

Economia política, filosofia, religião: Algumas notas sobre a história de um diálogo

António Almodovar

I. Questões gerais

O diálogo – e os conflitos – entre a economia política e a filosofia e a religião só emergiram no momento em que a primeira conseguiu conquistar um estatuto científico e disciplinar, ao mesmo tempo que passou a ter visibilidade e importância política e doutrinal no contexto da filosofia (e da prática) liberal.

Num mundo em que a 'moral' e a 'religião' perdem impacto através de um processo de laicização e de secularização crescentes¹, e em que ao mesmo tempo as ciências sociais ganham um prestígio cada vez maior, a igreja vê-se de certa forma compelida a tentar expressar a sua sabedoria em formas e

¹ Outros aspetos desse processo de modernização – desde a industrialização e a emergência da questão social – estão também eles naturalmente ligados à necessidade sentida pela Igreja de reformular as formas da sua intervenção junto da sociedade oitocentista.

formulações modernas: face ao prestígio da Economia política, eis aí o nascimento da economia 'cristã'; face ao posterior crescimento da Sociologia, eis que surge também a sociologia 'cristã' (e, provavelmente, outras disciplinas com uma orientação assumidamente cristã²).

Este trabalho está longe de ser linear – isto é, está longe de se limitar a uma simples junção de conceitos antigos (devidamente reformulados para uma linguagem 'moderna') e a eles adicionar um conjunto de informações sobre as descobertas das ciências sociais. É um trabalho muito mais complexo do que isso, e os seus meandros são ricos em informação sobre a história de vários domínios – desde a história das ciências sociais até à história política e eclesiástica.

Os primeiros economistas cristãos³ aparecem em França nos anos 1830, tendo inclusivamente a universidade católica de Lovaina convidado um deles (Charles de Coux) para dar início a um primeiro curso de economia (1834).

Embora sendo interessantes, estes primeiros trabalhos não possuem ainda o carácter sistemático e cuidado que viria a marcar as obras posteriores elaboradas seja por teólogos, seja por membros do clero com uma formação adequada.

O caminho para a preparação dos teólogos para lidarem com as modernas ciências sociais começou formalmente com a encíclica de Leão XIII *Aeterni patris*, dedicada como é sabido à restauração da filosofia cristã conforme a doutrina de Tomás de Aquino⁴.

De facto, podemos dizer que só com Leão XII – com a sua 'abertura' à modernidade e a recuperação estratégica do Tomismo como enquadramento

² Immanuel Wallerstein (Ouvrir les Sciences Sociales. Rapport de la Commission Gulbenkian pour la restructuration des sciences sociales, présidée par Immanuel Wallerstein. Traduit de l'américain par Jean-Michel et Sophie Blanquer. Paris : Descartes & Cie, 1996) refere a história como uma das primeiras disciplinas a modernizar-se (procura do rigor, trabalho sobre as fontes, etc.). Também aqui se nota o movimento católico, exemplificável pelo esforço desenvolvido no sentido de refazer a história do cristianismo por forma a demonstrar a sua real importância para o progresso da civilização (ver cursos da revista *L'Université catholique*).

³ Ver António Almodovar e Pedro Teixeira, 'Catholic in its faith, Catholic in its manner of conceiving science': French Catholic political economy in the 1830s, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 19:2, 197-225.

⁴ Antes já tinha havido movimentos nesse sentido – veja-se por exemplo Francesco Dante, *Storia della Civiltà Cattolica* (1850-1891). Il laboratorio del Papa. Edizioni Studium, Roma, 1990; Thomas C. Behr, "Luigi Taparelli D'Azeglio, S.J. (1793-1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought as a Science of Society and Politics." *Journal of Markets & Morality*, Volume 6, Number 1 (Spring 2003): 99-115. Relativamente à aplicação da neo-escolástica à economia, vejamos por exemplo os trabalhos *Le due economie* (1856), *Analisi critica dei primi concetti dell'Economia sociale* (1857) e *Indirizzo di future trattazioni economiche* (1862) publicados por Luigi Taparelli d'Azeglio na *Civiltà Cattolica*.

doutrinal e filosófico para a análise das 'ciências sociais' – é que se 'formalizou' e 'autorizou' a atenção crítica que alguns teólogos católicos (como Luigi Taparelli d'Azeglio) já vinham consagrando à economia política desde os anos 1830.

Entre 1878 e 1891 podem encontrar-se vários exemplos da forma como esse processo se desenrolou e deu frutos – seja nas páginas da *Civiltà Cattolica* (a partir de 1850), em congressos católicos, grupos de trabalho (Grupo de Roma, 1882-83; União de Friburgo 1884-91), ou obras consideradas como próximas da Santa Sé (caso de Matteo Liberatore).

Surge então gradualmente um novo perfil no seio dos economistas cristãos – o do professor jesuíta, capaz de dar uma forma de expressão moderna para a sabedoria cristã por forma a que a Igreja pudesse participar no diálogo típico das ciências sociais. Esse perfil reunia duas qualidades: a de conhecer as doutrinas da economia política e a de estar familiarizado com as grandes orientações da sabedoria cristã – a filosofia cristã, os evangelhos, o direito natural e as encíclicas – em moldes que lhe permitissem aplicar essa sabedoria às questões abordadas pela economia política.

Apesar de só ser formalmente reconhecido por Pio XI em 1931, o trabalho que permitiu a Leão XIII escrever a *Rerum Novarum* já contou com a colaboração de múltiplos cooperadores da Igreja⁵, alguns dos quais já estavam de certa forma especializados no diálogo entre a teologia e as ciências sociais⁶. E, com essa encíclica, o número de cooperadores cresceu significativamente.

Percebe-se assim que, com o crescente apoio que o desenvolvimento dessas competências viria a dar⁷, Pio XI já se sintia à vontade em 1931 para se referir expressamente na encíclica *Quadragesimo Anno* à constituição de uma ciência social católica⁸.

⁵ Tal como é expresso na encíclica *Quadragesimo Anno*: "Não é pois de admirar, que muitos sábios quer eclesiásticos quer leigos se aplicassem diligentemente, seguindo a orientação dada pela Igreja, a desenvolver a ciência social e económica, conforme às exigências do nosso tempo, levados sobretudo do desejo de tornar a doutrina inalterada e inalterável da Igreja mais eficaz para remediar as necessidades modernas."

⁶ Há que referir por exemplo Charles Périn (leigo, professor na Universidade Católica de Lovaina) e Matteo Liberatore (jesuíta, colaborador da *Civiltà Cattolica*, e um dos colaboradores da *Rerum Novarum*).

⁷ No campo específico que aqui nos interessa, vários autores consideram que os dez volumes do tratado de Heinrich Pesch *Lehrbuch der nationalökonomie*, (Freiburg im Breisgau: Herder, 1905-1926) representam o apogeu desta linha de reflexão.

⁸ "Foi assim que à luz e sob o impulso da encíclica de Leão XIII nasceu uma verdadeira ciência social católica, cultivada e enriquecida continuamente pela indefessa aplicação d'aqueles varões escolhidos, que chamámos cooperadores da Igreja. Nem eles a deixam escondida na sombra de simples discussões eruditas, mas expõem-na à luz do sol em públicas palestras, como

II. O *Curso de economia social* de Charles Antoine⁹

Charles Antoine é um dos autores que melhor permite ilustrar o trabalho efetuado para modernizar a forma de expressão da sabedoria cristã no sentido da construção de uma ciência social católica.

Possuindo uma formação original em engenharia, veio posteriormente a dedicar-se – já no âmbito da Companhia de Jesus – à docência da filosofia e da teologia moral¹⁰. Depois, virou-se para a reflexão e o ensino das ciências sociais, e em particular para o da economia política. Neste campo específico, a sua obra mais famosa é o *Cours d'économie sociale*, originalmente publicado em 1896; mas publicou também uns *Eléments de science sociale: Leçons professées à Jersey, 1892-1893* (Poitiers: Oudin, 1893) e *Enseignement social. Les salaires et l'accroissement de la richesse générale, par le R. P. Antoine...* (Paris: X. Rondelet, 1898)¹¹.

Ao longo das mais de mil páginas deste *Curso*, podemos encontrar todo um trabalho de articulação dos contributos da economia política com os da sabedoria cristã – ou seja, com as lições da filosofia tomista, com os princípios do direito natural, com os evangelhos e com as encíclicas. Trata-se de

o demonstram exuberantemente os cursos, tão úteis e tão frequentados, instituídos nas universidades católicas, academias e seminários, os congressos ou 'semanas sociais' celebrados frequentemente e com grande fruto, os círculos de estudos, os escritos repletos de oportuna e sã doutrina, por toda a parte e por todos os modos divulgados" (QA).

⁹ Utilizo neste trabalho a versão portuguesa (Charles Antoine, *Curso de economia social* (2 vols.). Imprensa da Revista Católica, Viseu, 1904). Sigo aqui de perto o que escrevi em alguns trabalhos anteriores: Pedro Teixeira & Antonio Almodovar, *Toute la lumière sur «l'effroyable science»: le marché dans la pensée Catholique sociale et économique (1891-1931)*. X^e Colloque L'Association Charles Gide pour l'Etude de la Pensée Economique. *Histoire des représentations du marché*. Etudes coordonnées et présentées par Guy Bensimon. Michel Houdiard Editeur, 2005; "Já há socialistas em Portugal! A evolução das doutrinas económicas, 1870-1910" (no prelo).

¹⁰ Na sequência das suas atividades docentes em Jersey, Antoine publicou: *De deo elevante. Tractatus de actibus humanis. Tractatus de virtutibus in genere et de virtutibus moralibus* (Insula Caesarea, 1888-1889); *De paenitentia et Eucharistia* (Jersey, 1890-1891); *Praelectiones theologicae de Deo Creante* (Jersey, 1892); *De verbo incarnato et de novissimis* (Jersey, 1889-1890); *Scholasticae theologicae compendium tractatus de theologia fundamentalí*; [à la suite] *Tractatus de Ecclesia Christi* (In Insula Caesarea, 1892); *Synopsis theologicae tractatus de eucharistia* (In Insula Caesarea, 1894-1895); *Synopsis theologicae; Tractatus de Paenitentia* (In Insula Caesarea, 1894-1895); *Scholasticae theologicae compendium, tractatus: De Deo uno et trino* (S.l.: s.n. 1892-1893); *De Deo elevante; De actibus humanis; De virtutibus in genere et de virtutibus moralibus* (In Insula Caesarea, 1888-1889).

¹¹ Charles Antoine colaborou na revista *L'Association catholique: revue des questions sociales & ouvrières*. Alguns dos seus textos foram reeditados como publicações autónomas: veja-se por exemplo *Études sociales. Un mot sur la justice sociale, par Ch. Antoine, ... Extrait de la Revue des questions sociales et ouvrières* (Paris: X. Rondelet, 1901.)

um trabalho informado e meticuloso, marcado por preocupações didáticas, de abrangência e rigor, mas sem ficar sobrecarregado por uma excessiva erudição e/ou por um aprofundamento demasiadamente detalhado das várias questões abordadas. Essas características, juntas ao facto de existirem na época poucas obras que com ela concorressem diretamente, explicam o seu sucesso – não apenas em termos das várias edições de que foi alvo, mas também em termos da realização de traduções em várias línguas, português incluído¹².

As palavras introdutórias ao *Curso de economia social* de Charles Antoine explicam bem o que se esperava com a tradução desse livro. Conforme é salientado pelo padre António de Santa Maria, tratava-se de uma obra que vinha “preencher uma lacuna, que desde muito se fazia sentir, e ao mesmo tempo satisfazer uma necessidade de primeira ordem” (p. 5). A lacuna dizia respeito à falta “de um bom mestre, que nos oriente no caminho a seguir, que *baseie todos os seus ensinamentos na moral cristã, aproveitando tudo quanto há de aproveitável no campo científico e social.*” (pp. 5-6, itálicos nossos). Quanto à explicação da necessidade, vale a pena recolher alguns dos vários argumentos aduzidos:

“Se (...) o padre não procurar adquirir os *conhecimentos necessários*, para poder com autoridade dirigir as consciências, o seu apostolado será, pelo menos em parte, esterilizado pela persuasão de que o sacerdote apenas sabe ler um bocado de latim, fazer um sermão mais ou menos floreado, e, quando muito, ouvir as confissões das pessoas piedosas do sexo devoto. Ora, para que semelhantes inconvenientes se não verifiquem, é que *o padre deve procurar instruir-se na Economia Social*; fixar bem os seus princípios, deduzindo com nexos lógicos as conclusões *que deve aplicar no exercício do seu múnus sacerdotal. Sem estes conhecimentos o padre será um soldado sem armas*, e bem sabemos o que vale um soldado desarmado, é alvo do inimigo e mais nada. (...) Esta ciência veio pôr, nas mãos do padre católico, uma arma de incalculável valor. *Já era realmente tempo que deixasse de se dizer que o padre desconhece a Economia Política*; e que, portanto, não é a ele que compele sentenciar sobre os males sociais. (...) Quanto seria para desejar que a publicação da Economia Social de Antoine fizesse nascer no ânimo dos Senhores Bispos Portugueses e Brasileiros o desejo de nos seus

¹² A 6.^a e última edição francesa é de 1921 (feita por Henri du Passage). Para além da tradução portuguesa (com uma introdução de Fr. António de Santa Maria Correia da Silva, professor de Filosofia e Teologia e guardião do convento de Montariol), foram feitas traduções em Espanha, Polónia e Itália (com um prefácio de Giuseppe Toniolo).

seminários abrirem uma *nova cadeira*, onde se versassem questões de tanto alcance como as que são tratadas nesta obra! Nem lhes faltaria um livro de texto na nossa bela língua." (1904, I, pp. 8-9, 15 itálicos nossos)

Difícilmente se poderia ser mais claro no enunciado do caminho que os responsáveis pela difusão do Curso de Antoine entendiam que deveria ser prosseguido: para exercerem uma ação efetiva sobre a sociedade sua contemporânea, os católicos – leigos e sacerdotes – deveriam necessariamente entrar no terreno das questões sociais; no entanto, não o poderiam fazer sem possuírem uma formação que lhes permitisse participar de igual para igual no debate que aí se travava entre o pensamento económico liberal e o socialista. Tinham, portanto, que aprender economia – uma vez que os *sentimentos* e as *boas intenções* eram manifestamente suficientes. E, naturalmente (ainda que isso aqui não seja diretamente dito), tinham também que se atualizarem do ponto de vista dos desenvolvimentos filosóficos e teológicos que haviam sido feitos a partir da orientação doutrinal adotada por Leão XIII¹³.

Poder-se-ia eventualmente perguntar porque é que não bastava que os católicos se limitassem a estudar economia política, esforçando-se por encontrar um caminho que compatibilizasse os ditames da sua consciência com os ensinamentos da ciência.

A resposta a esta questão aponta precisamente para a grande complexidade do caminho que estava a ser percorrido, uma vez que quer a interpretação dos princípios da economia política, quer a correta seleção e aplicação dos princípios da sabedoria cristã no plano da organização da economia e da sociedade, requeriam um nível de perícia e conhecimentos que não eram facilmente compagináveis com um processo de autoaprendizagem. Daí a importância de um professor autorizado, de um *bom mestre*, capaz de explicar claramente o porquê de a Igreja não poder aceitar algumas das teses e afirmações – não todas – que integravam as doutrinas expostas pelos economistas.

A aprendizagem de uma nova atitude perante as ciências sociais seria seguramente muito mais fácil se assistida por um manual com as características do de Charles Antoine, uma vez que esse autor oferecia justamente uma ponte entre a doutrina expressa por Leão XIII e as teses básicas da ciência económica, indicando metodicamente onde e *porquê* os economistas políticos – liberais ou socialistas – caíam em erro. Lendo-o, os católicos poderiam

¹³ Para o contexto português, veja-se por exemplo Maria F. Reis Figueira. A faculdade de teologia perante o materialismo (1861-1905). *Revista de História das ideias*, Vol. 1. (1977); Manuel Clemente. *A sociedade portuguesa à data da publicação da Rerum novarum: O sentimento católico*. *Lusitania sacra*, 2.ª série, 6 (1994); José Miguel Sardica. *A recepção da doutrina social de Leão XIII em Portugal*. *Lusitania sacra*, 2.ª série, 16 (2004).

não apenas ficar a saber economia, mas ficariam igualmente em condições de perceber a própria mensagem da *Rerum Novarum* – isto é, ficariam de posse das *razões corretas* para defender uma perspectiva específica e inequivocamente católica no campo das doutrinas económicas.

O Curso está organizado da seguinte forma. Na Introdução, é explicado o que são as ciências sociais, qual o método que lhes é mais adequado e quais as relações que existem entre elas e a religião e a moral. Segue-se uma Parte 1, onde na Secção 1 o leitor é conduzido na descoberta progressiva dos pontos de vista corretos sobre os fundamentos da sociedade e os seus fins naturais, os inevitáveis problemas do poder, as origens e as funções do Estado, os aspetos gerais da organização social, os laços entre a justiça e a caridade, e finalmente o papel importante que deve ser desempenhado pela Igreja a esse nível. Na segunda Secção desta parte, são analisadas as grandes controvérsias que à época existiam sobre o carácter e a solução para a questão social. Nela é feita uma avaliação cuidada dos princípios caracteristicamente utilizados por três escolas – a liberal, a socialista e a católica. É então apenas na Parte 2 do Curso (que Antoine divide em três secções – Produção, Distribuição e Consumo das riquezas – por forma a respeitar a organização mais comum dos tratados de economia política), que são tratadas numa primeira secção as questões relativas ao Trabalho (“o principal *agente* da produção”), ao Capital (“o *fator* principal da produção”), à Associação e à Liberdade económica. Na segunda secção, destinada à Distribuição, é tratado o Salário, o Justo salário, e é incluído um capítulo para abordar as questões relativas à Miséria e à Beneficência. Finalmente, a terceira secção contém um único capítulo sobre a Noção e leis do consumo.

À luz desta estrutura, percebe-se facilmente que a primeira questão que importava esclarecer era a do estatuto científico da economia política, estatuto esse que era posto em causa por alguns críticos mais radicais. Ora, diz-nos Charles Antoine,

"A economia política tem direito ao título e à dignidade de ciência? *Com certeza*, pois apresenta uma série de conclusões rigorosamente deduzidas de princípios certos, *expõe as leis gerais* de um objecto determinado. Como a nota excelentemente M. Carlos Périn, na ordem económica em que a princípio se não via senão variedade, divergência e confusão, constata-se a universalidade e a persistência de certos factos que evidentemente correspondem a leis gerais. Destes factos persistentes uns pertencem à própria constituição da pessoa, outros à disposição das forças no mundo exterior. ... todos estes factos e muitos outros, *indicam claramente que a ordem económica está fundada em bases fixas e obedece a leis gerais.*" (1904, I, pp. 34-35, itálicos nossos)

Uma vez esclarecida esta questão básica, importava então perceber quais as relações da ciência económica com a moral:

"A economia política, *por ser uma ciência humana, isto é, moral*, não é, portanto, a ciência da riqueza em si, não é a ciência da produção da riqueza *por todos os meios possíveis*, ainda mesmo pelo roubo, pela fraude, pela pilhagem, mas é a ciência da riqueza considerada em relação ao homem. Destas considerações ressalta espontaneamente uma conclusão importante: *toda a lei ou toda a regra económica em desacordo com a lei moral torna-se estranha à verdadeira ciência económica e deve ser energeticamente reprovada*, como o seria a ciência de roubar, de falsificar as escrituras e de praticar a usura." (1904, I, p. 39, *itálicos nossos*)

Esta conclusão é suscetível de uma leitura perfeitamente pacífica, uma vez que em princípio ninguém defenderia o roubo, a fraude e a pilhagem como práticas aceitáveis no âmbito da atividade económica. Mas, por outro lado, há algumas questões que ficam sem uma resposta óbvia. Um primeiro conjunto de questões pode ser exemplificado nestes termos: se nem todas as práticas devem ser prosseguidas, pois algumas delas são moralmente reprováveis, será então correto dizer que a utilização de máquinas, por gerar riqueza à custa de produzir ao mesmo tempo desemprego, é uma prática moralmente censurável? Será que a concorrência, apesar de gerar riqueza, também é moralmente censurável por causar uma permanente competição entre os agentes económicos? Um segundo conjunto de questões prende-se com a própria noção de lei que aqui está a ser utilizada: se estamos a falar de leis naturais, universais e determinísticas, qual o sentido de as recusar à luz da moral? A resposta a esta última questão é dada nestes termos:

"Em geral, distinguem-se três espécies de leis: as leis morais obrigatórias, as leis morais directivas ou históricas, as leis físicas. Tendo a economia política por objecto a actividade livre do homem na ordem dos interesses materiais, é claro que esta ciência é unicamente governada pelas leis morais obrigatórias e pelas leis morais históricas. As leis físicas não são admitidas na economia senão a *título de auxiliares*. Submeter esta ciência a leis fatais, ao determinismo cego do mundo material, é tirar-lhe o seu carácter de ciência social e moral." (1904, I, pp. 15-16, *itálicos nossos*)

Percebe-se assim um pouco melhor a perspetiva que Charles Antoine deseja transmitir aos seus leitores. A economia política era sem dúvida uma ciência, mas era uma ciência inescapavelmente moral; por isso, as suas leis

não poderiam ser consideradas como equiparáveis às leis da física, e muito particularmente não poderiam ser vistas como um álibi que retirasse aos homens o ónus das escolhas morais – isto é, a possibilidade de tentar alterar o que estivesse errado, e a responsabilidade de o fazer.

Como se sabe, também Stuart Mill havia excluído as questões da distribuição do império estrito das leis naturais, admitindo que na sua base se encontravam escolhas e instituição criadas pelos homens. Será isso o que Charles Antoine quer dizer? Para responder a esta questão – que corresponde ao primeiro conjunto de dúvidas que acima enunciámos –, temos então que olhar para o capítulo em que a produção é tratada. Encontramos aí a seguinte passagem:

"Segundo os princípios do liberalismo económico, não temos de investigar o que *deve ser a produção*, mas antes de *constatar, descrever o que ela é*. A sociedade não tem a perguntar-se o que deve produzir nem como deve produzir, mas o que produz. Basta a necessidade individual para constatar o que é útil à procura, para determinar a produção desta utilidade. A sociedade produz por si mesma o que deve produzir; a missão da ciência é reconhecer este facto, e o único conselho prático que tem a dar, é produzir muito e barato, para estimular as necessidades pelas facilidades que lhes forem oferecidas, e provocar por conseguinte uma procura cada vez mais considerável. *Esta concepção parece-nos inexacta, porque a produção não é o fim único e principal da economia nacional*. O que importa à verdadeira prosperidade de uma nação, não é tanto a quantidade da riqueza produzida como a *distribuição* dos produtos pelas diferentes classes da sociedade." (1904, II, p. 63, itálicos nossos)

Bastava assim a leitura da Introdução para se ficar com uma primeira perspectiva de conjunto sobre as grandes questões. A partir daí, começava então um estudo mais sério e detalhado do que havia a saber para o seu tratamento.

Toda a primeira parte, inequivocamente ancorada na tradição do direito natural, é imprescindível para uma boa compreensão das críticas formuladas pela Igreja em relação aos erros conceptuais do liberalismo e da economia política – demonstrando nomeadamente que esses erros são uma consequência inevitável de uma concepção filosófica equivocada no que respeita à natureza humana.

Por exemplo, para que se possa compreender correta e integralmente a função individual e social do trabalho, é explicado por Antoine que não basta ter em conta o seu carácter produtivo ou defini-lo como um esforço criador de riqueza, utilidade ou valor. Para além disso, é necessário ter presente que há

uma razão natural (leia-se teológica) que justifica o facto de o trabalho ser o meio apropriado para o homem assegurar a sua existência, uma vez que estabelece um nexó entre a satisfação das necessidades e o esforço e a fadiga. Finalmente, acrescenta, é igualmente necessário ter presente que a razão pela qual o homem trabalha é não apenas individual mas também social – isto é, trabalha e cria riqueza também porque a sociedade requer a existência de uma certa abundância de riqueza e de bem-estar material por forma a desenvolver a prática da virtude. Por isso, conclui que o trabalho é não apenas a única fonte da riqueza das nações, mas também um laço moral estabelecido na sociedade, um princípio de união, de compromisso e de harmonia, atuando como um complemento necessário em relação a outros laços sociais. Ora todas essas funções só podem ser integralmente cumpridas se a ordem natural for respeitada – isto é, se existir justiça entre os homens.

Caso contrário, se essa ordem for por alguma forma perturbada ou desvirtuada, graves problemas não deixarão de vir a suceder. Se o trabalho não for entendido como um meio de satisfazer necessidades legítimas (mútuas e suficientes), mas for, pelo contrário, visto como um meio de satisfazer exclusiva ou prioritariamente uma só classe social (não apenas as suas necessidades razoáveis mas também a sua cupidez, prodigalidade e gosto pelo luxo), então toda a sociedade irá inevitavelmente sofrer em consequência desse desvio em relação ao fim natural do trabalho. Na opinião de Antoine, é precisamente esse o caso da sociedade contemporânea, onde o trabalho é visto pelos economistas políticos liberais como um simples meio de criação de riqueza, vendo consequentemente os trabalhadores apenas como meros produtores de valores, ou inclusivamente como uma espécie de "máquinas que fornecem uma certa quantidade de forças produtivas e que em troca exigem certas despesas de manutenção e renovação, para poderem funcionar de uma maneira regular e contínua" (1904, II, p. 77). Esta é a consequência de uma visão falsa sobre a natureza e os fins do homem, de uma visão que leva necessariamente à desordem e ao conflito. Vai de si que a solução para estas questões residiria no acatar dos conselhos de Leão XIII e caminhar no sentido de "reconduzir todos os organismos da sociedade ao seu fim natural (...) de maneira que todos os movimentos e actos da vida social nasçam do mesmo princípio de onde nasceu a sociedade" (1904, II, p. 76).

Esta preocupação em elucidar as relações entre os princípios filosóficos e os conceitos económicos está sempre presente ao longo do Curso de Antoine.

De forma coerente com esta perspectiva, são por exemplo identificadas as três leis gerais da produção, a saber: em primeiro lugar, "a produção deve acompanhar o consumo, e não ultrapassá-lo em excesso"; depois, "a indústria nacional deve, portanto, produzir, primeiramente, o indispensável, isto é,

os meios de existência necessários à sociedade; em seguida o útil, isto é, o melhoramento e o progresso da sociedade; finalmente, o agrado e o luxo"; e finalmente, "a produção deve salvaguardar os interesses morais da sociedade" (1904, II, pp. 64-66). Percebe-se assim que, para Charles Antoine, toda a atividade econômica, incluindo a esfera da produção, não estivesse isenta de uma avaliação moral.

Por outro lado, intui-se também a partir destes excertos que essas avaliações morais deveriam possuir eficácia prática.

Isso é visível na forma como na segunda Secção da primeira Parte se aborda a questão social.

Depois de tratar o que designa por teoria racional dos salários – definindo-os como o preço convencionado entre o patrão e o trabalhador para uma determinada quantidade de trabalho –, o autor inicia a crítica da concepção segundo a qual o trabalho humano poderia ser considerado como uma mercadoria. Em seu entender, o verdadeiro objetivo de um contrato de trabalho é o aluguer da força produtiva do trabalhador, que inclui não apenas a sua força material e física, mas também a sua capacidade de agir enquanto "pessoa moral, causa inteligente e livre, destinada a um fim espiritual e sobrenatural" (1904, II, p. 79). Esta concepção sobre a *verdadeira* natureza da relação entre um patrão e um trabalhador¹⁴ tinha dois corolários imediatos à luz da justiça estrita: por um lado, obrigava as partes a "respeitar todas as estipulações" desse contrato; por outro, implicava a "obrigação do contratador respeitar e salvaguardar os direitos inalienáveis do operário, como são o direito à verdadeira liberdade de consciência, à vida, à conservação da saúde, à moralidade" (1904, II, p. 80).

Os patrões eram conseqüentemente obrigados pelo direito natural – e pelos ensinamentos contidos na *Rerum Novarum* – a respeitar a dignidade humana dos trabalhadores, seja permitindo-lhes o necessário repouso quotidiano para que pudessem recuperar do esforço despendido, seja pagando-lhes "um salário que não seja insuficiente para a subsistência do trabalhador sóbrio e moralizado" (1904, II, p. 83). No que toca aos trabalhadores, os seus deveres são identificados com a mesma clareza: "deve fornecer integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu, (...) não deve lesar o seu patrão, (...) e as suas reivindicações devem ser isentas de violências" (*Ib.*). Desta análise do significado pleno das relações que se estabelecem entre patrão e trabalhador, pode inferir-se facilmente uma das diferenças existentes entre a abordagem própria da economia política liberal e a economia social católica:

¹⁴ Que é complementada com uma digressão sobre a sociedade *heril* e as suas similitudes com a sociedade *patronal* moderna (II, 84-93).

“as leis da economia social não consistem, como o desejaria a escola clássica, em exprimir o que é, mas antes o que *deve ser*, quer dizer, o que é conforme à ordem natural das coisas” (1904, II, p. 86, itálicos no original). Percebe-se assim a necessidade de pensar os salários em termos de justiça, desenvolvendo uma teoria que vá de forma consciente e voluntária mais além do que a ciência económica pura, “que considera o trabalho como uma função matemática muito variável, [contentando-se] com estudar as variações do salário corrente” (1904, II, p. 458). Para essa outra teoria mais inclusiva “que tem em conta as prescrições da moral”, e que se encontrava exposta na *Rerum Novarum*, um salário só pode ser considerado justo se houver “equivalência entre as coisas trocadas”. Por isso mesmo, era claro que se tratava de uma abordagem radicalmente diferente da noção de salário natural dos economistas: para estes, tratar-se-ia “do mínimo abaixo do qual a classe operária desapareceria”; para os católicos, seria “um mínimo de *direito* abaixo do qual começa a injustiça” (1904, II, p. 468, itálico no original). O salário justo mínimo deveria por isso ser suficiente para que o trabalhador (“sóbrio e honesto”) possa garantir a sua subsistência quotidiana – isto é, tenha assegurado através do seu trabalho o acesso ao necessário, onde Antoine inclui “os víveres, o alojamento, a lavagem de roupa, lenha e luz; mas também compreende as despesas acessórias a que o operário não pode convenientemente subtrair-se como são as recreações honestas, as festas religiosas, etc.” (1904, II, p. 473). Para além disso, seria igualmente desejável que esse salário lhe permitisse “prevenir-se contra a doença, contra a falta de trabalho, contra a invalidez e velhice” (*Ib.*).

Sendo evidente¹⁵ que os salários “num grande número de casos, não basta[m] para manter a família operária” (1904, II, p. 508), coloca-se obviamente a questão: há solução? Há esperança de que se possa descobrir “um remédio único, pronto, eficaz, que, de um dia para o outro, traga o bem-estar a todas as famílias operárias”? (1904, II, pp. 508-509).

De acordo com Antoine, as principais respostas a esta questão oscilam entre o recurso à caridade privada e o recurso ao Estado. Grosso modo, essas respostas correspondem a três grandes escolas: a liberal, a socialista e a católica. Para a primeira, quer para obter a melhoria dos salários quer para assegurar o progresso económico e social em geral, o remédio consistiria em assegurar “liberdade individual absoluta na ordem económica”, com “abstenção do Estado” (1904, I, p. 236). Para a escola socialista, dever-se-ia avançar no sentido da “propriedade colectiva e nacional dos instrumentos de trabalho, administração das forças económicas exercida directamente pelo Estado

¹⁵ Antoine socorre-se dos dados e das conclusões de vários inquéritos, relatórios e monografias sobre os orçamentos de famílias operárias.

representando a democracia" (*Ib.*). Finalmente, para a escola católica, a solução passaria pela "liberdade individual e corporativa auxiliada pelo Estado, vivificada pela Igreja e pela caridade cristã" (*Ib.*).

À luz desta caracterização sumária das escolas em confronto, percebe-se que o aspeto mais delicado consiste precisamente em encontrar um equilíbrio ideal entre as funções (e as responsabilidades) que podem e devem ser atribuídas aos indivíduos, aos corpos coletivos e ao próprio Estado por forma a assegurar uma evolução sensata e gradual da ordem económica existente na direcção de uma ordem mais justa.

A forma como Antoine vê esse equilíbrio pode ser facilmente ilustrada. As funções atribuídas ao Estado por este autor são duas: proteger os direitos (assegurando o seu exercício, determinando-os e resolvendo os conflitos entre eles) e auxiliar os interesses. É no âmbito desta última função que defende caber ao Estado remover os obstáculos que se opõem à produção de riqueza pelos particulares – por exemplo desenvolvendo vias de comunicação, regulando o movimento de importação e exportação, espalhando conhecimentos técnicos, dando prémios e isenções – por forma a "auxiliar a iniciativa privada na ordem económica" (1904, I, p. 124). A regra básica seria assim a de que "a acção do poder na esfera dos interesses particulares é condicional e supletiva: condicional, pois supõe a ausência ou deficiência das causas privadas, individuais ou colectivas; supletiva, porque completa ou substitui a acção dessas causas, isto é, a acção do Estado deve ser *minimal* e antes *ajudar a fazer* do que *fazer directamente*" (1904, II, p. 263, itálicos no original).

As últimas linhas desta citação parecem estar em perfeita consonância com os ideais liberais. Mas o que na realidade acima é dito é de facto algo de bastante diferente: se a iniciativa privada for capaz, por si só, de garantir o bom funcionamento da esfera económica, então o Estado deve abster-se de qualquer tipo de intervenção corretiva. Porém, em todos os casos em que a iniciativa privada falhe – como poderia acontecer no caso das crises de sobreprodução, no caso de a concorrência pôr em causa os interesses morais da sociedade, ou ainda no caso de a distribuição dos rendimentos continuar a ser moralmente inaceitável –, então caberia ao Estado intervir e *ajudar a fazer*, reencaminhando nomeadamente a iniciativa privada para comportamentos socialmente benéficos. Esta abertura de princípio à intervenção do Estado não poderia deixar de soar a socialismo aos autores liberais – e de agradar aos pensadores socialistas. É por isso muito interessante ver a forma como Charles Antoine tem o cuidado de demarcar a posição católica dessas duas correntes:

"Bem longe de conduzir à onipotência do Estado, a teoria das funções do poder supremo tem como consequência necessária a ingerência mínima

deste na vida social. Duvidais disso? Lembrai-vos que o poder do Estado é *supletivo e condicional*. Em vista disto, *quanto mais os órgãos da sociedade forem sãos, vigorosos e autónomos, mais a sociedade substituirá o egoísmo e o individualismo, mais a acção do Estado se reduzirá a uma alta vigilância*. ... Ao ouvir a palavra mágica intervenção do Estado, imaginam alguns que o papel do Estado consiste principalmente em exercer as funções económicas. É um erro. A missão principal da autoridade social consiste em *orientar, por uma legislação sábia, as vontades particulares e para o bem comum*." (1904, I, pp. 136-137, itálicos nossos)

Era portanto através do princípio da supletividade que se estabelecia uma visão equilibrada sobre as funções do Estado e que se marcavam as diferenças entre os católicos e as outras correntes no plano da ação do Estado: aos socialistas, que gostariam que este passasse a assegurar, de forma permanente, o exercício das funções económicas — os católicos deveriam responder que tal era inaceitável; quanto aos liberais, que gostariam que o Estado se abstinhasse, de forma sistemática, de qualquer intervenção na esfera privada — os católicos deveriam retorquir que tal era igualmente inaceitável.

Percebe-se assim que Antoine entendesse que os católicos deveriam adotar uma posição que aceitaria a ordem económica liberal se esta se mostrasse capaz de produzir bons resultados, conducentes ao bem comum; no entanto, caso tal se não verificasse, não deveriam hesitar em considerar tal intervenção como um recurso legítimo para a prossecução do bem comum¹⁶.

Apontava-se assim um caminho inequivocamente destinado a reformar a ordem económica liberal e a evitar a tentação do socialismo coletivista, chamando no fundo a atenção dos agentes económicos — e muito principalmente dos ricos e poderosos — para o facto de que estava nas suas próprias mãos o poder de evitar uma intervenção crescente do Estado. Para tal, bastaria que, voluntariamente, reconhecessem os desvios em relação à ordem natural, reconhecessem os seus deveres perante os mais fracos e desprotegidos e abdicassem de comportamentos marcados por um egoísmo e um individualismo exacerbados.

¹⁶ Ainda a propósito da difícil situação económica de muitas famílias operárias, Antoine afirmava: "diz-se que há perigo social em apresentar nos círculos de estudos ou diante do grande público semelhantes afirmações como fundadas. Porquanto, afinal, se são verdadeiras, se há o direito de as dizer, não devemos concluir que a sociedade falta aos operários e que não pode deixar de faltar pela razão de ser impossível abonar salários mais avultados agora e para o futuro? Estes temores não nos parecem justificados. Se, de uma maneira geral, o salário do pai de família é insuficiente para fazer subsistir convenientemente a família operária, isto prova até à última evidência que a ordem actual é defeituosa" (II, 508).

Como é fácil compreender, esta posição não agradava plenamente nem a liberais, nem a socialistas. Para os primeiros, seria mais agradável ver uma condenação clara da intervenção do Estado na esfera privada; para os segundos, seria mais agradável ver um reconhecimento mais claro da falência da ordem económica liberal – ou pelo menos uma condenação clara das consequências sociais a que a mesma tinha conduzido.

Este equilíbrio, que de certa forma poderia ser visto como representando uma posição intermédia em relação às doutrinas liberais e socialistas, emerge no tratamento de várias outras questões. A bem da brevidade, ficaremos por um ou dois exemplos. O primeiro diz respeito ao confronto entre livre-cambismo e protecção: segundo Charles Antoine, “a tese do livre-câmbio é radicalmente falsa; a da proibição não é sustentável; a verdade encontra-se num justo e sábio equilíbrio de liberdade e protecção. Qual a medida em que é preciso combinar estes dois elementos é que é impossível determinar a priori” (1904, II, p. 247). O segundo exemplo diz respeito à liberdade de trabalho. Como princípio, essa liberdade é conforme ao direito natural, e como tal deve ser respeitada; porém, “como todas as outras liberdades naturais, a liberdade de trabalho não pode nem deve ser ilimitada e converter-se numa fonte de mal para o indivíduo, para o próximo e para a sociedade” (1904, II, pp. 250-251).

O segundo exemplo diz respeito à forma como este autor aborda o papel do Estado no combate ao fenómeno do pauperismo. A análise deste problema é feita por comparação e contraste com fenómenos similares e bem conhecidos: por um lado a pobreza, “o estado dos que carecem do necessário para a existência, na condição em que estão colocados”, e por outro a miséria, “a falta do indispensável para viver” (1904, II, p. 519). Ora, diz-nos o autor, o pauperismo era diferente, uma vez que “não é somente a pobreza, estado acidental e muitas vezes momentâneo, é a miséria permanente acrescentada ao desalento, à inércia e muitas vezes à imoralidade (...) é um flagelo social, é a miséria hereditária” (1904, II, p. 520). Quais as suas causas? Para Charles Antoine, parecia razoável pensar “que procede da organização industrial contemporânea, quando não como causa única, ao menos como causa parcial e ocasião” (1904, II, p. 521). No contexto desta organização industrial, o fenómeno do pauperismo não apenas estaria então associado à influência de alguns fatores tradicionais geradores de pobreza (a preguiça, os maus costumes dos próprios trabalhadores), mas contaria agora também com a influência de novos e importantes fatores institucionais de empobrecimento daqueles que queriam trabalhar: a incapacitação para o trabalho provocada pela “multiplicação dos processos prejudiciais à saúde” e “a falta de trabalho, proveniente da produção excessiva das crises económicas e do desenvolvimento da *machinery*” (1904, II, p. 522, inglês no original).

A solução para um problema com estas características requeria então que às tradicionais formas de assistência (caridade) se adicionassem novas iniciativas, algumas das quais a serem assumidas pelo próprio Estado:

"Quais são, então, em matéria de beneficência, os direitos e os deveres dos poderes públicos? (...) O Estado não só deve proteger os direitos dos cidadãos, mas ajudá-los no exercício destes direitos e *reforçar as actividades sociais, quando o exige o bem da sociedade*. Daí vem o duplo papel do poder na ordem da assistência: 1.º proteger; 2.º suprir. Um dever de protecção e um dever de suprimento: protecção para as instituições de beneficência que se erigiram no seio da sociedade pelos cuidados dos particulares ou da Igreja; suprimento para a criação das que se precisarem, criação ou conservação para que os particulares e a Igreja não poderiam bastar." (1904, II, p. 538, itálicos nossos)

Temos então aqui aplicado, uma vez mais, o princípio da supletividade da acção do Estado, à luz do qual se poderia vir a justificar inclusivamente o estabelecimento de esquemas de beneficência pública obrigatória:

"O poder público é o guarda da ordem social. Ora esta fica gravemente comprometida, quando uma grande parte da sociedade está mergulhada na miséria em face da opulência e do luxo desenfreado. *Logo, se a caridade privada é impotente ou ineficaz*, o Estado deve intervir e só o pode fazer procurando arranjar, por meio dos impostos, os recursos necessários. (...) Os ricos têm o dever de socorrer, até onde lhes chegar o supérfluo, os desgraçados que morrem de fome. E, se faltam a este dever, o Estado pode exigir que o cumpram por via de imposição. Neste caso, transforma em obrigação jurídica um dever moral." (1904, II, p. 542, itálicos no original)

Julgo que fica claro o princípio que subjaz a estes exemplos: "o papel do Estado consiste, portanto, em dirigir a sociedade para o fim próximo desta. Ora (...) o fim da sociedade política consiste em ajudar, na segurança da ordem, o desenvolvimento físico e moral dos associados. (...) A esta dupla necessidade social corresponde o dever do Estado: proteger, auxiliar" (1904, I, pp. 98-99). E, para que não restassem dúvidas sobre a correção deste princípio, o próprio Antoine acrescenta: "que esta teoria do papel geral do Estado foi reconhecida e ensinada pelos grandes Doutores da Escola em completa uniformidade, vê-se clarissimamente do ensino deles sobre o objecto e o campo de acção da lei humana. Apenas citaremos S. Tomaz e Suarez, aos quais todos os outros fazem eco nesta matéria" (1904, I, p. 99).

III. Notas finais

O aparecimento da economia política como uma disciplina científica que pretendia explicar o funcionamento da ordem económica teve um impacto significativo sobre a autoridade das orientações económicas e sociais tradicionalmente propostas pela filosofia cristã. Praticamente ao longo de todo o século XIX, desenvolveram-se esforços por parte dos católicos no sentido de recuperar uma capacidade de intervenção que parecia estar a ficar cada vez mais ténue face ao prestígio da nova forma – científica – de abordar as questões económicas e sociais.

É assim que nasce o projeto de uma ciência social católica, seja na sua primeira expressão de “economia cristã”, seja na expressão subsequente de uma “economia social” ou ainda de uma “sociologia católica”.

O exemplo que aqui acompanhámos representa um momento, a meu ver importante, desse percurso.

Desde logo porque o *Cours* de Charles Antoine nos permite perceber um pouco melhor a maneira como a teologia moral passou a estar atenta à análise dos fenómenos sociais modernos (nos quais se inclui também o surgimento das próprias ciências sociais), tentando por essa forma voltar a afirmar a importância dos seus princípios e ensinamentos.

Depois, porque ilustra um aspeto essencial: a disponibilidade para o diálogo.