



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

GONÇALO PEREIRA DINIZ

A Consciência Católica perante o Pobre
- da Revolução Industrial à contemporaneidade

Dissertação Final
sob orientação de:
Doutor David Sampaio Barbosa

Lisboa
2011

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – O POBRE NA REVELAÇÃO CRISTÃ	7
1. O ‘pobre’ na Sagrada Escritura	9
1.1. Antigo Testamento	9
1.2. Novo Testamento	14
2. O ‘pobre’ na Tradição da Igreja dos primeiros séculos	18
2.1. Os ‘Escritos Apostólicos’	18
2.2. Os Padres da Igreja	24
CAPÍTULO II – A ‘QUESTÃO SOCIAL’	28
1. A Revolução Industrial	30
2. O liberalismo político e económico	33
3. A situação da classe operária	38
3.1. As grandes cidades industriais	40
3.2. O proletariado	44
4. As reacções anti-liberais	49
4.1. As reacções nacionalistas	50
4.2. As reacções socialistas	51
4.3. As reacções intervencionistas	57

CAPÍTULO III – A RESPOSTA CRISTÃ À ‘QUESTÃO SOCIAL’	58
1. A restauração das antigas ordens religiosas e o florescimento de novas congregações	59
2. O ‘Movimento Católico’	66
3. Um caso paradigmático: o Padre Jean-Léon Dehon	76
CAPÍTULO IV – O MAGISTÉRIO SOCIAL DA IGREJA	83
1. A ‘ <i>Rerum Novarum</i> ’	88
2. Outras intervenções do Magistério	94
3. A “ <i>Caritas in Veritate</i> ”	104
CAPÍTULO V – REFLEXOS E PERSISTÊNCIAS NA TEOLOGIA	111
1. A teologia moral social	114
2. A teologia da libertação	122
CONCLUSÃO	130

BIBLIOGRAFIA 135

FILMOGRAFIA 143

**“ μόνον τών πτωχών ίνα μνημονεύωμεν ό και έσπούδασα αυτό
τούτο ποιήσαι ”**

**(“só nos disseram que nos devíamos lembrar dos pobres – o que
procurei fazer com o maior empenho”)**

Gal 2, 10

INTRODUÇÃO

O título que tínhamos pensado inicialmente para a nossa dissertação era simplesmente “A consciência católica perante o pobre”. No entanto, seria um tema demasiado extenso para uma tese de dissertação de mestrado, tendo em conta os condicionalismos regulamentares para este tipo de trabalho. E mesmo assim, temos consciência que o presente trabalho já é de si relativamente extenso.

Ainda assim, o facto é que tivemos que reduzir substancialmente o nosso objecto de estudo. Daí a redução da nossa análise ao período histórico que vai desde a Revolução Industrial até aos nossos dias, donde o título final: “A consciência católica perante o pobre: da Revolução Industrial à contemporaneidade”.

Apesar desta delimitação cronológica, não podíamos deixar de fazer uma referência à riquíssima tradição bíblica e patrística no campo da ética social. Assim se explica o nosso Capítulo I, todo ele dedicado à consciência da figura do pobre na revelação cristã. Enfim, é a base teológica incontornável para o tratamento do tema em apreço.

É também por aqui que se explica que, de modo aparentemente abrupto, saltemos do período da Patrística, com que rematamos o Capítulo I, para a “questão social” do séc. XIX, que é tratada no Capítulo II, como se entretanto nada tivesse sucedido ou se tivesse escrito de relevo para o nosso tema durante tantos séculos.¹

De facto, a resposta a este salto na história prende-se simplesmente com o facto de não ser esse o escopo do nosso tema. Efectivamente, pelas razões já acima referidas,

¹ A título de exemplo, há que referir o tratado ‘*De Justitia*’ de S. Tomás de Aquino (*Summa Th. II-II, qq. 57-122*), que é o tratado mais amplo dos sete tratados de virtudes que integram a moral concreta da Suma de Teologia. Podemos ainda indicar outras obras de teologia moral social como os vários tratados ‘*De justitia et jure*’ dos sécs. XVI e XVII, onde se destacam os grandes teólogos moralistas e canonistas espanhóis da Escola de Salamanca, tais como Francisco de Vitória, Soto, Bañez e Molina. E no âmbito da pastoral missionária, por exemplo, como não recordar o intenso labor em prole da justiça social de homens como Fr. Bartolomé de las Casas, na ilha Hispaniola, ou do Pe. António Vieira, no Brasil.

pretendemos apenas tratar o período histórico que começa a partir da Revolução Industrial. Por isso, o Capítulo I – “O Pobre na Revelação Cristã” - surge a título excepcional, é certo, mas, porque nos dá as coordenadas teológicas básicas para tratarmos do tema em apreço, não podia deixar de ser tido em consideração.

O tema da consciência católica perante o pobre, tal como o vamos aqui tratar, abarca fundamentalmente matérias do âmbito da história da Igreja contemporânea e da teologia moral social, duas áreas muito importantes do curso de teologia, além do contributo inestimável do abundante e rico Magistério social da Igreja, que bebe directamente da inesgotável fonte do Evangelho.

De facto, verificamos que a opção preferencial pelos mais pobres tomada por Jesus Cristo, de modo constante e consistente – ‘pobreza’ em sentido bíblico, amplo -, e respaldada por uma longa tradição profética, está certamente no coração da doutrina social da Igreja.²

Ademais, este campo é uma das áreas de eleição para a intervenção da Igreja no mundo, na sua dimensão social, económica e política, todas elas dimensões intrínsecas à própria humanidade.³

Ora, e parafraseando o Papa Paulo VI, a Igreja é “perita em humanidade”.⁴ Por isso, as referidas dimensões da vida humana devem ser alvo da atenção, do cuidado, e, quando se imponha, da intervenção por parte da Igreja. Uma intervenção que se quer lúcida e corajosa, *i.e.*, sem pretender ter as respostas (técnicas) para resolver todos os problemas deste mundo, mas, acima de tudo, saber estar à altura dos acontecimentos,

² Neste trabalho, utilizaremos como sinónimos a expressão ‘Magistério social da Igreja’ e ‘doutrina social da Igreja’.

³ De entre as três dimensões clássicas da Igreja – dimensão litúrgica (ou celebrativa), martirial (ou testemunhal) e diaconal (serviço na caridade) -, a doutrina social da Igreja insere-se, com naturalidade, no âmbito das duas últimas dimensões.

⁴ Ver ‘*Populorum Progressio*’, nº 13.

dando testemunho do Reino de Deus e não tendo medo de ser sinal de contradição neste mundo.

Isto tudo sem prejuízo da precedência natural da dimensão espiritual do homem em toda a acção da Igreja. De resto, se não fosse por causa desta dimensão, qualquer intervenção da Igreja na sociedade e no mundo redundaria num mero activismo, espiritualmente estéril, ou, quando muito, transformaria a Igreja em mais um partido político, *'lobby'* de interesses instalados, ou numa das muitas ONG's para o desenvolvimento.

Dito isto, gostaríamos de acrescentar que o tema da 'justiça social' é um tema sempre polémico e actual, e de interesse para qualquer cristão, mais não seja como decorrência do mandamento do amor que Jesus Cristo solenemente nos deixou.

Ainda hoje, em pleno séc. XXI, persistem muitas formas de injustiça social, umas mais encapotadas do que outras, o que revela que a tentação da exploração e da opressão do nosso próximo é uma ameaça permanente que acompanha a natureza humana ao longo dos tempos.

O cristão tem que estar constantemente de sobreaviso a este nível, interpelando consciências, aconselhando modos de acção mais justos e mais fraternos, e não ter medo de assumir a coragem da denúncia profética, quando a gravidade das situações humanas e sociais assim o exija.

De todo o modo, não é menos certo que a questão da justiça social é um campo fértil para a demagogia fácil e para a hipocrisia, com muitos a criticar quem está na 'mó de cima' por mera inveja, ressentimento ou por interesse próprio. A este propósito, é paradigmático o episódio relatado em *Jo 12, 3-6*.⁵

⁵ “Então, Maria ungiu os pés de Jesus com uma libra de perfume de nardo puro, de alto preço, e enxugou-lhos com os seus cabelos. A casa encheu-se com a fragrância do perfume. Nessa altura, disse um dos discípulos, Judas Iscariotes, aquele que havia de o entregar: ‘Porque é que não se vendeu este perfume por

Desigualdades sócio-económicas sempre existirão. Se a cada pessoa no mundo fosse dada exactamente a mesma quantia de dinheiro, pouco tempo depois já se registrariam, certamente, diferenças de riqueza, resultantes, por exemplo, duma quantia mal aplicada, um bem supérfluo adquirido, o desinteresse e preguiça em fazer render o que se recebeu, a prodigalidade, um simples equívoco, um azar, ou até um roubo, etc.

Portanto, o problema não está na necessária desigualdade patrimonial, que, em última análise, tem a sua fonte nas desigualdades naturais de cada homem - ao nível das suas capacidades físicas e intelectuais -, e no próprio destino de cada um, mas na discrepância ou desproporção a que pode chegar nalgumas situações, pondo em causa a própria dignidade humana de quem está na base da pirâmide. Parece-nos ser este o aspecto que verdadeiramente nos choca e nos faz experimentar um amargo sentimento de injustiça.

Em ordem a expor todas estas questões ligadas à pobreza e à justa repartição de bens e igualdade de oportunidades, assim como aos novos desafios colocados pela ‘questão social’ e a consequente resposta da Igreja, passamos, de seguida, a apresentar a estrutura deste nosso trabalho.

Assim, o Capítulo I – “O Pobre na Revelação Cristã” – irá ocupar-se do tratamento que a figura do pobre merece na Sagrada Escritura, quer nos livros do Antigo Testamento quer nos livros do Novo Testamento. Ainda neste capítulo, analisaremos também a consciência cristã da figura do pobre na Tradição viva da Igreja dos primeiros séculos, com uma incidência especial nos chamados ‘Escritos Apostólicos’ e no ensino de alguns Padres da Igreja.

Dando um salto cronológico, entramos no Capítulo II – “A ‘Questão Social’ ” -, o núcleo do nosso tema. Neste capítulo, falaremos sobre a Revolução Industrial e as

trezentos denários, para os dar aos pobres?’ Ele, porém, disse isto, não porque se preocupasse com os pobres, mas porque era ladrão e, como tinha a bolsa do dinheiro, tirava o que nela se deitava.”

suas consequências sociais e culturais mais imediatas. Falaremos ainda acerca do liberalismo político e económico reinante à época. Finalmente, destacaremos a situação da classe operária e as reacções anti-liberais.

No âmbito do ponto acerca da situação das classes operárias, iremos analisar em particular as condições de vida nas grandes cidades industriais e a situação do proletariado.

Ao nível das reacções políticas e sociais anti-liberais, veremos em particular as reacções nacionalistas, as reacções socialistas e as reacções intervencionistas.

O Capítulo III – “A Resposta Cristã à ‘Questão Social’ ” - trata, por sua vez, das reacções ‘cristãs’ ao modelo liberal. Neste âmbito, teremos em conta o grande dinamismo de restauração das antigas ordens religiosas, mas, sobretudo, o florescimento de numerosas novas congregações que responderam com grande êxito às necessidades sociais e espirituais mais prementes da época. Noutro ponto iremos falar ainda acerca do chamado ‘Movimento Católico’, que teve origem na Alemanha e na Suíça. Naturalmente, ao longo deste Capítulo III, também teremos em conta o que se passou no nosso país a este nível. Finalmente, rematamos este capítulo com uma referência ao caso paradigmático do Pe. Jean-Léon Dehon, fundador dos ‘dehonianos’, em virtude do seu papel central no mundo do apostolado social.

De seguida, no Capítulo IV – “O Magistério Social da Igreja” -, partindo dos grandes princípios da doutrina social da Igreja, propomo-nos analisar algumas encíclicas sociais e outros documentos análogos do Magistério.⁶ Daremos uma particular relevância à primeira encíclica social, por um lado, e, por outro, à mais recente encíclica neste campo: a “*Rerum Novarum*”, do Papa Leão XIII, e a “*Caritas in Veritate*”, do Papa Bento XVI, respectivamente.

⁶ Onde se incluem algumas radiomensagens do Papa Pio XII.

Finalmente, no último capítulo, o Capítulo V – “Reflexos e Persistências na Teologia” -, iremos analisar os principais contributos da consciência católica perante a figura do pobre para a formação do pensamento teológico cristão. Veremos em particular o campo da teologia moral social e a chamada ‘teologia da libertação’.

Na Conclusão, procuraremos fazer uma breve síntese deste trabalho e proceder a algumas reflexões de natureza mais pessoal.

I

O POBRE NA REVELAÇÃO CRISTÃ

A Igreja sempre reconheceu que o homem não só é capaz de Deus, como, pela sua razão natural, pode chegar ao conhecimento de Deus a partir da Criação. Em causa, concretamente, está a beleza e bondade intrínseca do mundo e do homem.⁷

Mas existe uma outra ordem de conhecimento de Deus, que é a da Revelação divina. Por meio desta, é o próprio Deus que vem ao encontro do homem: “Por uma vontade absolutamente livre, Deus revela-se e dá-se ao homem. E fá-lo revelando o seu mistério, o desígnio benevolente que, desde toda a eternidade, formou em Cristo, a favor de todos os homens. Revela plenamente o seu desígnio, enviando o seu Filho bem-amado, nosso Senhor Jesus Cristo, e o Espírito Santo”.⁸

À Revelação cristã, o homem deverá corresponder com a fé. Efectivamente, é através da fé que o homem se entrega inteira e livremente a Deus.⁹

Por sua vez, a Revelação cristã alicerça-se na Sagrada Escritura e na Tradição, pelos quais se transmite a Palavra de Deus, única fonte da Revelação.¹⁰

A Sagrada Escritura constitui a Palavra de Deus, enquanto escrita por inspiração do Espírito Santo. Por sua vez, a Tradição recebe a Palavra de Deus e transmite-a, com total integridade, através dos Apóstolos e dos seus legítimos sucessores, por forma a que

⁷ Cfr. *Catecismo da Igreja Católica*, n°32, onde se cita S. Paulo e Santo Agostinho. S. Paulo afirma, a respeito dos pagãos: “O que se pode conhecer de Deus é claro para eles, porque Deus manifestou-lho. Desde a criação do mundo, as suas perfeições invisíveis, o seu poder e a sua divindade tornaram-se, pelas suas obras, visíveis à inteligência” (*Rm 1, 19-20*). E Stº Agostinho, num dos seus *Sermões*: “Interroga a beleza da terra, interroga a beleza do mar, interroga a beleza do ar que se dilata e difunde, interroga a beleza do céu ..., interroga todas estas realidades. Todas te respondem: «Estás a ver que somos belas.» A beleza delas é um testemunho (*‘confessio’*). Essas belezas, sujeitas à mudança, quem as fez senão o Belo (*‘Pulcher’*), que não está sujeito à mudança?” (*Sermão 241, 2, 2; PL 38, 1134*).

⁸ Cfr. *Catecismo da Igreja Católica*, n°50.

⁹ Cfr. *‘Dei Verbum’*, n°5.

¹⁰ Cfr. *‘Dei Verbum’*, n°9 e n°10.

estes, iluminados pelo Espírito da Verdade, a conservem, exponham e a difundam fielmente na sua pregação.¹¹

Michael Quisinsky, citando L. Boeve, diz-nos que a Tradição, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, pode ser concebida como um “processo contínuo de recontextualização” da fé cristã.¹²

A própria Sagrada Escritura, de certa forma, ‘nasce’ da Tradição, porquanto foi a Igreja que discerniu o cânone dos livros inspirados.

Na Tradição se inclui a vida apostólica de testemunho da fé e de serviço na caridade, o ensino da Igreja, o seu crescimento na fé ao longo dos tempos e o concomitante discernimento da vontade de Deus, assim como o culto litúrgico. Na Tradição estão, pois, representadas as três grandes dimensões da Igreja: a dimensão martirial, a dimensão diaconal e a dimensão litúrgica.

Podemos, pois, definir a Tradição, grosso modo, como o processo vivo da transmissão da fé cristã.

No concernente ao tratamento que o ‘pobre’ merece na Tradição, teremos também em linha de conta, neste capítulo, o testemunho dos Santos Padres.¹³

Já no que diz respeito ao Magistério da Igreja, que se articula intimamente, quer com a Sagrada Escritura quer com a Tradição,¹⁴ iremos abordá-la, especificamente, num capítulo ulterior.

Vejamos, então, doravante, e sem quaisquer pretensões de exaustividade, o que a Sagrada Escritura e a Tradição viva da Igreja nos dizem acerca da figura do ‘pobre’.

¹¹ Cfr. ‘*Dei Verbum*’, nº8 e nº9.

¹² M. Quisinski, ‘*Can Tradition (Not) Change?*’, ‘*Ephemerides Theologicae Lovanienses*’, Vol. 86, Fasc. 1, Abril 2010, pp. 110-111.

¹³ “As palavras dos Santos Padres atestam a presença viva desta Tradição” (‘*Dei Verbum*’, nº8, §3).

¹⁴ Cfr. ‘*Dei Verbum*’, nº10.

1. O ‘pobre’ na Sagrada Escritura

1.1. Antigo Testamento

Não há qualquer dúvida que os livros do Antigo Testamento encerram em si um complexo corpo de teologia moral social. São inúmeras as referências veterotestamentárias à figura do ‘pobre’, enquanto marginalizado da sociedade e vítima fácil de chantagens e exploração. As constantes alusões ao dever moral e religioso de protecção e cuidado do ‘pobre’, do ‘estrangeiro’, do ‘órfão’ e da ‘viúva’ são disso expressão cristalina. O próprio Deus que se revela no Êxodo é um Deus libertador dos oprimidos.

De seguida, num primeiro momento, faremos um breve excuro sobre este tema, numa perspectiva geral. Num segundo ponto, então mais detalhado, iremos fixar-nos, em particular, no livro do profeta Amós, que constitui um texto paradigmático no que concerne à perspectiva bíblica da justiça social.

Como acima dissemos, iremos apenas ver alguns exemplos dispersos pelos diferentes textos veterotestamentários, a título indicativo, pois de outro modo teríamos que dedicar a tese inteira a esta temática. E não chegaria.

Assim, começando pelo livro do Êxodo, podemos ater, desde logo, ao teor de *Ex 22, 20-25*. Nesta passagem, Yahweh recorda o dever de protecção que é devido ao estrangeiro, à viúva e ao órfão. Em relação ao primeiro, é recordado ao povo hebreu que ele próprio foi estrangeiro no Egipto. Em relação à viúva e ao órfão, há que ter presente que numa sociedade patriarcal em que a família era considerada como propriedade do

chefe de família, se este desaparecia, a viúva e os órfãos ficavam sem protecção e sem direitos, presas fáceis da exploração. Também se alude à proibição de cobrar juros pelo dinheiro emprestado, ainda que esta proibição se restrinja aos membros do povo hebreu.

Outra passagem digna de nota no livro do Êxodo diz respeito a *Ex 23, 10-12*. Aqui se refere o ano sabático e o sábado. O primeiro – que implica que durante um ano o proprietário não trabalhe as terras e que estas sejam deixadas aos pobres, para que se alimentem do que delas restar - ocorre passados cada 6 anos e encerra em si um forte carácter comunitário em favor dos mais pobres, e uma forte relativização do direito individual de propriedade. A observância do sábado semanal, por seu lado, tem por fim o merecido descanso dos servos.

Passando agora ao livro do Levítico – livro das prescrições culturais -, gostaríamos de destacar o princípio do resgate da propriedade e dos escravos previsto em *Lv 25, 23ss*: “A terra pertence-me e vós sois apenas estrangeiros e hóspedes”. São estes os dois motivos fundamentais deste capítulo. O Deus da liberdade quer que vivam na terra pessoas livres, tanto os ricos como os pobres. Por isso, Deus é o verdadeiro redentor dos escravos e das terras escravizadas nas mãos dos ricos.

Por sua vez, todos os bens pertencem, em última análise, a Deus. Nós somos meros administradores. Este entendimento será retomado pelos Padres da Igreja, como teremos ocasião de ver mais adiante.

O livro do Deuteronómio, até pelo seu cariz marcadamente jurídico, também prevê deveres de protecção em relação aos pobres e oprimidos, mormente em *Dt 15,7-8. 11* e *Dt 24,14-15.19-22*. Sumariamente, apela-se à generosidade em favor do pobre e do necessitado, e estabelecem-se ainda direitos humanitários importantes a favor do escravo hebreu. Deus recompensará quem assim actuar. Destaque também, no âmbito dos preceitos indicados, ao direito de rebusco ou direito de respigar que assiste ao pobre

que não tem terra: “Quando fizeres a ceifa do teu campo e te esqueceres de alguns feixes, não voltes atrás para o levar. Deixa-o para o estrangeiro, o órfão e a viúva, a fim de que o Senhor, teu Deus, abençoe todas as obras das tuas mãos” – *Dt 24, 19*.¹⁵

Aventurando-nos para lá do Pentateuco, *2 Sam 12, 1ss* também constitui para nós um exemplo paradigmático de como a justiça social é importante aos “olhos de Yahweh”. Concretamente, esta passagem relata-nos a parábola com que Natan desmascara o rei David, a propósito do episódio de Urias e Betsabé. Nesta parábola, o criador de gado abastado rouba a ovelha pequenina – e única - do pobre, para receber um hóspede. David, sem se aperceber que a história se dirigia a si próprio, fica genuinamente indignado. Esta indignação de David é bem reflexo da teologia moral social bíblica.

Continuando no âmbito dos livros históricos, podemos referir ainda, sempre a título meramente exemplificativo, *1Re 21*. Esta passagem trata do célebre episódio da vinha de Nabot, vinha esta que irá ser brutalmente tomada por Acab, rei de Israel, por via das maquinações de sua mulher, Jezabel, numa manifesta situação de abuso de poder sobre um pobre súbdito indefeso.

O homicídio de Nabot virá a ser severamente vingado, perecendo o rei e a sua mulher, e daqui se retira a mensagem teológica principal: Deus não deixa impune quem maltrata o pobre e o indefeso para proveito próprio.

Os livros sapienciais são outro filão importante de exortações a favor dos pobres, dos humildes e dos oprimidos em geral. No âmbito dos Salmos é o caso, entre outros, do *Sl 10*, do *Sl 49* e do *Sl 82*.¹⁶ No primeiro caso, estamos perante um Salmo em que se faz uma súplica pelos oprimidos, que são explorados pelos ímpios e pelos gananciosos.

¹⁵ A propósito do direito de rebusco ou direito de respigar, vale a pena ler o livro de Rute, todo ele um hino a este direito social dos mais desfavorecidos.

¹⁶ Usamos aqui a numeração hebraica dos salmos.

No *Sl 49*, por sua vez, salienta-se a vaidade das riquezas e a sua transitoriedade. A riqueza não representa nenhuma segurança perante o destino final dos homens. Finalmente, o *Sl 82* denuncia a injustiça que os tribunais dispensam aos pobres aos humildes e oprimidos, pedindo-se, afinal, a intervenção do próprio Deus, enquanto Juiz Supremo.

Ainda no quadro dos livros sapienciais, podemos ainda avançar o exemplo de *Qoh 5, 7-16*, que denuncia a opressão do pobre, a violação do direito e da justiça, e a ilusão das riquezas. Também *Sir 3, 19-20; 4,1-10*, exalta os humildes e exorta à esmola, à caridade e ao respeito para com os destituídos.

Por fim, uma referência, que é incontornável, aos profetas de Israel. De facto, são tantas as denúncias do luxo e da venalidade dos juizes, por um lado, e os apelos à justiça e ao direito para com os “pobres, os órfãos, as viúvas e os estrangeiros”, que nem sequer indicaremos um versículo em particular, pois de imediato muitos mais ficariam de fora. Alguns dos principais profetas com preocupações de ordem social são Oseias, Isaías, Jeremias e Ezequiel, mas gostaríamos sobretudo de destacar o profeta Amós.

O tema da justiça social é o tema por excelência do livro de Amós.

Começando pelos oráculos contra Israel, vislumbramos nas palavras do profeta dois grandes temas de fundo: por um lado a exploração e opressão dos pobres, marginalizados e desafortunados em geral;¹⁷ por outro lado, a crítica ao luxo e ostentação das classes mais abastadas. No primeiro caso, temos a referência a impostos injustos e ofertas/presentes com vista à corrupção - *Am 2, 8; 5, 11a*; a escravidão por dívidas - *Am 2,6b*; a ganância e desonestidade no exercício do comércio - *Am 8, 5-6*; degeneração da moral sexual e do respeito pela dignidade humana - *Am 2,7b*; e a

¹⁷ *’ébyôn; ’anauwîm; dallîm.*

corrupção da justiça - Am 5, 7.10.12. No âmbito do segundo tema - crítica ao luxo e à ostentação -, aparecem referências claras em Am 3, 15; 4, 1; 5, 11; 6, 4-7.

Apesar da prosperidade económica ao tempo do reinado de Jeroboão II de Israel,¹⁸ o facto é que a sorte dos cidadãos mais modestos na escala social era extremamente dura, e o Estado pouco ou nada fazia para aliviar a sua situação, o que dará azo a críticas severas por parte do profeta Amós em relação às instituições políticas e judiciais.

Efectivamente, existiam grandes injustiças e também crescente desigualdade entre as classes mais abastadas¹⁹ e os pequenos agricultores e artesãos, que constituíam a grande massa da população. Estes últimos encontravam-se, em geral, à mercê dos usurários e da ganância de comerciantes sem escrúpulos.

Com efeito, uma vez que os camponeses estavam sujeitos a intempéries, períodos de seca mais ou menos prolongados, pragas e doenças, malogro das colheitas, isso exponha-os muitas vezes à necessidade de buscar crédito, ainda que usurário. Deste modo, viam-se obrigados a hipotecar os seus terrenos agrícolas, ou de serem sujeitos a penhoras judiciais e, pior ainda, a terem de servir como escravos, caso não conseguissem satisfazer os empréstimos contraídos. Além do mais, eram muitas vezes vítimas, por parte de comerciantes desonestos, da falsificação de pesos e medidas, e, em geral, também eram vítimas de abuso de direito²⁰ e da venalidade dos juizes.

¹⁸ Jeroboão II foi rei de Israel (reino do Norte ou Samaria) entre os anos 783-743 a.C.. É este o contexto histórico-político do profeta Amós.

¹⁹ Quando falamos em *classes abastadas*, nesta época, fazemos fundamentalmente menção aos membros da corte, altos funcionários do aparelho de Estado, comerciantes de grosso trato, altos dignitários religiosos e grandes latifundiários.

²⁰ A este propósito, vale a pena compulsar o teor do artigo 334º do nosso Código Civil, epigrafado precisamente “Abuso de direito”: “É ilegítimo o exercício de um direito, quando o titular exceda manifestamente os limites impostos pela boa fé, pelos bons costumes ou pelo fim social ou económico desse direito”. Assim, por exemplo, levar alguém à escravidão por dívidas por um “par de sandálias” (Am 2, 6b) afigura-se claramente como um exemplo de abuso de direito.

Enfim, há bastantes mais pontos de interesse no livro do profeta Amós com interesse directo para o nosso tema, mas em atenção ao objecto da presente tese ficaremos por aqui. De seguida, veremos algumas passagens de interesse para o nosso tema no âmbito dos livros do Novo Testamento.

1.2. Novo Testamento

Neste âmbito, faremos um breve excuro pela teologia da pobreza evangélica. Teremos apenas em atenção os testemunhos dos Evangelhos sinópticos, do livro dos Actos dos Apóstolos e de algumas cartas apostólicas.

Naturalmente, os testemunhos apostólicos, a começar pelos próprios Evangelhos canónicos, também integram a Tradição da Igreja, mas optamos por tratá-los neste ponto, libertando o tema seguinte – «O ‘pobre’ na Tradição viva da Igreja» - para os tempos da segunda geração apostólica e seguintes, e o período patrístico em geral.

Uma vez mais recordamos que a nossa preocupação aqui é meramente indicativa e exemplificativa, sem qualquer pretensão de exaustividade.

Podemos começar por compulsar a passagem de *Mc 14,7*. Aqui se encontra a célebre afirmação de Jesus: “Sempre tereis pobres entre vós e podereis fazer-lhes bem quando quiserdes; mas a mim, nem sempre me tereis”.

Desde logo, regista-se a recomendação de dar esmola e ajudar, em geral, os mais necessitados. Quanto ao facto de que haverá sempre pobres, está aqui em causa um conceito amplo de ‘pobreza’, aliás, conceito esse que percorre toda a Sagrada Escritura.

Pobre, biblicamente, não é só o destituído material, a ponto da sua própria dignidade humana ser posta em questão. Também é, concerteza, mas vai muito para

além disso. O ‘pobre’ é também todo aquele que vive na miséria moral, escravo dos ídolos deste mundo, e sem nunca ter tido a ocasião de ouvir a Palavra (libertadora) de Deus; é o doente; é o excluído social e o sem número de marginalizados; é o que vive na solidão mais abjecta; é a vítima das guerras, da opressão e da exploração; é a vítima do crime; é o idoso; é o moribundo; é o difamado; é o injustiçado e o humilhado em geral; e muito mais exemplos haveria concerteza para dar... Agora, sim, já somos capazes de perceber melhor o alcance das palavras de Jesus.

Avançando agora para o Evangelho segundo S. Mateus, as Bem-aventuranças são outro ponto de destaque, sobretudo em *Mt 5,1-11*. Também aqui têm eco todos os exemplos que acima referimos. Mas, para além disso, é dada uma ênfase particular à pobreza interior – os “pobres de espírito” -, que é característica de todos aqueles que, mediante as provações da vida, aprenderam a confiar apenas em Deus.

A passagem relativa ao juízo definitivo, particularmente *Mt 25, 31-46*, também é bastante significativa. Nela o Senhor identifica-se a si mesmo com o ‘pobre’, na figura do esfaimado, do sedento, do peregrino, do desnudado, do doente e do presidiário.

Quanto a Lucas, o testemunho de apreço e carinho pelos pobres que Jesus revela – e que marca toda a teologia moral social cristã - ainda se ressalta mais explicitamente. É o caso, desde logo, do cântico do ‘*Magnificat*’, em *Lc 1, 46-55*. A exaltação dos humildes e a concomitante recompensa aos famintos, e castigo dos ricos, a que aqui se faz referência, é sem dúvida remanescente da teologia do Antigo Testamento.

No mesmo sentido, a bem-aventurança dos pobres e as imprecções contra os ricos, conforme *Lc 6, 20-26*, não deixam margem para dúvidas sobre a opção preferencial pelos mais pobres tomada pelo Senhor ao longo da sua vida pública.

A parábola do rico insensato – *Lc 12, 16-21* - é, por sua vez, bem ilustrativa da ilusão das riquezas materiais e da desgraça em que incorre quem só pensa em acumular bens, sem uma perspectiva de repartição e solidariedade social.

Outra parábola paradigmática neste domínio é a do rico e do pobre Lázaro, relatada em *Lc 16, 19-31*. Todos conhecemos bem esta parábola. Fazemos notar apenas que a palavra ‘Lázaro’ significa ‘Deus ajuda’.

Não menos importante é o episódio do jovem rico, inquieto com a perspectiva da vida eterna, que nos é relatado em *Lc 18, 18-27*. O apelo ao desprendimento radical dos bens para seguir a Jesus afigura-se impossível de seguir devido aos muitos bens que o jovem tinha e aos quais o seu coração estava, afinal, enfeudado.²¹

Finalmente, uma breve referência a *Lc 19, 8-10*. Zaqueu, o cobrador de impostos, aparece como exemplo de alguém que se deixou agarrar por Deus, a tal ponto que decide dar metade dos seus bens aos pobres e restituir quatro vezes mais a quem defraudou. Zaqueu torna-se um testemunho vivo de desprendimento e de preocupação social resultantes de ter encontrado um “tesouro maior” na sua vida.

E assim terminamos a nossa análise dos textos evangélicos, onde Jesus se manifesta consistentemente, e constantemente, a favor do desprendimento e da generosidade, da partilha e da fraternidade, ao mesmo tempo que é muito duro com a avareza dos ricos, enquanto manifestação da idolatria do dinheiro.

Mas também os restantes textos do Novo Testamento – Actos dos Apóstolos e as várias cartas apostólicas -, nos dão passagens de grande interesse para a problemática da moral social. Veremos apenas alguns dos casos mais significativos.

Em *Act 2, 44-45*, transparece o ideal das primeiras comunidades cristãs de pôr tudo em comum, de venderem os seus bens particulares e distribuírem o dinheiro de

²¹ Dizemos ‘jovem rico’, pois é esta a designação mais corrente deste episódio – e que tem a sua origem na passagem paralela de *Mt 19,20* -, mas, de facto, em *Lc 18, 18-27*, fala-se num “certo chefe”.

acordo com as necessidades de cada um. Este sistema – idealista – revela, contudo, o alcance prático de princípios muito caros à doutrina social da Igreja, tais como o princípio da fraternidade, da solidariedade e da função social da propriedade privada.²²

Outras passagens importantes podem ser encontradas em S. Paulo, nomeadamente em *1 Tm 6, 7-11.17-19*, onde o Apóstolo denuncia os perigos associados à ganância pelo dinheiro, apelando concomitantemente aos ricos para serem generosos e partilharem os seus bens com os mais desafortunados, para que desse modo se “enriqueçam de boas obras”.

Ademais, em S. Paulo, a Boa-Nova é anunciada aos pobres, conforme se compulsa em *1 Cor 1, 26-29* e *2 Cor 8, 2-4*.

Na carta aos Hebreus, podemos de igual modo apontar a passagem de *Heb 13, 5-6*, onde, em sede de últimas recomendações, se exortam os cristãos a viverem com simplicidade, sem desejo desmedido pela acumulação de bens.

Para rematar este capítulo, vale a pena compulsar ainda o teor de *Tg 1, 11; 5, 1-6*, passagens que se destacam por serem muito incisivas e directas no que respeita à condenação da avareza e concomitante valorização do espírito de fraternidade cristã e pobreza evangélica.

Nestas passagens da carta de S. Tiago, entre outros aspectos, advertem-se os ricos para a efemeridade dos bens deste mundo, bens esses que até podem vir a dar testemunho contra os seus possuidores, em atenção à maneira como foram adquiridos e usados. A este propósito, denuncia-se ainda o escândalo de quem explora o trabalho alheio – *Tg 5, 4*.

²² Esta prática cristã de vivência económica caíu por terra, naturalmente, à medida que o cristianismo se foi tornando uma religião de massas.

2. O ‘pobre’ na Tradição da Igreja dos primeiros séculos

Neste ponto analisaremos, de forma necessariamente sucinta, a consciência cristã perante o ‘pobre’ na Tradição viva da Igreja. Iremos restringir-nos ao tempo dos designados ‘Padres Apostólicos’ e ao período patrístico.

Para os posteriores desenvolvimentos – os mais relevantes - desta consciência cristã sobre o ‘pobre’, e que integram, incontornavelmente, o conjunto da Tradição da Igreja nesta matéria, remetemos para o capítulo IV do presente trabalho, que trata do Magistério social da Igreja.

2.1. Os ‘Escritos Apostólicos’

Sob esta designação de ‘Escritos Apostólicos’, ou ‘Escritos dos Padres Apostólicos’, fazemos referência aos seguintes documentos: *Epístola de Barnabé*, *Primeira de Clemente*, *Cartas de Inácio de Antioquia (7)*, *Epístola de Policarpo de Esmirna*, *Pastor de Hermas*, *Fragmentos de Papias de Hierápolis*, *Carta a Diogneto* e *Didaché*.²³

Uma vez que neste título pretendemos apenas fazer uma exposição a título exemplificativo, pelas razões já acima referidas, de entre os escritos enunciados, iremos concentrar a nossa atenção apenas nalgumas passagens avulsas da *Didaché*, da *Carta aos Coríntios*, de Clemente Romano, do *Pastor*, de Hermas, e da *Carta a Diogneto*.

²³ A expressão ‘Padres Apostólicos’ foi usada, pela primeira vez, no séc. XVIII, por J.B. Cotelier que, sob o qualificativo de *Patres aevi apostolici*, reunia em dois volumes os seguintes 5 documentos: *Epístola de Barnabé*, *Primeira de Clemente*, *Cartas de Stº Inácio de Antioquia (7)*, *Epístola de Policarpo de Esmirna* e *Pastor de Hermas*. Mais tarde, passaram a integrar o grupo dos escritos ‘apostólicos’ os *Fragmentos de Papias de Hierápolis*, a *Carta a Diogneto* e a *Didaché*.

A *Didaché* é o mais antigo manual – catequético, litúrgico e moral - das primeiras comunidades cristãs que chegou até nós. Data do séc. I, mas foi descoberto apenas no ano de 1873, pelo metropolitano de Nicodémia, Filoteu Bryennios, na biblioteca do Hospício do Santo Sepulcro de Constantinopla.²⁴

A *Didaché* é citada e nomeada por Clemente Alexandrino – cerca do ano 200 - e Orígenes, que a consideram escritura inspirada. Também Dídimos, o cego, também ele alexandrino, do séc. IV, cita a *Didaché*, considerando-a livro canónico.²⁵

Ora, a *Didaché* também nos dá elementos preciosos acerca das questões da pobreza e da justiça social junto das primeiras comunidades cristãs, na pegada dos princípios evangélicos.

Assim, podemos ler em *Didaché II-5*, por exemplo, “Dá a todo o que te pedir e não reclames, pois o Pai deseja que a todos se dê dos próprios dons. Bem-aventurado aquele que dá conforme ao que está mandado, pois é inocente.”

Em *Didaché II-6* diz-se “Não serás avarento nem ladrão...”.

Em *Didaché IV-5 a 8*, recomenda-se “Não sejas de mãos abertas para receber e fechadas para dar. Se possuis algo adquirido pelas tuas mãos dá-lo-ás para remissão dos teus pecados. Não hesitarás em dar, e, dando, não murmurarás. Saberás, de facto, quem é o bom remunerador da recompensa. Não abandonarás o necessitado, mas compartilharás em tudo com o teu irmão e nada dirás ser teu. Pois, se sois compartícipes no que é imortal, com quanta mais razão o deveis ser nas coisas perecíveis.”

Encontra-se aqui plasmada a tese de que os bens da Criação, em última análise, pertencem todos a um único Senhor – Deus -, de quem tudo recebemos. Por isso,

²⁴ Cfr. *Didaché – Doutrina dos Doze Apóstolos*, Philokalia – Coleção de Textos Patrísticos, Alcalá, Faculdade de Teologia – UCP, Lisboa, 2004, p. 17.

²⁵ Cfr. *Didaché*, p. 17.

devemos usar dos nossos bens como fiéis administradores, procurando realizar o bem comum.

Finalmente, em *Didaché V-2*, que procede a uma lista de comportamentos que conduzem ao “caminho da morte”, denuncia-se aqueles que “Não se compadecem com o pobre; não sofrem com o atribulado; não reconhecem quem os criou (...) desprezam o necessitado; oprimem o indigente; tomam o partido dos ricos; são juizes injustos dos pobres; pecadores inveterados”.

Passamos agora à análise da *Carta aos Coríntios*, de Clemente Romano.²⁶

Na *Carta aos Coríntios VIII-1*, para reforçar o sentido de compromisso com a justiça social que todo o cristão deve ter, Clemente cita *Is 1, 16-20*, onde se lê: “lavai-vos e purificai-vos, arredai dos meus olhos a iniquidade das vossas almas; acabai com as vossas iniquidades, aprendei a fazer o bem; buscai a justiça, libertai o oprimido, fazei justiça ao órfão e defendei a viúva, e vinde então e discutamos, diz o Senhor; e ainda que os vossos pecados sejam como escarlata, torná-los-ei brancos como a neve, ...”.

Num apelo à justa repartição de bens e à solidariedade social, Clemente faz, na *Carta aos Coríntios XXXVIII-2*, a seguinte recomendação: “O forte vele pelo fraco e o fraco respeite o forte. O rico reparta com o pobre e o pobre agradeça a Deus que por ele lhe deu com que satisfazer às próprias necessidades.”.

Na *Carta aos Coríntios LV-2*, Clemente louva o testemunho daqueles cristãos que sacrificaram a sua própria liberdade individual para aliviarem os que passavam fome, naquilo que constitui um exemplo de enorme generosidade: “Sabemos que, entre nós, muitos se entregaram às cadeias, para resgatarem outros; muitos ainda entregaram-se à escravidão e, com o seu preço, mataram a fome a outros”.

²⁶ Pensa-se que esta carta terá sido escrita entre os anos 96-98, durante a trégua que se seguiu à perseguição de Domiciano (94-95).²⁶ Acerca da sua autoria, o grande historiador Eusébio de Cesareia não tem dúvidas: “é uma carta reconhecida como autêntica, verdadeiramente grande e admirável. Foi escrita por ele (Clemente), em nome da Igreja de Roma, à Igreja de Corinto, por ocasião de um dissensão surgida em Corinto.

Por fim, em *Carta aos Coríntios LIX-4*, Clemente Romano faz as seguintes preces, bem reveladoras do lugar especial que os mais humildes e necessitados devem ter no coração cristão: “Nós te rogamos, Senhor, que sejas o nosso auxílio e protecção; salva aqueles que entre nós estão em tribulação, compadece-te dos humilhados, levanta os prostrados, revela-te aos necessitados, cura os enfermos, encaminha os desgarrados do teu povo, sacia os famintos, liberta os nossos prisioneiros, encoraja os fracos, consola os pusilânicos.”

Vejamos agora a obra *O Pastor*, de Hermas.²⁷

O Pastor, de Hermas, também tem abundantes passagens relativas à consciência do ‘pobre’ junto das primeiras comunidades cristãs, à fraternidade, solidariedade e paz social, a função social e o destino universal dos bens, e à denúncia da avareza em geral. Vejamos as passagens mais significativas.

No capítulo 17 (9).2 diz-se: “Escutai-me, pois: Vivei em paz convosco; velai uns pelos outros; ajudai-vos mutuamente e não reivindeis só para vós a abundância das coisas criadas por Deus, mas partilhai-as com os carenciados”.

No capítulo 27.4 podemos ler: “Faz o bem e o que Deus te dá dos teus trabalhos, reparte com os carenciados, com toda a simplicidade; sem olhar a quem dás ou a quem não dás. Dá a todos, pois Deus quer repartir os seus próprios bens por todos.”

O capítulo 38.8-10 de *O Pastor*, também é de interesse para o nosso tema: “Escuta, ainda, disse ele, as obras do bem que deves praticar e não evitar. Primeiro de tudo, a fé, o temor do Senhor, o amor, a concórdia, a linguagem honesta, a verdade e a

²⁷ Quanto à composição e data deste documento, desde que se descobriu o ‘Cânone de Muratori’, clarificou-se que este documento foi redigido por Hermas, irmão do Papa Pio I, tendo sido composto em Roma, em finais do séc. II. O ‘Cânone de Muratori’, por sua vez, que data de 180-200, é um documento descoberto em 1740, por Ludovico António Muratori, na biblioteca Ambrosiana de Milão, e que contém a mais antiga lista dos livros neotestamentários considerados inspirados e outros livros, entre os quais *O Pastor*, de Hermas.

paciência. (...) Escuta ainda as obras que se seguem a tais virtudes: Assistir às viúvas, encarregar-se dos órfãos e necessitados, libertar da opressão os servos de Deus, ...”.

Em 45 (2).1 denuncia-se “o luxo exagerado da riqueza”.

Finalmente, em *O Pastor* 50.8-10, pode-se ler: “Em vez de comprardes campos, comprai almas atribuladas, na medida em que a cada um é possível; velai pelas viúvas e pelos órfãos e não os desprezeis, e consumi a vossa riqueza e todos os recursos que recebestes de Deus em campos e casas desta natureza. Pois para tanto vos enriqueceu o Senhor, para que lhe prestásseis estes serviços (...). Esta é a bela e santa riqueza, que não traz aflição ou temor, mas alegria. Não pratiqueis, portanto, a sumptuosidade dos gentios, pois em nada vos é prestável, a vós que sois servos de Deus”.

A propósito da parábola “Do olmo e da videira: o pobre e o rico”, vale a pena ler a passagem de *O Pastor* 51.2-7.10, onde se procura demonstrar que o pobre e o rico devem unir forças e vontades, pois é do interesse de ambos.

As duas árvores oferecem um simbolismo aos servos de Deus. A videira dá fruto, mas a árvore do olmo não dá. Em todo o caso, se a videira não trepar ao olmo, não pode dar muito fruto, por ficar prostrada na terra, e o fruto que der, dá-lo-á podre, por não se encontrar suspensa no olmo.

Esta parábola aplica-se, quer ao pobre quer ao rico. O rico possui muitos bens, mas aos olhos do Senhor é pobre. De facto, porque embrenhado na sua riqueza, a oração e louvor que faz ao Senhor é insignificante. Pelo contrário, quando o rico se apoia no pobre e generosamente lhe oferece tudo quanto necessita, convicto de que o que fizer ao pobre ser-lhe-á recompensado por Deus - porquanto o pobre é rico na oração e no reconhecimento, e a sua oração tem grande poder junto de Deus -, então o rico tudo oferece ao pobre sem hesitar. Assim, o pobre, ajudado pelo rico, intercede por este,

dando graças a Deus pelo seu benfeitor. Por sua vez, o rico zela pelo pobre, para que nada lhe falte na sua vida, pois sabe que a petição do pobre é aceite e rica perante Deus.

Rico e pobre levam, deste modo, a bom termo a sua obra. No fundo, são bem-aventurados os que possuem e compreendem que é do Senhor que recebem toda a riqueza.

Finalmente, e sem prejuízo de outras citações que ainda poderiam ser feitas, gostaríamos de destacar *O Pastor 65 (5).5*, onde se denuncia o “ambicioso, o espoliador e o fraudulento”.

Para terminar, uma breve referência à carta *A Diogneto*.²⁸ Trata-se de um documento de autor anónimo, mas que é uma verdadeira “jóia da Antiguidade cristã”, no dizer de H. Semisch.²⁹

A carta *A Diogneto* já não tem tantas passagens de relevo para o nosso tema como a obra anterior – *O Pastor*, de Hermas -, mas a passagem de *A Diogneto X.5-6* não deixa de ser incontornável. Com ela damos por terminado este capítulo.

Teorizando sobre a verdadeira felicidade, diz-nos o autor, em *A Diogneto X.5-6*: “Pois, ser feliz não consiste em tiranizar o próximo, nem em querer possuir mais do que os mais fracos; nem em ser rico e violentar os inferiores; nem com um tal comportamento se pode ser imitador de Deus (...) Na verdade, é imitador de Deus aquele que carrega com o fardo do próximo e, naquilo que ele é superior, deseja beneficiar o outro inferior e, possuindo as coisas que recebeu de Deus, distribuindo-as generosamente pelos necessitados, torna-se deus dos que as receberam”.

²⁸ No que concerne à data de redacção, pensa-se que este precioso documento remonta ao séc. II. De destacar, ainda, que esta carta é citada explicitamente em alguns documentos do Concílio Vaticano II, como por exemplo na *Dei Verbum n.º4*; *Ad Gentes n.º15*; *Lumen Gentium n.º 38*.

²⁹ Cfr. *A Diogneto*, Philokalia – Colecção de Textos Patrísticos, Alcalá, Faculdade de Teologia – UCP, Lisboa, 2001, p. 5.

2.2. Os Padres da Igreja

Chegados a este ponto, podemos facilmente concluir que existe um forte vínculo entre a mensagem cristã e a justiça social. Este vínculo é, por sua vez, reforçado pelo testemunho consistente dos chamados ‘Padres da Igreja’, tanto os do Oriente como os do Ocidente. Neste capítulo, iremos percorrer, sucintamente, algumas das suas reflexões neste domínio.

Segundo Hipólito de Roma,³⁰ autor da *Tradição Apostólica*, quem quiser receber o Baptismo e participar na Ceia Eucarística deve promover uma mudança radical na própria vida e converter-se à justiça. O culto comunitário deve ser, por sua vez, expressão da opção de vida, marcada pela justiça e pela caridade.³¹

Para S. Cipriano de Cartago,³² a integração na comunidade vai muito além das exigências eclesiais e institucionais. Para viver na comunidade, os fiéis devem ter os mesmos sentimentos, sentirem-se co-responsáveis pela comunidade e viver em comunhão fraterna. Dirá, enfim, que é muito apazível a partilha de bens.³³

S. João Crisóstomo³⁴ apresenta um cristianismo comprometido com a realidade dos pobres e sem convívio com os poderosos. Ser-se verdadeiramente cristão implica o compromisso com a justiça e a partilha dos bens. O próprio sacramento do Baptismo preconiza o compromisso com os mais empobrecidos.³⁵

³⁰ Hipólito de Roma, presbítero e mártir dos sécs. II-III.

³¹ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, Paulus, S. Paulo, 2008, p.146.

³² Cipriano de Cartago, um dos grandes Padres latinos, bispo de Cartago e mártir, séc. III.

³³ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.146.

³⁴ S. João Crisóstomo é um santo venerado quer no Oriente quer no Ocidente. Foi Patriarca de Constantinopla e viveu nos sécs. IV-V. ‘Crisóstomo’, em grego, significa ‘boca de ouro’.

S. João Crisóstomo, na sua ‘Homilia sobre as palavras do profeta David’, a partir do *Sl 48,17*, com o fito de enfatizar que tudo é comum a todos, dirá: “Não é, pois, absurdo que nós, que tantos laços comuns reunimos – a natureza, a graça, as promessas, as leis -, nos mostremos, no caso da riqueza, excessivamente ávidos, incapazes de conservar a igualdade do direito, mais cruéis que os animais ferozes, e isso quando temos, depois de tão curto prazo, de deixar esses tesouros?”³⁶

Tanto S. Inácio de Antioquia,³⁷ na sua *Carta aos Efésios*, como S. Policarpo de Esmirna,³⁸ na sua *Carta aos Filipenses*, falam da necessidade de ajudar as viúvas e os pobres, e de dar esmolas aos mais necessitados.³⁹

S. Clemente de Alexandria⁴⁰ afirma que as riquezas são bens úteis, embora devamos ser livres diante delas. Mesmo admitindo a propriedade privada dos bens, entende-se que estes bens pessoais devem estar ao serviço do bem comum. Considerando que todos os bens pertencem a Deus, os cristãos devem ter consciência de que são apenas guardiões e administradores dos bens naturais.⁴¹

S. Basílio Magno⁴² admite a posse dos bens adquiridos pelo trabalho ou por herança. Contudo, não deixa de afirmar que o seu destino deverá ser o do bem comum.

³⁵ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.146.

³⁶ AAVV, *A Pobreza na Igreja – Textos de São Basílio Magno, São João Crisóstomo, Cardeal Montini, Cardeal Lercaro, Mons. Huyghe*, Coleção ‘O Pensamento da Igreja’, Vol. IV, Livraria Morais Editora, Lisboa, 1964, p.39.

³⁷ Stº Inácio de Antioquia, bispo de Antioquia, viveu nos sécs. I-II. Morreu mártir em Roma, no Coliseu.

³⁸ S. Policarpo, bispo de Esmirna (na actual Turquia). Viveu nos sécs. I-II e morreu mártir. Terá conhecido pessoalmente S. João Evangelista.

³⁹ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.147.

⁴⁰ S. Clemente de Alexandria foi um escritor, teólogo e apologeta cristão dos sécs. II-III. Destacou-se também como grande bibliista, fundando a Escola de Alexandria (da qual Orígenes será o expoente máximo).

⁴¹ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.147.

⁴² S. Basílio Magno, ou Basílio de Cesareia, é um dos Padres capadócijs e foi agraciado com o título de Doutor da Igreja. Viveu no séc. IV.

Fiel a este princípio, afirmará que o possuidor é um intendente dos bens, que em última instância pertencem a Deus.⁴³

Na sua célebre ‘Homilia contra os ricos’, S. Basílio lança uma série de diatribes aos ricos, em forma de interrogação: “Que responderás ao juiz, tu que cobres as paredes e não cobres os homens? Tu que enfeitas os teus cavalos e não te importas com o teu irmão em farrapos? Tu que deixas apodrecer o trigo, em vez de o dar a quem tem fome? Tu que enterras o teu ouro e desprezas o que se enforca por dívidas?”.⁴⁴

S. Basílio vai concretizar as suas teses de doutrina social, mandando erigir, em Cesareia da Capadócia, hospícios e hospitais, bem como casas de acolhimento para os pobres.

S. Gregório de Nazianço⁴⁵ denuncia a extravagância das casas e das vestes dos ricos, assim como a ganância imoderada de possuir cada vez mais bens materiais. A sua crítica aos mercadores de trigo é um modelo de condenação ao comércio dos bens de primeira necessidade. Critica ainda, veementemente, os açambarcadores que deixam os bens de consumo apodrecerem nos seus celeiros, para não entregá-los aos mais pobres, os quais não têm condições de pagá-los. Os seres humanos devem ser todos iguais em dignidade e direitos.⁴⁶

Por sua vez, S. Ambrósio de Milão⁴⁷ acusa os poderosos de despojarem os pobres dos bens mínimos de sobrevivência. Numa denúncia, como se fosse uma parábola evangélica, descreve a angústia de um pai de família que não sabe qual dos

⁴³ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.148.

⁴⁴ AAVV, *A Pobreza na Igreja*, p.14.

⁴⁵ S. Gregório de Nazianço, ou S. Gregório Nazianceno, Padre capadócio, séc. IV.

⁴⁶ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.149.

⁴⁷ Ambrósio de Milão, um dos principais Padres latinos e Doutor da Igreja. Foi bispo de Milão, durante o séc. IV. Como curiosidade histórica, assinala-se que foi Stº Ambrósio quem baptizou Stº Agostinho.

filhos vender para pagar as suas dívidas. É preciso recordar, afirma Ambrósio, que os intendentos das propriedades não são mais que seus gerentes.⁴⁸

Finalmente, gostaríamos de mencionar S. Leão Magno.⁴⁹ Este Padre latino traça o ideal de vida do pastor e o conteúdo dos seus ensinamentos. Chama a atenção para o fim social dos bens, lembrando que os possuidores de bens são responsáveis pelos que nada têm. Sendo esse um ideal de justiça, a omissão desta acção provoca a morte dos irmãos. Esta omissão consubstancia um verdadeiro homicídio.⁵⁰

⁴⁸ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.150.

⁴⁹ Papa Leão I, aliás S. Leão Magno, viveu no séc. V. Padre latino e Doutor da Igreja.

⁵⁰ AAVV, *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p.150.

II

A ‘QUESTÃO SOCIAL’

A chamada ‘questão social’, em sentido estrito, remonta ao séc. XIX, sem prejuízo dessa situação social existir já, bem delineada, na Grã-Bretanha, pelo menos desde finais do séc. XVIII.

Linearmente, a ‘questão social’ prende-se com um profundo desajustamento ou desequilíbrio político, social e económico, produzido pelo rápido encadeamento de uma série de acontecimentos de enorme impacto sócio-económico.

Entre estes acontecimentos destaca-se, desde logo, a Revolução Industrial, que se desenrola na Inglaterra e na Escócia, em meados do séc. XVIII. Outro acontecimento, não menos importante, diz respeito à hegemonia política burguesa-liberal e às suas teorias económicas de capitalismo em ‘estado puro’.

Ora, a era das máquinas e da grande indústria, aliada a uma visão económica liberal, fundada no princípio, moralmente neutro, do “laissez faire, laissez passer” e num ambiente de individualismo radical, conduziu a situações de profunda injustiça e desigualdade social, numa dimensão nunca antes experimentada por nenhuma sociedade. Particularmente em foco irão estar as tensões entre o factor de produção ‘trabalho’ e o factor de produção ‘capital’.⁵¹

⁵¹ Pedro Soares Martínez explica-nos alguns conceitos de economia muito preciosos e de grande utilidade para o nosso tema. Assim, a *produção*, do ponto de vista técnico, consiste na transformação de um bem, onde se compreende uma série de operações físicas que modificam certos caracteres dos objectos. E todos esses actos de produção, em sentido técnico, visam, normalmente, tornar os objectos úteis ou mais úteis. Visam, afinal, uma produção em sentido económico. Por sua vez, existem 3 factores de produção clássicos: os *factores naturais* (i.e. os recursos naturais a serem transformados pelo trabalho homem para seu aproveitamento económico); o *trabalho* (o homem só dispõe de alimentação relativamente abundante e variada revolvendo a terra, semeando, plantando, fertilizando, caçando e domesticando animais, pescando, etc. Mas o homem, para melhor aproveitar a natureza, tem de construir ainda instrumentos que, não lhe proporcionando satisfações imediatas, lhe facilitam aquele aproveitamento); e o *capital* (os instrumentos utilizados para um melhor aproveitamento da natureza e rentabilidade do trabalho constituem o capital [conjunto de bens nos quais se projecta o trabalho passado dos homens]). A ideia mais corrente faz corresponder ao conceito de ‘capital’ disponibilidades monetárias reprodutíveis; trata-se de “dinheiro posto a render”. Mas o conceito económico de ‘capital’, segundo os clássicos ingleses, e que

De igual modo, as antigas corporações profissionais do ‘Ancien Régime’ haviam desaparecido e não foram criadas instituições que as substituíssem para fazerem valer os direitos da nova classe que emerge nesta época: o operariado. Esta classe estava assim, basicamente, privada de quaisquer estruturas institucionais de apoio e de defesa dos seus direitos, tornando-se presa fácil de industriais gananciosos e exploradores.

A agravar a situação, na perspectiva burguesa-liberal, o Estado devia-se abster de qualquer intervenção na área económica. Ademais, a segurança social tão-pouco constituía preocupação do Estado liberal.

Assim, a classe do operariado, ou proletariado, só podia contar com as acções filantrópicas e de caridade de membros da classe burguesa mais sensíveis para a questão social, assim como de algum apoio caritativo no terreno por parte das Igrejas, quer católica quer protestantes. Mas isto, obviamente, não era um sistema sustentável.

Nos seguintes pontos de estudo, iremos passar em revista, sucessivamente, vários intervenientes, manifestações e consequências da chamada ‘questão social’. Ao nível dos ‘intervenientes’ da questão social, analisaremos, brevemente, a Revolução Industrial e o liberalismo político e económico; ao nível das ‘manifestações’ da questão social, estudaremos a situação da classe trabalhadora; e, finalmente, ao nível das ‘consequências’ da questão social, estudaremos, de forma sintética, as diversas reacções anti-liberais.

melhor se conjuga com a respectiva função produtiva, é o seguinte: o ‘capital’ é o conjunto de bens de produção obtidos pelo trabalho do homem. Este capital em sentido económico pode, por sua vez, ser fixo [aquele que é utilizável em mais de um acto de produção, ex^o a maquinaria de uma fábrica] ou circulante [aquele que se destrói através da própria utilização, ex^o lubrificantes ou o dinheiro destinado ao pagamento de salários]. Também existe um conceito jurídico de ‘capital’ e outro contabilístico. O capital em sentido jurídico abrange os bens que, por força das instituições sociais, permitem obter rendimentos não provenientes do trabalho actual, imediato. O capital em sentido contabilístico, por sua vez, é constituído por um conjunto de bens cujo valor se mantém constante através da respectiva amortização). *Vide* Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, 5^a Ed., Almedina, Coimbra, 1991, pp. 400ss.

1. A Revolução Industrial

Como todas as revoluções, a Revolução Industrial não aparece ‘*ex nihilo*’. Antes, tem todo um processo na sua base, um encadeamento de actos e acontecimentos que, num dado momento da história, verificados determinados condicionalismos favoráveis, irrompe, provocando profundas rupturas político-constitucionais e, até, eventualmente, institucionais.⁵²

Tão-pouco a Revolução Industrial apresenta um processo revolucionário visível e violento, como a Revolução Francesa ou a Revolução Bolchevique, por exemplo. De resto, nem sequer tem quaisquer pretensões políticas e constitucionais na sua base.

‘Revolução Industrial’ é, sim, o nome que se convencionou atribuir ao nascimento da grande indústria, da produção em série, segundo um princípio de racionalidade e divisão do trabalho, aliado à concentração industrial em grandes fábricas e zonas ricas em minérios.

Este processo provocou aumentos dramáticos na produção industrial, principalmente na área têxtil, e também na área metalúrgica e de extracção mineral, numa fase inicial, e, posteriormente, no campo das indústrias alimentares, militares, transportes, construção naval, entre muitas outras.

A Revolução Industrial, que tem a sua origem em Inglaterra, no séc. XVIII, transformou um povo predominantemente rural, que vendia os seus produtos agrícolas e

⁵² A alteração institucional é sempre de verificação mais rara. Com efeito, a instituição é, por natureza, aquela estrutura simbólico-jurídica e social que permanece para além da vida dos seus membros, indo buscar as suas raízes mais profundas às próprias forças espirituais de todo um povo. Será, por exemplo, o caso do próprio Estado ou da Igreja. A substituição de uma monarquia por uma república, ao nível da representação da nação, com a conseqüente substituição de um regime de legitimidade tradicional por um regime de legitimidade democrática, parece-nos ser um caso claro de revolução institucional.

pecuários em pequenos mercados locais, numa sociedade industrial, com interesses em numerosos mercados internacionais.⁵³

O facto desta Revolução ter tido a sua origem em Inglaterra liga-se a diversos factores, como, por exemplo, o facto do povo inglês, no séc. XVIII, beneficiar de instituições políticas favoráveis e de existir um regime de livre-comércio interno. Também o facto do país possuir vantagens climáticas e geográficas, e ter ainda grande experiência ao nível do comércio internacional, assim como relações especiais com o novo mundo e abundância de carvão, serão factores determinantes.⁵⁴

Vemos portanto que a Revolução Industrial não é um acontecimento único e perfeitamente individualizável, sobre o qual se possa dizer, com rigor, “apareceu no dia *x* do ano *y*”, ou “aqui está ela”. É, sim, um processo, uma evolução, que encontrou excepcionais condições de incubação na Grã-Bretanha. Mas, dito isto, o nascimento da grande indústria está indelevelmente associado a uma invenção verdadeiramente revolucionária e que mudou por completo as linhas mestras da economia europeia: a máquina a vapor.

Beneficiando do trabalho pioneiro de Thomas Savery e de Thomas Newcomen, James Watt aprendeu a maneira de pôr o vapor ao serviço do homem. Graças à sua invenção do condensador separado – patenteado em 1769 -, Watt conseguiu criar um novo tipo de motor. Nos seus primeiros motores, o vapor fora utilizado para forçar um pistão de cima para baixo. Esses motores foram sobretudo utilizados para bombear água de minas, mas Watt conseguiu arranjar um método pelo qual o vapor podia ser aplicado a movimentos rotativos também, e isto foi, de certa forma, a maior das suas descobertas.

⁵³ Cfr. J. L. Hammond, *The Industrial Revolution*, “Encyclopaedia Britannica”, Vol. 12, Londres 1961, p.308.

⁵⁴ Cfr. J. L. Hammond, *The Industrial Revolution*, “Encyclopaedia Britannica”, Vol. 12, p.308.

A partir daí, praticamente não havia mais limitações à utilização e aproveitamento da máquina a vapor, que revolucionou uma indústria atrás de outra.⁵⁵

Uma das primeiras aplicações da máquina a vapor veio a ter lugar no domínio da indústria têxtil, com efeitos avassaladores, em termos de produtividade e qualidade de trabalho. A força hidráulica, até então utilizada na indústria têxtil, deu lugar à muito mais eficiente e produtiva força da máquina a vapor. A nova energia foi sucessivamente aplicada ao acto de rodopiar o fio – conhecido como ‘*spinning*’ - e depois à tecelagem propriamente dita – o chamado ‘*weaving*’.⁵⁶

A nova forma de energia, aliada a numerosas invenções que decorreram ao longo do séc. XVIII, na área da indústria têxtil,⁵⁷ determinaram um estrondoso sucesso da indústria algodoeira inglesa.⁵⁸

Além da indústria têxtil, na Grã-Bretanha registaram-se igualmente enormes progressos na área metalúrgica, mormente na produção de ferro, com a aplicação de formas de combustão mais eficazes.

Registaram-se também grandes progressos ao nível dos transportes, com a abertura e melhoramento de estradas e canais fluviais, bem como com o lançamento dos primeiros caminhos-de-ferro e navios a vapor.

Tudo isto garantiu à Grã-Bretanha um lugar de incontestável primazia no domínio do desenvolvimento industrial, durante a maior parte do séc. XIX. Mais tarde, contudo, este país irá enfrentar a crescente concorrência de outras potências industriais

⁵⁵ Cfr. J. L. Hammond, *The Industrial Revolution*, “Encyclopaedia Britannica”, Vol. 12, p.308.

⁵⁶ Cfr. J. L. Hammond, *The Industrial Revolution*, “Encyclopaedia Britannica”, Vol. 12, p.308.

⁵⁷ Destaque para a invenção do ‘*flying shuttle*’, inventado por John Kay, em 1733; a ‘*spinning jenny*’, inventada por James Hargreaves, em 1770; o ‘*roller spinning frame*’, de Richard Arkright, em 1769 e 1775; e a famosa ‘*mule*’, inventada por Samuel Crompton, em 1779 (J. L. Hammond, *The Industrial Revolution*, “Encyclopaedia Britannica”, Vol. 12, p.308).

⁵⁸ Um relatório preparado pela Câmara de Comércio em Mulhouse, em 1835, revela que nesse ano a Inglaterra produziu mais de 60% das peças de roupa de algodão vendidas em todo o mundo (ver J. L. Hammond, *The Industrial Revolution*, “Encyclopaedia Britannica”, Vol. 12, p.308).

emergentes, onde se destacam a França, a Alemanha e os EUA. De resto, será nos EUA, em finais do séc. XIX, que terá lugar a maior invenção de aplicação industrial desde a invenção da máquina a vapor: a electricidade, inventada por Thomas Edison.

Como sabemos também, a Revolução Industrial teve um profundo impacto social e determinou a emergência de numerosos problemas e desafios totalmente inéditos. Deles nos ocuparemos um pouco mais adiante.

2. O liberalismo político e económico

Toda a doutrina política e económica tem sempre uma mesma origem: as ideias. Daí que a preocupação de todo o Estado totalitário consista, primordialmente, em evitar ao máximo que se deixem à solta, ou pelo menos fora de controlo, pessoas com capacidade e possibilidade para pensar, e, deste modo, criarem as suas próprias ‘ideias’. Efectivamente, não há nada mais ‘perigoso’ que um homem que pensa.

Ora, o liberalismo – que assenta, por definição, no conceito de liberdade – tem origem num conjunto eclético de reflexões filosóficas, pensamentos políticos e propostas ideais, que remontam à Idade Média.

Manuel Antunes dá-nos alguns exemplos mais significativos de acontecimentos e pensadores que contribuíram decisivamente para a teorização da doutrina política e económica do liberalismo, que, em sentido estrito, surge na Europa Ocidental, no séc. XVIII, particularmente em Inglaterra e em França.⁵⁹

Assim, o referido autor indica, entre as origens mais ou menos remotas do liberalismo: a ‘*Magna Carta*’; o ‘*Habeas corpus*’; as franquias das Comunas; as

⁵⁹ Cfr. Manuel Antunes, *Liberalismo Filosofia*, “Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura”, Vol. 17, Ed. Séc. XXI, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 2000, pp.1023-1024.

constituições de certas ordens religiosas da Idade Média;⁶⁰ o individualismo e o livre exame afirmados pela Reforma e o Humanismo renascentista; a filosofia cartesiana, estabelecendo o primado do ‘*ego cogito*’; a filosofia de Francis Bacon; as teorias políticas de Espinoza, Hobbes e mesmo de Leibniz; as doutrinas jus-naturalistas do séc. XVII; a ascensão de uma nova classe social, a burguesia (o que se verificava desde a Idade Média); a filosofia política de John Locke; o livre-pensamento; a Revolução Industrial; as ideias político-constitucionais de Montesquieu, mormente ao nível da divisão dos poderes;⁶¹ o criticismo de Voltaire; o naturalismo e a “revolução do coração”, de Rousseau; o anarquismo de Diderot e, mais tarde, de W. Godwin; o antitradicionalismo e progressismo de C. Wolff, Condorcet e T. Paine.

A Revolução Inglesa (1689), a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), por sua vez, irão concretizar muitos destes ideais e filosofias.

Ora, tudo isto desemboca no *corpus* doutrinal do liberalismo político e económico, que se impõe no séc. XVIII, fruto da confluência de uma série de condições favoráveis de natureza política, social, económica, científica e tecnológica, algumas das quais já acima explicitadas.⁶²

Estamos agora em condições de apresentar a noção de liberalismo político-económico que nos propõe António Luciano Sousa Franco. Segundo este autor, o liberalismo designa, em termos amplos, “(...) qualquer orientação técnica, doutrinária ou política favorável à ideia de que o quadro fundamental do sistema económico é a liberdade dos indivíduos e suas associações, partindo do princípio de que as suas

⁶⁰ Desde logo, as Constituições da Ordem dos Pregadores, inéditas pelo seu grau de democraticidade e participação dos frades na tomada de decisões.

⁶¹ Na sua obra “*L’esprit des lois*”, de 1748, Montesquieu defenderá famosamente a divisão estrita dos poderes legislativo, executivo e judicial.

⁶² Cfr. Ponto nº1, “A Revolução Industrial”.

actuações livres concorrerão natural e automaticamente para a harmonia de conjunto e para a realização do máximo de bem-estar.”⁶³

Giacomo Martina, por sua vez, resume a doutrina político-económica do liberalismo em quatro traços essenciais: o individualismo, o amoralismo económico, a livre concorrência e o absentéismo estatal.⁶⁴

Conforme nos explica o autor, o individualismo irá desvalorizar a função social da propriedade e conduzirá a duas consequências imediatas: a proibição de todo o contrato colectivo e a proibição de toda a associação profissional. Isto mesmo ficou estabelecido na lei “Le Chapelier”, aprovada em França, em 1791. Este mesmo diploma irá dissolver as antigas corporações profissionais, que remontavam à Idade Média.⁶⁵

No que concerne ao amoralismo económico, este parte do princípio de que a economia está totalmente separada da moral e, portanto, do respeito pelo homem. Nessa perspectiva, vê as leis económicas como relações necessárias de causa e efeito, em que não tem sentido de falar de justo ou injusto. O próprio salário não é senão uma mercadoria e como tal está sujeito à lei da oferta e da procura.

Quanto à livre concorrência, esta, num plano histórico, constitui a superação e a negação de todos os vínculos impostos à produção e ao mercado pela economia proteccionista dos Estados do absolutismo, e ainda pelos controlos impostos pelas velhas corporações medievais. No plano técnico, corresponde à passagem da fase artesanal, na qual a produção acompanha a procura, à fase da produção industrial em série, na qual a produção antecede a procura e deve provocá-la. Finalmente, no plano conceitual, consiste na projecção sobre a economia da exaltação da liberdade própria de

⁶³ Cfr. A. L. Sousa Franco, *Liberalismo Econ.*, “Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura”, Vol. 17, Ed. Séc. XXI, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 2000, p.1017.

⁶⁴ Cfr. Giacomo Martina, *História da Igreja de Lutero a nossos dias*, Vol. IV (‘A era contemporânea’), Ed. Loyola, S. Paulo, 1997, pp. 29-31.

⁶⁵ Legislação análoga será aprovada em Inglaterra, em 1799: as “Combination Laws”.

toda a mentalidade da época, do optimismo iluminista e da confiança no sujeito e na sua livre actividade, conduzindo a uma selecção e aperfeiçoamento dos produtos.

Da livre-concorrência decorre, por sua vez, a intuição do absentéismo estatal. Com efeito, o Estado, ao intervir na economia, estaria apenas a causar um embaraço – ilegítimo - ao desenvolvimento harmonioso da “ordem natural” de que fala a ‘Escola clássica’ do pensamento liberal.

Não podemos terminar este ponto da nossa exposição sem mencionar algumas das principais teorias económicas liberais em voga desde a segunda metade do séc. XVIII. Para tanto, iremos socorrer-nos, fundamentalmente, da análise que Pedro Soares Martínez faz na sua obra “Economia Política”.⁶⁶

Há um nome incontornável na chamada ‘Escola clássica’ do liberalismo económico: Adam Smith.⁶⁷

A construção de Adam Smith assenta no pressuposto de uma ordem natural – a “mão invisível” - e da existência de leis económicas impostas pela natureza que os economistas deveriam descobrir e formular. Em consequência, os governantes deveriam abster-se de intervir na vida económica.

Adam Smith irá criticar o protecționismo estatal, ainda que excepcionalmente admitisse algumas excepções. Seria através do livre-cambismo, pela ampla circulação de mercadorias e valores entre as nações, que se conseguiria um alto nível de bem-estar económico.

Por sua vez, cada povo, especializando-se em certas actividades, para obter produções mais aperfeiçoadas e maiores rendimentos, trocava os bens produzidos pelos

⁶⁶ Cfr. Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, pp. 194-212.

⁶⁷ Adam Smith é o economista de maior dimensão e influência de todos os tempos. De origem escocesa, este professor da Universidade de Glasgow publicou, em 1776, a sua célebre obra “An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations”. É considerado o fundador da ‘Escola clássica’ de economia política.

objectos de que carecesse e correspondessem às especializações de outros povos. Assim, todos os Estados, pela divisão do trabalho, pela especialização e pela livre troca de produtos entre eles, alcançariam os mais elevados níveis de progresso.⁶⁸

Depois de Adam Smith, desenvolveram-se duas correntes inspiradas na sua obra, ambas integradas na ‘Escola clássica’: a corrente ‘pessimista’ e a corrente ‘optimista’.

Para a corrente optimista, a ‘ordem natural’, não dominável, é benéfica; os pessimistas, pelo contrário, negaram que ela assegurasse o bem-estar e a felicidade.

A ‘Escola clássica’ francesa, na senda de Adam Smith, integra-se, globalmente, na corrente optimista. Esta Escola é dominada pela figura de Jean-Baptiste Say.⁶⁹

Além de ter integrado na sua construção económica os bens imateriais – contra a materialidade dos bens em que assentou o pensamento de Adam Smith -, a contribuição de maior relevo de Say para a evolução do pensamento económico encontra-se na sua ‘lei dos mercados dos produtos’.⁷⁰

Por outra parte, os representantes mais conhecidos da corrente pessimista são os ingleses Thomas Robert Malthus⁷¹ e David Ricardo.⁷²

No seu trabalho “Ensaio sobre o Princípio da População”,⁷³ Malthus defende a tese segundo a qual a população revela uma tendência natural para crescer mais

⁶⁸ Como bem observa Pedro Soares Martínez, na obra e páginas citadas, as tentativas de racionalização do trabalho, não obstante todos os seus admissíveis benefícios, constituíram mais um factor para a desumanização do trabalho. De facto, através dessa racionalização, o operário tende a ser reduzido à condição de máquina, da qual o empresário procurará extrair o maior rendimento possível.

⁶⁹ Em 1803, Jean-Baptiste Say publicou, em dois volumes, o “Traité d’Économie Politique”; em 1817, o “Catéchisme d’Économie Politique”; e, em 1828-1829, o “Cours Complet d’Économie Politique Pratique”, em seis volumes.

⁷⁰ Segundo esta teoria, os produtos trocam-se por produtos. A moeda constituiria um simples intermediário das trocas, que as facilita, mas sem modificar a essência das transacções. Trocando-se os bens por outros bens, uma sobreprodução geral só poderia ser benéfica.

⁷¹ Thomas Robert Malthus, pastor anglicano, publicou, em 1798, o seu “Ensaio sobre o Princípio da População”.

⁷² Julga-se que a família de David Ricardo fosse originária de Lisboa. Certo é que o seu pai, judeu holandês, fez fortuna em Londres, negociando na bolsa. Começou a escrever ensaios económicos numa fase já avançada da sua vida. Em 1817 publica a sua obra principal: “On the Principles of Political Economy and Taxation”.

rapidamente do que as subsistências disponíveis. Por isso, impor-se-ia uma restrição voluntária da natalidade a quem não dispusesse dos meios para sustentar uma família.

Malthus contrariou toda e qualquer tendência socializante, ou mesmo qualquer distribuição de rendimentos em favor dos mais pobres. Afinal, a miséria constituiria apenas a natural consequência da imprevidência dos que tinham filhos sem terem meios para tal.

Em relação a David Ricardo, destaca-se a sua ‘teoria do salário’. Segundo esta teoria, a remuneração dos operários acha-se naturalmente limitada ao mínimo indispensável à sobrevivência deles e da sua família. Pois, se a remuneração excedesse tal mínimo, os operários constituiriam famílias mais numerosas e, passados anos, a oferta de mão-de-obra, pelo aumento da população operária, seria superior. Consequentemente, os salários baixariam. Assim, qualquer acréscimo de remuneração dos trabalhadores determinaria, fatalmente, para a geração seguinte, uma redução do salário. Este deveria estar, pois, limitado ao estritamente necessário à sustentação do operário e da sua família.

Enfim, uma argumentação ardilosa que denota uma grande hipocrisia: sob a pretensão da preocupação com o futuro das gerações vindouras do operariado, justificava-se que a geração presente de operários fosse miseravelmente explorada.

3. A situação da classe operária

⁷³ “An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society”.

Com a ascensão da burguesia ao poder, verifica-se que as grandes preocupações destas novas classes dirigentes prendem-se fundamentalmente com o respeito da propriedade privada e da liberdade de contratar.

O Estado, por sua vez, é apenas o guardião – por via policial e judicial – da propriedade e do cumprimento dos contratos, além de cliente em negócios de crédito e distribuidor de mercês honoríficas.

Além do mais, as instituições tradicionais e outros corpos intermédios que poderiam fazer perigar os interesses da alta burguesia, estavam muito enfraquecidas, senão mesmo suprimidas. É o caso da Igreja, da realeza, da aristocracia rural, e das corporações.

Ora, sem este apoio das instituições tradicionais e corpos intermédios, e num regime político dominado pelos interesses dos grandes comerciantes e industriais, qual era a situação da classe operária, que era a classe social mais numerosa nos grandes países industriais? Bem triste, por sinal, como iremos ver, sem prejuízo de se ter notado uma clara evolução positiva nas suas condições de vida e de trabalho com o aproximar do séc. XX, graças sobretudo às fortes reacções anti-liberais que irão surgir.

Neste capítulo, iremos ter em atenção, particularmente, a situação da classe operária em Inglaterra, por ser este o país industrial prototípico. Para tanto, seguiremos de perto a obra exaustiva, e extremamente bem documentada, de Friedrich Engels – “A situação da classe trabalhadora em Inglaterra” -, que constitui um clássico incontornável neste domínio, independentemente das posições ideológicas do seu autor. Como nos diz E. J. Hobsbawn, no prefácio que escreve a esta edição: “Ao mesmo tempo erudito e apaixonado, misturando a acusação à análise, é, numa palavra, uma obra-prima.”⁷⁴

⁷⁴ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, Ed. Afrontamento, Porto, 1975, p. 5.

3.1. As grandes cidades industriais

A Revolução Industrial, sem prejuízo dos inegáveis avanços económicos que engendrou, criou uma série de novos problemas, desde logo ao nível da urbanização.

De facto, à volta das grandes fábricas criaram-se, desordenadamente, grandes aglomerados populacionais, constituídos pelos operários e suas famílias. Na sua maior parte, esta força de trabalho era constituída por camponeses empobrecidos que abandonavam os meios rurais em busca de melhores condições de vida.⁷⁵ Infelizmente, o resultado era, na maior parte dos casos, precisamente o inverso.

O filme de Luchino Visconti, “Rocco e seus Irmãos”, se bem que muito mais tardio, dá-nos uma ideia das dificuldades de integração e condições de vida dos migrantes vindos dos campos para as grandes cidades industriais.⁷⁶ No filme em apreço, está em causa a migração de populações do Sul de Itália – da região da Basilicata – para Milão.

Fechado este parêntesis, o que é facto é que estas grandes cidades industriais, inicialmente, não tinham condições administrativas nem policiais, nem tão-pouco condições sanitárias, ao nível de infra-estruturas básicas, para acolher e integrar, no espaço de poucos anos, os milhares de migrantes que a ela se dirigiam em busca de trabalho.

Não é difícil de imaginar os enormes problemas de saúde pública e de manutenção da ordem pública que grassavam nessas cidades, mormente derivados da falta de higiene, da prostituição e do alcoolismo endémico, assim como das crises cíclicas de desemprego em massa.

⁷⁵ De assinalar, ainda, o grande influxo de emigrantes irlandeses para as cidades industriais inglesas.

⁷⁶ Luchino Visconti, “Rocco e seus Irmãos” (“Rocco e i suoi fratelli”), rodado em Itália, em 1960.

As péssimas condições sanitárias, aliadas a uma alimentação pobre e deficiente, constituíam muitas vezes centros de infecção e contágio galopantes de doenças como a sífilis, a escrófula, a tuberculose e a cólera. Por sua vez, o raquitismo infantil e a alta mortalidade infantil também contribuía para este triste cenário.

Os casos de Londres, Dublin, Bolton, Bradford, Leeds, Oldham, Preston, Edinburgo, Glasgow, Manchester e Birmingham, todas grandes cidades industriais inglesas e escocesas, à excepção de Dublin, na Irlanda, são emblemáticos.⁷⁷

Friedrich Engels, descrevendo os bairros operários destas grandes cidades, diz-nos o seguinte:

“Estas pequenas casas de três ou quatro divisões e uma cozinha chamam-se *cottages* e constituem vulgarmente em toda a Inglaterra, excepto nalguns bairros de Londres, as habitações da classe operária. Habitualmente, as próprias ruas não são planas nem pavimentadas; são sujas, cheias de detritos vegetais e animais, sem esgotos nem canais de escoamento, mas em contrapartida semeadas de charcos estagnados e mal cheirosos. Para além disso, o arejamento torna-se difícil, pela má e confusa construção de todo o bairro, e como vivem aqui muitas pessoas num pequeno espaço, é fácil imaginar o ar que se respira nestes bairros operários.”⁷⁸

Mais adiante, o autor, falando de Dublin, depois de ter enaltecido algumas belezas naturais e bairros aristocráticos da cidade, dirá:

“Mas, em contrapartida, os bairros mais pobres de Dublin contam-se entre os mais repugnantes e mais sujos que se possam imaginar. (...) Os bairros pobres de Dublin são

⁷⁷ De todo o modo, a Irlanda, à época, fazia parte do Reino Unido, tendo apenas obtido a sua independência no primeiro terço do séc. XX.

⁷⁸ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, p. 59.

extremamente grandes e a sujidade e a inabitabilidade das casas, o abandono a que estão votadas as ruas, ultrapassam o que se possa imaginar. Podemos fazer uma ideia de como os pobres estão amontoados ao tomarmos conhecimento de que, em 1817, segundo o relatório dos inspectores da Casa de Trabalho, 1 318 pessoas habitavam na Barrack Street em 52 casas com 390 quartos, e 1 997 pessoas na Church Street e arredores, repartidas por 71 casas com 393 quartos. (...) A pobreza é tão grande em Dublin que a única organização de beneficência, a *Mendicity Association*, acolhe 2 500 pessoas por dia, portanto, um por cento da população total, alimentando-as de dia e despedindo-as à noite.”⁷⁹

Falando sobre Manchester,⁸⁰ Engels dirá:

“Eis os diferentes bairros operários de Manchester, tais como eu próprio tive ocasião de os observar durante vinte meses. Para resumir o resultado dos nossos passeios através destas localidades, diremos que a quase totalidade dos 350 mil operários de Manchester e dos seus arredores habita em casas em mau estado, húmidas e sujas; que as ruas por onde têm de passar estão na maior parte das vezes no mais deplorável estado e extremamente sujas, e que foram construídas sem o menor cuidado de arejamento, com a única preocupação do maior lucro possível para o construtor. Numa palavra, nos alojamentos operários de Manchester não há limpeza nem conforto, e portanto não há vida familiar possível; só uma raça desumanizada, degradada, rebaixada a um nível bestial, tanto do ponto de vista intelectual como moral, fisicamente mórbida, se pode sentir aí à vontade e em casa. E não sou o único a afirmá-lo.”⁸¹

⁷⁹ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, p. 66 e p. 67.

⁸⁰ À época em que F. Engels escreveu esta obra – 1845 -, a cidade de Manchester era a segunda maior cidade de Inglaterra, depois de Londres, e/mas, a maior cidade industrial do mundo.

⁸¹ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, p. 99.

De seguida, Engels cita alguns documentos oficiais que confirmam a sua análise, nomeadamente uma carta de Nassau W. Senior, por sinal um liberal. Está em causa um relatório sobre localidades nos arredores de Manchester, que sofreram um surto de cólera:

“Ao visitar os alojamentos dos operários das fábricas na Cidade Irlandesa, em Ancoats, e na Pequena Irlanda, a minha única surpresa foi ser possível que alguém se conserve com razoável saúde em tais habitações. Estas cidades – porque são cidades pela sua extensão e pela sua população - foram edificadas com desprezo total por todos os princípios, excepto o lucro imediato dos especuladores encarregados da construção. Um carpinteiro e um pedreiro associam-se para comprar uma série de locais para construção e para os cobrirem de pretensas casas. Num sítio, encontramos uma rua inteira que seguia o curso de um fosso, para terem assim as caves mais profundas sem as despesas de escavação, caves que não se destinavam a servir de arrecadação ou armazém, mas sim de habitação para homens. Nem uma destas casas escapou à cólera. E, em geral, as ruas destes arredores não são pavimentadas, têm um monte de estrume ou um charco no meio, as casas estão encostadas umas às outras, sem arejamento nem drenagem no chão, e famílias inteiras vêm-se obrigadas a viver no recanto duma cave ou duma mansarda.”⁸²

Por algumas destas descrições, percebemos o estado geral da maioria dos bairros operários, o que não espanta, pois, como já tivemos oportunidade de referir mais acima, as cidades do período da industrialização em massa - as que já existiam e as novas que nasceram -, não estavam minimamente preparadas, ao nível do saneamento básico e outras infra-estruturas - tais como escolas, hospitais, transportes, estradas e acessos,

⁸² Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, pp. 99-100.

cemitérios, etc. -, para lidar com a avalanche de trabalhadores e suas famílias, vindos dos campos.

3.2. O proletariado

O proletariado industrial e o proletariado das minas, em geral, era mal remunerado – porque muito abundante - e trabalhava de sol a sol.⁸³

Efectivamente, em meados do séc. XIX, eram frequentes horários de trabalho que podiam chegar às 15 ou 16 horas diárias.⁸⁴ Além do mais, eram empregadas igualmente – se bem que com uma carga horária mais ligeira – mulheres e crianças, que auferiam um salário substancialmente inferior ao dos homens adultos. Escusado será apontar as consequências que esta situação acarretaria para a desagregação da vida familiar.

A isto acresciam a falta de segurança social, a precariedade no emprego, o risco de um acidente de trabalho, a inexistência de fixação de um salário mínimo legal, o risco cíclico do desemprego em massa – motivado pelas crises de sobre-produção -, e a suspeição e desconfiança com que as autoridades públicas encaravam qualquer tipo de associativismo da classe operária.

As condições de trabalho também eram, em geral, bastante duras, incluindo um trabalho na maior parte das vezes repetitivo e fatigante, em ambientes mal ventilados e com deficiente iluminação. E isto para já não falar das duríssimas condições do trabalho

⁸³ Existe também um ‘proletariado agrícola’, mas dele não nos ocuparemos aqui.

⁸⁴ Apenas em 1847, em Inglaterra, é que o Parlamento inglês determinará o limite máximo de 10 horas de laboração diária nas fábricas, através da Lei das Dez Horas (“Ten Hours Act”).

nas minas.⁸⁵ A respeito destas, Engels faz-nos a seguinte descrição, sempre baseada em documentação oficial:

“No Norte de Inglaterra, no limite dos condados de Northumberland e de Durham, encontram-se as importantes minas de chumbo de Alston Moor. Os relatórios provenientes desta região – igualmente no *Children’s Employment Report*, relatório do comissário Mitchell – concordam com os da Cornualha. Também aí se queixam de falta de oxigénio, de excesso de poeiras, de fumo da pólvora, de ácido carbónico e de gás sulfuroso nas galerias. Por esta razão, estes mineiros, tal como os da Cornualha, são de pequena estatura e, desde a idade dos 30 anos, sofrem quase todos de afecções pulmonares que acabam por degenerar em tuberculose...”⁸⁶

E, mais adiante:

“Nas minas de carvão e de ferro, onde o método de exploração é mais ou menos o mesmo, trabalham crianças de 4, 5 e 7 anos. A maioria tem, no entanto mais de 8 anos. Empregavam-nas no transporte de minério do local de extracção à galeria dos cavalos ou até ao poço principal, ou então a abrir e fechar as portas rolantes que separam os diferentes compartimentos da mina, antes e depois da passagem dos operários e do material. Habitualmente são os mais pequenos que estão encarregados de guardar estas portas; têm de ficar sentadas 12 horas por dia na obscuridade, sós num corredor estreito e, na maior parte dos casos, húmido, sem ter o trabalho suficiente que justifique este aborrecimento embrutecedor criado pela inacção total. Em compensação, o transporte do carvão e do minério de ferro é um trabalho muito penoso, pois é preciso arrastar estes materiais em cestos de grandes dimensões e sem rodas, sobre o chão irregular da

⁸⁵ Em Inglaterra, destacam-se as minas de cobre, estanho, chumbo, zinco, ferro, hulha e carvão.

⁸⁶ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, p. 301.

galeria, ou sobre a argila húmida, ou ainda na água, e muitas vezes içá-los ao longo de encostas abruptas e através de corredores tão estreitos nalguns sítios que os operários têm de andar de gatas. É por isso que utilizam rapazes mais velhos e raparigas adolescentes para este fatigante trabalho. (...) A duração habitual do trabalho é de 11 a 12 horas, muitas vezes mais. Na Escócia atinge as 14 horas, chegando-se frequentemente a fazer jornadas duplas, de modo que todos os operários são obrigados a trabalhar 24 horas, e até por vezes 36 horas seguidas no fundo da mina. As refeições a horas fixas são coisa desconhecida na maior parte das vezes, se bem que as pessoas comam quando têm fome e tempo.”⁸⁷

A repetição mecânica dos mesmos actos de trabalho, em série, ao longo de longas horas – numa concretização impiedosa da doutrina da racionalização e da divisão do trabalho –, podia ser verdadeiramente brutalizante. Este aspecto é particularmente posto em evidência no filme de Charles Chaplin, “Tempos Modernos”.⁸⁸ Trata-se de uma comédia, é certo, mas com uma crítica social muito mordaz, onde se põe a nu, de forma caricatural, a situação do operário.

Neste filme, o operário é assemelhado a uma peça da engrenagem de uma colossal máquina de fábrica. Além do mais, os seus intervalos do trabalho – incluindo o período do almoço – são controlados de forma frenética pela entidade patronal, por forma a não se perder um minuto que seja da força produtiva do operário.

A expressão inglesa “time is money”, cunhada no período industrial, e que ainda hoje se usa, é bem ilustrativa da mentalidade que presidia à relação entre muitos industriais e os seus operários.

⁸⁷ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, pp. 303-304.

⁸⁸ Charles Chaplin, “Tempos Modernos” (“Modern Times”), rodado em 1936, nos EUA.

Por outra parte, a dureza das condições de trabalho e de vida em geral das classes do operariado, explicam em grande parte o alcoolismo endémico das grandes cidades industriais, encarado muitas vezes como o único escape a uma vida esgotante, sem espaços para o lazer, a cultura e o cultivo da vida familiar e espiritual.

Basicamente, o operário era encarado, sobretudo, como uma peça na engrenagem da grande indústria, estando sujeito às leis próprias das mercadorias. No fundo, o trabalho era mais um produto transaccionável.

A todas estas misérias humanas vinham associar-se os efeitos da concentração da riqueza nas mãos de poucos.⁸⁹

Friedrich Engels resume a situação do operariado inglês, em meados do séc. XIX, num tom irónico, mas muito clarividente, ao mesmo tempo que, veladamente, apela à união do proletariado, como único meio de fazer valer, eficazmente, os seus direitos perante o poder burguês:

“O proletariado tem falta de tudo; entregue a si próprio, não pode viver nem um único dia. A burguesia arrogou-se o monopólio de todos os meios de existência no sentido mais lato do termo. Aquilo de que o proletário tem necessidade só o pode obter através desta burguesia, cujo monopólio é protegido pelo poder do Estado. Por isso, o proletariado é, de facto e de direito, escravo da burguesia; esta pode dispor da sua vida e da sua morte. Oferece-lhe os meios para viver, mas só mediante um *equivalente*, em troca do seu trabalho. Chega ao ponto de lhe dar a ilusão de que age por sua própria vontade, de que estabelece contrato com ela livremente, sem constrangimento, como um ser maior. Bela liberdade, que deixa ao operário como única escolha subscrever as condições que lhe impõe a burguesia, ou morrer de fome, de frio, deitar-se

⁸⁹ Conforme nos diz L. Craveiro da Silva, ainda que sem explicitar uma data concreta – se bem que se depreenda que seja em meados do séc. XIX -, metade da riqueza dos EUA pertencia a 125 000 famílias, num total de 13 000 000 de famílias: 1% classe rica; 10% classe média; 39% classe pobre; 50% classe pobríssima. Cfr. L. Craveiro da Silva., *Questão Social*, “Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura”, Vol. 24, Ed. Séc. XXI, Editorial Verbo, Lisboa – S. Paulo, 1999, p. 568.

completamente nu e dormir com os animais da floresta. Belo *equivalente* cujo montante é deixado ao arbítrio da burguesia! E se o operário for suficientemente louco para preferir morrer de fome, em vez de se submeter às *justas* propostas dos burgueses, *seus superiores naturais* (expressão favorita dos industriais ingleses)? Pois bem! Em breve se encontrará outro que as aceite; há muitos proletários no mundo e nem todos são suficientemente insensatos para preferirem a morte à vida.

Eis o que é a concorrência dos proletários entre si. Se *todos* os proletários afirmassem a sua vontade de antes morrer de fome que trabalhar para a burguesia, esta ver-se-ia constringida a abandonar o seu monopólio.”.⁹⁰

Com estas descrições – verídicas e documentadas - não pretendemos demonizar ninguém nem nenhuma classe social, no seu todo. Naturalmente, havia muitos industriais e empregadores em geral com fortes preocupações sociais e que ajudavam, e muito, os seus operários, nas mais diversas situações de carência, além de lhes garantirem um salário justo.⁹¹ De resto, isso mesmo teremos ocasião de constatar ao nível das reacções cristãs ao liberalismo e de algum socialismo ‘utópico’. Mas, lamentavelmente, constituíam apenas uma pequena minoria!

⁹⁰ Cfr. Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, pp. 114-115.

⁹¹ Entre nós, se bem que num período já bastante mais tardio – meados do séc. XX –, temos alguns documentários industriais de grande interesse, que revelam todo o apoio social dado por grandes empresas aos seus trabalhadores e familiares, nomeadamente ao nível de assistência médica, creches, refeitórios de grande qualidade, bibliotecas, salas de espectáculo, actividade desportiva, etc. Alguns exemplos são: “Bodas de ouro da empresa fabril do norte – EFANOR”, rodado em 1957, com realização de César Guerra Leal; “As palavras e os fios”, rodado em 1962, com realização de Fernando Lopes; e “Um homem – uma obra”, rodado em 1971, com realização de Alfredo Tropa e Eduardo Elyseu.

4. Reacções anti-liberais

O séc. XIX foi, em termos pragmáticos, dominado pela corrente do liberalismo optimista. Tratava-se da visão melhor ajustada aos interesses dos comerciantes e industriais, que se tornaram os detentores do poder.

Mas, e citando Pedro Soares Martínez, “é indiscutível que, a coberto da liberdade, se desencadearam apetites individuais sórdidos, aos quais nem poderia atribuir-se uma projecção da sabedoria divina nem a natureza de fontes de bem-estar comum. O optimismo da Escola francesa manteve-se inalterável através da miséria das classes operárias e da avareza sórdida dos usurários, dos quais se encontram reflexos impressionantes na literatura do séc. XIX, em especial nos romances de Balzac e de Dickens. E isso contribuiu muito para as reacções anti-liberais.”⁹²

Entre as reacções anti-liberais destacam-se as reacções nacionalistas, as reacções socialistas e as reacções intervencionistas.

Não menos importantes foram as reacções cristãs, que se enquadram perfeitamente entre as reacções anti-liberais, mas delas falaremos, com maior pormenor, num capítulo próprio, concretamente no capítulo III. Aí daremos conta da inquietação cristã face ao ‘*status quo*’ liberal.

De entre as reacções anti-liberais que aqui iremos tratar, daremos destaque especial às reacções socialistas, pela particular importância histórico-política que tiveram.

Seguiremos de perto, neste capítulo, ainda que de modo muito sintético, a análise realizada por Pedro Soares Martínez.⁹³

⁹² Cfr. Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, p. 212.

⁹³ Cfr. Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, pp. 219-280.

4.1. Reacções nacionalistas

Neste domínio, destacam-se a ‘Escola romântica’ alemã, a ‘teoria das forças produtivas’ de List e a economia nacional francesa.

Rapidamente se chegou à conclusão generalizada, nos Estados alemães, de que o liberalismo económico, tal como concebido por Adam Smith, servia, sobretudo, os interesses da Grã-Bretanha. E a primeira reacção alemã contra os clássicos coube à ‘Escola romântica’, cuja figura de maior relevo se encontra em Adam Müller. Esta escola procurou destacar os valores representados pela religião e pelo nacionalismo. Entenderam que o homem não obedece, através dos seus comportamentos, apenas a princípios racionais, mas também a sentimentos e móbeis que escapam aos esquemas da racionalidade.

Adam Müller criticou vigorosamente a obra de Adam Smith, rejeitando a sua concepção individualista da propriedade privada, extraída do Direito romano e contrária às tradições germânicas, segundo as quais os direitos individuais se devem subordinar ao interesse comum.

Quanto à ‘teoria das forças produtivas’, esta é da autoria de Friedrich List, fundador da Escola alemã de economia nacional.

À teoria do valor de troca de Adam Smith – que diz respeito unicamente aos bens materiais produzidos -, List opôs a sua teoria das forças produtivas. Segundo esta teoria, há que definir os factores susceptíveis de assegurar a continuidade no ritmo da produção. Ora, esses factores não respeitariam apenas aos bens materiais, mas também às instituições políticas e jurídicas, assim como ao nível moral e cultural da nação.

Finalmente, há a destacar o movimento da economia nacional francesa, que integrou o proteccionismo no sistema económico e que assumiu um marcado carácter nacionalista, liderado por Charles Dupont-White e, mais tarde - após um período relativamente breve, dominado por concepções livre-cambistas (1860-1880) -, retomado por Lucien Brocard, então numa perspectiva mais global.

4.2. Reacções socialistas

O ideal socialista é muito antigo. Alguns apontam Platão como o primeiro doutrinador socialista, na sua obra “República”. E também parece indiscutível que o ideal socialista aflorou o espírito de alguns pensadores do séc. XVI e XVII, como Tomás Moro e Tommaso Campanella.⁹⁴

De qualquer modo, neste ponto do nosso estudo, ocupar-nos-emos apenas com os diferentes tipos de socialismo que brotaram em reacção aos abusos do sistema liberal. Assim, analisaremos o socialismo utópico; as revoluções socialistas do séc. XIX; o socialismo da ‘Fabian Society’; o socialismo imperial e o socialismo científico; e, finalmente, o materialismo histórico e o socialismo marxista.

Relativamente ao socialismo utópico, há que salientar o papel de Robert Owen. Este industrial escocês, procurou demonstrar as vantagens da propriedade colectiva, na primeira metade do séc. XIX, organizando para tanto, quer na Escócia quer nos EUA, colónias comunistas. De todo o modo, vieram a revelar-se um fracasso.

⁹⁴ Ao imaginar a sua ilha da “Utopia”, Tomás Moro – chanceler de Henrique VIII de Inglaterra – revela, indiscutivelmente, a nostalgia de um tipo socialista de sociedade. Na referida ilha, situada para lá do Atlântico, todos os bens eram explorados e usufruídos em comum. Os cargos políticos eram electivos, o trabalho obrigatório, mas moderado, e todas as religiões toleradas. A “Cidade do Sol”, por sua vez, escrita pelo dominicano calabrés Tommaso Campanella, obedece a um ideal pragmático de colectivização dos bens, numa comunidade cujos membros teriam renunciado, voluntariamente, às riquezas individuais e à vida familiar.

Entre os pensadores franceses do séc. XIX frequentemente qualificados como socialistas utópicos, destacam-se Saint-Simon e Proudhon.

As revoluções socialistas do séc. XIX, por outra parte, já terão um impacto muito maior.

A Revolução Francesa, individualista e burguesa, não pôs em causa a propriedade privada, manifestando, pelo contrário, o maior respeito relativamente aos direitos de propriedade. Mas o ambiente revolucionário e a negação de princípios incontestados durante séculos, haviam de acabar por atingir o próprio direito de propriedade. De facto, suprimida a realeza e brutalmente enfraquecida a Igreja pelo poder revolucionário, pôs-se rapidamente a questão de saber porque havia de respeitar-se o património dos burgueses.

As sementes revolucionárias de cariz socialista, por sua vez, desenvolveram-se através de todas as misérias das guerras do Império napoleónico, por consciência, em meios proletários, de que os longos anos de sacrifícios de vidas – 1789-1815 – tinham sido impostos pelos interesses de açambarcadores, de especuladores e de compradores dos bens nacionais, de quem Bonaparte fora, afinal, o mandatário.

Nos países ocupados pelos franceses, contribuiu para a formação de um sentimento popular desfavorável aos comerciantes, industriais e gente das profissões liberais, o conhecimento de que muitos eram ‘afrancesados’, colaborando abertamente com os invasores e colhendo benefícios pessoais dessa colaboração.

Por sua vez, a luta de guerrilhas nacionais contra as tropas napoleónicas e, mais tarde, as guerras civis, habituaram também ao paulatino desrespeito pela propriedade privada.

Assim, e citando Pedro Soares Martínez: “há laivos de socialismo na ‘revolta dos sargentos’ da Granja de S. Ildefonso que, em Agosto de 1836, levou ao

restabelecimento da Constituição espanhola de 1812. Como os há no ‘Setembrismo’ português, também de 1836. E na revolução de 1848, que destronou Luís Filipe Orléans e deu lugar à II República Francesa. Tratou-se já, ostensivamente, de uma revolta proletária, na aparência, pelo menos, dominada pelos socialistas. (...) Assim como da que, no mesmo ano, levou, em Viena, ao afastamento de Metternich.”⁹⁵

Também em Itália, a expansão dos carbonários deu novo alento a tentativas de insurreição de tipo socialista.

Finalmente, a derrota da França na guerra contra a Prússia tornou possível uma nova tentativa dos socialistas de tomada do poder, com a insurreição sangrenta de 1871, com a instauração da Comuna de Paris.⁹⁶

Na Inglaterra, o pensamento socialista teve uma expansão restrita e lenta. E o particularismo próprio dos ingleses abriu caminho a um movimento de orientação socialista que visou ser original e corresponder aos condicionalismos próprios da Grã-Bretanha. Foram esses os propósitos da ‘Fabian Society’, constituída em 1884, com o fim de reconstruir a sociedade “in accordance with the highest moral possibilities”.⁹⁷

A ‘Fabian Society’, na qual se integravam Sidney Webb, Beatrice Webb, Annie Besant e o conhecido romancista e dramaturgo George Bernard Shaw, tem-se mostrado bem representativa do socialismo britânico. Procurou bases económicas em Stuart Mill⁹⁸ e rejeitou todas as formas de socialismo revolucionário, confiando na evolução das instituições, que acabaria por oferecer a todos uma igualdade de oportunidades.

⁹⁵ Cfr. Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, p. 237.

⁹⁶ Mas à Comuna de Paris seguiu-se um novo período avesso ao socialismo revolucionário que, mais ou menos generalizado na Europa, se prolongou por todo o último quartel do séc. XIX.

⁹⁷ Cfr. Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, pp. 239-240.

⁹⁸ Stuart Mill preconizava um liberalismo heterodoxo: só seriam leis imutáveis as leis económicas relativas à produção; já não as leis relativas à repartição dos bens. Defendeu também um regime de associação cooperativa do operário à empresa e limitações no direito à herança.

Outro tipo de socialismo que surgiu no séc. XIX foi o socialismo imperial e o socialismo científico.

Na ciência não há conquistas nem estádios definitivos. Por isso, as estruturas económicas em que assentaram os liberais não podiam ser definitivas. Tratavam-se apenas de estádios na história. O capitalismo seria, precisamente, a categoria histórica destinada, pelo sentido evolutivo das sociedades, a dar lugar ao colectivismo.

Esta ideia, que se encontrará em Karl Marx, encontra-se primeiro em Rodbertus, cuja obra é anterior.⁹⁹ Por isso, Rodbertus é frequentemente apontado pela doutrina alemã como o fundador do socialismo científico.

Rodbertus não fez apelo à revolta dos proletários ou à violência de qualquer grupo social. O socialismo colectivista constituiria a meta de uma lenta evolução, que duraria séculos.

Ora, estes elementos do socialismo científico alemão foram aproveitados por Bismark¹⁰⁰ para construir o socialismo imperial, inspirado nas tradições da filosofia política e económica dos Estados alemães, que teve o grande mérito de travar o avanço do socialismo revolucionário.

No socialismo imperial alemão de Bismark, há a destacar o sistema de seguros sociais que, a partir de 1881, garantiu os trabalhadores alemães contra os riscos de acidentes de trabalho, doença e outras incapacidades.

Finalmente, chegamos ao materialismo histórico e ao socialismo marxista, que viria a ter terríveis consequências práticas.

⁹⁹ Karl Johann Rodbertus-Jagetzow, grande proprietário rural, parlamentar e ministro do rei da Prússia, em 1848. Tem extensa bibliografia sobre temas económicos.

¹⁰⁰ Otto Von Bismark, jurisconsulto, parlamentar e diplomata, foi, como chefe do Governo prussiano e, mais tarde, chanceler do Império, o político que realizou a unificação da Alemanha.

O materialismo histórico baseia-se na filosofia hegeliana, mas, enquanto a construção de Hegel é metafísica, Karl Marx¹⁰¹ acrescentou-lhe um conteúdo diverso, materialista, porquanto, para ele, o ideal é apenas a matéria projectada no pensamento do homem.

Segundo o materialismo histórico, a evolução é determinada pelas estruturas económicas. As acções dos homens e os seus próprios pensamentos dependem dos condicionamentos económicos: “Não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas, pelo contrário, é a sua existência social que determina a sua consciência”.¹⁰²

A produção material e as condições de troca constituiriam as bases da estrutura social. As causas de transformação das sociedades não estariam no espírito dos homens, nem em preocupações éticas de verdade e de justiça, mas apenas nos processos técnicos de produção e de troca de bens materiais.

A ordem económica determinaria todos os aspectos da vida em sociedade: políticos, jurídicos, científicos, artísticos e religiosos.

Desde sempre – pelo menos desde o abandono do ‘comunismo’ das sociedades primitivas -, a evolução das estruturas económicas sociais e mesmo toda a história da humanidade teria sido determinada pela “luta de classes”.

Deste modo, no futuro, a sociedade capitalista, sob o impulso de tendências evolutivas resultantes da sua própria estrutura – as “contradições internas do capitalismo” -, transformar-se-ia, inevitavelmente, numa sociedade colectivista.

¹⁰¹ Karl Heinrich Marx, apesar de nascido em ambiente burguês, rapidamente foi influenciado por elementos hostis àquela sociedade, com a qual se incompatibilizou em termos violentos. Optou por uma vida de combate, como jornalista, como polemista, como activo conspirador revolucionário e como doutrinador. Foi muito influenciado pela filosofia de Hegel e de Feuerbach. As suas obras mais conhecidas são: “Miséria da Filosofia”; “Manifesto Comunista” (escrito em colaboração com Friedrich Engels); “Crítica da Economia Política”; e o célebre “O Capital”.

¹⁰² Cfr. Pedro Soares Martínez, *Economia Política*, p. 246.

Por sua vez, toda a construção marxista assenta em duas teorias fundamentais: a ‘teoria da concentração capitalista’¹⁰³ e a ‘teoria da mais-valia’.¹⁰⁴

Num determinado momento, os proletários fariam cessar tal estado de coisas, por via revolucionária, violenta, entregando à comunidade os meios de produção. Seguir-se-ia a ditadura do proletariado, orientada no sentido de criar uma sociedade sem classes. Cada trabalhador passaria então a receber o produto integral do seu trabalho, posto que a mais-valia capitalista teria desaparecido, sendo a moeda substituída por certificados de trabalho, único valor admitido.

Abolidas as classes sociais, através da acção desenvolvida pela ditadura do proletariado, o Estado acabaria por desaparecer, numa fase suprema de comunismo propriamente dito. Nessa fase suprema, finalmente, todos os bens seriam comuns, tanto os bens indirectos (bens de produção) como os bens directos (bens de gozo).

A construção de Karl Marx é completada pela tese catastrófica. Segundo esta, a evolução do capitalismo para o colectivismo seria não apenas inevitável como necessariamente violenta.

A revolução segundo estes princípios – ou muitos deles, pelo menos – teve lugar, contudo, na Rússia, que proporcionalmente até contava com uma diminuta classe operária, e não na Grã-Bretanha, conforme previra Marx.

¹⁰³ Na base da concorrência, os êxitos seriam alcançados pelos capitalistas mais ricos, pelas empresas que dispõem de melhores maquinarias, de mais abundantes recursos, de melhor organização. Uma parte cada vez maior do capital das empresas seria empregada na aquisição de máquinas, edifícios e matérias-primas (capital constante), enquanto uma parte cada vez menor do capital seria destinada ao pagamento de salários (capital variável).

¹⁰⁴ Da sua teoria do valor, concluiu K. Marx no sentido de uma diferença entre o valor criado pelo trabalho e o valor consumido pelo trabalho. Esta diferença seria a mais-valia capitalista, origem do lucro do empresário, obtida através da exploração do trabalhador, forçado a um sobre-trabalho.

4.3. Reacções intervencionistas

O intervencionismo económico caracteriza-se por admitir, e preconizar mesmo, a intervenção do Estado na economia, sem pretender, contudo, nem a curto nem a longo prazo, modificar o regime de propriedade privada. Partindo desta noção, poderá considerar-se Sismonde de Sismondi o primeiro intervencionista.¹⁰⁵

Desenvolveu Sismondi um vasto programa de reformas sociais, começando por reclamar do Estado a proibição do trabalho das mulheres e das crianças nas fábricas, assim como a realização de certos trabalhos ao Domingo. Pretendia ainda que os poderes públicos garantissem os operários contra os riscos de doença, de invalidez e de desemprego.

Apesar do seu anti-liberalismo e da sua denúncia da exploração dos trabalhadores assalariados, Sismondi manteve a defesa da propriedade privada, o que o afasta radicalmente dos socialistas revolucionários.

Esta construção económica teve grande influência no ‘intervencionismo pragmático’ que irá caracterizar a Europa Ocidental do séc. XX e que já fora patente nos EUA, a propósito da crise de 1929-1930, com a política rooseveltiana do “New Deal”.

¹⁰⁵ Jean-Claude Sismonde de Sismondi, natural de Genebra, celebrou-se no campo económico com a sua obra “Nouveaux Principes d’Économie Politique”, publicado em 1819, como réplica aos “Principles” de David Ricardo.

III

A RESPOSTA CRISTÃ À ‘QUESTÃO SOCIAL’

Neste capítulo iremos debruçar-nos sobre a reacção cristã à ‘questão social’. Iremos, portanto, concentrar a nossa atenção no século XIX europeu.

Para cada época histórica, face aos particulares desafios que se colocam, Deus nunca abandona o seu povo, antes suscita grandes santos e profetas, que, no meio das maiores dificuldades e obstáculos, mudam o curso da história por via do seu testemunho evangélico entusiástico. A história da Igreja tem muitos e gloriosos exemplos a apresentar a este respeito, desde os tempos das perseguições do Império romano até às perseguições dos Estados totalitários que marcaram o séc. XX.

Ora, precisamente, no séc. XIX, o cristianismo dará mostras duma vitalidade espiritual e capacidade de ‘*ralliement*’ como há muito não se via. Isso é evidente no renascimento das antigas ordens religiosas, assim como no florescimento de inúmeras novas congregações, femininas e masculinas.

Essa vitalidade transparece igualmente no chamado ‘Movimento Católico’ ou ‘Acção Católica’, que percorreu toda a Europa, encontrando-se na origem de diversos movimentos sociais.

No presente capítulo trataremos ainda, especificamente, do caso particular do Padre Léon Dehon, em atenção ao seu imenso trabalho na área do apostolado social e à sua influência na sociedade, que ainda hoje se faz sentir através da ‘Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus’, por si fundada.

Não falaremos aqui da intervenção directa de Roma neste domínio da questão social, a qual surge, de modo oficial e totalmente explícito, fundamentalmente a partir

da conhecida encíclica ‘*Rerum Novarum*’ (1891), do Papa Leão XIII. Atenta a sua importância, dedicaremos um capítulo em separado à posição da Santa Sé.

1. A restauração das antigas ordens religiosas e o florescimento de novas congregações

Temos que ter presente que, após a Revolução Francesa (1789) e a expansão dos seus ideais ao resto da Europa, pela mão dos exércitos napoleónicos, as antigas ordens medievais foram, inquestionavelmente, as instituições eclesíásticas que maiores alterações e distúrbios sofreram, como o demonstra o caso português. Por isso, o processo de reorganização das antigas ordens religiosas, conduzindo à restauração de muitas delas ao longo do séc. XIX, revela-se, a todos os níveis, notável.

Neste domínio, muito contribuiu a decisão, espectacular, do Papa Pio VII (1800-1823), que restabeleceu a Companhia de Jesus, que fora oficialmente extinta em 1773.

A Companhia de Jesus – que nunca desaparecera ‘*de facto*’ – experimentou um rápido e vigoroso crescimento. As antigas ordens religiosas, que conheceram, contudo, um processo de reorganização mais lento, nem por isso deixaram de se renovar e restaurar diversas províncias, conventos e casas, acompanhando um surto de novas vocações. Assim, foi o caso dos dominicanos em França, com o Pe. Henri-Dominique Lacordaire; os franciscanos, nos seus diversos ramos; as clarissas; as carmelitas; e os eremitas de S. Agostinho.

Com mais dificuldade, também as ordens monásticas ressurgiram. Foi o caso da ordem beneditina e os seus distintos ramos, entre os quais os cistercienses e os trapistas. Foi também o caso dos cartuxos.¹⁰⁶

Sem prejuízo da grande importância que esta renovação teve em termos de reacção cristã face à questão social, assim como face ao liberalismo e ao socialismo, sobretudo ao nível intelectual, dos meios universitários e da formação das elites políticas e do pensamento em geral, o que mais marca o séc. XIX, contudo, é a fundação de inúmeras novas congregações exclusivamente dedicadas ao apostolado social e ao ensino.

Hubert Jedin, na sua exaustiva obra de história da Igreja, dá-nos um elenco bastante completo das novas congregações, quer femininas quer masculinas, que surgiram nesta época.¹⁰⁷

Assim, entre as congregações femininas de actividade caritativa surgidas em França, imediatamente após a Concordata de 1801, temos, por exemplo, as '*Soeurs de St. Joseph*', por iniciativa de S. Jean Fontbonne; as '*Filles de la Sagesse*', dirigidas por Deshayes (1820-41), renovador das três fundações de S. Grignon de Montfort; e, sobretudo, as 'Irmãs de S. Vicente de Paulo' ou 'Filhas da Caridade', que, após o seu reconhecimento oficial pelo governo francês, em 1809, conheceram uma rápida expansão internacional.

Conforme nos relata Hubert Jedin, na citada obra, entre as congregações femininas chama sobretudo a atenção a extraordinária multiplicação de um novo tipo de congregações menores que se dedicavam simultaneamente a tarefas sócio-caritativas e

¹⁰⁶ Em 1816 voltou a abrir-se a casa-mãe dos cartuxos: a célebre '*Grande Chartreuse*'.

¹⁰⁷ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, Editorial Herder, Barcelona, 1978, pp. 343-359.

escolares. Estas congregações estavam sob a alçada directa do clero paroquial, tendo sido, de resto, na maior parte dos casos, fundadas por este mesmo clero.

De qualquer modo, também encontramos fundadoras, com personalidade muito forte, bem formadas dum ponto de vista intelectual, e com um marcado sentido de organização e de acção apostólica. É o caso da normanda S. M. M. Postel, fundadora das ‘Irmãs das Escolas Cristãs da Misericórdia’ (1807); da beata Julie Billiart, fundadora das ‘Irmãs de Nossa Senhora de Namur’ (1808); da marquesa de Canossa, fundadora das ‘Filhas da Caridade’, em Verona (1816); ou, ainda, de S. Emília de Rodat, fundadora das ‘Irmãs da Santa Família’ (1817), no Sul de França.

Várias fundadoras estiveram ainda na origem de congregações que ultrapassaram as fronteiras locais, para se expandirem a nível nacional, e, inclusive, internacional. Tal foi o caso de S. Madalena Sofia Barat, que fundou, em 1815, as ‘Damas do Sagrado Coração’, de espiritualidade inaciana. Esta congregação destinava-se a formar uma elite feminina cristã. Mais tarde, expandiu-se para os EUA (1818), Itália (1823), Bélgica (1825) e, pouco depois, Áustria e Inglaterra.

Outra figura marcante neste domínio foi Maria Anna Javouhey, fundadora das ‘Irmãs de São José de Cluny’, que desde 1817 se dedicaram ao cuidado dos doentes nas suas missões em África, bem como ao apoio escolar. Em meados do séc. XIX tinham casas espalhadas pelos cinco continentes.

Também as ‘*Barmherzige Schwestern*’, fundadas em Münster, em 1808, segundo o modelo das ‘Filhas da Caridade’ francesas, propagaram-se pouco a pouco pelas diferentes regiões da Alemanha e da Áustria. Há ainda as ‘*Arme Schulshwestern U.L.F.*’, fundadas em 1833 por K. Gerhardinger, discípula de G.M. Wittmann, e que se estabeleceram em treze países da Europa e, desde 1847, também nos EUA. Finalmente, pode-se ainda referir o caso das ‘Irmãs da Misericórdia’, fundadas em 1829, na Irlanda,

por C. MacAuley, e que se expandiram rapidamente pela Inglaterra e pelas suas colónias, e, posteriormente, nos EUA.

Em Portugal também temos muitos exemplos de novas congregações femininas, surgidas nesta época, a actuarem no nosso país, quer de congregações estrangeiras que se estabeleceram no nosso país quer de congregações fundadas mesmo em Portugal.

A congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena constitui um caso paradigmático de uma congregação apostólica feminina surgida no séc. XIX, em Portugal, com um extenso rol de actividades na área da assistência, do serviço social, da educação, comunidades de inserção e acolhimento de peregrinos. Sob o lema “Fazer o bem sempre e onde seja possível”, esta congregação, fundada em 1868, pela Madre Teresa de Saldanha, irá conhecer uma notável expansão ao longo do séc. XX, tendo aberto diversas casas em Portugal, Albânia, Angola, Moçambique, Brasil, Espanha, EUA e Timor-Leste.

Mas podem-se apontar muitos outros exemplos, dos quais destacamos as Irmãs da Apresentação de Maria, as Irmãs da Congregação do Bom Pastor, as Doroteias, as Franciscanas Hospitaleiras, as Religiosas do Sagrado Coração de Maria e as Vitorianas.¹⁰⁸

As Irmãs da Apresentação de Maria foram fundadas em 21 de Novembro de 1796, por Maria Rivier, em França. Em Portugal, a Província Portuguesa foi fundada pela Madre Maria da Santíssima Trindade a 1 de Março de 1925. Entre nós, dedicaram-se, sobretudo, à assistência às crianças pobres e ao ensino, tendo assumido a direcção de inúmeros colégios e externatos espalhados por todo o país.

A Congregação do Bom Pastor foi fundada em Angers (França), em 1835, por Rose-Virginie Pelletier, mais tarde conhecida por St^a Maria Eufrásia. Estão presentes no

¹⁰⁸ Nesta matéria socorremo-nos essencialmente do recentemente publicado *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, 1^a Ed., Gradiva, Lisboa, 2010, sob a direcção de José Eduardo Franco.

território nacional desde 10 de Maio de 1881, no Porto. Posteriormente fixaram-se em Lisboa, em 1887. As Irmãs da Congregação do Bom Pastor estão consagradas ao apostolado das raparigas e mulheres degradadas, dispendo para o efeito de diversas casas de acolhimento e de formação para raparigas.

O Instituto das Irmãs Doroteias foi fundado a 12 de Agosto de 1834, em Génova, por Paula Ângela Maria Frassinetti. A 16 de Junho de 1866 chegaram clandestinamente a Portugal três religiosas que abriram o Colégio Jesus, Maria e José, do Quelhas. Em 1870 nasce o Colégio de Nossa Senhora da Conceição, na Covilhã. E a partir daqui multiplicam-se os colégios femininos da congregação por todo o país. Dedicam-se à educação de matriz religiosa, inspirada na espiritualidade inaciana e dotada de uma profunda exigência no plano moral.

A congregação das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição foi fundada em Portugal, no convento de S. Patrício, em Lisboa, a 3 de Maio de 1871. Esta congregação, que foi fundada pela Madre Maria Clara do Menino Jesus e pelo Pe. Raimundo dos Anjos Beirão, rapidamente se impôs como o instituto religioso com o maior número de membros em Portugal.

Esta instituição surgiu como resposta evangélica às inúmeras carências com que se debatia o povo português, depauperado pela guerra civil de 1832-34 e por uma série de maus anos agrícolas. Ao longo dos anos, esta congregação desempenhou um papel preponderante no ensino e na assistência a doentes, inválidos, crianças e idosos, fundando colégios, escolas, creches, asilos e hospitais, em ligação com as Misericórdias do país.

O Instituto das Religiosas do Sagrado Coração de Maria, Virgem Imaculada, foi fundado em Bezièrs, França, a 24 de Fevereiro de 1849, pelo Pe. Antoine Pierre Jean Gailhac e por Appollonie Péliissier Cura (Madre Saint-Jean). Dedicaram-se à

recuperação de raparigas saídas da prostituição e à educação de crianças orfãs e abandonadas.

Em 1871, a pedido da directora do Colégio Inglês do Porto – Margaret Hennessy -, é fundada em Portugal uma casa de religiosas deste instituto. Seguiram-se as fundações de Chaves (1885), Viseu (1892) e Penafiel (1904), onde também funcionava o Noviciado.

Quanto às Irmãs Vitorianas, a sua congregação – Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias – foi fundada pela Ir. Mary Jane Wilson, na ilha da Madeira.

Esta congregação dedica-se às áreas da assistência educativa e à beneficência social, nomeadamente ensinando catequese, formando jovens raparigas para o trabalho, visita aos doentes, acolhimento de crianças pobres e de órfãos, hospitais, colégios e farmácias para pobres.

Actualmente presente em treze nações, a congregação está organizada em três Províncias – duas em Portugal e uma em Moçambique – e uma Região, no Brasil.

Passamos doravante a analisar as ordens e congregações masculinas. Como já acima dissemos, também surgiram, ao longo do séc. XIX, diversas congregações masculinas. Seguiremos, aqui também, as indicações preciosas que Hubert Jedin nos dá a este respeito.¹⁰⁹

Antes de mais, verificam-se alguns casos de restauração, como por exemplo os ‘Irmãos das Escolas Cristãs’, que no ano de 1803 foram restaurados em França pelo Ir. Frumêncio, com o apoio do cardeal Fesch. No ano de 1814 possuíam já 55 casas.

Outro caso foi o dos ‘Redentoristas’, que S. Clemente Maria Hofbauer (1751-1820) havia introduzido na Europa Central, particularmente na Áustria. Posteriormente,

¹⁰⁹ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, pp. 343-359.

estenderam-se à França (1820), Portugal (1826), Suíça (1827), EUA (1832), Bélgica (1833) e Bulgária (1836).

Mas é de facto o surgimento de novas congregações o que mais chama a atenção.

Os fundadores das congregações masculinas orientaram-se basicamente em volta de dois modelos principais: os irmãos dedicados ao ensino, segundo o esquema introduzido – no século anterior (séc. XVIII) – por S. João Baptista de la Salle; e as congregações sacerdotais, segundo os modelos franceses do séc. XVII, modelos estes que ofereciam uma estrutura flexível, que permitia uma actividade apostólica mais dinâmica e multifacetada.

Como exemplos do primeiro modelo, podemos indicar os irmãos ‘maristas’, de Marcelino Champagnat, na região de Lyon (1817, 1839); os ‘*Frères de l’Instruction Chrétienne*’, de J.-L. Lamennais, também conhecidos por ‘*Frères de Ploërmel*’, na Bretanha (1819, 1851); os ‘gabrielistas’, no Oeste de França, fundados por P. G. Deshayes (1821); os ‘*Frères du Sacré-Coeur*’, de A. Coindre (1821); na Irlanda, por sua vez, surgem os ‘*Christian Brothers*’, fundados por iniciativa episcopal (1802, 1820) e os ‘*Brothers of St. Patrick*’; e, ainda, na Bélgica, destaque para os ‘*Broeders van Liefde*’, do cônego Triest em Gante (1807), que se consagraram, ademais do ensino, ao cuidado dos doentes e à assistência nos manicómios.

Como exemplos do segundo modelo, há que mencionar, em França, a ‘Congregação de PicPus’, fundada por J. P. Condryn (1800, 1817), que se dedicavam simultaneamente à adoração eucarística e à pregação; os ‘*Prêtres de la Miséricorde*’, de J. B. Rauzan, para a pregação nas missões populares (1808, 1834); com o mesmo objecto, os ‘Oblatos de Maria Imaculada’, fundados na Provença por Eugène de Mazenod (1816, 1826); os ‘maristas’ de J. C. Colin, os quais, no princípio, também se

consagraram à pregação nas zonas rurais em redor de Lyon, e que pouco depois foram destinadas pelo Papa Gregório XVI às missões em terras estrangeiras (1816, 1822); os ‘marianistas’, de G.-J. Chaminade, precursor da Acção Católica e dos institutos seculares (1817, 1839). Já em Itália, destaque para os ‘*Sacerdoti delle scuole di carità*’, dos irmãos Cavanis, em Veneza (1802, 1828); os ‘*Oblati di Maria Vergine*’, de Bruno Lanteri, no Piemonte, que tinham por missão formar e animar o clero por meio de exercícios espirituais, e fortalecer a fé dos fiéis através da difusão de livros edificantes (1815, 1826); e, ainda, o ‘*Instituto della carità*’, de A. Rosmini, na Lombardia, que se dedicavam ao apostolado sacerdotal (1828, 1838).

O rápido desenvolvimento destas numerosas congregações, que eram tão diferentes das antigas ordens e que, com frequência, só após ensaios vacilantes encontraram a sua forma definitiva, apresentou à Santa Sé graves problemas do foro canónico. A este propósito, o Papa Leão XII, em 1825, declarou a Mazonod que “A quantidade de solicitações que nos chegam, com frequência, de França, levou a Congregação a conceder uma forma especial de aprovação, que consiste em elogiar e estimular, ainda que sem pronunciar uma aprovação formal.”¹¹⁰

É esta a origem do ‘*decretum laudis*’, que desde o séc. XIX constituiu o primeiro passo de uma aprovação pontifícia. A primeira aprovação deste tipo foi outorgada pela Congregação dos Bispos e Religiosos às ‘Irmãs da Caridade de Gante’, em 1816.

2. O ‘Movimento Católico’

¹¹⁰ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, p. 358. Tradução nossa.

O chamado ‘Movimento Católico’ tem origem na Alemanha e na Suíça, mas rapidamente se difundirá por toda a Europa e, em especial, pela França, que foi, sem sombra de dúvida, o país onde o movimento de restauração católica do séc. XIX conheceu maior vigor e intensidade.

Basicamente, este movimento consiste numa vaga de fundo de revitalização espiritual, pensamento e acção política e social cristã – com um papel crucial dos leigos,¹¹¹ como veremos -, que visa recuperar o papel e a iniciativa do cristianismo católico na sociedade, papel este que desde os tempos do Iluminismo racionalista do século das luzes se vinha esboroando cada vez mais, acentuado, posteriormente, pelos diversos processos revolucionários que varreram a Europa,¹¹² assim como pela crescente secularização e indiferença religiosa.

De facto, a religião estava a ser remetida para as sacristias e arredada do espaço público, e era vista, em geral, pelos sectores liberais, com algum desprezo. Só para dar um exemplo: valores como a humildade e a obediência, por exemplo, tão caros à espiritualidade das ordens religiosas cristãs, eram incompatíveis com a ideia de cidadania, de participação cívica activa e de emancipação individual, valores intrínsecos ao liberalismo.

Assim, a religião católica encontrava-se acoitada, o que veio a ser bastante evidenciado, mais tarde, com a *‘kulturkampf’*, na Alemanha, e com a célebre questão modernista.

Hubert Jedin, ao tratar este tema do ‘movimento católico’, chama a atenção para um nome incontornável neste domínio: Félicité Robert de Lamennais (1782-1854).¹¹³

¹¹¹ Podemos adiantar alguns exemplos nas figuras de Renato La Tour du Pin, grande teórico da acção social cristã; Albert de Mun, grande organizador; ou León Harmel, modelo de empresário do paternalismo cristão.

¹¹² É o caso, por exemplo, da Revolução liberal de 1820, em Portugal.

Lamennais foi ordenado presbítero em 1815. Não obstante a sua profusa actividade intelectual – nomeadamente a publicação de duas grandes obras¹¹⁴ -, não era menor a sua preocupação pela ‘Acção Católica’.¹¹⁵ Por esta se designava a realização prática da nova filosofia cristã de Lamennais e da corrente religiosa que a animava.

Pretendia Lamennais introduzir uma reforma na sociedade católica e na acção da Igreja no mundo, incitando à intervenção activa na resolução dos problemas da vida social, com base na Revelação divina, ultrapassando-se, assim, a política de ‘respeitosa neutralidade’ implementada até então.

Lamennais converteu-se numa figura de proa do liberalismo católico francês, com uma orientação clara no sentido de reconquistar a sociedade para a esfera de influência católica.

Outro nome incontornável, que se insere neste espírito de restauração católica, particularmente no campo sócio-caritativo, é o de Antoine-Frédéric Ozanam.¹¹⁶

Ozanam, enquanto professor universitário, teve intervenção directa no meio cultural e teológico da Paris de meados do séc. XIX, sempre animado de propósitos apostólicos e de um desejo sincero de servir a Igreja. Isto mesmo o demonstra o facto de ter sido um dos principais organizadores das célebres conferências de Notre-Dame, em Paris, que tiveram início em 1835, em parceria com o Pe. Lacordaire, restaurador da Ordem dos Pregadores em França.

Mas a grande marca de Ozanam na história da Igreja prende-se com a sua fundação, em Maio de 1833, das ‘Conferências de São Vicente de Paulo’.

¹¹³ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, pp. 359-393.

¹¹⁴ “*Essai sur l’indifférence en matière de religion*” (1817) e “*De la religion considérée dans ses rapports avec l’ordre politique et civil*” (1825-26).

¹¹⁵ A expressão ‘Acção Católica’ deve-se, aliás, ao próprio Lamennais.

¹¹⁶ Célebre professor universitário, leigo, escritor e apologista, fundador das ‘Conferências de S. Vicente de Paulo’. Nasceu em Milão, em 1813, no seio de uma família francesa exilada, por motivos de ordem política. A família voltará a França 3 anos mais tarde, em 1816.

Conforme nos relata L. Echeverría,¹¹⁷ no decurso de uma discussão acalorada com um grupo de jovens não-cristãos, Ozanam percebeu que os seus argumentos apoloéticos (do cristianismo) dificilmente vingariam se não se vissem apoiados por actos concretos no plano da ajuda às populações mais carenciadas. Assim, juntamente com outros sete colaboradores, decidiu contactar directamente com as classes mais destituídas e necessitadas, através de ‘conferências’, procurando ver o que lhes faltava mais e procedendo ao auxílio que se impunha. A iniciativa teve grande êxito e, em finais de 1834, houve necessidade de criar novas ‘conferências’, primeiro em França – onde chegaram a ser 415 no ano de 1851 – e, depois, por toda a Europa e por todo o mundo, até aos dias de hoje. Por sua vez, um conselho central coordenava a actividade de todas as conferências, mantendo vivo o espírito evangélico que as animava.

Ozanam é justamente considerado um precursor da actual espiritualidade cristã laical, como o comprovam a sua fidelidade à Igreja, abertura de horizontes, preocupação pelo testemunho cristão, acção caritativa e a defesa da santificação dos leigos através do seu trabalho profissional. Deu também um contributo inolvidável no domínio do tema da ‘justiça e paz’, como hoje lhe chamamos, e na luta contra o indiferentismo religioso. A este respeito, a sua carta de 22 de Fevereiro de 1848, intitulada “Passemos-nos para os bárbaros” - onde faz uma analogia entre o operariado com os bárbaros dos tempos das invasões, os quais foram acolhidos e eventualmente convertidos pela Igreja -, é paradigmática.¹¹⁸

¹¹⁷ Cfr. L. Echeverría, *Ozanam, Antoine-Frédéric*, Gran Enciclopedia RIALP, Tomo XVII, Ed. RIALP, Madrid, 1979, pp. 556-557.

¹¹⁸ “Quando digo: ‘Passemos-nos para os bárbaros, não digo que passemos para os radicais... Creio ver o Soberano Pontífice a aderir às nossas aspirações de há 15 anos: passar para o lado dos ‘bárbaros’ quer dizer passar do campo dos reis, dos homens de Estado de 1815, para o lado do povo. E ao dizer: ‘Passemos-nos para os bárbaros’, peço que façamos como ele, que nos preocupemos com o povo, que tem muitas necessidades e poucos direitos, que reclama, com razão, uma participação mais activa nos negócios públicos, garantias para o trabalho e contra a miséria, que tem maus chefes e dificuldades em encontrá-los bons (...) Talvez não cheguemos a converter Átila e Genserico, mas, com a ajuda de Deus, talvez convertamos alguns Hunos e Vândalos.” (Antoine-Frédéric Ozanam, carta de 22 Fev. 1848, citada

Voltando agora a uma perspectiva do movimento católico mais a nível de cada Estado nacional, verifica-se que também em Itália, como nos demais países da Europa Ocidental, a restauração católica constituiu, não só um movimento político como ainda uma manifestação de vitalidade religiosa.

Sendo certo que na península itálica não existiu a dinâmica dos círculos religiosos da Renânia ou da Baviera, nem das iniciativas do grupo de Lamennais, o certo é que também lá, sobretudo no Norte, sacerdotes e leigos uniram-se ao serviço da restauração católica. Destacam-se o futuro bispo J. M. Favre e Mermier, que se aplicaram às missões populares, na pegada do exemplo francês. Outros, como B. Rubino – fundador dos ‘Oblatos de S. Luís Gonzaga’ – e, mais tarde, F. Aporti, consagraram-se ao apostolado da juventude, ou então dedicaram-se a aliviar a miséria das classes mais pobres, como foi o caso de Giuseppe Cottolengo.

Outra manifestação evidente do ‘Movimento Católico’ prende-se com a fundação de inúmeros movimentos sociais de espiritualidade católica, sobretudo na segunda metade do séc. XIX.

Deste tema nos dá conta, uma vez mais, Hubert Jedin, e com grande pormenor.¹¹⁹

Hubert Jedin distingue três movimentos sociais cristãos: os movimentos orientados para a defesa do campesinato; aqueles que são orientados a favor da classe média; e, ainda, os que visam defender os direitos do operariado industrial.

No que respeita aos movimentos sociais de defesa do campesinato, há que referir, na Alemanha, o papel de W. Raiffeisen (1818-1888), economista político de

em Jean Comby, *Para ler ‘A História da Igreja’ (3)*, Vol. III, 2ª Ed., Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1995, p. 44).

¹¹⁹ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, pp. 323-341.

confissão protestante, que se dedicou, desde meados dos anos 60, à criação de um sistema de cooperativas agrícolas.

Ainda na Alemanha, há que referir também o papel do aristocrata católico Burghard von Schorlemer-Alst (1825-1895), que fundou, em 1862, em Westfalia, uma associação interconfessional de camponeses, que conheceu uma rápida expansão.¹²⁰

Em Itália, este movimento começou no Veneto, onde Cerutti fundou, em 1880, uma cooperativa que procedia a empréstimos de apoio às populações campesinas. Esta cooperativa, juntamente com as caixas de ajuda da *'Opera dei Congressi'* – que já existiam anteriormente –, constitui a base de desenvolvimento das associações de agricultores.

Na Bélgica, o *'Boerenbond'*, fundado em 1889 por G. Helleputte e pelo Pe. Mellaerts, alcançou uma grande importância, apresentando 359 grémios locais, no ano de 1902.

Também nos Países Baixos se fundou, em 1896, uma liga católica de agricultores.

Em França, destacam-se as iniciativas de E. Duport e L. Durand que, em 1892, criaram em Lyon uma organização de cooperativas agrícolas, às quais se agregaram grupos de jovens camponeses. Foi daqui que surgiu a *'Ligue agricole chrétienne'*.

O fim constante dos estatutos da associação de agricultores de Schorlemer-Alst, a saber, a promoção “(...) dos seus membros no capítulo religioso, moral, intelectual, social e material”,¹²¹ era comum a todas as organizações de agricultores, e a sua formulação internacional tinha especial actualidade, atenta a profunda descristianização que já afectava, de há tempos, as populações rurais da Europa Ocidental.

¹²⁰ O que constituiu igualmente uma inequívoca reacção à política oficial do *'kulturkampf'*.

¹²¹ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, p. 325. Tradução nossa.

No que concerne aos movimentos sociais ligados às classes médias, pode-se indicar, a título de exemplo, a associação de oficiais artesãos de Adolf Kolping. Esta associação entroncava na tradição germânica do grémio de artesãos. Por sua vez, os oficiais artesãos que alcançavam o grau de mestres pertenciam à associação na qualidade de membros extraordinários.

Em França, no ano de 1884, surge uma liga de empresários católicos. A partir daqui, o empresário católico León Harmel, juntamente com o sacerdote Alet, fundaram, em 1889, a *'Union fraternelle de Commerce et de l'Industrie'*, que se compunha sobretudo de proprietários fundiários e pequenos fabricantes que, baseando-se numa comunhão de natureza religiosa, visavam também apoiar-se mutuamente no campo económico. Os membros destas uniões tinham uma mentalidade fundamentalmente paternalista.

Ainda em França, o abade Puppey-Girard irá promover, em 1892, a união de jovens engenheiros – a *'Union sociale des ingénieurs catholiques'* – que se viria a constituir em sindicato, em 1902.

Neste âmbito, não podemos deixar de referir, em particular, o pensamento e a acção de dois empresários cristãos que procuraram sinceramente encontrar soluções para a questão operária: Léon Harmel (1829-1915), há pouco mencionado, e Franz Bradts (1834-1914). Tratam-se de dois empresários da área da indústria têxtil e que ilustram bem a abordagem paternalista cristã à questão operária.

Harmel, conhecido entre os seus operários como *'le bon père'*, marcado teoricamente por Le Play, defendeu e implementou, inclusivamente, nas suas fábricas de Val-des-Bois, uma certa cooperação dos trabalhadores na organização da fábrica e procurava incutir nos seus trabalhadores o espírito de iniciativa. O seu objectivo de longo prazo era a constituição de uma corporação de patrões e operários.

Harmel mostrou-se duplamente crítico: por um lado, em relação à intervenção do Estado, mas, por outro, também em relação aos seus colegas empresários, a quem censurava o facto de estes insistirem apenas na actividade caritativa, em prejuízo de uma reforma de fundo que resolvesse a questão operária. Os seus princípios foram expostos no seu '*Catéchisme du patron*' (1889).

Diga-se, ainda, que este empresário francês foi um dos principais organizadores das peregrinações de operários franceses a Roma e foi, desde 1895, presidente da '*Oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers*', onde se esforçou por se distanciar do conservadorismo do conde Albert de Mun, por forma a ganhar a plena confiança dos operários.

Harmel viria a ser convidado a integrar a fundação '*Arbeiterwohl*',¹²² de F. Brandts, na qualidade de conselheiro, assim como da 'União de industriais católicos e de católicos amigos dos trabalhadores'. Brandts pretendia desta forma promover, na Alemanha, as ideias de política social de León Harmel.

Brandts tinha também uma visão paternalista na relação patrão-operários, e por isso ocupou, juntamente com a sua família, a '*St. Josefs-Haus*' ('Casa de S. José'), que havia sido, desde 1878, sede das instituições de assistência social da sua fábrica.

Mas Brandts nunca se deixou iludir. Sabia muito bem que todas as obras sociais que promoveu nas suas fábricas eram insuficientes para operar uma mudança de fundo no '*status quo*' e, por isso, virá a defender energicamente o direito/dever do Estado a intervir na economia. Defenderá ainda, mais tarde, que os sindicatos de trabalhadores gozem dos mesmos direitos de associação atribuídos às entidades patronais.

Finalmente, umas breves considerações àcerca dos movimentos sociais cristãos ligados ao meio operário industrial.

¹²² Literalmente: 'o bem-estar dos trabalhadores'.

Conforme nos diz Hubert Jedin, na sua obra já indicada, o espaço do movimento operário católico, durante o pontificado do Papa Leão XIII, circunscreveu-se fundamentalmente à zona industrial da Renânia-Westfalia, Bélgica e Norte de França.

Neste âmbito, há a destacar os '*Cercles catholiques d'ouvriers*', fundados por Albert de Mun em 1871. Chegaram a ter cerca de 60.000 membros, distribuídos por 418 associações, o que é muito revelador.¹²³

Há a referir também que o primeiro embrião do movimento sindical cristão verificou-se com a constituição do '*Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie*', cujo conselho directivo, em 1891, recusou tanto um comité de patronos católicos como um conselheiro eclesiástico. Desta e de outras organizações análogas irá surgir a '*Confédération Française des Travailleurs Chrétiens*' (CFTC).

Na Bélgica, Mons. Doutreloux, bispo de Liège – cidade que foi lugar habitual de reuniões das conferências sociais católicas internacionais -, empreendeu diversas empresas caritativas e fundou os '*Aumôniers du travail*', em 1895. Também G. Helleputte fundou diversos grémios de operários. A terminar, há também a assinalar, ainda na Bélgica, as iniciativas de Pottier e de P. Rutten, catalisadoras do movimento católico de trabalhadores naquele país.

Mas a questão dos sindicatos 'cristãos' permaneceu sempre ambígua. De facto, havia uma questão de fundo por resolver: seriam compatíveis, numa mesma organização, o espírito religioso cristão e o carácter necessariamente combativo dos sindicatos? Mais: por que razão dar uma roupagem religiosa a uma organização que buscava basicamente salvaguardar interesses económicos de uma classe? Esta questão – a questão sindical - ficou sempre em aberto e foi sempre motivo de controvérsia, o que

¹²³ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, p. 334.

explica a fraca adesão e influência dos sindicatos católicos, quando comparados com os sindicatos de cariz socialista.

É por isso que Hubert Jedin, a este respeito,¹²⁴ irá concluir que, qualquer que fosse o caminho que se seguisse – o alemão, o belga, o francês¹²⁵ ou o italiano¹²⁶ -, o acontecimento histórico era no fundo o mesmo em todas as partes: os sindicatos cristãos nunca deixaram de constituir uma minoria, e, na luta pelo trabalho, a sua situação era a de competidores. Precisamente por isso é que se tornou tão difícil fazer valer os princípios cristãos no meio sindical.

Em Portugal, o ‘Movimento Católico’ manifestou-se, entre outras coisas, na emergência do laicado católico.

Conforme nos diz D. Manuel Clemente,¹²⁷ encontramos em Portugal, a partir da implantação do liberalismo, reflexos claros do confronto internacional entre os círculos culturais anti-católicos e o ‘ultramontanismo’.¹²⁸

Assim, verifica-se que há um movimento de rejeição do catolicismo romano, de Trento ao Concílio Vaticano I, que se revela nas intervenções dos conferencistas do Casino Lisbonense, na Primavera de 1871. Paralelamente, assiste-se também a um dinamismo em sentido oposto - de união e apoio a Roma -, e que conduz à abertura, no Porto, a 27 de Dezembro de 1871, da Assembleia dos Oradores e Escritores Católicos. Estávamos perante o primeiro congresso católico português.¹²⁹ Segundo D. Manuel

¹²⁴ Cfr. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, pp. 339-340.

¹²⁵ Que conduzia à formação de sindicatos, ‘cristãos’ apenas em sentido muito lato.

¹²⁶ Onde as ‘*Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani*’ se haviam reduzido a um movimento cultural.

¹²⁷ Cfr. Manuel Clemente, *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*, Grifo Editores, Lisboa, 2002, pp. 315-316.

¹²⁸ O ‘ultramontanismo’ assumia-se como um movimento geral de devoção e auxílio ao Papa, que galvanizava cada vez mais os católicos.

¹²⁹ Foi a D. António de Almeida que se deveu, em grande parte, esta iniciativa.

Clemente, “(...) esta iniciativa é a primeira afirmação consequente, doutrinal e prática, do nosso laicado”.¹³⁰

A propósito deste tema, Paulo de Oliveira Fontes procede a uma periodização da história do catolicismo social português que nos ajuda a captar, com bastantes clareza, alguns momentos chave do desenvolvimento do movimento social católico em Portugal, e para a qual remetemos.¹³¹

Neste âmbito, gostaríamos de destacar a criação da ‘Acção Católica Portuguesa’, em 1933, que teve intervenção, a nível nacional, em variados meios sociais, nomeadamente no meio rural e agrário, escolar, independente, operário e universitário, contribuindo decisivamente para a recomposição da Igreja em Portugal e para um redobrado poder de influência e intervenção do pensamento católico nos domínios políticos e sociais. Através da ‘Acção Católica Portuguesa’, imbuída de um certo espírito de ‘reconquista’ da sociedade para a Igreja, através da militância dos seus membros, a Igreja portuguesa procurou obviar à descristianização crescente da sociedade e à divisão entre os católicos.¹³²

3. Um caso paradigmático: o Padre Jean-Léon Dehon

¹³⁰ Cfr. Manuel Clemente, *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*, p. 316.

¹³¹ Paulo Fontes, *Catolicismo Social*, ‘Dicionário de História Religiosa de Portugal’, I Vol. (A-C), Círculo de Leitores, Rio de Mouro, 2000, pp. 312-313.

¹³² “O diagnóstico que a Igreja então fazia da relação do catolicismo com a sociedade pode resumir-se em duas palavras-chave: *descristianização*, devido não só à influência do laicismo, mas também ao indiferentismo religioso de muitos sectores da sociedade; e *desunião* ou *divisão* dos católicos, considerada responsável pela progressiva perda de pertinência do catolicismo e peso da Igreja na sociedade.” (Paulo Fontes, *A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a Presença da Igreja na Sociedade*, Separata da ‘*Lusitania Sacra*’, 2ª Série [6], 1994, p. 71)

Entendemos falar aqui, em particular, sobre o Padre Léon Dehon, pois assumiu-se como uma das vozes católicas mais inconformadas com a injustiça social do seu tempo, tendo-se distinguido de forma notável no domínio do apostolado social.

Jean-Léon Dehon nasceu em 14 de Março de 1843, em La Chapelle, no Norte de França. Na casa onde nasceu encontra-se hoje uma placa comemorativa com uma inscrição que resume bem a vida deste grande ‘homem da Igreja’: *“La vérité et la charité ont été les deux grandes passions de ma vie”*.

Dotado de uma formação intelectual e académica extremamente rica,¹³³ Jean-Léon Dehon foi ordenado presbítero na basílica de S. João de Latrão – a catedral de Roma -, em 1868. Mais tarde, será nomeado coadjutor da basílica de S. Quintino, uma pequena cidade industrial francesa com cerca de 34.000 habitantes. Aqui contactou muito com os membros da Conferência de S. Vicente de Paulo e pôde ver, em primeira mão, a situação desoladora das classes operárias, destituídas de sindicatos ou quaisquer outras instituições que velassem pelos seus direitos.

Pode-se dizer que é a partir daqui que o Pe. Dehon se lança numa incansável vida dedicada ao apostolado social.

A sensibilidade social do jovem Pe. Dehon e a sua ânsia em influenciar evangelicamente o rumo dos acontecimentos do seu tempo, podem ser facilmente compulsadas nos diversos escritos que nos deixou. Numa carta aos seus pais, o Pe Dehon escreve:

“Vejo de perto a miséria da sociedade: nas confissões, nas visitas aos doentes, nas escolas. Tento oferecer algum remédio, sobretudo às misérias morais. (...) nesta

¹³³ O Pe. Dehon formou-se em Direito civil e chegou a exercer a advocacia, tendo mesmo concluído um doutoramento em Direito pela Sorbonne. Posteriormente foi viver para Roma, no seminário francês. Estudou no Colégio Romano (Universidade Gregoriana), onde se distinguiu como um brilhante aluno. Doutorou-se em Teologia, no Colégio Romano, e em Direito Canónico, na Apolinário.

sociedade pobre, a organização do mundo dos negócios e do trabalho é deplorável (...) todas as reivindicações operárias têm um fundamento justo. (...) Fazem falta em S. Quintino, como meios de acção, um colégio eclesiástico, um patronato e um jornal católico...”¹³⁴

O Pe. Dehon não demora a concretizar alguns destes desígnios. Assim, organiza o ‘Círculo Operário’, no qual se debatem problemas da condição operária e modos de a melhorar. Aqui realiza contactos com operários e patrões. Em 1872 lança um jornal católico (local), cuja primeira edição sai em 15 de Novembro desse ano: “*Le Conservateur de l’Aisne*”. E ainda funda o Patronato de São José.

O Pe. Dehon crê firmemente que os males da sociedade de então devem ser resolvidos pela via do corporativismo e associativismo católico, competindo ao sacerdote “(...) tomar a mão do patrão e colocá-la na do operário, procurando os três juntos, na caridade cristã, a realização das justas aspirações, para o tempo e para a eternidade”.¹³⁵

O Pe. Dehon começou a ocupar-se mais directamente do movimento operário a partir de 1874, numa altura em que a sua acção já se alargava a todo o espaço da sua diocese (Soissons). Queria contrariar o indiferentismo religioso que grassava nas classes operárias. No aludido ano de 1874, é nomeado secretário da comissão diocesana das obras católicas, tendo início, então, a série de congressos diocesanos das obras, como o Congresso de Soissons, em 1878, que envolve todas as dioceses da província eclesiástica de Reims.

Entretanto, a peculiar sensibilidade espiritual, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e a forte atracção pela vida de amor e de reparação, viriam a mostrar-se

¹³⁴ Cfr. Fernando Ribeiro, *Padre Leão Dehon*, Ed. Seminário Missionário Padre dehon, Maia, 1993, p. 60.

¹³⁵ Cfr. Fernando Ribeiro, *Padre Leão Dehon*, p. 62.

determinantes na decisão do Pe. Dehon fundar uma nova congregação. Em 14 de Julho de 1877 aluga um lar de estudantes – a ‘Casa Lecompte’ – e dá início às obras de ampliação da casa, convertendo-a no Colégio de S. João, que foi o berço da ‘Congregação dos Oblatos do Sagrado Coração de Jesus’.¹³⁶

A 6 de setembro de 1888 encontra-se em Roma para agradecer ao Papa Leão XIII o ‘*decretum laudis*’¹³⁷ de 25 de Fevereiro de 1888, e o Papa, que bem o conhecia e estimava, convida-o a fazer-se apóstolo das suas encíclicas. Esta será, de resto, a missão e o compromisso que caracterizam o apostolado do Pe. Dehon até à morte de Leão XIII.

O lema social do Pe. Dehon será “Ide ao povo!”¹³⁸ para torná-lo cada vez mais consciente dos seus direitos e dos seus deveres. Para realizá-lo, suscita colaboradores leigos, mobiliza os sacerdotes e sensibiliza as classes dirigentes para os deveres cristãos do empresário e fornecedor de trabalho.

Desperta nos operários a necessidade de serem apóstolos entre os seus companheiros de trabalho. Além disso, considera que o Estado deve intervir com uma apropriada legislação social. Irá ainda defender, primeiro, os sindicatos mistos, e, mais tarde, os sindicatos exclusivamente operários, por forma a que estes pudessem reivindicar e defender os seus direitos de forma mais efectiva.

Por ocasião da morte de Leão XIII, escreve:

“Leão XIII conservou até ao fim uma confiança inabalável (...) Este século (XX) será democrático. Os povos querem uma grande liberdade civil, política e comunal. Os trabalhadores exigem uma parte razoável do fruto das suas fadigas. Mas esta

¹³⁶ Para esta fundação, o Instituto das Servas do Coração de Jesus – fundado pela Madre Maria do Coração de Jesus - irá desempenhar um papel de grande relevo.

¹³⁷ O ‘*Decretum laudis*’ é o diploma oficial pelo qual a Santa Sé concede aos institutos de vida consagrada e às sociedades de vida apostólica o reconhecimento eclesiástico como instituição de direito pontifício.

¹³⁸ Cfr. Fernando Ribeiro, *Padre Leão Dehon*, p. 112.

democracia ou será cristã ou não será democracia (...) Qualquer tentativa de reforma social fora do cristianismo mergulhará no egoísmo ou no domínio da força. As nações oscilarão entre a tirania de um só e a de uma oligarquia (leia-se: partido).”¹³⁹

Enfim, um texto visionário, uma verdadeira ‘escritura’, tendo em conta tudo o que o séc. XX europeu irá presenciar.

Eleito presidente da comissão de estudos sociais da diocese de Soissons, a primeira grande tarefa que empreendeu foi a de reunir num manual os princípios fundamentais da doutrina social da Igreja e apresentar algumas soluções práticas. Nasceu assim o ‘Manual Social Cristão’.

Este manual, adoptado como compêndio de estudo em seminários e faculdades, quer em França quer em muitos outros países, contribuiu decididamente para tornar conhecido o pensamento social e político de Leão XIII, com uma consequência histórica: o rejuvenescimento da Igreja em França, lançando o clero e, especialmente, os jovens sacerdotes, no apostolado social.

O Pe. Dehon trabalhou muito com empresários cristãos sensíveis à questão social, mormente com León Harmel, de quem já tivemos oportunidade de falar mais acima, e distinguiu-se como um sacerdote sempre pronto a ouvir e apoiar as legítimas reivindicações da classe operária. De resto, é bem conhecido o tratamento carinhoso que os operários das fábricas têxteis de Val-des-Bois – pertença de León Harmel – lhe dispensavam, chamando-o ‘*le très bon père*’.¹⁴⁰

Diga-se, ainda, que o Pe Dehon tinha uma visão bastante avançada para a sua época em relação aos direitos das classes operárias, nomeadamente ao nível da questão do salário justo, afirmando, claramente, que a actividade caritativa do patronato era *de*

¹³⁹ Cfr. Fernando Ribeiro, *Padre Leão Dehon*, p. 112.

¹⁴⁰ León Harmel, por sua vez, era conhecido como ‘*le bon père*’.

per se insuficiente: “O primeiro dever do patrão consiste em garantir ao operário e à sua família o necessário para viver condignamente, antes de pensar em melhorar a sua situação com iniciativas de caridade.”¹⁴¹

De destacar, ainda, as nove conferências proferidas pelo Pe. Dehon, em Roma, entre 1897 e 1900 – as chamadas ‘Conferências romanas’ –, que tiveram grande repercussão na época. Nessas conferências, o Pe. Dehon, além de se referir à missão social da Igreja em geral, irá também discorrer sobre as origens da crise económica e social que então assolava a Europa. Irá ainda denunciar a usura das instituições financeiras e o capitalismo desenfreado, assim como chamar a atenção para a perigosa ilusão do socialismo.¹⁴²

Finalmente, e aqui damos por concluído este tema, o Pe. Dehon, a 14 de Março de 1912, escreve aos seus religiosos da congregação uma longa carta, mais conhecida como “Lembranças” (“*Souvenirs*”), na qual faz o balanço da sua vida, marcada pelo seu apostolado social e por uma confiança inabalável na Igreja. Isso mesmo se depreende do teor da sua carta: “Quis contribuir para a elevação das massas populares, com o advento da justiça e da caridade cristã.”. Contudo, reconhece, mais à frente, que há que

¹⁴¹ Cfr. Fernando Ribeiro, *Padre Leão Dehon*, p. 115.

¹⁴² As nove conferências romanas do Pe Dehon:

1ª Conferência, dada em 14 Janeiro 1897: “*La crise social et économique actuelle en France et en Europe*”;

2ª Conferência, dada em 28 Janeiro 1897: “*Les vraies causes et les remèdes du malaise social contemporain*”;

3ª Conferência, dada em 11 Fevereiro 1897: “*Le judaïsme, le capitalisme et l’usure*”;

4ª Conferência, dada em 18 Fevereiro 1897: “*Le socialisme et l’anarchie*”;

5ª Conferência, dada em 11 Março 1897: “*La mission sociale de l’Église*”;

6ª Conferência, dada em 21 Abril 1898: “*La démocratie chrétienne*”;

7ª Conferência, dada em 28 Abril 1898: “*Le programme démocratique*” (forma uma unidade com a 6ª conferência);

8ª Conferência, dada em finais de 1898: “*Action sociale de l’Église et du prêtre*” (desconhece-se a data exacta desta conferência);

9ª Conferência, dada em 23 Setembro 1900: “*Mission actuelle du Tiers-Ordre*” (discurso por ocasião da reunião da Ordem Terceira franciscana em Roma, entre 23-27 setembro).

(Cfr. Jean-León Dehon, *La Rénovation Sociale Chrétienne, Conférences données à Rome, 1897-1900*, Nouvelle ed. par André Perroux, Cebtro Generale Studi SCJ, Roma, 2001, pp. 67-363)

continuar a trabalhar, pois “(...) as massas não estão ainda convencidas de que só a Igreja possui as soluções verdadeiras e práticas de todos os problemas sociais.”¹⁴³

¹⁴³ Cfr. Fernando Ribeiro, *Padre Leão Dehon*, p. 116.

IV

O MAGISTÉRIO SOCIAL DA IGREJA

Não podemos falar sobre a consciência católica perante o pobre sem ter presente a doutrina social da Igreja, sobretudo a que está expressa pelo mais alto magistério da Igreja. A este respeito, apresentaremos aqui uma espécie de ‘cânone’ das principais encíclicas sociais e outras intervenções dos romanos pontífices nesta matéria. Naturalmente, será dada uma ênfase especial à encíclica ‘*Rerum Novarum*’, do Papa Leão XIII, pois esta constitui, inquestionavelmente, como que a ‘*Magna Carta*’ ou Lei Fundamental de todo o Magistério social da Igreja. Efectivamente, como teremos ocasião de verificar, quase todas as encíclicas posteriores sobre a matéria surgem em datas celebrativas da ‘*Rerum Novarum*’.

Dedicaremos ainda uma atenção especial à recente encíclica de Bento XVI, ‘*Caritas in Veritate*’, que é reveladora da consciência católica perante o pobre na actualidade.

Muito linearmente, o Magistério da Igreja consiste numa forma oficial e autorizada de exercício do ‘*munus docendi*’ da Igreja,¹⁴⁴ visando esclarecer, aprofundar e concretizar a doutrina espiritual e moral cristã para cada época histórica, sempre à luz da Revelação. De resto, e conforme se pode ler na ‘*Dei Verbum*’, n^o10, o Magistério encontra-se ao serviço da Palavra de Deus.

No que concerne ao Magistério social em particular, diz-nos a Congregação para a Educação Católica, que:

¹⁴⁴ O poder do Magistério da Igreja é exercido de modo particular pelo romano pontífice e pelos bispos em comunhão com ele.

“(...) o ensino social da Igreja tem a sua origem no encontro da mensagem evangélica e das suas exigências éticas com os problemas que surgem na vida da sociedade.” Por sua vez, esta doutrina “(...) forma-se com o recurso à teologia e à filosofia, que lhe dão uma fundamentação, e às ciências humanas e sociais que a completam. (...) Baseando-se em ‘princípios sempre válidos’, ela comporta ‘juízos contingentes’, dado que se desenvolve em função das circunstâncias mutáveis da história e se orienta essencialmente para a ‘acção ou praxe cristã.’ ”.¹⁴⁵

A partir desta definição, podemos verificar que o Evangelho é a base última de todo o Magistério social e que, por via deste, a Igreja procura que os diferentes agentes sociais busquem soluções éticas e socialmente justas para os problemas que se engendram, naturalmente, em qualquer sociedade.

Como nos recorda D. António dos Reis Rodrigues,¹⁴⁶ a partir de um sentido amplo da doutrina social da Igreja, é toda a dimensão social do homem e os múltiplos problemas por ela suscitados que interessa apreciar e definir eticamente, “esclarecendo-os à luz do Evangelho”,¹⁴⁷ seja a constituição de um lar, a transmissão da vida, a educação, a promoção da cultura, o trabalho, a empresa, a aquisição e uso da riqueza, o desenvolvimento, a comunidade política, o exercício do poder, a convivência internacional na paz e na justiça.

Por sua vez, os juízos do ensino social da Igreja são necessariamente ‘contingentes’, porquanto são conjunturais, dependendo de circunstâncias particulares, assim como de uma peculiar organização da vida social, que varia de cultura para cultura. Além do mais, o Magistério social da Igreja não tem a pretensão de resolver,

¹⁴⁵ Congregação para a Educação Católica, *Orientações para o estudo e o ensino da Doutrina Social da Igreja na formação sacerdotal*, Órgão Oficial da Diocese de Macau, Ano e Vol. 85, nº 1015, 1990, p. 12.

¹⁴⁶ António dos Reis Rodrigues, *Doutrina Social da Igreja – Pessoa, Sociedade e Estado*, Rei dos Livros, Lisboa, 1991, pp. 11-15.

¹⁴⁷ Ver GS nº3.

por si, os problemas sociais que afectam a humanidade; pretende, sim, é expor os princípios e orientações evangélicos pelos quais os agentes da vida social, política, cultural e económica se devem pautar. Estes agentes, então, é que são chamados, à luz do Evangelho, a encontrar as soluções técnicas e políticas concretas para resolver as situações de conflituosidade e injustiça social.

Em toda a sua acção neste campo, a Igreja parte dos designados ‘princípios da doutrina social da Igreja’, que têm carácter universal e validade permanente. O ‘Compêndio da Doutrina Social da Igreja’, publicado pelo Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, elenca os principais princípios nesta matéria.¹⁴⁸ É deles que vamos agora falar, de forma muito breve, a partir de uma leitura integrada do aludido documento. Sem esses princípios, não teríamos chave de leitura das encíclicas papais.

O primeiro princípio é, naturalmente, o *princípio da dignidade da pessoa humana*. Este princípio é a pedra de toque de toda a ética cristã. De facto, a pessoa humana é *‘imago Dei’* e, conseqüentemente, toda a vida humana tem um valor sagrado intrínseco. Este princípio atinge todos os domínios do ser humano, desde o elementar direito à vida até à abertura à transcendência de todo o ser humano, passando pela igualdade, pela justiça e pela liberdade, só para dar alguns exemplos mais óbvios.¹⁴⁹

A propósito deste princípio e da sua importância, vale a pena recordar a encíclica *‘Centesimus Annus’* de João Paulo II, no seu nº11: “Aquilo que serve de trama e, em certo sentido, de linha condutora de toda a doutrina social da Igreja é a correcta concepção da pessoa humana”.

¹⁴⁸ Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 1ª Ed., Public. Pincipia, S. João Estoril, Cascais, 2005, pp. 115-137.

¹⁴⁹ A liberdade, então, desdobra-se num sem número de direitos basilares, como por exemplo a liberdade de constituir família, a liberdade de associação, a liberdade religiosa, a liberdade na procura e conhecimento da verdade, a liberdade política, etc.

Outro princípio fundamental é o *princípio do bem comum*. Está aqui em causa a dimensão social e comunitária do bem moral. De facto, o ‘bem comum’ não é um grande bolo para cada um tentar ficar com a fatia maior, passe a comparação. Antes, aparece como o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro ‘*de per se*’, alcançar mais plenamente a própria perfeição.

O princípio do bem comum, por sua vez, compõe-se de três elementos essenciais: o respeito pela pessoa humana e os seus direitos fundamentais; o bem estar social e o desenvolvimento; e a paz fundada no direito à legítima defesa.

Outro princípio bem conhecido desta área é o *princípio do destino universal dos bens*. O conceito do destino universal dos bens, muito trabalhado pelos Padres da Igreja, como tivemos ocasião de constatar no capítulo I, baseia-se no uso dos bens – particulares ou comunais -, ao serviço da sociedade, pois os bens da Criação foram criados por Deus para usufruto de toda a comunidade humana e têm um destino comum final. Admite-se a propriedade privada como direito inerente à dignidade da pessoa humana, mas o proprietário individual tem o dever de afectar o seu património a uma função socialmente útil e criadora de riqueza para a comunidade em geral. Estamos, pois, muito longe do entendimento do direito de propriedade à luz do Direito romano, expresso no brocardo jurídico ‘*jus utendi, fruendi ac abutendi*’.¹⁵⁰

Por sua vez, a opção preferencial pelos mais pobres cai também na órbita do princípio do destino universal dos bens.

Outro princípio relevante neste domínio é o *princípio da subsidiariedade*. Segundo este princípio, o fim natural da sociedade e da sua acção é coadjuvar os seus membros, e não destruí-los nem absorvê-los. Daqui se retira a ideia de que o Estado deve exercer uma função de suplência, intervindo apenas quando necessário, e tanto

¹⁵⁰ ‘Direito de usar, fruir e abusar’.

quanto necessário, para salvaguardar a paz, a ordem e a justiça social. Por outras palavras, o Estado deve respeitar o espaço de acção próprio da sociedade civil, das suas associações, da família e dos indivíduos, sem se imiscuir nas tarefas que estas entidades podem e devem fazer por si mesmas, sem prejuízo, contudo, de um particular apoio que deve ser dado à família.¹⁵¹

Umbilicalmente ligado ao princípio da subsidiariedade encontra-se, por sua vez, o *princípio da participação*. Este princípio exprime-se numa série de actividades mediante as quais o cidadão, individualmente ou associado com outros, directamente ou por meio de representantes, contribui para a vida cultural, económica, política e social da comunidade civil a que pertence. A participação surge como um dever a ser conscientemente exercido por todos, de modo responsável, e em vista do bem comum. Naturalmente, este princípio assume particular relevância no universo da democracia.

Finalmente, podemos ainda indicar o *princípio da solidariedade*, que tem a particularidade de não ser só um princípio social como uma virtude moral. O princípio da solidariedade confere particular relevo à intrínseca sociabilidade da pessoa humana, à igualdade de todos em dignidade e direitos, e ao caminho comum dos homens e dos povos para uma unidade cada vez mais forte.

Os princípios da doutrina social da Igreja são todos interdependentes, quais vasos comunicantes, e relacionam-se directamente com os valores (cristãos) fundamentais da vida social: a verdade, a liberdade, a justiça e o amor.

Vejamos agora, então, as principais encíclicas sobre o tema em apreço.

¹⁵¹ Enfim, o princípio da subsidiariedade está nos antípodas de um Estado totalitário. Por outra parte, foi abusado pelo Estado liberal novecentista.

1. ‘*Rerum Novarum*’

A carta encíclica ‘*Rerum Novarum*’,¹⁵² de 15 de Maio de 1891, do Papa Leão XIII, teve um enorme impacto em todo o mundo, não só na sua época, como ainda nos nossos dias.

Este documento assume-se, à época, como a mais importante intervenção da Sé Apostólica no domínio das questões sociais mais prementes dessa altura. Leão XIII já havia feito antes algumas intervenções em matéria de justiça social, mas nunca através de uma encíclica.

Segundo Jean-Yves Calvez e Jacques Perrin,¹⁵³ são sobretudo os fortes movimentos de pensamento e acção social católicos, particularmente na Áustria, na Alemanha, França e Itália, que prepararam o terreno para a redacção desta encíclica. Questões candentes à época, ligadas ao movimento social católico, tais como o direito de livre associação, a questão dos salários e a intervenção do Estado na sociedade e na economia pesaram decisivamente no ‘*timing*’ da encíclica.

Conforme nos informam os referidos autores, o primeiro esboço da ‘*Rerum Novarum*’ foi preparado em italiano, pelo Pe. Liberatore, especialista em questões sociais junto da ‘*Civiltà Cattolica*’. Este esboço inicial foi posteriormente revisto pelo Cardeal Zigliara, a pedido do Papa. O próprio Papa Leão XIII seguiu de muito perto a redacção da encíclica, procedendo a diversas correcções e melhoramentos do texto.

Ao fim e ao cabo, a elaboração do texto da encíclica levou mais de um ano até à data da sua publicação, em 15 de Maio de 1891.

¹⁵² Literalmente, ‘Das Coisas Novas’.

¹⁵³ Jean-Yves Calvez e Jacques Perrin, *Église et Société Economique – L’enseignement social des Papes de Léon XIII a Pie XII (1878-1958)*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1959, pp. 104-112.

De modo totalmente directo e claro, esta encíclica pronuncia-se sobre a ‘questão operária’. De resto, a “Introdução” deste documento não podia ser mais explícita: “Motivo da Encíclica: A Questão Operária”. Ora, é importante chamar a atenção para este dado, pois a Santa Sé, de facto, ao longo de grande parte do séc. XIX, evitou intervir directamente na questão social, quer pela delicadeza política que esta questão implicava quer pela existência de largos sectores do catolicismo que consideravam que estas matérias sociais estariam fora da esfera do múnus essencial da Igreja. Enfim, seriam assuntos mundanos com os quais a Igreja não se deveria ocupar, pelo menos de forma oficial e ao mais alto nível. Leão XIII assim não entendeu.

Em termos de organização sistemática, temos, portanto, a aludida “Introdução”, na qual se explica o motivo da encíclica, que consiste na abordagem da condição de vida e de trabalho dos operários.

Seguem-se dois blocos, divididos em duas partes. Na primeira parte, intitulada “O Socialismo: Falso Remédio”, chama-se a atenção para a ilusão das soluções socialistas. Na segunda parte, designada “O Verdadeiro Remédio: A União das Associações” -, defende-se a tese segundo a qual a união das associações se apresenta como a melhor solução para a questão operária. Esta segunda parte, por sua vez, subdivide-se em três grandes blocos analíticos: a obra da Igreja; a obra do Estado; e, a tarefa das associações.

Finalmente, na “Conclusão”, ressalta-se a caridade como a primeira das virtudes sociais.

Na “Introdução”, Leão XIII faz alusão aos progressos na área industrial e às grandes mudanças sociais que isso implicou, chamando a atenção para “(...) a afluência da riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão...”.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Leão XIII, Encíclica *Rerum Novarum*, “Documentos de Leão XIII”, p. 419.

É a partir daqui que o Papa pretende abordar a ‘questão operária’, oferecendo critérios de acção justos e equitativos, que socorram aqueles que se encontram na indigência e na miséria.

Também se chama a atenção, muito apropriadamente, para a influência nefasta do desaparecimento das antigas corporações profissionais, que existiam desde a Idade Média, sem que nenhuma outra instituição as viessem substituir. Ademais, lamenta-se profundamente a indiferença da lei (liberal) e das instituições públicas em geral pelos valores religiosos. Finalmente, condena-se o papel aviltante da usura sistemática exercida por alguns sectores do poder financeiro.

Começando pela primeira parte da encíclica, verificamos que o Papa procede a uma oportuna desmistificação do socialismo. Irá denunciar o ódio invejoso que os ideólogos socialistas incutem nas classes operárias contra os proprietários, denunciando igualmente as suas tentativas de manipulação das massas, com o único fito de tomarem o poder.

A mudança social autêntica e sustentável deverá passar pelo princípio da colaboração e da solidariedade entre todos os agentes da sociedade, e não, jamais, pela odiosa luta de classes.

Neste contexto, o Papa irá ainda salvaguardar firmemente o direito de propriedade individual. Efectivamente, o direito de propriedade consubstancia um direito de ordem natural, ínsito à dignidade da pessoa humana e anterior ao Estado. Trata-se de um direito que garante ao indivíduo um espaço de liberdade e autonomia face ao Estado. Além do mais, a legitimidade deste direito é inegável, a começar pelo simples facto da propriedade privada ser fruto do trabalho humano.

Numa clara linha defensiva contra o instinto totalitário do socialismo, Leão XIII alerta para a invasão do Estado no santuário da família. Neste domínio, a intervenção do

Estado apenas se justificará em caso de ocorrência de situações de graves violações dos direitos mútuos dos membros da família. De outro modo, o Estado deve abster-se de intervir na esfera da autoridade paterna. E aqui se manifesta, claramente, uma concretização do princípio da subsidiariedade.

Por fim, o Papa chama a atenção para o logro da propriedade colectiva, pois a colectivização dos bens determina, a prazo, a perda de estímulos para a rentabilização do talento, do trabalho e da habilidade individual, o que conduz, em última análise, à ruína económica, com prejuízo para todos.

Na segunda parte da encíclica, designada “O Verdadeiro Remédio: A União das Associações”, começa-se por destacar que o papel da Igreja é incontornável para tratar deste assunto, pois a Igreja inspira-se, para a sua acção pastoral, na força incomparável dos princípios e dos valores evangélicos. Ora, isso afigura-se fundamental para melhorar a sorte das classes mais pobres. Além do mais, relembra-se toda a acção de beneficência prosseguida pela Igreja no campo social, através das suas inúmeras instituições.

Também se chama a atenção para a inevitabilidade das desigualdades sociais, o que se funda, desde logo, nas desigualdades naturais entre os homens, ao nível das suas capacidades, competências e oportunidades. Mas essa desigualdade natural deve ser contida através da solidariedade e da entajuda. Daí que, para proveito de toda a sociedade, se imponha a necessidade de paz e concórdia no relacionamento entre mais ricos e mais pobres. As relações entre as classes sociais devem-se pautar, ainda, pela justiça, pela caridade e pelo uso legítimo das riquezas, conferindo aos bens patrimoniais uma função social.

Fala-se ainda na bem-aventurança dos pobres e na fraternidade cristã, que foram sempre um ponto de honra no ensino da filosofia cristã, e que, indubitavelmente, poderiam obviar a muita miséria – material e moral – que grassa na sociedade.

Mas o papel do Estado não é descurado. E o Papa vai admitir, desde logo, o direito de intervenção do Estado na sociedade e na economia, verificadas determinadas circunstâncias.¹⁵⁵ Ao serviço do bem comum e segundo critérios de justiça distributiva, o Estado deve intervir para “(...) melhorar muitíssimo a sorte da classe operária...”.¹⁵⁶

Contudo, em obediência ao princípio da dignidade da pessoa humana e da sua justa autonomia, e tendo em consideração o princípio da subsidiariedade, apontam-se limites ao direito de intervenção do Estado na sociedade e na economia.¹⁵⁷ Deste modo, entre outras coisas, o indivíduo e a família não devem ser absorvidos pelo Estado. De igual modo, a religião e os bons costumes devem ser salvaguardados. O Estado deve ainda respeitar o direito de liberdade religiosa dos trabalhadores e a possibilidade destes disporem de tempo para Deus e para a sua vida familiar. Naturalmente, e na pegada do que já foi dito anteriormente, a intervenção do Estado também deverá respeitar o direito à propriedade privada.

Ao intervir, o Estado deve promover a ordem e a paz social, assim como garantir condições de trabalho condignas e um salário justo a favor do trabalhador.

Leão XIII manifesta-se, por princípio, contrário ao direito à greve, porquanto esta afecta o comércio e o bem-estar geral, sem prejuízo de ter em consideração as graves razões que muitas vezes subjazem às greves.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Isto constituía um grande progresso face ao liberalismo clássico.

¹⁵⁶ Leão XIII, Encíclica *Rerum Novarum*, “Documentos de Leão XIII”, p. 441.

¹⁵⁷ E aqui o Papa distancia-se claramente das soluções totalitárias do socialismo.

¹⁵⁸ “O trabalho muito prolongado e pesado, e uma retribuição mesquinha, dão, não poucas vezes, aos operários ocasião de greves.” (Leão XIII, Encíclica *Rerum Novarum*, “Documentos de Leão XIII”, p. 445).

Faz-se também um apelo à educação à poupança por parte dos proletários, como forma de obviar às suas dificuldades e garantir um pouco o seu futuro e o dos seus familiares.

Finalmente, o Papa dedica os derradeiros capítulos da segunda parte da encíclica ao fenómeno do associativismo.

A encíclica congratula-se com as associações de socorros mútuos, as instituições de apoio aos operários e suas famílias, e os patronatos para a protecção das crianças. As corporações dos operários também são promovidas e lança-se o repto para que surjam também corporações mistas, que reunam operários e patrões.

A encíclica destaca o direito à associação como fazendo parte do acervo do Direito natural, pré-estatal.

Na “Conclusão” desta encíclica, e na pegada de São Paulo, ressalta-se a caridade como a mais importante das virtudes sociais.¹⁵⁹

A. Cuadron, a partir da encíclica ‘*Centesimus Annus*’, do Papa João Paulo II, resume em alguns pontos cardeais a encíclica ‘*Rerum Novarum*’.¹⁶⁰ Assim, para o referido autor, a chave de leitura deste documento parte da dignidade do trabalhador e do trabalho. Ao nível dos direitos, faz-se uma defesa consistente do direito de propriedade privada, do direito dos trabalhadores se associarem em sindicatos, do direito ao descanso e a boas condições de trabalho, o direito a um salário justo e, ainda, o direito a dispor de condições que lhe permitam cumprir os seus deveres religiosos. Por outra parte, outro ponto fundamental é o da relação de equilíbrio que deverá existir entre o Estado – que se supõe democrático – e os seus cidadãos. Por fim, o autor destaca a pessoa humana e a sua liberdade intrínseca como o fio condutor de toda a encíclica.

¹⁵⁹ “A caridade é paciente, é benigna, não cuida do seu interesse; tudo sofre; tudo suporta” (*1 Cor 13,4-7*).

¹⁶⁰ A. Cuadron, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Fundação Paulo VI, Madrid, 1993, p. 18.

2. Outras intervenções do Magistério

Para comemorar os quarenta anos da *'Rerum Novarum'*, o Papa Pio XI, a 15 de Maio de 1931, publicou a encíclica *'Quadragesimo Anno'*.¹⁶¹

Esta encíclica surge num contexto histórico profundamente conturbado. Efectivamente, os anos 30 foram marcados por uma grande depressão económica, com origem directa no 'crash' da bolsa de Wall Street, em Nova Iorque, no ano de 1929.¹⁶² Directamente relacionado com esta grave crise no mundo capitalista, os anos 30 ficaram também marcados pela ascensão de diversos regimes totalitários em vários países da Europa, além do perigo permanente que representava o poder comunista soviético, que promoveu sempre tentativas várias de subversão política e social na Europa, desde os tempos da revolução bolchevique em Outubro de 1917.¹⁶³

Nesta encíclica, Pio XI revela-se muito crítico em relação ao capitalismo e ao socialismo.¹⁶⁴ O primeiro revela-se injusto e enganador, porque cauciona a ganância e a acumulação imoderada de capital, assim como se submete cegamente à lei –socialmente imoral – da oferta e da procura. No que respeita ao socialismo, Pio XI procede a uma distinção entre dois tipos de socialismo: o comunismo e o socialismo propriamente dito.

O comunismo é totalmente posto de parte, em virtude da sua postura hostil perante a propriedade privada e pelo seu apelo à luta violenta entre as classes sociais. Quanto ao socialismo em sentido estrito, sendo certo que se trata de um regime mais

¹⁶¹ Pio XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, 15 de Maio 1931, "Documentos de Pio XI".

¹⁶² Mais concretamente, no dia 24 de Outubro de 1929, que ficou mundialmente conhecido como a 'Sexta-Feira Negra'.

¹⁶³ O comunismo soviético sempre teve um forte carácter internacionalista, desde a sua origem. Isso foi particularmente patente na acção política de Lev Davidovich Trotsky (aliás, Leiba Bronstein), um dos grandes mentores da revolução de Outubro.

¹⁶⁴ Pio XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, Parte III ("Mudanças realizadas depois de Leão XIII").

equilibrado, não deixa, contudo, de estar bastante distante dos ideais cristãos, sobretudo ao nível da sua filosofia humana e social. A tal ponto, que o Papa acaba por concluir que “(...) ninguém pode ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista.”¹⁶⁵

Em relação aos regimes totalitários de direita, denuncia o excessivo poder do Estado e o correspondente desrespeito pelo princípio da subsidiariedade. De todo o modo, não deixa de reconhecer alguns aspectos positivos do corporativismo do regime de Mussolini, porquanto permite o diálogo e a cooperação institucional entre operários e patronato.¹⁶⁶

Contra os três sistemas supra indicados, o Papa apela a um modelo económico e social baseado na solidariedade, onde as relações entre capital e trabalho se pautem pela colaboração. Ora, isso implicava uma “reforma de costumes”.¹⁶⁷ Por sua vez, o salário do trabalhador deve ter em conta, não só a sua subsistência condigna como a do seu agregado familiar. Está aqui em causa aquilo que A. Cuadron designa por “salário familiar”.¹⁶⁸

Ainda a propósito do tema do salário, e para obviar à sujeição do trabalhador à mera lei da oferta e da procura (de trabalho), a encíclica propõe ainda os chamados “contratos de sociedade”, que permitam ao trabalhador a participação nos benefícios da empresa. Finalmente, e não menos importante, admite-se que os católicos se filiem em sindicatos neutros.¹⁶⁹

Apesar de nunca lhe ter dedicado, expressamente, uma carta encíclica, o magistério social de Pio XII não é menos importante. Efectivamente, foram várias as

¹⁶⁵ Pio XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, nº 119.

¹⁶⁶ Pio XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, nº 90 ss.

¹⁶⁷ Pio XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, nº 126 ss

¹⁶⁸ A. Cuadron, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, p. 25.

¹⁶⁹ A. Cuadron, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, p. 25.

radiomensagens do Papa Pio XII sobre a paz e a ordem internacional, onde se destaca a importância dada à conexão entre a moral e o direito. Estas alocações foram tanto mais importantes se tivermos presente que o pontificado de Pio XII foi atravessado pela desgraça da Segunda Guerra Mundial (1939-45).¹⁷⁰ Destacaremos, de forma muito sintética, duas das suas radiomensagens.

A primeira que destacamos é a radiomensagem de 1 de Junho de 1941, na solenidade de Pentecostes, por ocasião dos cinquenta anos da *'Rerum Novarum'*.

Nesta radiomensagem, Pio XII começa por lembrar, na esteira dos seus antecessores, que a Igreja tem não só o direito como o dever de se pronunciar sobre as questões sociais, sem pretensões, contudo, de avançar soluções técnicas para a sua resolução. O envolvimento da Igreja prende-se com a relação intrínseca da ordem social com a ordem moral, devendo a Igreja velar para que a organização social esteja em harmonia com o direito natural e com as verdades da Revelação, cuja fonte é Deus Criador e Redentor.¹⁷¹

O Papa insiste no uso dos bens materiais em benefício da sociedade, bem como na salvaguarda da propriedade – que deriva da ordem natural – e da liberdade comercial, sem constrangimentos injustos por parte do Estado. Relacionado com isto, trata ainda, especificamente, das relações entre o Estado e a pessoa humana, bem como da justa retribuição dos bens e do trabalho. O trabalho humano, por sua vez, tem duas propriedades essenciais: é pessoal e necessário.¹⁷² Por fim, é dito que a família deverá

¹⁷⁰ “(...) do alto de outras antenas são emitidos acentos repassados de exasperação e de acrimónia, de divisão e de luta. Mas as antenas da colina Vaticana, da terra consagrada pelo martírio e pelo sepulcro do primeiro Pedro, como centro intemerato da Boa Nova e da sua benéfica difusão no mundo, não podem transmitir senão palavras inspiradas e animadas do espírito consolador daquela pregação com que no primeiro Pentecostes a voz de Pedro ressoou e se comoveu Jerusalém...”. (Pio XII, *50º Aniversário da Carta Encíclica 'Rerum Novarum' de Leão XIII*, nº 1-2).

¹⁷¹ Pio XII, *50º Aniversário da Carta Encíclica 'Rerum Novarum' de Leão XIII*, nº 5.

ser acarinhada e protegida pelas leis do Estado, pois é no núcleo familiar que se funda a força das nações.¹⁷³

A radiomensagem em apreço é rematada com um comovente – e inspirador – apelo à fraternidade social universal:

“Guardai a nobre chama do espírito social fraterno (...) Alimentai esta chama, espevitai-a, erguei-a, dilatai-a; levai-a a toda a parte onde ouvis um gemido de aflição, um lamento de miséria, um grito de dor; inflamai-a continuamente com o fogo do amor que ireis buscar ao Coração do Redentor divino a quem é consagrado o mês que hoje começa”.¹⁷⁴

A outra radiomensagem de Pio XII que gostaríamos de chamar à colação é a radiomensagem de Natal, de 1942, intitulada: ‘O Santo Natal e a Humanidade Sofredora’.

Nesta mensagem, o Papa fala no duplo elemento da paz na vida social: a convivência na ordem e a convivência na tranquilidade. No âmbito do primeiro, trata de Deus como primeira causa e último fundamento da vida social e individual, sobre o desenvolvimento da pessoa humana e a importância da ordenação jurídica da sociedade e seus fins. No âmbito do segundo elemento da paz na vida social, Pio XII reflecte sobre a harmonia entre tranquilidade e operosidade. Também se refere ao mundo operário, a pretexto do qual denunciará os sistemas do socialismo marxista e a escravidão económica do trabalhador a que pode conduzir o sistema capitalista. Os dois são

¹⁷² “É pessoal, porque se efectua com o exercício das forças particulares do homem; é necessário, porque sem ele não se pode granjear o indispensável à vida, cuja manutenção é dever natural, grave e individual.” (Pio XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica ‘Rerum Novarum’ de Leão XIII, nº 19).

¹⁷³ Pio XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica ‘Rerum Novarum’ de Leão XIII, nº 12-25.

¹⁷⁴ Pio XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica ‘Rerum Novarum’ de Leão XIII, nº 27.

incompatíveis com os direitos da pessoa humana. O Papa apresentará, ainda, nesta sua mensagem, cinco pontos fundamentais para a ordem e pacificação da sociedade humana: a dignidade e direitos da pessoa humana; a defesa da unidade social, particularmente da família; a dignidade e prerrogativas do trabalho; a reintegração da ordenação jurídica; e, finalmente, a concepção do Estado segundo o princípio cristão.¹⁷⁵

Após o pontificado de Pio XII, João XXIII volta às grandes encíclicas do Magistério social. Assim, em 15 de Maio de 1961, é publicada a encíclica '*Mater et Magistra*'. Uma vez mais, este documento surge numa data comemorativa da '*Rerum Novarum*', concretamente no seu septuagésimo aniversário. Conforme decorre do nº50 desta encíclica, neste documento o Papa pretende, além da aludida comemoração, actualizar a doutrina social da Igreja em função das mudanças dos novos tempos.

'*Mater et Magistra*' está dividida em quatro partes. Na primeira parte passa em revista a doutrina social da Igreja anterior e assinala algumas características da nova época. Seguidamente, trata de cinco questões candentes: o sujeito da iniciativa económica;¹⁷⁶ a socialização;¹⁷⁷ a questão do salário; as estruturas económicas e a participação nessas mesmas estruturas;¹⁷⁸ e a propriedade (pública e privada). Na terceira parte, o Papa expõe a dinâmica da mundialização da questão social, que entretanto já ultrapassava muito a relação patrão-operário. Finalmente, apresenta as contribuições específicas da doutrina social da Igreja, que coloca o homem como "(...) fundamento, causa e fim de todas as instituições sociais".¹⁷⁹

¹⁷⁵ Pio XII 'O Santo Natal e a Humanidade Sofredora', nº 5-48.

¹⁷⁶ Está em causa a controvérsia sobre quem deve ter a iniciativa na economia: o sector privado ou o sector público.

¹⁷⁷ 'Socialização' entendida como multiplicação das relações sociais.

¹⁷⁸ Por 'estruturas económicas' querem-se significar as condições gerais nas quais se desenvolve o trabalho.

Uma das contribuições mais marcantes desta encíclica prende-se com a definição do ‘bem comum’, que é hoje consensualmente um dos princípios da doutrina social da Igreja.¹⁸⁰

Outra importante encíclica de João XXIII no domínio social é a ‘*Pacem in Terris*’, de 11 de Abril de 1963.

Esta encíclica está estruturada em cinco partes: a pessoa e os seus direitos, as relações entre o indivíduo e o poder público, as relações entre os Estados, a autoridade supranacional, e, finalmente, algumas recomendações sobre a acção dos católicos na vida pública.

Como pertinentemente aponta A. Cuadron, esta encíclica apresenta alguns conceitos chave. Além do termo “Deus” – que aparece 43 vezes -, destacam-se os conceitos de dignidade humana, Direito natural e bem comum. Existem também quatro valores repetidamente invocados como fundamento de uma sã convivência a todos os níveis: a verdade, a justiça, o amor e a liberdade.¹⁸¹

Outro período marcante foi, naturalmente, o do Concílio Vaticano II (1962-65), inaugurado pelo mesmo Papa João XXIII. A nova orientação eclesiológica que aqui se formou conduziu igualmente a uma nova concepção da doutrina social da Igreja.

Um aspecto particularmente importante a este nível diz respeito ao diálogo da Igreja com o mundo actual, tema este que foi desenvolvido na ‘*Gaudium et Spes*’.¹⁸²

No que concerne à doutrina social da Igreja, são particularmente relevantes os capítulos 3 – 5 da Parte II da ‘*Gaudium et Spes*’.¹⁸³

¹⁷⁹ João XXIII *Mater et Magistra*, nº 218.

¹⁸⁰ O ‘bem comum’ não é nem o bem da maioria, nem a igualdade de todos, mas a criação de condições para que cada um possa desenvolver ao máximo as suas capacidades. Cfr. *Mater et Magistra*, nº 65.

¹⁸¹ A. Cuadron, *Manual de Doutrina Social de la Iglesia*, p. 38.

¹⁸² ‘Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Actual’, publicada em 7 de Dezembro de 1965 (in ‘Concílio Ecuménico Vaticano II – Documentos Conciliares e Pontifícios’, Ed. A.O., Braga, 1987).

A. Cuadron chama a atenção para o optimismo com que este documento conciliar se ocupa da questão social, ressaltando também a preocupação com o desenvolvimento económico e social dos povos. Mas o tema onde aparecem mais novidades diz respeito à propriedade privada. Neste âmbito, aparece abertamente uma referência ao princípio do destino universal dos bens, que deve ocupar o primeiro lugar, à frente do próprio direito de propriedade. Como bem observa este autor, isto é revelador de como, a partir da *'Gaudium et Spes'*, a Revelação passou a ter mais influência na doutrina social da Igreja, em detrimento da lei natural. Além do mais, revela também a prioridade de atender às necessidades sociais sobre o exercício de direitos.¹⁸⁴

No espírito do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI irá dar também um grande contributo ao Magistério social da Igreja. Destacam-se, neste âmbito, a carta encíclica *'Populorum Progressio'* e a carta apostólica *'Octogesima Adveniens'*.

A *'Populorum Progressio'*, publicada em 26 de Março de 1967, ao contrário da maior parte das anteriores encíclicas sociais, não surge em comemoração da *'Rerum Novarum'*. É, sim, como sublinhará mais tarde João Paulo II, uma aplicação do concílio Vaticano II, particularmente da *'Gaudium et Spes'*, na parte em que esta trata de doutrina social.¹⁸⁵

Diz-nos Paulo VI que o desenvolvimento favorável de todos os povos responde a uma exigência de justiça à escala mundial, que garanta uma paz planetária e torne

¹⁸³ Capítulo 3: “A Vida Económica-Social”; Capítulo 4: “A Comunidade Política”; Capítulo 5: “A Paz e a Comunidade dos Povos”.

¹⁸⁴ A. Cuadron, *Manual de Doutrina Social de la Iglesia*, pp. 46-47.

¹⁸⁵ João Paulo II, Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 6-7.

possível a realização de um “humanismo total”, superiormente orientado pelos valores espirituais.¹⁸⁶

No que respeita à ‘*Octogesima Adveniens*’, aqui, sim, encontramos-nos perante mais uma comemoração da célebre encíclica de Leão XIII, concretamente no seu octogésimo aniversário.

De um ponto de vista formal, gostaríamos de assinalar que se trata de uma ‘carta apostólica’ dirigida ao cardeal M. Roy, presidente da Comissão Pontifícia ‘Justiça e Paz’, o que não deixa de ser um género literário inovador na história da doutrina social da Igreja.

Conforme nos resume o ‘Compêndio da Doutrina Social da Igreja’, nesta carta o Papa reflecte sobre a sociedade pós-industrial, com todos os seus complexos problemas, salientando a insuficiência das ideologias para responder aos desafios da urbanização, da condição juvenil, da condição da mulher, do desemprego, das discriminações, da emigração, do crescimento demográfico, do influxo dos meios de comunicação social, e, ainda, do meio ambiente.¹⁸⁷

Gostaríamos de sublinhar, ainda, que nesta carta apostólica se respondem a duas questões colocadas pela teologia da libertação: a essência da doutrina social da Igreja e a postura dos cristãos perante os sistemas político-ideológicos.

Finalmente, chegamos ao profícuo Magistério social de João Paulo II, sem dúvida enriquecido pela própria experiência de vida deste Papa polaco. Efectivamente, João Paulo II dedicou-se muito a estas questões e as suas três encíclicas sociais assim o confirmam.

¹⁸⁶ Paulo VI, Encíclica *Populorum Progressio*, nº 42. Consequentemente, Paulo VI irá instituir, em 1967, a Comissão Pontifícia ‘*Justitia et Pax*’.

¹⁸⁷ Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, p. 80.

A encíclica *'Laborem Exercens'*, de 14 de Setembro de 1981,¹⁸⁸ foi a primeira encíclica social do Papa João Paulo II. Uma vez mais encontramos-nos perante uma data comemorativa da *'Rerum Novarum'*, concretamente os 90 anos sobre a publicação da encíclica de Leão XIII. Esta encíclica é dedicada ao trabalho, enquanto bem fundamental para a pessoa, factor primário da actividade económica e ponto nuclear de toda a questão social.

Conforme resume A. Cuadron, neste documento o Papa ratifica a confiança na doutrina social da Igreja, como orientação dos cristãos perante os grandes sistemas económicos do mundo. Trata também das relações entre o capital e o trabalho, concluindo que o capital é fruto do trabalho. As relações entre política e organização sindical também são profundamente analisadas,¹⁸⁹ assim como o conceito de salário familiar, o trabalho das mães de família, e, ainda, a espiritualidade do trabalho.¹⁹⁰

A segunda encíclica social deste Papa foi a encíclica *'Sollicitudo Rei Socialis'*, de 30 de Dezembro de 1987.

Esta encíclica visa, por uma parte, comemorar o vigésimo aniversário da *'Populorum Progressio'*, de Paulo VI, e, por outra parte, relançar a doutrina social da Igreja. O tema do desenvolvimento será central neste documento, sublinhando-se dois dados fundamentais: "(...) por um lado, a situação dramática do mundo contemporâneo, sob o aspecto do desenvolvimento que falta no Terceiro Mundo, e por outro lado, o sentido, as condições e as exigências dum desenvolvimento digno do homem".¹⁹¹ O

¹⁸⁸ Esta encíclica era para ter sido publicada a 15 de Maio do mesmo ano, mas foi atrasada em quatro meses em virtude do atentado que o Papa João Paulo II sofreu no dia 13 de Maio, na praça de S. Pedro.

¹⁸⁹ Segundo A. Cuadron, há uma alusão implícita à actividade sindical clandestina do movimento polaco *'Solidarnosc'*, liderado por Lech Walesa.

¹⁹⁰ A. Cuadron, *Manual de Doutrina Social de la Iglesia*, p. 48.

¹⁹¹ Conselho Pontifício 'Justiça e Paz', *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, pp. 80-81.

verdadeiro desenvolvimento tem, pois, uma dimensão moral. Por sua vez, a paz é definida como o fruto da solidariedade.¹⁹²

Finalmente, uma breve referência à encíclica '*Centesimus Annus*', de 1 de Maio de 1991, no centésimo aniversário da '*Rerum Novarum*'. Devido à efeméride, João Paulo II declarou ainda o ano de 1991 como Ano da Doutrina Social da Igreja.

Neste documento, o Papa, a partir do princípio da solidariedade, traça uma linha de continuidade com o Magistério social dos seus antecessores: "O princípio, que hoje designamos da solidariedade (...) várias vezes Leão XIII o enuncia, com o nome 'amizade' (...); desde Pio XI é designado pela expressão mais significativa 'caridade social', enquanto Paulo VI, ampliando o conceito na linha das múltiplas dimensões actuais da questão social, falava de 'civilização do amor' ".¹⁹³

Nesta encíclica, entre outros pontos, o Papa comenta a derrocada dos regimes marxistas-leninistas na Europa, por ocasião da queda do muro de Berlim em 1989. João Paulo II expõe a sua convicção de que os regimes comunistas caíram pela sua violação sistemática dos direitos humanos, pelo seu ateísmo intrínseco e pela sua ineficiência económica.¹⁹⁴ A democracia e a economia livres são, pois, vistas a uma luz positiva, mas sempre no quadro de uma indispensável solidariedade.

¹⁹² João Paulo II, Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 39.

¹⁹³ João Paulo II, Encíclica *Centesimus Annus*, nº 10.

¹⁹⁴ A. Cuadron, *Manual de Doutrina Social de la Iglesia*, p. 53.

3. ‘*Caritas in Veritate*’

“A caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e, sobretudo, com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira.”¹⁹⁵

É desta forma que Bento XVI dá início à sua carta encíclica mais recente. Do amor – força de compromisso e de entrega generosa -, cuja fonte última é o próprio Deus, aliado à autenticidade e transparência da palavra evangélica, resulta, inexoravelmente, o bem comum dos povos e um desenvolvimento, humano e social, justo e pacífico. Podemos resumir assim a mensagem de fundo veiculada por esta encíclica.

Este documento surge no rescaldo de uma gravíssima crise económico-financeira que teve a sua origem no desmoronamento de um sistema financeiro hiper-complexo e crescentemente abstrato, baseado numa economia a crédito, que se comprazia a si própria, nas suas especulações, cada vez mais desligado da economia real. Era o resultado da ambição insaciável pelo lucro e da escravidão do homem à economia.¹⁹⁶ Enfim, cepticamente, poderíamos concluir como Qoélet: “Nada há de novo debaixo do sol” (*Qoh 1,9*).

Ora, precisamente, na senda de restabelecer uma sociedade e um mundo em que é a economia que está ao serviço do homem e não o contrário, bem como assegurar um desenvolvimento humano pleno, é que o Papa escreve esta encíclica.

¹⁹⁵ Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, nº 1.

¹⁹⁶ “O objectivo do lucro, quando mal produzido e sem ter como fim último o bem comum, arrisca-se a destruir a riqueza e a criar pobreza.” (BENTO XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, nº 21).

A caridade – via mestra da doutrina social da Igreja – implica uma acção global fundada na justiça, no bem comum e na verdade. A este propósito, vale a pena escutar as palavras de Bento XVI:

“Sem verdade, cai-se numa visão empirista e céptica da vida, incapaz de se elevar acima da acção, porque não está interessada em identificar os valores – às vezes nem sequer significados – pelos quais julgá-la e orientá-la. A fidelidade ao homem exige a fidelidade à verdade, a única que é garantia de liberdade (cfr. *Jo 8,32*) e da possibilidade de um desenvolvimento humano integral”.¹⁹⁷

O Papa apela, pois, à adopção, por parte do poder temporal, dos valores e princípios humanos e cristãos fundamentais. Só no seu respeito e consideração é que se pode evitar o ciclo vicioso da injustiça e da opressão, assim como promover um desenvolvimento global da pessoa humana, em todas as suas dimensões.

No capítulo I da encíclica,¹⁹⁸ Bento XVI recorda a visão articulada que Paulo VI tinha do desenvolvimento. Com o termo ‘desenvolvimento’, Paulo VI quis indicar, antes de mais, o objectivo de fazer sair os povos da fome, da miséria, das doenças endémicas e do analfabetismo crónico. Para o verdadeiro desenvolvimento imponha-se, pois, do ponto de vista económico, a participação activa e em condições de igualdade de todos os povos no processo económico internacional; do ponto de vista social, a sua evolução para sociedades instruídas e solidárias; e, do ponto de vista político, a consolidação de regimes democráticos capazes de assegurar a liberdade e a paz.

¹⁹⁷ Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, nº 9.

¹⁹⁸ Capítulo I: “A Mensagem da *Populorum Progressio*”.

No capítulo II da encíclica,¹⁹⁹ o Papa começa por reconhecer como eram fundadas as preocupações da Igreja acerca das capacidades do “homem meramente tecnológico” para prosseguir o desenvolvimento humano e social verdadeiramente justo e solidário. Para este fim, Bento XVI conclui que o progresso económico e tecnológico revela-se manifestamente insuficiente. Por isso, afirma que “O primeiro capital a preservar e valorizar é o homem, a pessoa, na sua integridade.”²⁰⁰

O Papa reconhece que o desenvolvimento dos países emergentes²⁰¹ tirou da miséria milhões de pessoas e tornou esses países em actores eficazes da política internacional, mas não deixa de chamar a atenção para as graves disfunções que afectam o mundo actual.²⁰²

Bento XVI refere ainda as pressões sobre os sistemas de segurança social públicos e alerta para os problemas ligados à mobilidade social, como a precariedade e a instabilidade laboral, que se reflectem muito negativamente ao nível familiar e pessoal. Recomenda ainda a consciência solidária que considere a alimentação e o acesso à água como direitos universais de todos os seres humanos, sem distinções nem discriminações.

Ainda no contexto geral do desenvolvimento (autêntico) dos povos, releva a importância do direito à vida, o direito à liberdade religiosa e o acesso ao trabalho. O Papa apela ainda à convergência entre ciência económica e ponderação moral, quando

¹⁹⁹ Capítulo II: “O Desenvolvimento Humano do nosso Tempo”.

²⁰⁰ Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, n° 25.

²⁰¹ O Papa não o diz expressamente, mas o contexto leva a crer que estará a pensar nos países conhecidos na imprensa internacional como ‘BRIC’ (Brasil, Rússia, Índia e China). A sigla ‘BRIC’ foi cunhada por um economista da Goldman Sachs, Jim O’Neill, em 2001. Muito recentemente, a África do Sul associou-se a este grupo, que agora, conseqüentemente, se designa por ‘BRICS’.

²⁰² O Papa dá-nos alguns exemplos: “As forças técnicas em campo, as inter-relações a nível mundial, os efeitos deletérios sobre a economia real de uma actividade financeira mal utilizada e maioritariamente especulativa, os imponentes fluxos migratórios, com frequência provocados e depois não geridos adequadamente, a exploração desregrada dos recursos da terra...” (Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, n° 21).

diz que os custos humanos são também sempre custos económicos. A ética social não é, pois, um obstáculo ao desenvolvimento económico, antes garante este último de modo sustentado e equilibrado, para benefício da generalidade da sociedade.

Passando agora a uma breve análise do capítulo III,²⁰³ constatamos que Bento XVI procura recuperar a noção da experiência do ‘dom’. Efectivamente, a verdade e a caridade são dons que nos chegam de Deus. O homem nunca é totalmente auto-suficiente, ao contrário do que por vezes, ilusoriamente, se possa pensar. O princípio da gratuidade é expressão da fraternidade e da solidariedade. Por sua vez, a noção de dom impele à partilha, à comunhão e à entrega generosa, na pegada evangélica.

Reforçando a convergência entre economia e moral social, que atrás já tivemos ocasião de mencionar, o Papa afirma que é do interesse económico geral fazer os pobres saírem da sua condição de miséria.

Também a gestão empresarial deverá ter em linha de conta todos os agentes envolvidos – os trabalhadores, os clientes, os fornecedores, a comunidade de referência – e não só os accionistas.

Há ainda uma referência ao papel do Estado de Direito e das suas instituições, enquanto esteio fundamental para garantir um desenvolvimento equilibrado.

Bento XVI alerta, finalmente, contra as atitudes fatalistas a respeito da globalização. De facto, este fenómeno também manifesta um processo sócio-económico, mas é preciso não esquecer outras dimensões da globalização:

“A verdade da globalização enquanto processo e o seu critério ético fundamental provêm da unidade da família humana e do seu desenvolvimento no bem. Por isso, é

²⁰³ Capítulo III: “Fraternidade, Desenvolvimento Económico e Sociedade Civil”.

preciso empenhar-se sem cessar por favorecer uma orientação cultural personalista e comunitária, aberta à transcendência, do processo de integração mundial.”²⁰⁴

No capítulo IV,²⁰⁵ o Papa chama a atenção para a contradição a que se assiste entre a reivindicação do “(...) direito ao supérfluo, senão mesmo à transgressão e ao vício”²⁰⁶ nas sociedades mais industrializadas e as carências básicas com que muitos países se vêem, ainda hoje, confrontados.

Também recorda que os direitos pressupõem sempre deveres, sem os quais o seu exercício pode redundar em arbítrio.

Outro tema aqui tratado, bem caro ao actual Papa, diz respeito ao relacionamento do homem com o meio ambiente. É importante recuperar a noção de que a natureza é obra da Criação e, enquanto tal, deve ser respeitada e utilizada com moderação. A este propósito, não deixa de lamentar alguns estilos de vida hedonistas e consumistas que delapidam desproporcionadamente os recursos naturais. Enfim, em última análise, o respeito pelo próprio homem passa também pelo respeito da natureza.

No capítulo V,²⁰⁷ Bento XVI fala da solidão como uma das pobreza mais profundas que aflige o homem de hoje. Efectivamente, a solidão implica um grave condicionamento à capacidade inscrita em todo o ser humano de dar e de receber amor. Há que cultivar o sentido fraternal de que pertencemos todos à mesma família humana. Curiosamente, este sentimento até está hoje particularmente facilitado por via do fenómeno da globalização. A relação com Deus e com os outros é o caminho para realizar a colaboração da família humana mais alargada.

²⁰⁴ Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, n.º 42.

²⁰⁵ Capítulo IV: “Desenvolvimento dos Povos, Direitos e Deveres, Ambiente”.

²⁰⁶ Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, n.º 43.

²⁰⁷ Capítulo V: “A Colaboração da Família Humana”.

A partir daqui, Bento XVI lança um apelo à cooperação no desenvolvimento, não apenas no domínio económico, mas também no que concerne à cooperação humana e cultural. E aqui seria importante que as sociedades tecnologicamente mais avançadas se despissem do complexo de superioridade cultural, pois com todas as culturas se aprende e se enriquece o património humano e cultural mundial, ao menos no que toca às tradições verdadeiramente humanas e que espelhem a sabedoria ética da humanidade.²⁰⁸

O Papa também menciona a importância do diálogo religioso a partir da busca comum de Deus, da verdade e do bem.

Alude-se ainda, nesta encíclica, à necessidade crescente do acesso à educação e ao fenómeno das migrações, do turismo internacional, da pobreza e do desemprego, e dos direitos dos trabalhadores.

Finalmente, apela-se a uma reforma da ONU e de toda a arquitectura económica e financeira internacional, por forma a que seja possível uma real concretização do conceito de família de nações. Só assim se poderá concretizar um autêntico desenvolvimento humano, de modo integral e inspirado nos valores da caridade na verdade.

No derradeiro capítulo da encíclica,²⁰⁹ o tema do desenvolvimento dos povos e a técnica surge como a nova ‘questão social’. Reconhece-se que o problema do desenvolvimento está estreitamente unido com o progresso tecnológico. A técnica, efectivamente, “(...) insere-se no mandato de ‘cultivar e guardar a terra’ (*Gn 2,15*)”.²¹⁰ Mas o homem não se pode reduzir a esta dimensão. Sem um apurado sentido de

²⁰⁸ O Papa Bento XVI faz coincidir a ‘sabedoria ética da humanidade’ com a ‘lei natural’.

²⁰⁹ Capítulo VI: “O Desenvolvimento dos Povos e a Técnica”.

²¹⁰ Bento XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, n° 69.

responsabilidade moral, facilmente o homem pode ser tentado a abusar da técnica. Infelizmente, são vários os exemplos a este nível.²¹¹

A razão, que sustém a técnica, não deverá virar as costas à fé, sob pena de se perder na ilusão da própria onipotência.²¹²

Assim se conclui, sem prejuízo da importância (relativa) da técnica, que não há desenvolvimento pleno, nem bem comum universal, sem acautelar o bem espiritual e moral das pessoas.

²¹¹ Desde o armamento super sofisticado, passando por formas inventivas de exploração do homem, manipulação dos média, até às questões candentes da bioética.

²¹² Mas, como bem alerta Bento XVI, nem tão-pouco se deverá cair no fideísmo, desligado da razão, pois aí corre-se o risco do alheamento da vida concreta das pessoas.

V

REFLEXOS E PERSISTÊNCIAS NA TEOLOGIA

Com alguma naturalidade, a consciência católica perante o pobre, concretamente no período histórico que aqui procuramos abarcar – sécs. XIX - XXI -, motivou uma reflexão teológica, produzindo um corpo de teologia. Será um corpo idiossincrático, é certo, mas com claras linhas comuns de reflexão e de acção, como teremos ocasião de verificar.

São vários os ramos da teologia devedores da particular sensibilidade católica perante a figura do pobre e da doutrina social da Igreja que se desenvolveu a partir do séc. XIX. A título exemplificativo, poderíamos indicar a teologia bíblica, a teologia política, a teologia pastoral e a teologia da missão,²¹³ além de contributos importantes na área da cristologia e da eclesiologia.

Também a própria teologia litúrgica e sacramental não deixa de receber influências importantes do pensamento social cristão. Conforme se compulsa no Catecismo da Igreja Católica, a Eucaristia – cume e centro da vida litúrgica cristã - compromete-nos com os pobres. Efectivamente, para receber, na verdade, o Corpo e Sangue de Cristo entregues por nós, temos também de reconhecer Cristo na pessoa dos mais pobres.²¹⁴

Mas o campo de influência mais óbvio da temática em apreço é o da teologia moral social. Disso trataremos de seguida.

²¹³ A preocupação da Igreja pela problemática social e a sua intervenção neste campo funda-se naquilo que ela mesmo considera “um dever do seu ministério pastoral” (*Sollicitudo Rei Socialis*, nº31). A Igreja, através do seu Magistério social, cumpre com a sua missão evangelizadora (*Sollicitudo Rei Socialis*, nº41).

²¹⁴ Catecismo da Igreja Católica, nº 1397.

Atenta a importância prática – e não menor controvérsia – da chamada ‘teologia da libertação’, que irrompeu no último terço do séc. XX, também nos debruçaremos sobre esta específica manifestação da teologia católica, que é, por sua vez, uma concretização da teologia política e da própria teologia moral social, ainda que num contexto muito próprio.

Antes de passarmos à análise destes dois pontos de estudo, e até como introdução a eles, gostaríamos de fazer uma breve referência a três características do ensino social católico e da moral social católica em geral, indicadas por Charles Curran: a catolicidade ou universalidade; a bondade da criação; e o conceito de mediação.²¹⁵

A tradição teológica católica é, como o próprio nome ‘católico’ indica, universal, pretendendo abranger e tocar todas as realidades. Precisamente por ter esta pretensão universalista, a abordagem católica tende a ser inclusivista, o que explica também o seu ímpeto missionário.

Como bem observa Charles Curran, na obra indicada, o aspecto distintivo da teologia católica prende-se com o seu cuidado e atitude geral de *inclusão* em detrimento da *exclusão*. De facto, o catolicismo sempre insistiu na importância da Sagrada Escritura e da Tradição, e não apenas na Sagrada Escritura; também a graça e as obras importam, e não apenas a graça; a mundividência católica fala ainda da fé e da razão, e não apenas da fé; finalmente, o catolicismo fala em Jesus e na Igreja, e no papel de Maria, e não somente em Jesus.

Sem prejuízo dos riscos que pode comportar esta mundividência católica,²¹⁶ o autor conclui que o pensamento católico demonstra uma preocupação consistente pela Igreja e pelo mundo.

²¹⁵ Charles Curran, *Catholic Social Teaching 1891 – Present; A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Georgetown University Press, Washington DC, 2002, pp. 21-23.

Podemos ainda acrescentar que a pretensão da validade permanente e universal dos princípios da doutrina social da Igreja confirmam esta orientação universal e inclusivista do pensamento social católico.

A segunda característica da tradição teológica católica prende-se com a ideia da bondade da criação. Esta tese parte do texto do Génesis, segundo o qual Deus via que era “bom” aquilo que criava. Assim, a criação e os homens não se opõem radicalmente ao divino e ao Criador, sem prejuízo da entrada do pecado na história humana. Este entendimento será muito importante no âmbito da moral social católica, desde logo no que concerne ao princípio personalista que a enforma e ao cuidado e respeito pela criação.²¹⁷

Finalmente, a noção de mediação não é menos importante.

Efectivamente, o divino é mediado através do elemento humano. Este aspecto de mediação também é conhecido por princípio da Encarnação e por princípio sacramental. Com efeito, é a humanidade de Jesus e o seu Espírito que trazem Deus até nós. Por sua vez, é através da Igreja – comunidade visível de fiéis – que a ligação a Deus se concretiza, porquanto a Igreja é Corpo de Cristo.

Também o princípio sacramental ilustra bem a mediação entre o divino e o humano. Tomemos o exemplo da Eucaristia, enquanto cume de todos os sacramentos. A matéria do sacramento – o vinho e o pão – ilustra bem como o divino é mediado pelo (fruto do trabalho do) homem. Além do mais, o homem só se pode aproximar das

²¹⁶ Charles Curran refere que a tradição católica tem a tendência, por vezes, de dar excessiva importância ao elemento que está depois da conjunção ‘e’, à custa do elemento que está antes da referida conjunção. Assim, diz-nos que, em certas alturas da história, o catolicismo deu mais importância à Tradição que à Sagrada Escritura; ou às obras mais que à graça; ou, ainda, que deu mais importância a Nossa Senhora que ao próprio Jesus (Charles Curran, *Catholic Social Teaching 1891 – Present; A Historical, Theological and Ethical Analysis*, p. 21).

²¹⁷ Algo que tem sido várias vezes referido pelo Papa Bento XVI, nomeadamente na sua encíclica ‘*Caritas in Veritate*’, nos números 43-52, que trata do desenvolvimento dos povos, direitos e deveres, e o tema do ambiente.

realidades invisíveis através das realidades sensíveis, em virtude da sua própria natureza corpórea.

Parece-nos que é, em parte, o princípio da mediação que justifica o envolvimento da Igreja em assuntos de carácter económico e social.

É, pois, à luz destes três elementos – catolicidade/universalidade, bondade da criação e mediação - que deve ser lida e interpretada a teologia moral social católica.

1. Teologia moral social

Seguindo Peter Baelz,²¹⁸ podemos começar por apresentar um breve esboço acerca do conceito de ética em geral.²¹⁹

Assim, verificamos que toda a sociedade humana mantém a sua identidade, a sua coerência e a sua continuidade com o auxílio de um conjunto de regras, de valores e de costumes que constituem a sua tradição moral.

Ora, isso é *possível* porque os seres humanos são seres sociais, que dependem uns dos outros e que não procuram unicamente o seu interesse pessoal directo. Mas isso também é *necessário*, porquanto o homem é concomitantemente um ser potencialmente egocêntrico, com tendência para fazer valer os seus interesses particulares à custa dos interesses dos outros, e muitas vezes à custa do próprio interesse geral.

Deste modo, toda a sociedade humana precisa de se apoiar em tradições morais, que por sua vez têm por função propor um modelo autoritativo de comportamento.

²¹⁸ Peter Baelz, *Éthique*, “Dictionnaire Critique de Théologie”, Direcção Jen-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 413.

²¹⁹ Para fins deste capítulo, utilizamos indistintamente os termos ‘ética’ e ‘moral’.

Essas tradições fornecem ainda pontos de referência que permitem definir aspirações e ideais pessoais.

Por outra parte, a ética cristã consiste no estudo do que constitui a vida moral à luz da fé em Deus criador e redentor, consubstanciando, pois, uma ética teológica, fundada na sabedoria e na vontade de Deus, qualquer que seja o papel da intuição moral e da razão.

A ética cristã está enraizada na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja – como tivemos ocasião de ver no capítulo primeiro –, mas também recebe influências do pensamento filosófico, desde logo da filosofia recebida da herança cultural greco-latina.

No cerne da teologia moral social coloca-se, pois, a questão ética da sociedade, à luz da Revelação. Esta questão, além de uma função noética, tem uma força transformadora. A palavra ética comporta uma força de empenho. Como nos diz Marciano Vidal: “Questionar moralmente a sociedade é comprometer-se na sua transformação”.²²⁰

Este autor chama a atenção para o facto da pergunta moral dever distinguir diferentes níveis de significado no seu questionamento. Estes níveis, por sua vez, correspondem aos aspectos sociais que necessitam de valorização ética. Marciano Vidal refere três aspectos principais:²²¹ os ‘costumes’ (nível sociológico); o ‘lícito’ (nível jurídico); e o ‘justo’ (nível ético).

Em relação ao primeiro – os ‘costumes’ –, não será certamente difícil constatar que a moral de uma sociedade tem a sua primeira manifestação nos costumes

²²⁰ “La pregunta moral sobre la sociedad, además de la función noética, tiene una fuerza transformadora. La palabra ética comporta una verdad empeñativa. Cuestionar moralmente a la sociedad es comprometerse en su transformación.” (Marciano Vidal, *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III, 3ª Ed., PS Editorial, Madrid, 1980, p. 7)

²²¹ Marciano Vidal, *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III, pp. 11-14.

(‘*mores*’).²²² O conjunto de costumes morais consensualmente aceites por um determinado grupo humano constituem o ‘*ethos*’ dessa mesma comunidade. O conhecimento dos costumes morais da sociedade – onde se encontram, nomeadamente, valores, comportamentos e aspirações – constitui um ponto de partida imprescindível para qualquer questionamento sério sobre a moralidade social.

Com relação à ordem jurídica – o domínio do ‘lícito’ -, a pergunta moral desempenha, segundo o referido autor, duas funções precisas: por um lado, desmistificar a lei positiva e, por outro, questionar permanentemente toda a ordem jurídica. A função desmistificadora da lei positiva visa impedir que a ordem jurídica se arrogue o direito de ser a única instância ética da sociedade. A função crítica, por sua vez, diz-nos que há um aspecto em que a pergunta moral, e em particular a pergunta moral cristã, tem que exercer a sua função crítica de modo directo e contínuo, pois está em causa a protecção dos mais débeis – o elo mais fraco em qualquer sociedade -, preocupação essa que deverá ser inerente a todo o sistema jurídico que se pretenda justo e autêntico.

Finalmente, uma palavra em relação ao nível ético do ‘justo’. É neste nível que a questão moral alcança o seu grau máximo de pertinência na sociedade. O nível ético da realidade social corresponde à configuração humanizadora - ou desumanizadora - da sociedade. Com efeito, toda a sociedade pode ser julgada pelo grau crescente ou decrescente do processo de humanização. Esta consideração consiste na valoração mais profunda da realidade histórica, já que a interpela no seu sentido último.

Concretizando um pouco mais, podemos-nos perguntar agora pela pergunta ética do cristão em relação à sociedade actual. Para Marciano Vidal, esta questão terá que ter

²²² Juridicamente, o ‘costume’ – que também é fonte de direito, a par da lei – define-se como uma prática social reiterada com convicção de obrigatoriedade.

duas formas de incidência: uma incidência “testemunhal” e uma incidência “beligerante”.²²³

Segundo o nível da incidência “testemunhal”, o cristão, ao perguntar-se sobre o sentido moral da sociedade, pretende realizar a sua coerência ética dentro da situação social. Isto implica a necessidade de auto-clarificar-se e de viver o projecto humano com lucidez evangélica. Ao fazer a pergunta moral sobre a sociedade, o cristão interroga-se sobre a autenticidade da sua própria vida.

Mas o cristão não só tem que viver coerentemente na sociedade, como também deverá projectar a opção evangélica sobre as realidades sociais. Está aqui em causa a chamada incidência “beligerante”: “O cristão tem hoje que fugir da dupla tentação da ‘retirada para o gueto’ e do ‘colonialismo imperialista’, mediante a proclamação da sua beligerância ética”.²²⁴

Com o que foi exposto até aqui já nos podemos situar perante as coordenadas fundamentais da teologia moral social.

A teologia moral social é, antes de mais, teologia. Já acima vimos que a reflexão ética cristã dos problemas sociais faz-se à luz da Revelação.

Mateus Peres, dominicano, ao falar dos pressupostos teológicos da moral social,²²⁵ afirma que esta implica sempre um esforço de reflexão na fé, concretamente na fé na Boa-Nova da salvação. Assim, pois, torna-se fundamental a reflexão em torno do conceito de salvação. E o que é a salvação numa perspectiva cristã? A salvação é um projecto de Deus, realizado em Jesus Cristo e oferecido gratuitamente aos homens, para

²²³ Marciano Vidal, *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III, pp. 14-15.

²²⁴ Marciano Vidal, *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III, p. 15.

²²⁵ Nuno Peres, *Moral Social - Resumos da matéria para uso dos alunos*, Semestre de Verão, Fac. Teologia, UCP, 2002/03, pp. 2-5.

ser acolhido na fé. Vamo-nos deter um pouco nesta questão, acompanhando de perto o pensamento do referido autor.

Em todos os tempos, Deus não abandona os homens, mas intervém, quer no quotidiano da vida dos seus fiéis quer nos grandes acontecimentos da vida de Israel, e, mais tarde, por via de seu Filho, na vida de muitos outros povos. Aí Deus revela e realiza um projecto de reconduzir o ser humano à vida, à dignidade, à felicidade, a partir de uma humanidade plenamente reconciliada com Deus e consigo própria. Irrompe então o valor da dignidade de toda a pessoa humana, a comunhão, a justiça e a libertação. Trata-se de uma salvação simultaneamente sobrenatural, pois vem de Deus, mas ao mesmo tempo humana, porquanto destina-se ao ser humano, de forma integral e definitiva, resgatando o homem da escravidão do pecado - cfr. *Rm 6; 8, 19-21*.

Assim, sendo certo que a salvação é de natureza sobrenatural ou teologal, o que é facto é que nada do que é humano escapa à salvação. Donde, o mundo social, político e económico também são objecto desta dinâmica salvífica.

Por sua vez, esta salvação realiza-se, plenamente, em Jesus Cristo. No mistério do seu amor filial e da sua obediência total ao Pai, Jesus solidariza-se com este projecto de salvação, ao ponto de dar a sua vida por ele. Neste exemplo, vivido a partir de uma proximidade radical junto da humanidade, por via do mistério da Encarnação, Jesus atrai os homens à glorificação de Deus.²²⁶

Por fim, urge que essa salvação, dada gratuitamente, por amor, seja acolhida pelos homens. Este acolhimento dá-se na fé. Quem adere na fé ao projecto de Deus – o que implica necessariamente uma ‘*metanoia*’ – torna-se uma “nova criatura” (2 *Cor 5, 17; Jo 3, 3-7*), *i.e.*, passa a estar inserido numa situação escatológica de vida cristã. E deve traduzir a verdade desta nova situação escatológica e existencial no quotidiano da

²²⁶ Cfr. *GS 22*.

sua vida concreta. Desta ‘situação cristã’ decorre, por exigência do próprio dinamismo de conversão e de evangelização ínsito ao ser-se cristão, toda uma linha de coerência - de ver, julgar e agir - de acordo com o plano salvífico de Deus, no seguimento de Cristo. É esta a moral dos cristãos, cuja norma e princípio é a caridade – cfr. *Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34; Lc 10, 25-28; Jo 13, 33-35*.

Naturalmente, a análise teológica da moral social cristã não poderia estar completa sem um excuro pela revelação bíblica e pela teologia patrística, que já abordamos no nosso primeiro capítulo.

De todo o modo, chamamos a atenção para o facto da Revelação não ser a única fonte do ensino moral cristão. Efectivamente, a razão e a lei natural também são fontes da moral cristã. A este respeito, Charles Curran diz-nos que o pensamento de S. Tomás de Aquino vai no sentido de dizer que o direito natural consiste na razão humana dirigindo os homens para o seu fim último, de acordo com a sua natureza.²²⁷

A lei natural consiste, assim, na participação que o homem faz, através da razão, na lei eterna. A lei divina ou eterna, por sua vez, é o plano de Deus para a ordenação do mundo.²²⁸

Passando doravante, mais especificamente, à moral social, gostaríamos de começar por chamar a atenção para o conteúdo desta disciplina. Conforme nos explica

²²⁷ “Perhaps the most accurate understanding of the way in which Aquinas develops natural law – although he does not use this expression himself – is as follows: Natural law is human reason directing human beings to their ultimate end in accord with their nature.” (Charles Curran, *Catholic Social Teaching 1891 – Present; A Historical, Theological and Ethical Analysis*, pp. 23-24).

²²⁸ Para melhor compreender este raciocínio, convém ter presente a pergunta clássica da teologia moral fundamental: uma vez que só faz sentido falar-se em moral ou ética em relação a seres humanos livres e responsáveis, pergunta-se se o discernimento do bem e do mal, e respectivas ‘leis’ que o acompanham, provêm do próprio homem (‘autonomia’) ou se têm antes origem extrínseca ao homem (‘heteronomia’)? Na encíclica *Veritatis Splendor*, o Papa João Paulo II prefere falar em “teonomia participada”, que, na prática, funde a autonomia e a heteronomia. Efectivamente, segundo a tese da “teonomia participada”, os princípios e valores morais têm a sua fonte em Deus, mas o homem participa neles através da razão natural.

Marciano Vidal,²²⁹ a moral social insere-se no âmbito da chamada ‘Moral concreta’, por contraposição à ‘Moral fundamental’.²³⁰ Nesta última estuda-se a fundamentação da moralidade cristã e as categorias gerais do proceder moral. Já a Moral concreta – que é a que aqui nos interessa – consiste na parte da síntese teológico-moral na qual se submetem à reflexão os problemas concretos e diversificados do compromisso ético dos cristãos. A partir daqui, tradicionalmente, abrem-se dois campos: o da teologia moral pessoal e o da teologia moral social, que ora nos ocupa.

A teologia moral social chama a si a reflexão sobre as opções éticas concretas a serem tomadas pelo crente num determinado meio social e cultural.

Assim, entre os principais objectivos da teologia moral social, destacam-se a compreensão da dimensão ética da vida social, da política, da economia e do desenvolvimento; a distinção da área de actuação da ética e do direito - o justo vs o direito -, que já tivemos ocasião de aflorar acima; a identificação de questões éticas em problemas de natureza social; e a análise de conceitos como o bem comum, o mal moral e aquilo que o Papa João Paulo II designava por “estruturas de pecado”.²³¹

Compulsados estes fins da teologia moral social, torna-se fácil perceber como esta disciplina se interrelaciona, com naturalidade, com a doutrina social da Igreja, recebendo desta numerosas contribuições, onde se destacam a recepção dos princípios

²²⁹ Marciano Vidal, *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III, pp. 15-16.

²³⁰ Convém não confundir esta nomenclatura com outra divisão, entre ‘Moral social fundamental’ e ‘Moral social concreta’, porquanto aqui já nos encontramos perante uma divisão no âmbito da ‘Moral concreta’. A moral social fundamental reflecte acerca dos fundamentos teóricos da moral social, como por exemplo o conceito cristão-tomista de ‘justiça’; a perspectiva bíblica da ética social cristã; o modelo ético-teológico da doutrina social da Igreja, etc. Já a moral social concreta ocupa-se dos problemas morais concretos que suscitam o compromisso social do cristão, como por exemplo a relação da ética cristã com os direitos humanos, com a economia, com a cultura, com a política, etc.

²³¹ As “estruturas de pecado”, por sua vez, radicam-se no pecado pessoal, e, por consequência, estão sempre ligadas a actos concretos das pessoas (João Paulo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 36).

da referida doutrina social da Igreja e a aceitação da caridade, da justiça e do bem comum como categorias ético-teológicas fundamentais.

A dimensão moral e teológica une, de forma incontornável, a doutrina social da Igreja e a teologia moral social. De facto, não só há uma coincidência em termos de referência analítica – o domínio social, político, económico, cultural, etc. -, como também há uma influência decisiva de comuns fontes teológicas e do espírito das Bem-aventuranças.

O Papa João Paulo II, falando acerca da natureza da doutrina social da Igreja, não tem dúvidas em integrá-la no âmbito da teologia moral (social):

“A doutrina social da Igreja não é uma ‘terceira via’ entre capitalismo liberal e colectivismo marxista, nem sequer uma possível alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas: constitui por si mesma uma categoria. Nem é uma ideologia, mas a formulação acurada dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial. A sua finalidade principal é interpretar estas realidades, examinando a sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensino do Evangelho sobre o homem e sobre a sua vocação terrena, e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois, orientar o comportamento cristão. Pertence, por conseguinte, não ao domínio da ideologia, mas da teologia e especialmente da teologia moral.”²³²

Por aqui ficamos a conhecer um pouco melhor as interpenetrações e contributos recíprocos entre a consciência social da tradição cristã e o desenvolvimento da teologia moral social. No ponto seguinte iremos procurar alcançar um objectivo semelhante, mas agora no que diz respeito à chamada ‘teologia da libertação’.

²³² João Paulo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nº 41.

2. Teologia da libertação

A partir de uma leitura integrada da instrução da Congregação para a Doutrina da Fé sobre alguns aspectos da teologia da libertação²³³ e da definição que John Milbank propõe para este ramo da teologia,²³⁴ podemos afirmar que a teologia da libertação é um movimento teológico e pastoral, com uma preocupação prioritária face aos pobres e às vítimas da opressão em geral, o que denota uma forte consciência de justiça social.

A teologia da libertação nasceu na América-Latina, nos anos 60, no contexto reformador pós-conciliar, que propôs aos pastores, nomeadamente, uma atenção redobrada aos ‘sinais dos tempos’, onde se incluem as transformações políticas e sociais. O facto de ter tido origem nessa região do mundo deve-se, em grande medida, aos graves problemas sociais aí existentes, nomeadamente a violência e desigualdades sociais muito profundas.

Entre os principais precursores da teologia da libertação conta-se o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, autor da obra de referência “*Teología de la Liberación*”, publicada em 1971.²³⁵

²³³ Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, 6 de Agosto 1984, Secretariado Geral do Episcopado, Editorial A.O., Braga, 1984.

²³⁴ John Milbank, *Théologie de la Libération*, “*Dictionnaire Critique de Théologie*”, Direcção Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 650-651.

²³⁵ Tivemos o privilégio de assistir a uma conferência sua, em Sevilha, em 2006, no convento dominicano de Santo Tomás. Gustavo Gutiérrez já era, entretanto, frade dominicano. De facto, entrou na OP muito tardiamente. Muito baixo, já de idade avançada, doente, apoiado numa bengala ... encheu o enorme salão de conferências de Santo Tomás com uma alocução apaixonada sobre Mons. Oscar Romero.

A designação ‘libertação’, por sua vez, refere-se a um tema fundamental da Sagrada Escritura: o tema da liberdade e da libertação/salvação, que tem também uma dimensão social.²³⁶

Segundo John Milbank, no citado artigo, o termo ‘libertação’ evoca quatro ideias: o Êxodo e a ideia que a salvação implica também a abolição da injustiça social e a construção de uma sociedade justa neste mundo; a ideia geral de secularização como libertação de todos os entraves; a certeza que o processo de libertação seria promovido pela abolição do capitalismo e o surgimento de uma sociedade sem classes; finalmente, o termo ‘libertação’ invoca ainda a ideia rahneriana, segundo a qual existe no homem uma tendência ‘*a priori*’ para se libertar dos constrangimentos naturais, o que constitui sinal da sua disponibilidade para se encontrar perante Deus.

As preocupações expressas pela teologia da libertação foram desde cedo tomadas em consideração pela Igreja, tendo conhecido, inclusivamente, um acolhimento ao mais alto nível. Assim, a título de exemplo, podemos referir a conferência de bispos latino-americanos, reunidos em Medellín, em 1968, que declarou que a Igreja devia fazer uma ‘opção preferencial pelos pobres’, um tema de eleição da teologia da libertação. A ‘opção preferencial pelos pobres’ foi posteriormente confirmada na conferência geral do episcopado latino-americano realizado em Puebla, no ano de 1979.

Por sua vez, o Papa Paulo VI também dedicará grande atenção aos temas da teologia da libertação, até para reposicionar a doutrina social da Igreja nas questões sociais mais eminentes do seu tempo e pôr um travão a certas ambiguidades de alguma

²³⁶ A experiência do ‘Êxodo’ é fundamental. Também os livros proféticos tratam abundantemente a problemática da libertação dos oprimidos, como podemos constatar no capítulo I. No âmbito do NT, podemos aqui destacar o capítulo quinto da carta de S. Paulo aos Gálatas, onde o Apóstolo afirma a experiência radical da liberdade cristã.

teologia da libertação.²³⁷ A este respeito, vamos doravante analisar, muito sucintamente, dois documentos em particular: a carta apostólica ‘*Octogesima Adveniens*’, de 1971, e a exortação apostólica ‘*Evangelii Nuntiandi*’, de 1975.

No concernente a esta matéria, os números mais relevantes da ‘*Octogesima Adveniens*’ são os números 23-34 e 42-46.

No primeiro grupo – números 23-34 -, Paulo VI afirma que o Evangelho, ao ensinar a caridade como caminho por excelência do cristão, inculca o respeito privilegiado pelos pobres, acrescentando ainda que os mais favorecidos devem estar dispostos a fazer algumas renúncias a favor dos mais desamparados. Sem prejuízo de afastar os excessos da ideologia liberal, o Papa chama a atenção para o materialismo ateu da doutrina marxista, que absorve o indivíduo e a família na colectividade e nega o sentido da transcendência do homem. Além do mais, o marxismo funda-se na violência entre as classes sociais e pressupõe um Estado totalitário.

No segundo grupo – números 42-46 -, o Papa Paulo VI realça o dinamismo da doutrina social da Igreja, marcada por uma vontade desinteressada de serviço e por uma atenção especial aos mais pobres. É posto em destaque o valor perene da justiça, nomeadamente enquanto meio de permitir a cada país promover o seu próprio desenvolvimento, no sistema de uma cooperação isenta de todo o espírito de domínio, seja ele económico ou político. Enfim, apela-se a uma mudança de estruturas e a uma participação activa dos cristãos no mundo da política, mas com um aviso claro contra as ideologias revolucionárias que “(...) não têm como resultado senão uma mudança de padrões; instalados por sua vez no poder, estes novos padrões rodeiam-se de privilégios, limitam as liberdades e instauram novas formas de injustiça”.²³⁸

²³⁷ Estas ambiguidades prendem-se essencialmente com algumas ligações ao marxismo de certa teologia da libertação.

²³⁸ Paulo VI, ‘*Octogesima Adveniens*’, nº 45.

Quanto à exortação apostólica *'Evangelii Nuntiandi'*, este documento trata directamente do tema da libertação cristã nos seus números 25-39.²³⁹

Ponto central é que a salvação se dá em Jesus Cristo. Está aqui em causa uma salvação que não se reduz à dimensão imanente do mundo, mas que compreende sobretudo uma salvação transcendente e escatológica. Pretende-se assim afastar a tentação de reduzir a libertação cristã a um projecto simplesmente temporal, a uma mera forma de promoção de bem-estar material e de conquista política. De todo o modo, afirma-se inequivocamente que a autêntica evangelização encerra em si uma mensagem de libertação da situação de miséria em que povos inteiros se vêem sujeitos.²⁴⁰

A verdadeira libertação cristã é necessariamente evangélica e tem que se preocupar com o homem todo, nomeadamente na sua abertura para o Absoluto de Deus. Tão-pouco pode sacrificar a sua concepção do homem às exigências de curto prazo de uma certa 'práxis'.

A libertação cristã baseia-se no Reino de Deus, donde o primado da dimensão espiritual e salvífica sobre qualquer outra dimensão, sem prejuízo do dever dos cristãos participarem no esforço por desenvolver uma sociedade mais justa e solidária.

A verdadeira libertação cristã implica ainda, necessariamente, uma conversão de coração, o que por sua vez constituirá, então, fonte para uma mudança das estruturas sociais injustas e desumanas.

Finalmente, a libertação cristã autêntica descarta qualquer tipo de violência, pois esta é sempre geradora de novas formas de opressão e de escravidão.

²³⁹ Estes números coincidem com o capítulo III desta exortação apostólica, intitulado "O Conteúdo da Evangelização".

²⁴⁰ O Papa oferece vários exemplos destas situações de miséria: "(...) carestias, doenças crónicas e endémicas, analfabetismo, pauperismo, injustiças nas relações internacionais e especialmente nos intercâmbios comerciais, situações de neocolonialismo económico e cultural, por vezes tão cruel como o velho colonialismo político." (Paulo VI, *'Evangelii Nuntiandi'*, nº30).

As preocupações do Papa Paulo VI, bem espelhadas nestes dois documentos que analisámos, são reveladoras de dois objectivos essenciais: por um lado, esclarecer em que é que consiste a verdadeira ‘libertação’ cristã; por outro, refutar qualquer tentativa de aproximação às teses marxistas.

Indo ao cerne da questão, o que o Papa Paulo VI pretendeu fazer foi conter alguns excessos e ambiguidades da teologia da libertação, resultantes de uma certa ligação desta forma de teologia às teses marxistas.

Com efeito, como aponta John Milbank,²⁴¹ alguns teólogos da libertação tinham em comum com os ideólogos marxistas uma visão mais ou menos dialéctica da história, afirmando que não há progresso sem luta. Também o tema da prioridade da ‘práxis’ aproxima a teologia da libertação das correntes humanistas e voluntaristas do marxismo. Finalmente, o autor também aponta para algumas tentativas de aproximação e analogia entre a revolução (violenta) marxista e o dinamismo radical de conversão proposto por Jesus, ao longo do seu ministério.

Naturalmente, a Igreja viu-se na necessidade de proceder a certos esclarecimentos e a emitir determinadas orientações para pôr termo a estes abusos. De facto, estes abusos poderiam conduzir alguns sectores mais radicais da teologia da libertação em direcção à órbita do pensamento marxista, pensamento este que está indelevelmente marcado pelo seu materialismo, totalitarismo e ateísmo, donde a sua total incompatibilidade com o cristianismo.²⁴²

Assim se compreendem as intervenções do Papa Paulo VI, bem como as intervenções da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), onde se destacam a

²⁴¹ John Milbank, *Théologie de la Libération*, “Dictionnaire Critique de Théologie”, pp. 650-651.

²⁴² As concretizações políticas do marxismo efectuadas na URSS por parte de homens como Lenine, Sverdlov, Bukharine, Trotsky e Estaline deixaram um rasto de milhões de prisioneiros e de mortos, entre russos ‘brancos’ e ‘inimigos do povo’ (uma expressão cunhada pessoalmente por Trotsky), para já não falar da impiedosa perseguição de que as Igrejas ortodoxas eslavas e georgiana foram vítimas.

‘Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação’, de 6 de Agosto de 1984, e a ‘Instrução sobre a Liberdade Cristã e Libertação’, de 22 de Março de 1986.²⁴³

O documento da CDF, de 1984, “(...) quer chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis, para os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas de teologia da libertação que empregam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista.”²⁴⁴

No referido documento, a CDF chama a atenção para um ponto básico, mas crescentemente esquecido: a mensagem de libertação do Evangelho de Jesus Cristo visa, antes de mais, e principalmente, a libertação da escravidão radical do pecado. Efectivamente, é do pecado pessoal que brotam todos os males sociais, todas as injustiças, todas as opressões. O enfoque da libertação cristã não deve estar fixado, pois, numa pretensa libertação política.

A aspiração por uma sociedade mais justa e solidária deve ser uma preocupação constante de qualquer cristão consciente. O esforço pela libertação de situações de grande miséria material, de exploração e de desigualdades sociais gritantes é justo e necessário. De todo o modo, no documento em apreço, chama-se a atenção para o facto da aspiração pela justiça encontrar-se muitas vezes prisioneira de ideologias que pervertem o sentido da própria justiça, além de fazerem sistematicamente apelo à utilização de meios violentos. Não é difícil perceber que esta crítica é dirigida às ideologias marxistas-leninistas.

²⁴³ Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, 6 Agosto 1984, Secretariado Geral do Episcopado, Editorial A.O., Braga, 1984; Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre a Liberdade Cristã e Libertação*, 22 Março 1986, Secretariado Geral do Episcopado, Editorial A.O., Braga, 1987.

²⁴⁴ Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, “Introdução”.

Também se critica o abuso que se faz da Sagrada Escritura por parte de alguns sectores da teologia da libertação, ao equiparar-se a figura bíblica do “pobre” com o “proletariado” de que fala Karl Marx, sugerindo-se assim, sub-repticiamente, que a defesa dos direitos dos mais pobres passa pela luta de classes.

Também se denuncia a tentativa de certos sectores da teologia da libertação de minarem a estrutura sacramental e hierárquica da Igreja, a partir de interpretações abusivas da Igreja como “povo de Deus”. A sugestão desses sectores era a de que a “Igreja do povo” se devia ‘libertar’ da autoridade dos pastores, como se a fonte dos ministérios fosse o povo e não Nosso Senhor Jesus Cristo.

A terminar a nossa brevíssima análise, gostaríamos de realçar que, em mais de uma ocasião, neste documento da CDF, de 1984, se cita expressamente o discurso de abertura do Papa João Paulo II na Conferência de Puebla, em 1979, onde o Papa insiste nos três pilares sobre os quais deve assentar a autêntica teologia da libertação: “a verdade sobre Jesus Cristo, a verdade sobre a Igreja e a verdade sobre o homem”.²⁴⁵ Somente com base nestas três verdades é que se pode prover à verdadeira promoção e libertação humana.

Por sua vez, a ‘Instrução sobre a Liberdade Cristã e Libertação’, de 22 de Março de 1986, por sua vez, procura pôr em evidência os princípios elementares da doutrina cristã acerca da liberdade e da libertação. Trata, entre outros assuntos, das aspirações à liberdade por parte do homem, no confronto com o drama do pecado; da verdade como condição da liberdade; e da missão libertadora da Igreja, por via do seu compromisso evangélico. Trata-se de um documento que deve ser lido à luz da *‘Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação’*.

²⁴⁵ Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, Cap. V, n°8, e Cap. XI, n°5.

De todo o modo, não há dúvida que a teologia da libertação revitalizou a doutrina social da Igreja, lembrando a urgência e o dever de todos os cristãos intervirem nas questões sociais, tendo como referência a ‘opção preferencial pelos mais pobres’, lema que veio para ficar, conforme se pode compulsar do nº 42, da encíclica *‘Sollicitudo Rei Socialis’*, do Papa João Paulo II, onde se diz que esta opção: “(...) diz respeito à vida de cada cristão, enquanto deve ser imitação da vida de Cristo; mas aplica-se igualmente às nossas responsabilidades sociais e, por isso, ao nosso viver e às decisões que temos de tomar, coerentemente, acerca da propriedade e do uso dos bens.”.

CONCLUSÃO

É costume apontar-se o socialismo internacional, com o socialismo soviético à cabeça, como responsável por sistemas políticos desumanos e totalitários, responsáveis por milhões de mortos e pelo esmagamento dos mais básicos direitos, liberdades e garantias individuais. E é verdade. Mas o capitalismo selvagem do Estado liberal não lhe fica atrás. O que se passa é que é muito mais subtil.

Com efeito, sob a roupagem da liberdade individual e dos direitos humanos, e da lei da oferta e da procura, no capitalismo desregrado assistimos à escravidão dos trabalhadores aos ‘mercados financeiros’, conduzindo a toda uma filosofia em que não é mais a economia que está ao serviço do homem, mas o homem que passa a estar, servilmente, ao serviço da economia.

Os custos sociais, em número de mortos e aleijados por doenças contraídas em locais de trabalho inóspitos e quotidianos acidentes de trabalho, condições de vida e de trabalho aviltantes, salários de auto-subsistência, famílias destroçadas, álcool, prostituição, pessoas abandonadas à sua sorte e guerras provocadas por rivalidades imperiais, e pela necessidade insaciável de conquista de novos mercados,²⁴⁶ constituem um cortejo degradante bem representativo do que é capaz um certo tipo de capitalismo. Ora, esta triste situação também pode ser contabilizada na ordem dos milhões de vítimas e ainda dura até hoje.²⁴⁷

Neste aspecto, a única coisa que distingue o socialismo internacional de cariz marxista-leninista do capitalismo selvagem, é o facto do ‘ídolo’ ser diferente num caso e

²⁴⁶ A Guerra da Crimeia, a Guerra Franco-Prussiana e as duas grandes guerras mundiais são fruto, em grande parte, dos interesses económicos e industriais das grandes potências europeias e das rivalidades daí advinentes. O esquiteamento de África entre as potências coloniais europeias é outra triste ilustração neste domínio. O Congresso de Berlim (1884-85) foi emblemático nesse sentido.

²⁴⁷ Hoje em dia, basta ver o que se passa em inúmeras fábricas das grandes potências emergentes como a China e a Índia, onde autênticos exércitos de trabalhadores gozam de poucos ou nenhuns direitos sociais e são vítimas de degradante exploração.

noutro: no caso do socialismo, o ídolo é o Estado ou o Partido único que com ele se confunde; no caso do capitalismo selvagem, é o Mercado ou o Capital. Mas, arditosamente, o capitalismo liberal, de cariz individualista, tem sabido sempre escapar com pouco mais que uma pequena ‘palmatoada’ aqui e acolá. E permanece hegemónico em grande parte dos países do mundo, com mais ou menos força, até aos dias de hoje.

Vale a pena recordar a citação que o Pe. León Dehon faz do Pe. Monsabré, numa das suas célebres conferências romanas (1897-1900), onde se percebe claramente a natureza aviltante do capitalismo liberal puro. O Pe. Monsabré, usando uma linguagem metafórica e não menos eloquente, personifica o capitalismo selvagem como o deus “*Mammon*”, que tem os seus pontífices, os seus adoradores, e, lamentavelmente, um longo cortejo de vítimas.²⁴⁸

Porque Hobbes, afinal, e infelizmente, tinha muita razão quando dizia que “o homem é o lobo do homem”. E a Igreja católica, sem prejuízo das limitações e contradições humanas que também a habitam, é das poucas vozes, coerentes e consistentes, que tem procurado combater este estado de coisas, século após século.

Dito isto, não pretendemos de forma alguma transformar o presente trabalho num libelo de acusação contra o capitalismo. O capitalismo, em si mesmo, é um mero sistema económico que, globalmente, até tem contribuído para a elevação do nível de vida material de muitos povos. Mas não deixa de ser imperioso reformá-lo permanentemente, e, sobretudo, não esquecer prioridades e valores, tais como o da

²⁴⁸ “*Mammon a ses pontifes, ses adorateurs, et, hélas!, aussi ses victimes. Les pontifes de Mammon, ce sont les spéculateurs aux desseins hardis, à la conscience cautérisée, aux entrailles impitoyables, qui dévorent par le mensonge et l’injustice l’épargne des petits gens et se taillent dans l’avoir de tous, par des vols gigantesques qu’on appelle des affaires, des fortunes scandaleuses. Les adorateurs de Mammon, ce sont les misérables qui se vendent sans vergogne et savent organiser la conspiration du silence autour de leurs lâchetés et de leurs trahisons, ce sont les cupides qui veulent avoir vite beaucoup et par tous les moyens pour jouir à outrance. (...) Les victimes de Mammon, ce sont ces légions d’hommes, de femmes et d’enfants dont on exploite les forces et le travail, sans souci de leur âme, de leur vie morale et religieuse, de leur eternal avenir ...*”. (Cfr. J.-L. Dehon, *La Rénovation Sociale Chrétienne, Conférences données à Rome, 1897-1900*, p. 159).

dignidade da pessoa humana e de uma repartição mais equitativa da riqueza produzida por cada Estado nacional.

A pessoa e a família, consideradas ‘*de per se*’, devem estar sempre acima de quaisquer jogos de interesses financeiros ou de pressões para atingir a todo o custo determinados padrões de crescimento económico. De que vale a um país ter um grande índice de crescimento económico se a maioria da sua população vive na miséria da escravidão laboral, trabalhando de sol a sol por um miserável ordenado de subsistência?

Mas mais que uma diatribe contra sistemas económicos e políticos injustos, o objecto do nosso trabalho é, sim, o de expor, com o detalhe possível, todo o consistente trajecto do pensamento ético-social da Igreja, a partir de uma riquíssima tradição bíblica e patrística, e, posteriormente, todo o desenvolvimento que esse pensamento conheceu a partir da irrupção da sociedade industrial no Ocidente.

Outro objecto concomitante desta tese é deixar claro quem é e o que representa a figura do ‘pobre’ na mundividência bíblica e cristã. O ‘pobre’ não é só o destituído material. Também poderá ser, sem dúvida, mas o termo vai muito para além disso. ‘Pobre’ é todo o marginalizado, desde o doente na cama de um hospital ou o feto abortado, até à pessoa empregada nos ofícios mais humildes a quem não se dirige sequer um simples ‘bom dia’.

Enfim, ‘pobre’ é todo aquele que não vê reconhecida a sua dignidade humana, antes, é apenas visto como objecto de exploração e um ser digno de desprezo; ‘pobre’ é todo aquele que não interessa aos olhos do mundo; ‘pobre’ é todo aquele que *verdadeiramente* interessa aos olhos de Deus.

Em jeito de conclusão, gostaríamos de dizer que, para nós, o presente trabalho acabou por ser extremamente gratificante, porquanto trata de matérias que dizem respeito à vida concreta de milhões e milhões de pessoas. E não há qualquer dúvida que

se fosse respeitada a tradição bíblica, a orientação patrística e os princípios da doutrina social da Igreja, viver-se-ia num clima de maior paz e justiça social, assim como haveria uma maior harmonia entre os diferentes factores de produção económicos. Além do mais, haveria certamente mais justiça e equilíbrio nas relações económicas internacionais, assim como um respeito acrescido pelos recursos naturais do nosso planeta.

É esta a importância dos princípios e dos valores cristãos: a sua concretização transforma efectivamente – humanizando - a vida de milhões e milhões de pessoas. O cristianismo em acção é, pois, uma espécie de revolução gloriosa permanente, e, seguramente, obra para toda a vida.

Em sentido oposto, as doutrinas e teorias que não dão à vida humana qualquer valor sagrado intrínseco, antes, pelo contrário, apenas vêem o homem como uma peça de uma engrenagem – seja de luta e revolta social ou de uma máquina abstrata de fazer dinheiro -, também transformam a vida de milhões e milhões de seres humanos ... mas num inferno.

Por sua vez, os reflexos do pensamento social cristão na teologia católica, que tivemos oportunidade de expor no derradeiro capítulo desta tese, são significativos quanto à importância desta temática na reflexão teológica da Igreja e o lugar que esta instituição conquistou na história humana, como baluarte último dos direitos dos mais fracos e marginalizados.

Não podemos deixar ainda de chamar a atenção para a actualidade candente deste tema, particularmente no nosso país. Uma vez mais, a vigência dos princípios da doutrina social da Igreja tornou-se uma urgência. Com efeito, a pretexto de uma grave crise económica e financeira - efeito directo de uma grave crise ética das elites financeiras e políticas nacionais -, a precariedade do trabalho, as reduções salariais e o

aumento da carga laboral das classes trabalhadoras, voltou à ordem do dia. Enfim, é a velha receita neoliberal (re)encontrada para satisfazer a agiotagem internacional. Este trabalho deve ser por isso encarado como mais um pequeno contributo contra a injustiça recorrente do sistema capitalista, sem prejuízo do que acima dissemos, e apologia da abertura por parte da vida económica internacional aos valores cristãos.

Finalmente, gostaríamos de fazer uma referência breve a alguns aspectos deste trabalho, aparentemente mais formais, mas que não foram menos importantes em termos de conteúdo, à hora de redigir a presente tese.

Desde logo, procuramos basear o nosso trabalho numa ampla e diversificada bibliografia, procurando mostrar diferentes abordagens em relação à problemática que nos ocupou.

Esta busca da diversidade de análise levou-nos a consultar numerosos textos, de diferentes proveniências: além da Sagrada Escritura, os Padres da Igreja, variados textos do Magistério da Igreja, manuais de académicos reputados, enciclopédias e dicionários, livros de ideólogos socialistas e tratados de economia política.

A este propósito, também não podemos deixar de referir a filmografia anexa, que constituiu também um valioso documento de base para a redacção deste trabalho, sobretudo pela inspiração e pela maior capacidade de compreensão da questão social que isso nos proporcionou.

Toda esta diversidade de fontes surge na pegada do pensamento de S. Tomás de Aquino, a quem é atribuída a frase: “não importa quem disse, importa é que seja verdade”. Foi neste espírito que procuramos desenvolver o presente trabalho.

BIBLIOGRAFIA

A) ENCÍCLICAS PAPAIS E OUTROS DOCUMENTOS ECLESIAIS

(Por ordem cronológica)

- LEÃO XIII, Encíclica *Rerum Novarum*, 15 de Maio 1891, “Documentos de Leão XIII”, Paulus, São Paulo, 2005.

- PIO XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, 15 de Maio 1931, “Documentos de Pio XI”, Paulus, São Paulo, 2004.

- PIO XII, *50º Aniversário da Carta Encíclica ‘Rerum Novarum’ de Leão XIII*, Radiomensagem na Solenidade de Pentecostes, 1 de Junho de 1941, AAS, Acta Pii PP. XII, Vol. 33 (23 Janeiro 1941), p. 125.

- _____, *O Santo Natal e a Humanidade Sofredora*, Radiomensagem de Natal de 1942, AAS, Acta Pii PP. XII, Vol. 35 (26 Janeiro 1943), p. 9.

- JOÃO XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, 15 de Maio 1961, “Documentos de João XXIII”, Paulus, São Paulo, 1998.

- _____, Encíclica *Pacem in Terris*, 11 de Abril 1963, “Documentos de João XXIII”, Paulus, São Paulo, 1998.

- CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* - Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação, 18 de Novembro 1965, “Concílio Ecuménico Vaticano II – Documentos Conciliares e Pontifícios”, Editorial A.O., Braga, 1987.

- _____, *Gaudium et Spes* - Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Actual, 7 de Dezembro 1965, “Concílio Ecuménico Vaticano II – Documentos Conciliares e Pontifícios”, Editorial A.O., Braga, 1987.

- Paulo VI, Encíclica *Populorum Progressio*, 26 de Março 1967, “Documentos de Paulo VI”, Paulus, São Paulo, 1997.

- _____, Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, 14 de Maio 1971, “Documentos de Paulo VI”, Paulus, São Paulo, 1997.

- _____, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 de Dezembro 1975, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 7ª Ed., Editorial A.O. Braga, 1990.

- JOÃO PAULO II, Encíclica *Laborem Exercens*, 14 de Setembro 1981, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, Editorial A.O., Braga, 1981.

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, 6 de Agosto 1984, Secretariado Geral do Episcopado, Editorial A.O., Braga, 1984.

- _____, *Instrução sobre a Liberdade Cristã e Libertação*, 22 de Março 1986, Secretariado Geral do Episcopado, Editorial A.O., Braga, 1987.

- JOÃO PAULO II, Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de Dezembro 1987, 2ª ed., Secretariado Geral do Episcopado, Editora Rei dos Livros, Lisboa.

- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações para o estudo e o ensino da Doutrina Social da Igreja na formação sacerdotal*, “Boletim Eclesial”, Órgão oficial da diocese de Macau, Ano e Volume 85, nº1015 (5 Maio 1990).

- JOÃO PAULO II, Encíclica *Centesimus Annus*, 1 de Maio 1991, Secretariado Geral do Episcopado, Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1991.

- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Gráfica de Coimbra, 1993.

- CONSELHO PONTIFÍCIO ‘JUSTIÇA E PAZ’, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 1ª ed., Publicações Principia, São João do Estoril, Cascais, 2005.

- BENTO XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, 29 de Junho 2009, Paulus, Lisboa, 2009.

B) ‘ESCRITOS APOSTÓLICOS’

(Por ordem cronológica)

- *Didaché – Doutrina dos Doze Apóstolos*, Philokalia – Coleção de Textos Patrísticos, Alcalá, Faculdade de Teologia – UCP, Lisboa, 2004.

- CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, Philokalia – Coleção de Textos Patrísticos, Alcalá, Faculdade de Teologia – UCP, Lisboa, 2001.

- HERMAS, *O Pastor*, Philokalia – Coleção de Textos Patrísticos, Alcalá, Faculdade de Teologia – UCP, Lisboa, 2003.

- *A Diogneto*, Philokalia – Coleção de Textos Patrísticos, Alcalá, Faculdade de Teologia – UCP, Lisboa, 2001.

C) OBRAS E ARTIGOS GERAIS SOBRE TEOLOGIA MORAL SOCIAL E DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

- AA.VV., *A Pobreza na Igreja – Textos de São Basílio Magno, São João Crisóstomo, Cardeal Montini, Cardeal Lercaro, Mons. Huyghe*, Coleção ‘O Pensamento da Igreja’, Vol. IV, Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1964.

- CUADRON, A., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Fundação Paulo VI, Madrid, 1993.

- CURRAN, C., *Catholic Social Teaching 1891 – Present; A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2002.

- PERES, N., *Moral Social - Resumos da matéria para uso dos alunos*, Semestre de Verão, Faculdade de Teologia, UCP, 2002/03.

- REIS RODRIGUES, A., *Doutrina Social da Igreja – Pessoa, Sociedade e Estado*, Rei dos Livros, Lisboa, 1991.

- VIDAL, M., *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III, 3ª ed., PS Editorial, Madrid, 1980.

D) OBRAS DE HISTÓRIA DA IGREJA

- AA.VV., *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Direcção José Eduardo Franco, 1ª ed., Gradiva, Lisboa, 2010.

- CALVEZ, J-Y e PERRIN, J., *Église et Société Economique – L'enseignement social des Papes de Léon XIII a Pie XII (1878-1958)*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1959.

- CLEMENTE, M., *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*, Grifo Editores, Lisboa, 2002.

- COMBY, J., *Para ler a História da Igreja (3)*, Vol. III, 2ª ed., Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1995.

- JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, Vols. VII e VIII, Editorial Herder, Barcelona, 1978.

- MARTINA, G., *História da Igreja de Lutero a nossos dias*, Vol. IV ('A era contemporânea'), Edições Loyola, São Paulo, 1997.

E) OUTRAS OBRAS E ARTIGOS

- AA.VV., *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, Paulus, São Paulo, 2008.

- ANTUNES, M., *Liberalismo Filosófico*, “Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura”, Vol. 17, Edição Século XXI, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 2000.
- BAELZ, P., *Éthique*, “Dictionnaire Critique de Théologie”, sob a direcção de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- CRAVEIRO DA SILVA, L., *Questão Social*, “Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura”, Vol. 24, Edição Século XXI, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 1999.
- DEHON, J.-L., *La Rénovation Sociale Chrétienne, Conférences données à Rome, 1897-1900*, Nouvelle edition et presentation par André Perroux, Centro Generale Studi SCJ, Roma, 2001.
- ECHEVERRÍA, L., *Ozanam, Antoine-Frédéric*, Gran Enciclopedia RIALP, Tomo XVII, Ed. RIALP, Madrid, 1979.
- ENGELS, F., *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, Ed. Afrontamento, Porto, 1975.
- FONTES, P., *A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade*, Separata de ‘Lusitania Sacra’, 2ª Série (6), 1994.
- _____, *Catolicismo Social*, ‘Dicionário de História Religiosa de Portugal’, I Vol. (A-C), Círculo de Leitores, Rio de Mouro, 2000.

- HAMMOND, J. L., *The Industrial Revolution*, 'Encyclopaedia Britannica', Vol.12, Encyclopaedia Britannica, Ltd, London, 1961.

- HÄRING, B., *Magisterio*, "Diccionario Enciclopédico de Teología Moral", L. Rossi e A. Valsecchi, 4ª ed., Ed. Paulinas, Madrid, 1980.

- MARTINS, P., *O Cinema em Portugal: os Documentários Industriais de 1933 a 1985*, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Tese de Doutoramento (policopiado), 2010.

- MILBANK, J., *Théologie de la Libération*, "Dictionnaire Critique de Théologie", sob a direcção de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

- QUISINSKI, M., *Can Tradition (Not) Change?*, 'Ephemerides Theologicae Lovanienses', Vol. 86, Fasc. 1, Abril 2010.

- RIBEIRO, F., *Padre Leão Dehon*, Ed. Seminário Missionário Padre Dehon, Maia, 1993.

- SICRE, J. L., *Con los Pobres de la Tierra*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.

- SOARES MARTÍNEZ, P., *Economia Política*, 5ª Edição, Almedina, Coimbra, 1991.

- SOUSA FRANCO, A. L., *Liberalismo Económico*, "Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura", Vol. 17, Edição Século XXI, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 2000.

FILMOGRAFIA

(Por ordem cronológica)

‘Tempos Modernos’ (*Modern Times*), EUA, 1936

Realização: Charlie Chaplin

Produção: Charlie Chaplin

Elenco: Charlie Chaplin, Paulette Goddard, Henry Bergman, Stanley Sandford, Chester Conklin

Género: Comédia (Comédia de intervenção social sobre a exploração dos operários nas grandes fábricas)

Duração: 87 min.

‘Bodas de ouro da Empresa Fabril do Norte – EFANOR’, Portugal, 1957

Realização: César Guerra Leal

Produção: César Guerra Leal

Género: Documentário industrial

Duração: 27 min.

‘Rocco e seus irmãos’ (*Rocco e i suoi fratelli*), Itália, 1960

Realização: Luchino Visconti

Produção: Goffredo Lombardo

Elenco: Alain Delon, Renato Salvatori, Annie Girardot

Género: Drama (Drama sobre as peripécias e dificuldades várias de uma família pobre que deixa a região da Basilicata, no Sul de Itália, em direcção ao Norte industrializado)

Duração: 177 min.

‘As Palavras e os Fios’, Portugal, 1962

Realização: Fernando Lopes

Produção: Álvaro Belo Marques

Género: Documentário industrial

Duração: 12 min.

‘Um Homem – Uma Obra’, Portugal, 1971

Realização: Alfredo Tropa e Eduardo Elyseu

Produção: Baptista Rosa e Fernando d’Almeida

Género: Documentário industrial

Duração: 19 min.