalista, dominante no mundo católico na metade do século XIX, eram incapazes de fazer o discernimento entre o que, dentro dos princípios de 1789, tinha um valor positivo e preparava a longo prazo uma grande contribuição à ação da Igreja e o que era uma transposição, em termos políticos, de uma ideologia racionalista, herdeira do século das luzes. Confundia-se democracia com Revolução Francesa e esta com o questionamento de todos os valores cristãos tradicionais. Durante anos, se vai combater o liberalismo, estigmatizado como o “erro do século”.

Consequentemente, não é dos meios mais abertos à democracia política - entre os católicos liberais - que sairão os católicos sociais do fim do pontificado de Pio IX (1846-1878) e de Leão XIII (1878-

¹²³ Cfr. Andrea RICCARDI, *Le Vatican de Pie XII et le parti catholique*, em *Concilium*, 213, 1987, p. 53-68.

1903). Ao contrário, eles virão dos adversários mais ferrenhos do liberalismo, à primeira vista simples reacionários, ainda que o fossem. Suas realizações, entretanto, foram fazendo avançar seus postulados teóricos intransigentes, constituindo-se num movimento eclesial que exerceu papel preponderante no processo de depuração e assimilação dos valores do mundo moderno por parte da Igreja e contribuindo diretamente para a elaboração Doutrina Social da Igreja.

Por isso, o Catolicismo Social é passagem obrigatória, não só para compreender o desfecho do processo de reconciliação da Igreja com o fenômeno complexo e ambíguo da modernidade, como também para entender as bases da nova relação Igreja-Mundo, consagrada pelo Concílio Vaticano II.

Endereço do Autor:
ITEPAL-CELAM
Transversal 67 No. 173-71
A.A. 2533553
Santafé de Bogotá, D.C.
Colombia
