

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
APLICADAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO**

**ESTELA MARIA FROTA DA COSTA**

**A IGREJA PERANTE A MODERNIDADE E A  
SECULARIZAÇÃO: UMA ANÁLISE À LUZ DA CARTA  
ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM***

**CAMPINAS.**

**2021.**

**ESTELA MARIA FROTA DA COSTA**

**A IGREJA PERANTE A MODERNIDADE E A  
SECULARIZAÇÃO: UMA ANÁLISE À LUZ DA CARTA  
ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM***

Dissertação apresentada como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Rosa Clochet da Silva.

CAMPINAS.

2021.

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423  
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

230  
C837i Costa, Estela Maria Frota da

A Igreja perante a modernidade e a secularização: uma análise à luz da Carta Encíclica Rerum Novarum / Estela Maria Frota da Costa. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

139 f.

Orientador: Ana Rosa Clocllet da Silva.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

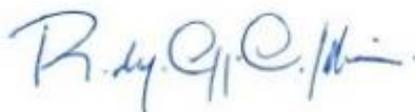
1. Teologia. 2. Igreja católica. 3. Encíclicas papais. I. Silva, Ana Rosa Clocllet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

## **ESTELA MARIA FROTA DA COSTA**

# **A Igreja perante a Modernidade e a Secularização: uma análise à luz da Carta Encíclica *Rerum Novarum***

Este exemplar corresponde à redação final da  
Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da  
PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 24 de fevereiro de 2021.



PROF. DR. RODRIGO COPPE CALDEIRA (PUCMG)



PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



PROFA. DRA. ANA ROSA CLOQUET DA SILVA – Presidente (PUC-CAMPINAS)

À Paschoa Andolino Frota (*in Memoriam*), que fez desta católica uma devota.

À Paróquia Santo Antônio, meu campo de pesquisa, onde aprendi a ser Igreja.

Aos 130 anos de promulgação da Encíclica *Rerum Novarum*, cuja lucidez e a coragem de

seu signatário certamente inspiraram-me.

## **Agradecimentos.**

Confesso que estou muito feliz em escrever este agradecimento por duas razões: porque é a minha parte favorita dos trabalhos acadêmicos, inclusive a primeira que leio, pela oportunidade de conhecermos a pessoa por trás do rigor científico. Segundo, porque, se escrevo, é porque já concluí a tarefa proposta, e devo reconhecer aqueles sem os quais este trabalho não teria saído desta maneira. É chegado o momento; mãos à gratidão!

Agradeço à Deus, Àquele que revela os mistérios aos que se fazem pequenos (Lc 10, 21), pelo dom da vida de todos aqueles que contribuíram para este trabalho e pelo Espírito Santo que sempre esteve à me guiar. À Maria Santíssima, do Carmo, das Graças, Aparecida, mãe com tantos nomes e sempre tão disposta a ouvir! Agradeço ao meu "padrinho", Santo Antônio, por todas as mediações que fez por mim junto a Deus em todos esses anos escolares (que não foram poucas!). Aos demais santos e santas que invoquei diante das dificuldades: São João XXIII, Santo Agostinho, São João Paulo II, São Paulo VI, Santa Rita de Cássia, São João Batista e outros tantos.

Agradeço aos meus pais, Onofre e Denise, meus "reféns", por acreditarem em mim e por estarem sempre dispostos a me acompanhar em qualquer situação. Estas páginas seriam poucas para escrever o quanto sou grata! Agradeço aos meus familiares, em especial meus dois tios; cada um sabe o quanto foi essencial para mim!

Agradeço aos Professores Paulo Sérgio Lopes Gonçalves e Renato Kirchner por carinhosamente me apresentarem o PPG e esta bonita área de estudos que me conquistou! Agradeço à minha orientadora Profa. Ana Rosa Clochet da Silva, pelo olhar atento, pela paciência e por dividir comigo sua sabedoria.

Ao professor Tiago Tadeu Contiero, não somente pelos apontamentos feitos na minha banca, mas pela atenção desde os primeiros passos deste trabalho, pelo empréstimo dos livros e pelas dicas. Agradeço também ao professor Rodrigo Coppe Caldeira pela participação na banca de defesa e pelas reflexões que muito me ajudaram a pensar esta dissertação.

Aos docentes do PPGCR: Ceci (que me acompanhou em todos os semestres!), Breno, Aquiles, Douglas, Glauco, Paulo Nogueira, ao professor Walter Salles, que esteve presente no primeiro ano do Mestrado; e ao Prof. João Miguel pelas contribuições frutíferas em minha banca de qualificação.

À Marlei, nossa dedicada secretária do Programa.

À todos os professores que marcaram minha trajetória, principalmente a querida Sônia Maria Formentini Gelmini que ensinou àquela menina da 6ª série que o “poder” estava em suas mãos, e o Prof. Dr Ygor Klain Belchior, pelo entusiasmo que me motivou a ir adiante na vida acadêmica e pela irreverência que inspirou-me a escrever os "agradecimentos" desta maneira. Ao curso de Licenciatura em História da UNIMEP, que, infelizmente, encerrou suas atividades após 35 anos... Sinto-me honrada de tê-lo em minha trajetória acadêmica!

Aos padres e docentes do curso de Teologia para leigos da Diocese de Piracicaba.

Aos meus amigos dos tempos de faculdade: Taciane Carraro (minha fiel escudeira que também é fã de Roupa Nova e tem menos de 40 anos), Camila Pantarotti e Jakeline Andrade.

À minha "miniatura" Victor Hugo Dias; aos meus amigos que a vida nos afastou, mas que o carinho nos une: Vanessa, Aline, Natália, Juliana, Camila.

Agradeço aos meus amigos que o mestrado nos uniu: Cássio, Emerson, Felipe, Angélica, Josner (o incomparável!!), Presley, Augustinho e Renan; ficamos, infelizmente, com créditos a menos da "hora do cafezinho" por conta da quarentena! Que possamos tirar o atraso continuamente! Sim, Josner, pode ser um açaí!

Agradeço, também, ao pessoal do primeiro ano, pelo companheirismo e pelas risadas.

Por último, às coisas que são fúteis, às invenções culinárias, ao Nino, o mais fiel dos cães-caramelos; às clássicas bandas de rock, aos fantásticos James Brown, Frank Sinatra e Tony Bennett; às séries, programas de fofoca, reality shows, novelas, livros e filmes – que automaticamente me lembram de agradecer à Robert Langdon, o fictício professor de iconografia religiosa, que me fez sonhar com aventuras em terras vaticanas e adjacências; aos roteiros de missa e aos manuais de Liturgia; pela manutenção da minha integridade mental durante esta jornada.

Aos que não agradei, sintam-se representados nos nomes aqui citados.

Aos que agradei, fica o conselho: sejam gratos! Este é um dos caminhos para a felicidade!

*You better lose yourself in the  
music, the moment*

*You own it, you better never  
let it go*

*You only get one shot, do not  
miss your chance to blow*

*This opportunity comes once  
in a lifetime.*

**Eminem- Lose Yourself.**

*E qualquer coisa que fizerdes  
por palavras ou por obras,  
fazei tudo no nome do Senhor  
Jesus, dando graças, por  
meio dele, a Deus Pai.*

**Colossenses 3, 17.**

## RESUMO.

Em meio ao tumultuado século XIX, o papado de Leão XIII (1878-1903) surge como uma leitura diferenciada de seus predecessores, registrados na Encíclica *Rerum Novarum*. Trata-se do primeiro documento do Magistério católico que aborda de maneira global os problemas decorrentes da sociedade urbano-industrial, em franco processo de secularização, identificando a necessidade de articulação ação entre Igreja, Estado, patrões e trabalhadores como solução dos problemas relacionados à questão social. Esta dissertação intenciona compreender como o discurso oficial da Igreja católica formulou um certo entendimento de sua política e papel social, em uma conjuntura marcada pelo processo de diferenciação das esferas sociais em relação à religião e o avanço do capitalismo, buscando contribuir para o conjunto de estudos de História Religiosa sobre a Igreja Católica e analisando a singularidade de *Rerum Novarum* frente a outros documentos papais, por ter apresentado uma visão mais significativa da Igreja em face das tendências da sociedade moderna e laica e, particularmente, na questão do trabalhadores. A pesquisa adota as categorias analíticas da Análise do Discurso Religioso, considerando a Encíclica leonina em diálogo com outras produções, com o contexto da época e com as concepções de que dispõe o seu formulador. Desta forma, a análise do discurso se desdobra em uma dimensão sincrônica - relativa ao papado de Leão XIII - e diacrônica, com o objetivo de perceber as transformações no significado dos termos, conceitos e da própria compreensão da Igreja Católica sobre o seu papel na sociedade. Ao analisarmos a sistematização do pensamento leonino, buscamos apreender a autocompreensão da Igreja que emerge de suas considerações sobre a sociedade ocidental moderna, marcada pelo avanço da secularização. Espera-se, assim, contribuir para o entendimento do papel da Igreja Católica como portadora de um projeto da modernidade, entendendo-a não como uma força que resiste ao mundo secularizado em construção, mas como agente deste processo, a partir de uma visão específica de si e da mundo ao seu redor, sem abrir mão de suas principais doutrinas e aspectos.

**Palavras-chave:** História das Teologias e Religiões; Igreja Católica; Magistério Eclesiástico; Modernidade; Secularização; *Rerum Novarum*.

## ABSTRACT.

In the midst of the tumultuous nineteenth century, the papacy of Leo XIII (1878-1903) appears as a different reading from its predecessors, recorded in the Encyclical *Rerum Novarum*. This is the first document of the Catholic Magisterium that addresses globally the problems arising from urban-industrial society, in a frank process of secularization, identifying the need for articulation of action between Church, State, bosses and workers as a solution to problems related to the social issue. This dissertation intends to understand how the official discourse of the Catholic Church formulated a certain understanding of its politics and social role, in an environment marked by the process of differentiation of the social spheres in relation to religion and the advance of capitalism; seeking to contribute to the set of Religious History studies on the Catholic Church, analyzing the uniqueness of *Rerum Novarum* compared to other papal documents, for having presented a more significant vision of the Church in the face of trends in modern and secular society and, particularly, in workers issue. The research adopts the analytical categories of the Analysis of Religious Discourse, considering the leonine Encyclical in dialogue with other productions, with the context of the time and with the conceptions available to its formulator. In this way, the discourse analysis unfolds in a synchronic dimension - related to the papacy of Leo XIII - and diachronic, in order to understand the changes in the meaning of terms, concepts and the Catholic Church's own understanding of its role in society. When analyzing the systematization of Leo thought, we seek to apprehend the Church's self-understanding that emerges from her considerations about modern Western society, marked by the advance of secularization. It is hoped, therefore, to contribute to the understanding of the role of the Catholic Church as the bearer of a project of modernity, understanding it not as a force that resists the secularized world under construction, but as an agent of this process, based on a specific vision themselves and the world around them, without giving up their main doctrines and aspects.

**Key-words:** History of Theologies and Religions; Catholic Church; Ecclesiastical Magisterium; Modernity; Secularization; *Rerum Novarum*.

# SUMÁRIO.

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introdução .....</b>  | <b>13</b>  |
| <b>Capítulo I – A Igreja Católica perante a sociedade moderna e secular: o significado dos papados de Gregório XVI e Pio IX.....</b> | <b>24</b>  |
| 1.1. – A semântica dos conceitos de Modernidade e Secularização.....   | 28         |
| 1.1.1. – O projeto de Modernidade católico.....  | 35         |
| 1.2. – Gregório XVI e Pio IX: dois papados no contexto do Restauracionismo.....  | 40         |
| 1.2.1. – A Revolução Francesa: movimentos reativos. ....   | 42         |
| 1.2.2. – Gregório XVI e a Restauração ponderada. ....  | 52         |
| 1.2.3. – Pio IX contra os “erros da modernidade”.....  | 60         |
| 1.2.4. – Concílio Vaticano I. ....   | 70         |
| <b>Capítulo II – O Pontificado de Leão XIII: antecedentes da Encíclica <i>Rerum Novarum</i>..</b>                                    | <b>78</b>  |
| 2.1. – O paradigma Leonino: principais aspectos.....   | 80         |
| 2.1.1. – <i>Inscrutabili Dei Consilio</i> .....  | 82         |
| 2.2.2. – Males que “subvertem” o mundo. ....   | 87         |
| 2.2.3. – Autoridade e Obediência.....  | 90         |
| 2.2.4. – A Liberdade. ....   | 94         |
| 2.2.5. – O Estado.....   | 98         |
| 2.2.6. – A Igreja. ....  | 103        |
| <b>Capítulo III – <i>Rerum Novarum</i>: a resposta do magistério leonino ao mundo secularizado.....</b>                              | <b>108</b> |
| 3.1. – Proposta da Escrita: a Igreja perante o Socialismo e o Liberalismo.....   | 114        |
| 3.2. – O catolicismo social.....   | 118        |
| 3.3. – O “Falso Remédio”.....  | 125        |
| 3.4. – Ação Conjunta.....  | 131        |
| 3.4.1. – A Obra da Igreja.....   | 132        |
| 3.4.2. – A Obra do Estado.....   | 137        |

|  |            |
|--|------------|
| 3.4.3. – A tarefa das Associações..... | 141        |
| <b>Conclusão. ....</b>                 | <b>146</b> |
| <b>Referências. ....</b>               | <b>148</b> |
| Fontes Primárias .....                 | 148        |
| Bibliografia.....                      | 150        |

## Introdução.

Quando nas aulas de História no ensino fundamental estudávamos sobre a sociedade medieval e moderna, muitas vezes nos deparávamos com a imagem de uma Igreja Católica apresentada nos livros didáticos como a grande instituição que ditava os rumos da sociedade, segundo uma estrutura rígida e uníssona pautada por argumentos teológicos. A Igreja “triumfante” retratada nas apostilas, que ao longo dos anos combatia o que considerava serem “desvios” da sociedade mantendo-a sob determinadas balizas, teria tido seus ideais combatidos pelos pensadores modernos, portadores de “novos dogmas” capazes de elevar a sociedade ao maior dos patamares do progresso; à religião como um todo, restava a sentença ao ostracismo, ou melhor, a circunscrição ao plano particular dos indivíduos.

O tema da presente pesquisa situa-se no interior das disputas entre a Igreja Católica e a realidade que a envolve: versa sobre a autocompreensão da Igreja perante algumas tendências da sociedade moderna ocidental, registrada na Encíclica *Rerum Novarum* (1891), promulgada pelo papado de Leão XIII (1878-1903). Especificamente, analisa os pontos de articulação que o documento propõe entre a Igreja Católica e as demais dimensões da realidade que dela começavam a se diferenciar, focando particularmente o modo como propunha solucionar o que era diagnosticado como o problema representado pelas condições precárias dos operários, no contexto de emergência de uma sociedade de massas. Considera-se, pois, a influência das contingências nas decisões institucionais e na formulação do conceito de autocompreensão, quando salienta que a imagem que a Igreja tem de si se relaciona a uma forma historicamente datada de intervenção na sociedade. (MANOEL, 2004)

Neste contexto em que as crenças deixaram de organizar práticas, as correntes de pensamento que se fortaleceram, apoiando-se em uma visão teleológica da história, entendiam a modernização da sociedade “como um duplo processo que deve *necessariamente* vir acompanhado, por um lado, do deslocamento do religioso para o mundo privado e, por outro, da proposição de um sentido ético que oriente o agir no mundo político e econômico” (MONTERO, 2009, p. 08)<sup>1</sup>. Desta forma, especulava-se que a presença dos pressupostos religiosos

---

<sup>1</sup> Destaque meu.

poderia comprometer as bases sob as quais o “novo homem” se constituía; para muitos, era questão de tempo até o desaparecimento das formas religiosas (de expressão e busca de sentido da vida).

De fato, em certas realidades ocidentais no século XXI, a religião é um aspecto como qualquer outro da sociedade, sem privilégios em relação aos outros domínios ou entre as diversas crenças religiosas. Escolhe-se livremente em meio a uma pluralidade de denominações aquela(s) que supra(m) da melhor maneira as questões pessoais, independentemente de se tratar da religião do grupo familiar no qual a pessoa está inserida; diversos sincretismos marcam a atualidade das formas religiosas.

Embora a separação entre o domínio religioso e o domínio político tenha sido interpretada como um fato autoevidente (MONTERO, 2012), a religião, na condição de coadjuvante, continuou a debater temas relevantes junto aos poderes públicos. Mariano (2011) salienta que determinados eventos nas últimas décadas do século passado – como a Revolução Islâmica do Irã, a expansão da Teologia da Libertação e do Pentecostalismo na América Latina, e o envolvimento evangélico nas eleições norte-americanas – , trouxeram novas reflexões sobre o papel da religião que fora apregoado e o que efetivamente se apresentava. Quanto à Igreja Católica, apesar de ser tomada como uma das formas religiosas que mais teria “perdido” com a modernidade<sup>2</sup>, continua envolvida em muitas questões “delicadas” que atualmente estampam as manchetes sobre o poder judiciário, através da sua ação institucional e de sua conferência episcopal<sup>3</sup>. Diante de inversões inesperadas das expectativas secularizantes (GODOY; SILVA, 2019) e da constatação da porosidade das fronteiras entre a religião e as outras dimensões da sociedade, novas compreensões vêm sendo emprestadas às reações do Magistério Eclesiástico frente ao mundo

---

<sup>2</sup> Àquela que, conforme Weber, teria “uma aversão ou rejeição, básica e irreconciliável, ao espírito do capitalismo” mas que não impediria uma acomodação e adaptação “realista” das instituições católicas ao sistema capitalista; na qual Lowy complementa enxergando-a com uma “afinidade negativa” que ainda persiste “enraizada na cultura católica” (LOWY, 2016, p. 58); esta negatividade e adaptação do catolicismo em relação a modernidade corresponderá justamente ao argumentos que traremos nesta dissertação.

<sup>3</sup> Seja na proposição de pautas a serem votadas, seja manifestando sua opinião sobre estas, tais como a recente votação sobre a Ação Direta de Inconstitucionalidade 5581, que pede a descriminalização do aborto em infectadas por Zika vírus. Cf. <https://www.cnbb.org.br/cnbb-lanca-nota-contra-a-adi-5581-que-pede-descriminalizacao-do-aborto-em-infectadas-por-zika-virus/>

moderno, em franco processo de secularização<sup>4</sup>. Compreensões reveladoras das determinações recíprocas entre o religioso e o secular. (ASAD, 2003)

Porém, encontramos-nos diante de um momento em que a modernidade não só coloca questões sobre o lugar da religião, como também se autoavalia quanto às demandas que o racionalismo, tentando “abarcá-lo inabarcável” (BAUMAN *apud* BRANDÃO, 2016, p. 59), não conseguiu suprimir. Entendida como um processo de aprofundamento da Modernidade, a pós-modernidade ou modernidade líquida<sup>5</sup>, para Lyotard e Bauman, respectivamente, é interpretada como um momento de questionamento das macronarrativas<sup>6</sup> e verdades absolutas, como também do potencial do progresso técnico-científico em dar respostas satisfatórias a “todas as demandas sociais e às indagações essenciais da humanidade” (BRANDÃO, 2016, p. 66)

Como resultado de uma “cultura do desengajamento, da descontinuidade e do esquecimento” (BAUMAN, 2007, p.84), esta crise das credibilidades, segundo Michel de Certeau, sucedeu pela pluralidade das opções de crenças que não fora acompanhada pela credibilidade inerente à autoridade das narrativas das estruturas socioculturais; “o público não é mais tão crédulo. Diverte-se com essas festas e com esses simulacros. Mas não ‘se engaja’” (CERTEAU, 1994, p.282). A individualização da crença torna-a um refúgio das incertezas e um fator de estabilização da sociedade líquida moderna, num contexto

em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo muito mais curto do que o tempo necessário para sua consolidação em hábitos e formas de agir. Logo, vida líquida significa esta vida marcada pela precariedade e pelas constantes condições de incertezas. (BAUMAN, 2007, p.7)

---

<sup>4</sup> Nas palavras de Silva & Di Stefano: “Reconhece-se, portanto, que embora um dos desdobramentos notórios da secularização tenha sido a constituição de Estados laicos, a religião continuou utilizando-se dos seus próprios resultados para se manter influente na esfera pública, situação que, segundo Berger, comprova-se pela “progressiva burocratização das instituições religiosas” (BERGER, 1985, p. 151), hoje evidenciada na organização político-partidária, midiática e empresarial de diferentes religiões, em especial as denominações neopentecostais”.(SILVA; DI STEFANO, 2018. p.14)

<sup>5</sup> Ou ainda, para Giddens, a “Modernidade radicalizada” (GIDDENS *apud* BRANDÃO, 2016, p.60)

<sup>6</sup> “A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se a distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente.” (BAUMAN *apud* BRANDÃO, 2016, p. 61)

As religiões de caráter reativo surgem como um dispositivo de segurança em reação à liberdade excessiva e a fluidez das decisões; as perspectivas fundamentalistas trazem à tona de maneira nostálgica uma religião que procura reunir os indivíduos que compartilham a agonia ao se sentirem condenados “à autossuficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória”. (SILVA, 2013, p. 82)

Interessa-nos, enquanto ponto de partida nesta pesquisa, notar a capacidade das religiões em resignificar e readequar suas formas e contornos diante das novas demandas socioculturais, tornando-a diferente ao mesmo tempo em que conserva importantes conteúdos. Esta capacidade fora constatada por Dominique Julia, expoente da Escola Francesa dos *Annales*, na década de 1970, que, valendo-se da citação do sociólogo Marcel Mauss, salienta a influência das mudanças sociais nos indivíduos que professam determinada religião, culminando em alterações no interior do sistema religioso (JULIA, 1976, p. 106). Ao insistir na “necessidade de considerar o homem em sua plenitude e complexidade, em suas virtudes e incongruências, em sua liberdade, individualidade, mas também em sua ação coletiva” (ZANOTTO, 2018, p. 337), abre-se uma perspectiva de estudos sobre a religião que incorpora instrumentais teóricos de várias ciências, tornando a pesquisa transdisciplinar, que diferentemente de uma abordagem apologética<sup>7</sup>, desconsidera a possível “condição de verdade das afirmações religiosas”, deslocando-se a ênfase para o tipo de relação que tais enunciados discursivos “mantém com o tipo de sociedade ou cultura que os explicam” (JULIA *apud* PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014, p. 21). Desta maneira, ao deixar de ser uma variável macro-estruturante da sociedade, das visões de mundo e dos valores, poder-se-ia afirmar que “a religião perdeu seus privilégios, e a historiografia passou a abordá-la sempre em interface com outro campo” (ALBUQUERQUE *apud* PIRES, 2012, p. 35), sendo incorporada como objeto de estudo por abordagens menos comprometidas com as perspectivas religiosas.

O destaque pessoal no assunto encontrou lugar nas discussões a respeito da secularização e do espaço da religião na sociedade moderna no interior das Ciências da Religião. O desenvolvimento de pesquisas no interior do Programa de

---

<sup>7</sup> E, às vezes, nostálgica. Leia-se, a História à *l*á Eusébio de Cesaréia. Cf.: PIRES, 2012.

Pós-Graduação<sup>8</sup> nesta Área implica em considerações a respeito do método e do objeto em questão. A forma como a nomenclatura da própria área se apresenta (ciências no plural e religião no singular<sup>9</sup>) reforça a variedade nos modos de se abordar um mesmo objeto, considerando o diálogo interdisciplinar desprovido de uma possível hierarquização entre as áreas de conhecimento. (CAMURÇA, 2008)

Através dos métodos das disciplinas que constituem a Área, o fenômeno religioso passou a ser estudado em diálogo com as transformações nas diversas dimensões que envolvem o ser humano e ao mesmo tempo o constituem. Neste âmbito, o cristianismo – religião à qual esta pesquisa se dedica –, não foi a única expressão religiosa a ser analisada: a expansão do conhecimento sobre regiões além-Europa trouxe novas formas religiosas para as análises científicas, trazendo questões a respeito da definição de “religião” e das propriedades associadas ao termo,<sup>10</sup> principalmente devido à sua pluralidade.

Embora a análise histórica das religiões seja tão antiga quanto a própria história (ALBUQUERQUE, 2007, p. 21) seus parâmetros atuais são influenciados pela secularização na medida em que considera a religião como fenômeno histórico, analisando-a a partir de seus condicionamentos sociais, políticos e culturais, ao invés de buscar uma suposta essência comum a todas as religiões, conforme a fenomenologia clássica<sup>11</sup>. Em diálogo com a Sociologia da Religião, esta abordagem histórica<sup>12</sup> concorda serem as religiões “produtos da agência humana, da interação social e da cultura, jamais como resultantes da ação divina ou de uma necessidade pré-social entranhada na natureza humana.” (MARIANO, 2013, p. 231)

Na presente pesquisa, portanto, partiremos de uma abordagem histórica das religiões de vertente francesa em diálogo com as demais disciplinas que compõem

---

<sup>8</sup> Este projeto insere-se na Linha de Pesquisa “Fenômeno Religioso: Instituição e práticas discursivas”.

<sup>9</sup> Esta terminologia não é consensual, podendo ser encontrado também “Ciência da Religião”, “Ciência das Religiões” e “Ciências das Religiões”, dependendo das perspectivas adotadas. Sobre isso, cf.: BARROS; BARSALINI, 2018.

<sup>10</sup> Uma importante reflexão sobre o conceito de Religião e as tentativas de definição segundo propriedades necessárias é desenvolvida por Klaus Hock. Cf. HOCK, 2010.

<sup>11</sup> Sobre as diferenças entre a análise histórica das religiões e a fenomenologia, cf.: SILVA, 2018.

<sup>12</sup> “A história religiosa não é mais estritamente eclesiástica ou apologética, ela se estende a todos os domínios da vida religiosa e de suas expressões culturais e sociais, apreende a permanência e a mudança da Igreja numa sociedade em transformação.” (POULAT *apud* COUTROT, 2003, p. 331).

as Ciências da Religião, a fim de refletir sobre a religião em interface com outras esferas, tais como a cultura, a sociedade, a política.

Devido às características do discurso eclesiástico – fonte na qual esta pesquisa se baseia – enquanto portador de “representações de mundo construídas num diálogo com o contexto sociocultural e com premissas transcendentais advindas, principalmente, da teologia” (PIRES, 2018, p. 36), será feito uso dos referenciais teóricos da História Eclesiástica, que considera o documento enquanto materialização da experiência religiosa do redator.

Segundo o historiador italiano Paolo Prodi (2010), a História Eclesiástica caracteriza-se pelo “estudo de todas as manifestações do cristianismo no decorrer da história que podem ser objetos do método de pesquisa da História”, por meio da análise crítica dos documentos que testemunham esse passado. Seu “princípio fundamental é que a Igreja é um fato histórico e que, a partir de Cristo, se desenvolve como instituição ou como profecia institucionalizada”. Seria então uma história da “salvação humana”:

Se considerarmos a história da Igreja como parte da história humana, se torna central a relação entre a Igreja e as culturas (civilização, sistemas políticos e econômicos) com as quais ela entrou em simbiose no decorrer da sua história. (PRODI, 2010, p. 12)

Entre as pesquisas atuais que fazem uso das ferramentas desta abordagem, destacam-se as realizadas por Ítalo Santirocchi<sup>13</sup>, a respeito da relação entre Igreja e modernidade no Brasil oitocentista, na qual considera a plasticidade do catolicismo ultramontano em adaptar seu projeto de modernidade à realidade nacional, a ponto de conceber a separação entre Igreja e Estado como uma saída diante da crise entre as duas instituições. (SANTIROCCHI, 2017, p. 180)

Associa-se à abordagem teórica da História Eclesiástica, neste caso, o método instrumental da Análise de Discurso Religioso, segundo Orlandi (1996, 2013), que “visa problematizar a maneira como os discursos funcionam, como se dá a significação para e por sujeitos neste processo de prática da linguagem”

---

<sup>13</sup> Muito bem expressas por Santirocchi (2017).

(ORLANDI *apud* ZANOTTO, 2018, p. 339). Trata-se de interpretar o texto pressupondo a presença de elementos além do próprio discurso,

situando-o num cenário amplo que articula o texto, as práticas discursivas e a prática social, evidenciando, explicitamente, que as peças de linguagem necessitam, para sua compreensão, a ampliação de abordagem para unir a elas as práticas discursivas que permeiam seu cotidiano, e também as práticas sociais que lhe servem de suporte, reforço, oposição e que balizam suas normas, concepções e costumes.(ZANOTTO, 2018, p. 347)

Assim, considera o texto em diálogo com outras produções, com o contexto que envolve o escritor e com as concepções deste (ZANOTTO, 2018). Por isso, o cotejo entre as fontes primárias e a bibliografia se faz imprescindível, permitindo situar o objeto no seu contexto histórico. Da mesma forma, a Análise de Discurso considera que a “sequência discursiva deve ser analisada em um processo discursivo de reprodução/transformação dos enunciados no interior de uma formação discursiva dada” (BRANDÃO, 2004, p. 52), de modo que o estudo intradiscurso precisa remeter ao campo interdiscursivo.

O presente instrumental incorpora também a diferenciação entre o “Discurso Esotérico” (aquele destinado aos membros de uma instituição) e Exotérico (modalidades discursivas que não pertencem exclusivamente a um corpo institucional, porém a todos indiscriminadamente). Além disso, embasa outra diferenciação importante, a ser considerada na análise: aquela entre “Discurso Teológico” e “Discurso Religioso”: o primeiro, referindo-se àquele tipo de “discurso em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmática das verdades religiosas, e onde o teólogo (...) aparece como aquele que faz a relação entre os dois mundos: sendo, assim, “mais formal”, o segundo, é “aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado” sendo, portanto, “mais informal” (ORLANDI, 1996, pp. 246- 247). A consideração destas diferentes modalidades de discurso religioso permitirá avaliar os sentidos das mensagens comportadas pelos documentos emitidos pelo pontificado de Leão XIII, bem como suas diferentes funções e eficácias comunicativas.

Embora a articulação entre a abordagem e o instrumental metodológico seja inovador dentro das Ciências da Religião, as ações que a Igreja Católica empreendeu na segunda metade do século XIX são estudadas em várias áreas: seja através da perspectiva comparativa entre os papados de Pio IX e Leão XIII<sup>14</sup>, ou salientando a importância da *Rerum Novarum* enquanto ponto de abertura da Igreja para o mundo moderno<sup>15</sup>. Tratam-se de perspectivas que veem a análise leonina da sociedade enquanto colocação de propostas menos preocupadas em anatemizar e mais no sentido de articular dispositivos presentes na sociedade, embora sua ação ainda estivesse sob a influência da restauração pós-Revolução Francesa.

Diversos estudos debatem o lugar da religião no espaço público, cujas “questões giram em torno das relações entre a modernidade e os seus fundamentos mais centrais” (CALDEIRA, 2017, p. 771), afirmando indiscutível a diferenciação entre Estado e Igreja diante da qual esta última “passou por um processo de distensão com os valores modernos, mitigando suas pretensões sociais hegemônico-universalistas, porém, sem deixar de proclamar a sua verdade” (CALDEIRA, 2017, p. 773). A série de eventos que impuseram à Igreja a necessidade de reconfiguração tem em Di Stefano (2011) uma perspectiva teórica profícua para o caso argentino, passível de ser incorporada ao presente estudo. O autor reflete sobre as articulações que a religião empreendeu para manter-se influente na esfera pública, buscando redefinir seus respectivos espaços e margens de ação e impondo-se mutuamente determinadas modalidades de presença na vida dos indivíduos e das comunidades. O que implica considerar a capacidade da Igreja e seus agentes de dialogar com o novo cenário sem, no entanto, abrir mão de sua crítica a algumas das tendências do século.

Portanto, a originalidade da presente pesquisa reside em flexibilizar por meio da historicização, as categorias *modernidade* e *secularização* na análise da ação da Igreja Católica, tomando esta não como um instrumento atávico, mas investigando como, em sua contínua remodelação, ela se constitui num dos sujeitos responsável pela diferenciação das esferas. Da mesma forma, pondera de que maneira as estratégias internas à Igreja<sup>16</sup> combinaram-se historicamente na sua inserção no

---

<sup>14</sup> Cf: BATISTA, 2013.

<sup>15</sup> Cf: CONTIERO, 2017.

<sup>16</sup> Segundo Fantappiè (2012).

mundo, tendo em vista sua dinâmica de universalização, considerando as características da política interna que buscava centralizar a instituição em torno de Roma e do Papa (MANOEL, 2004, p. 11) e o significado que esta visão *ad intra* pode ter, quando comparada à concepção que a Igreja teria das demais dimensões da sociedade.

Assim sendo, a estrutura argumentativa deste trabalho se organiza em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos os debates em torno da revisão dos conceitos de “modernidade” e “secularização”, problematizados à luz das dinâmicas históricas concretas às quais se referem. Para além de um viés prescritivo e normativo destes conceitos, os mesmos vêm sendo considerados a partir de abordagens empíricas, historicamente contextualizadas, o que nos leva a considerar a operacionalidade da teoria das “modernidades múltiplas”, elaborada por Eisenstadt. Tal formulação “pressupõe que a melhor forma de se compreender o mundo contemporâneo – e de explicar a história da modernidade – é concebê-lo como história de constituição e reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais”, o que implica dissociar os termos “modernidade e ocidentalização”, bem como reconhecer “que essas modernidades não são ‘estáticas’, que se encontram antes em constante mutação”. (EISENSTADT, 2001)

Formulação que nos parece operacional para se pensar as transformações internas à Igreja Católica em consonância com o projeto de modernidade gerado a partir do conceito de sua autocompreensão, que articula a autoimagem católica, o juízo sobre o contexto que envolve a instituição e as expectativas em torno da ação da Igreja sobre este. Dinâmica que procuraremos analisar levando em conta os pontificados de Gregório XVI (1831- 1846) e Pio IX (1846- 1878), por meio de alguns documentos promulgados por estes pontífices, de forma a inscrever o objeto deste estudo na sua diacronia. Foram escolhidas encíclicas que revelam as disputas em torno da Igreja e dos Estados modernos em consolidação, bem como a visão do Magistério Eclesiástico frente às principais questões que foram colocadas à Igreja e seu papel na modernidade.

Assim, ao observar as transformações na postura oficial da Igreja, frente aos acontecimentos observados no mundo ocidental, durante o século XIX, bem como as possíveis mutações conceituais que os acompanharam – que inclui as próprias

reformulações no conceito de Igreja – objetiva-se situar o pontificado de LEÃO XIII na sua singularidade, ao mesmo tempo em que são resgatados os pontos comuns com a postura oficial da Igreja, delineados nos papados anteriores. Na mesma proposta de Caldeira (2017), procuramos analisar os pontificados sem caracterizá-los como um todo, segundo rótulos geralmente advindos “do mundo político, como progressista ou conservador, sem buscar os vários tons de cinza interpretativos que se encontram entre o preto e o branco” (CALDEIRA, 2017, p. 780), problematizando, assim, a noção totalizante ao mostrar que há uma pluralidade representada por nuances, rupturas e continuidades no interior dos próprios papados.<sup>17</sup>

No segundo capítulo, procedemos à reflexão sobre os documentos emitidos por Leão XIII anteriores à *Rerum Novarum*, seguindo um enfoque sincrônico com vistas a situar a dinâmica interna ao seu pontificado, expressa no plano discursivo. São escolhidos documentos que debatem aspectos constituintes da modernidade<sup>18</sup>, de modo a problematizar em que medida o pontífice herda concepções anteriores ou, conforme Camacho (1995, p. 75), inova ao avaliar “espinhosas questões com certa audácia, que rompia a rigidez de seus predecessores”. Especificamente, a análise destes documentos busca identificar o modo como a Igreja romana concebia sua relação com as demais dimensões da sociedade, como o Estado, por exemplo, o qual constitui um dos principais vetores das soluções propostas pela *Rerum Novarum*.

No terceiro e último capítulo, aprofundamos nossa análise da encíclica *Rerum Novarum*, reconstruindo sua concepção, motivações, principais argumentos e propostas para a solução do problema representado pelas condições precárias dos operários. Desse modo, pretende-se recuperar a autocompreensão eclesial registrada nesta Encíclica, considerada um marco na doutrina social católica, a partir da ênfase no modo como o documento concebe a questão da relação entre Igreja, Estado e movimento operário naquele final do século XIX. Neste sentido, o capítulo desenvolve o argumento segundo o qual, ao invés de posicionar-se de forma meramente reativa ao acelerado processo de diferenciação das esferas sociais e ao

---

<sup>17</sup> “Buscar enquadrar todo um pontificado em conceitos como anti-moderno ou progressista é recusar o lugar de cada um deles no complexo e contínuo processo de acomodação pela qual a Igreja passou e ainda passa. É renunciar a perceber que cada um, a sua maneira, lançou novas perspectivas, buscando, ao mesmo tempo, conservar e defender o patrimônio da fé”. (CALDEIRA, 2007, p. 80)

<sup>18</sup> Obediência, Estado, autoridade e liberdade, por exemplo.

avanço do capitalismo, a Igreja sob Leão XIII colocava-se como um ator da própria secularização em curso, defendendo que Igreja e Estado, embora diferenciados institucional e juridicamente, deveriam estar em permanente diálogo para o bem estar social, sendo o catolicismo um fundamental alicerce da sociedade de massas em construção.

Refletir sobre este percurso trilhado pela Igreja Católica é corroborar com os estudos sobre o papel e as reconfigurações da religião e seus agentes em meio aos processos históricos de secularização. Trata-se de reconhecer a vivacidade desta instituição religiosa, ressaltando sua capacidade de atualização, seja em termos normativos, seja, sobretudo, no que concerne às estratégias utilizadas para se manter influente e atuante. O que se reflete nas permanentes atualizações do seu discurso oficial, bem como na articulação proposta com os diferentes níveis da realidade que compõem a sociedade sem, no entanto, negar sua identidade, apreendendo as diferentes e simultâneas durações, numa mesma realidade. Neste caso, existe uma duração mais acelerada, que toca às transformações observadas pelo século XIX, levando o Magistério Eclesiástico a responder a estas de forma mais imediata, embora no caso da doutrina e da normatividade as mudanças não se deem de forma tão rápida, tornando as diferenças mais notáveis, primeiramente em nível dos enunciados<sup>19</sup>. Revela-se, então, a complexidade da Igreja Católica, na qual interagem a estrutura institucional e a autocompreensão, que se exprime por meio da atualização do discurso, percebida não apenas em nível dos temas abordados, mas da própria gramática e da semântica que aos agentes religiosos impunha-se aprender e dominar, a fim de manterem-se atuantes publicamente. (MONTERO, 2012, p. 176)

---

<sup>19</sup> Conforme Caldeira: 'O evento tem sua consistência com base em uma sucessão temporal e as condições que foram necessárias para que ele irrompesse na dinâmica histórica. Portanto, "os eventos são provocados ou sofridos por determinados sujeitos, mas as estruturas permanecem supraindividuais e intersubjetivas. Elas não podem ser reduzidas a uma única pessoa e raramente a grupos precisamente determinados". Desse modo, seria equivocado "atribuir aos 'eventos' um conteúdo maior da realidade do que às chamadas estruturas" (KOSELLECK *apud* CALDEIRA, 2007, p.89)

## Capítulo I – A Igreja Católica perante a sociedade moderna e secular: o significado dos papados de Gregório XVI e Pio IX.

*Como em todas as épocas, também no século XIX é difícil apresentar uma Igreja monolítica, de uma só cor, ou com luzes e sombras que se contrapõem. O quadro é muito mais complexo e amplo e abarca todos os matizes. Os elementos mais contrários estranhamente coexistem. (MARTINA, 2005, p. 141)*

Os Pontificados do século XIX, não diferentemente de outras dimensões da sociedade, desenvolveram-se em meio ao processo de profunda transformação das estruturas sociais e do funcionamento destas. Tal como aconteceu ao longo dos quase dois mil anos de existência da Igreja Católica, os papas deste período emitiram, por meio de documentos oficiais, seus posicionamentos e reações tendo em vista, além do contexto, os conteúdos de fé acumulados. Segundo Aline Coutrot (2003), estas declarações do alto escalão católico são uma das formas mais notáveis que a Igreja utiliza para intervir na sociedade. (COUTROT, 2003, p. 340)

Dentre as diversas modalidades de registros escritos que são caracterizados enquanto Discursos Religiosos destacam-se as Encíclicas,<sup>20</sup> nas quais se encontram graves exortações e advertências sobre a doutrina destacada pelo pontífice (WERNZ-VIDAL *apud* BARNABÉ, 2011, p. 274). Este signatário assume como forma de legitimar o discurso o papel de mediador da voz de Deus, evocando, desta maneira, a autoridade sobre o que fala, ao mesmo tempo em que se submete ao disponibilizar sua voz para que Deus fale, não sendo, portanto, livre nas colocações que emite (ZANOTTO, 2018, p. 351). A coerência do discurso é dada pelo uso das escrituras e de outros conteúdos que compõem a Tradição, através do recurso à interdiscursividade e à intertextualidade. (SILVA; COSTA, 2011, p. 130)

O uso da Tradição como argumento de autoridade é preponderante na História Eclesiástica de vertente Eusebiana. Como nota Momigliano (2004), em nenhuma outra modalidade de escrita da história os precedentes significam tanto como na história eclesiástica, onde a conformidade com as origens é prova da veracidade do discurso, mesmo que a doutrina sempre passe pelo processo de interpretação (MOMIGLIANO, 2004, p.192). Se, pois, considerarmos o *corpus*

---

<sup>20</sup> Sobre o método da Análise de Discurso Religioso, utilizamos: BRANDÃO (2004), SILVA; COSTA (2011); ORLANDI (1996) (2013); ZANOTTO (2018).

documental promulgado por um Pontífice, veremos nesta sequência discursiva “um processo discursivo de reprodução/ transformação dos enunciados no interior de uma formação discursiva dada”. (BRANDÃO, 2004, p. 52)

Entre as outras singularidades do discurso religioso, destaca-se, também, a capacidade destas paráfrases em cercear e controlar o texto, mantendo a identidade e a interpretação sob certas bases fornecidas pela Igreja. Desta forma, Eni Orlandi considera o discurso religioso monossêmico, onde a neutralidade do discurso cede espaço a sentidos que são sempre administrados. (ORLANDI, 1996, 2013)

Assim, considerando que a religião possui a capacidade de legitimar e/ou construir uma realidade por meio da seleção, classificação e recortes, o discurso religioso separa os fiéis dos infiéis através de estratégias de linguagem que mobilizam símbolos e ensinamentos comuns aos membros<sup>21</sup>, como também, e de maneira clara, por meio da especificidade do assunto e o consequente endereçamento ao *orbe* católico ou a alguma autoridade episcopal; conservando-se, em todo caso, a assimetria e a submissão do receptor ao locutor, essencial no discurso religioso. (ORLANDI *apud* ZANOTTO, 2018, p. 342)

Quanto à organização dos conteúdos do discurso, identificam-se três grandes partes: a primeira delas, *Exortação*, abre o documento procedendo à identificação dos sujeitos entre si, por meio do uso de vocábulos como “caríssimos”, atribuindo diferentes identidades aos participantes do discurso. Em seguida, quantificam-se os participantes da comunidade, processo no qual “separa-se o ‘nós’, os ‘aqueles que’ constitutivos dos que fazem parte, dos outros que são excluídos” (ORLANDI, 1996, p. 258), seguido pela *denegação*, na qual se nega o que é visto como valores negativos a fim de alcançar o patamar do que é divino<sup>22</sup>.

O *enlevo* constitui a parte central do conteúdo em que os imperativos, metáforas, paráfrases e termos em latim trabalham para salientar a identificação do discurso e dos assuntos que o pontífice destaca com os propósitos divinos. Conclui-

---

<sup>21</sup> Neste caso, os discursos Esotéricos que articulam conteúdos específicos de determinada expressão religiosa (PEDROSA *apud* ZANOTTO, 2018, p. 346).

<sup>22</sup> Um exemplo da retórica da denegação é o uso das antíteses que articulam elementos temporais aos espirituais, por exemplo: “morrer para viver”, “perder-se para salvar-se”. Nestas, pressupõe-se além da dissimetria entre os planos a negatividade dos valores que o homem porta, devendo este negar o negativo para afirmar o que é positivo. (ORLANDI, 1996, pp. 257-258).

se com a terceira parte, chamada de *salvação*, através do agradecimento e pedidos, sucedidos pela benção apostólica.

Nas Encíclicas que foram selecionadas para esta pesquisa nota-se, de maneira clara, que o “lugar” e a imagem que o destinador faz de seu lugar no interior de uma formação social sobrepõem-se aos “organismos humanos individuais” (PÊCHEUX *apud* BRANDÃO, 2004, p. 44); portanto, pode-se dizer que no discurso o papel do Pontífice atribui a si e ao destinatário, bem como as relações entre esses lugares encontram-se representadas por “formações imaginárias” que podem antever o “imaginário do outro” e fundar estratégias de discurso, permitindo, também, compreender o contexto histórico e as condições de produção do discurso. (BRANDÃO, 2004, p. 44)

Soma-se ao juízo que o pontífice faz de seu cargo e das atribuições deste em sua análise papal a reflexão sobre o próprio papel da Igreja Católica diante de determinada situação. Segundo Ivan Manoel, esta “autocompreensão eclesial” corresponde à ação da:

Igreja na sua vertente institucional em um dado momento histórico, onde o Papa (entenda-se, a hierarquia eclesiástica) define um conceito de Igreja, estabelece suas tarefas e estratégias de ação e reordena sua política interna em função de seu projeto político e pastoral externo, e essa nova forma de autoentendimento permanecerá em vigência até ser substituída por outra, gerada nas suas próprias contradições internas e externas. (MANOEL, 2004, p. 10)

Portanto, pode-se afirmar que cada pontífice, ao editar documentos, imprime nesses um “plano de ações” institucionais que articula não só contexto em que a Igreja se insere, mas a maneira como esta hierarquia<sup>23</sup> recepçiona e interpreta o mundo ao seu redor, junto à concepção eclesial acumulada ao longo dos demais pontificados, e, por conseguinte, “autoconfere-se tarefas, obrigações e papéis

---

<sup>23</sup> Manoel considera que há duas vertentes para a palavra “igreja”: a reunião de todos os fiéis, também chamada de “povo de Deus”, e a porção hierárquica-institucional que se manifesta visivelmente e é responsável pelo que considera ser a autocompreensão, segundo as condições que apresentamos acima (MANOEL, 2004, pp. 09-10). Esta consideração demonstra-nos a plasticidade do conceito de “igreja” para além da concepção institucional, sendo necessário identificar no curso das análises sobre qual igreja se fala: corpo de fiéis ou em sentido eclesiástico.

sociais bastante específicos” (MANOEL, 2004, p. 10).<sup>24</sup> Corrobora esta consideração Michel de Certeau, quando aponta para a historicidade dos conteúdos dos documentos religiosos

assim como as maneiras de usá-lo e expressá-lo. Dessa forma, o 'como é dito' é tão importante, senão mais, quanto 'o que é dito'. A fabricação dos discursos também é histórica e formada a partir de concepções políticas e ideológicas, sendo essa produção resultado de uma prática (CERTEAU *apud* PIRES, p. 37)

Para melhor refletir sobre a reação da Igreja Católica emitida por Leão XIII na Encíclica *Rerum Novarum*, cabe apresentar, neste primeiro momento, as bases sobre as quais se assenta o pensamento leonino sobre a Igreja. Deste modo, procederemos a uma breve problematização acerca dos conceitos de “modernidade” e “secularização”, dos seus usos enquanto categorias analíticas, identificados por diversas matrizes interpretativas enquanto ferramentas teóricas que nos permitem recortar o período no qual estes papados se inserem. A esta problematização, segue uma análise das reações dos papados de Gregório XVI e Pio IX, que forneceram as bases doutrinárias para o pensamento de Leão XIII, auxiliando no processo de reconstrução do caminho até a emissão desta Encíclica social.

Situamo-nos, assim, na dupla temporalidade da análise conceitual própria ao historiador: por um lado, são considerados os usos que os sujeitos estudados fazem dos conceitos em causa e quais significados são a eles emprestados, nos seus respectivos contextos de formulação e emissão (o que nos leva a considerar a própria hermenêutica que constitui o discurso papal); por outro, os conceitos de “modernidade” e “secularização” são aqui problematizados segundo seus usos enquanto categorias analíticas, o que nos coloca em diálogo com as correntes interpretativas que se utilizaram de ambos para interpretar a ação da Igreja no decorrer do século XIX.

---

<sup>24</sup> Esta autocompreensão Ivan Manoel divide-a em três períodos: entre 1800 a 1878, compreendendo os pontificados de Gregório XVI e Pio IX, nos quais se consolida a doutrina conservadora por meio do discurso. O segundo momento compreende todo o pontificado de Leão XIII, entre 1878 a 1903, quando as decisões em nome da intervenção na realidade concreta são conjugadas à doutrinação contra o mundo moderno. Na terceira fase, há a transformação da doutrina em prática: abrange os pontificados de Pio X a Pio XII, entre 1903 a 1958, cujas contradições encaminham a convocação do Concílio Vaticano II (MANOEL, 2004, p. 12). Apesar de tomarmos a definição de “autocompreensão eclesial” colocada por Ivan Manoel, optamos por considerar as singularidades dos papados, associando as “constâncias” às estratégias das quais a hierarquia lança mão, conforme serão posteriormente descritas.

### **1.1. – A semântica dos conceitos de Modernidade e Secularização.**

Ao retomar os principais pontos do “fazer história”, Antoine Prost se vale da formulação koselleckiana, situando o uso dos conceitos pela historiografia, seja enquanto “elementos heurísticos para apreender a realidade do passado” (PROST, 2017, p. 116), seja como termos criados após os acontecimentos, que mesmo não formulados em determinados contextos, servem como explicação para estes, observando, no entanto, o risco de anacronismo.

As palavras tornar-se-iam conceitos ao fazerem referência a uma certa generalidade, a qual é percebida com maior clareza quando os eventos são recuperados historicamente. Os conceitos são constituídos pela enumeração de características empíricas; portanto, resultam de observações que identificam elementos comuns e recorrências entre fenômenos. Outra forma de análise das transformações da sociedade é, segundo Prost, aquela feita pela sociologia, que permite “formar um prognóstico sobre o que está em vias de se passar e que, às vezes, ainda não terminou, correndo o risco de contribuir, assim, para fazer advir o que ela anuncia.” (PROST, 2017, p. 118)

Com a modernidade não foi diferente: o termo é associado à incorporação pela sociedade de novos paradigmas que não mais eram fornecidos pela Igreja Católica. A quebra de sua hegemonia pelo advento do renascimento cultural marca, retrospectivamente, o início da perda de poder não só da Igreja enquanto Instituição, mas da religião como elemento necessário a nova sociedade que nascia. Desta forma, é em referência à Igreja Católica que o período considerado “moderno” é classificado e a partir de descobertas científicas que questionam afirmações impostas pelo cristianismo, como o heliocentrismo de Copérnico, por exemplo. (SOFFIATTI, 2012). Outros, como Contiero (2017), afirmam que as transformações que deram origem ao mundo moderno ocorreram no interior da Idade Média, em um contexto em que os valores cristãos formavam a base quase exclusiva da sociedade, mas que o ambiente que propiciou a emergência dos movimentos que contestariam a Igreja foram posteriores, referindo-se ao Renascimento, à Reforma Protestante e à Revolução Científica. (CONTIERO, 2017, p. 37)

Da mesma forma, o fenômeno da secularização tem seu lugar dentro das transformações que a modernidade proporcionou; segundo Coelho:

A gestação desse conceito ocorre no confronto social entre a ambição totalizadora da religião como horizonte de compreensão da integralidade da vida e o projeto unificador pela razão que, ao mesmo tempo em que desconstrói as totalidades religiosas, pretende explicar leis e regularidades que regem o mundo. (COELHO, 2016, p. 86)

Desta forma, compreender-se moderno residiria na constatação da necessidade da razão como forma privilegiada de produção do conhecimento, da submissão do conhecimento à experimentação e a rejeição aos paradigmas que compunham a tradição anterior, cujas diretrizes derivam em grande parte da filosofia escolástica e da relação harmônica entre fé e razão. O resultado, entre tantos outros, seria a autonomia do ser, graças à definição de valores com base na razão, entre eles, a liberdade. Conforme Caldeira (2017), a crença na capacidade do homem de alcançar, graças aos seus esforços, a perfeição dentro dos limites da temporalidade, liberta-o de maneira progressiva da concepção de que Deus, por meio de sua tutela, “teria nos dado um mundo acabado, o qual se deveria descobrir suas premissas para, conformando-se a elas, estar mais próximos da perfeição que ele mesmo revelou”. (CALDEIRA, 2017, p. 776)

Alia-se a esta perspectiva, a defesa do pensamento liberal de quatro tipos de liberdade: “liberdade de opressão como interferência arbitrária; liberdade de participar na administração dos negócios da comunidade; liberdade de consciência e de crença; liberdade de aspirar a viver como nos apraz” (CALDEIRA, 2017, p. 774). Referindo-se a Merquior, Caldeira localiza a liberdade de consciência e de culto concomitantemente à Reforma protestante, quando esta abriu a possibilidade do pluralismo religioso, posteriormente “secularizado no moderno direito de opinião, tal como refletido na liberdade de imprensa e no direito à liberdade intelectual e artística”. (MERQUIOR *apud* CALDEIRA, 2017, p. 774)

Desde as primeiras reflexões filosóficas e sociológicas<sup>25</sup> sobre este aspecto da história do homem, onde este teria se colocado “como medida e fim”

---

<sup>25</sup> Sobre as abordagens clássicas a respeito dos usos dos conceitos de modernidade e secularização, cf.: MARIANO, 2011; e também: RANQUETAT JUNIOR. 2012.

(PORTELLA, 2008, p. 34), identifica-se o percurso da modernidade assentado sobre uma postura crítica à religião, que proporcionou o desenvolvimento de uma ciência madura em detrimento de perspectivas supostamente supersticiosas geradas pela teologia.

Nomes como Feuerbach, Nietzsche e Marx<sup>26</sup> viam a religião como um estágio a ser ultrapassado em nome do progresso do ser humano. A estes, seguiram outros teóricos que intencionavam entender o processo pelo qual a sociedade passou e o ponto de chegada das religiões, trazendo a secularização da sociedade como via necessária, segundo a qual a modernidade se desenvolveria.

Esta tese ou teoria geral foi, durante muito tempo, tomada como paradigma, segundo o qual a religião, progressivamente e em escala universalizante, “deixa de ser o princípio norteador da vida social”, passando “os comportamentos, atitudes e instituições” a serem guiados “por outros valores, isentos de matiz teológica”. (RANQUETAT JUNIOR, 2012, p. 17)

Diversos autores atribuíram a Max Weber esta teorização, quando, na verdade, efetua-se uma leitura parcial dos escritos deste sociólogo. Pierucci (2000) desenvolve o argumento que a secularização, além de ser um termo pouco frequente na obra do autor, relaciona-se à racionalização do direito por meio da emancipação em relação à religião; este processo é diferente do *desencantamento do mundo*, fenômeno estritamente religioso, onde há o abandono das concepções mágicas com a progressiva racionalização das religiões éticas. (PIERUCCI, 2000, p. 121)

Associados a esta tendência generalizante, aparecem, de maneira normativa, três conceitos relacionados ao abandono dos referenciais produzidos pelas instituições religiosas: o processo de *diferenciação* das esferas da sociedade, resultado da emancipação do Estado e de outros aspectos da sociedade às normas

---

<sup>26</sup> Estes filósofos fazem parte do que Henri De Lubac (2016) nomeia como *Humanismo Ateu*: “Resultado da evolução iniciada com o Renascimento, esse ateísmo tende decididamente a substituir Deus pelo homem. A concepção cristã da História, outrora acolhida como uma libertação e que fizera o orgulho e a alegria da Idade Média, vai agora passar a ser ‘sentida como um jugo’. Deus, em quem o homem “aprendera a ver o selo da sua própria grandeza”, vai aparecer-lhe como ‘antagonista, inimigo da sua dignidade”. Esse humanismo ateu não se confunde com o ateísmo banal e folgazão dos materialistas rasteiros; também não é simples recusa e desespero. Mas, de si mesmo que Deus lhe teria tirado. Elimina Deus para que o homem volte a estar de posse de si mesmo. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 499). Cf.: DE LUBAC, 2016.

cedidas pela Igreja Católica; a conseqüente racionalização das visões de mundo à medida que se procede ao *declínio* e *privatização* da religião na vida moderna, condição tomada como necessária para que o liberalismo e a democracia possam se desenvolver. (CASANOVA, 2006, p. 07)

Sob tal perspectiva, as teorias clássicas da modernidade e da secularização, em boa medida tributárias deste paradigma supostamente weberiano, constituíram-se numa verdadeira moldura teórica, através da qual as Ciências Sociais tradicionalmente observaram as relações entre religião e modernidade<sup>27</sup>. Conforme criticado pelo sociólogo José Casanova, tal paradigma, profundamente inspirado na experiência das sociedades europeias ocidentais, esgarça uma auto-definição da modernidade “inevitavelmente tautológica, na medida em que a diferenciação secular é precisamente o que define uma sociedade como ‘moderna’”. (CASANOVA, 2006, p. 10). Além disso, tem se revelado insuficiente e mesmo inadequado para abarcar outros processos históricos de construção da modernidade, onde a emergência de uma esfera pública secular não, necessariamente, deu-se pela perda das funções moralizadora e integradora da religião, com seu deslocamento para a esfera da autonomia individual.

Diante da complexidade do fenômeno, Casanova defende a flexibilização da análise para além do eixo Europa-América do Norte, de forma a adotar uma perspectiva global, que considere as diferenças regionais. Na linha de outros estudiosos do tema, surgem formulações teóricas preocupadas em dissociar estas reconstruções analíticas eurocentristas de uma teoria geral da modernidade, indagando sobre outras experiências – “não ocidentais” e “não seculares” (EISENSTADT, 2001) –, onde as supostas condições da modernidade continuaram apresentando uma inegável ligação com o religioso e onde os processos de secularização e laicidade nunca se caracterizam pelo aparecimento de Estados neutros em matéria religiosa e de arenas públicas “desnudas”. (ASAD, 2003)

Apesar de abordarmos justamente o centro hierárquico da Igreja ocidental, localizado no continente onde as teorias sobre a modernidade foram desenvolvidas, apresentamos a possibilidade de descentralização das concepções clássicas sobre

---

<sup>27</sup> “Atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que entretanto não se cumpriu”. (PIERUCCI, 2000, p. 114).

a modernidade<sup>28</sup> como exemplo de questionamento à normatividade que o modelo europeu assumiu e inferiu sobre as demais realidades; deste modo, haver a

a influência de atores regionais específicos (forças políticas ou econômicas, ativistas ou movimentos sociais), e com perspectivas não unívocas, sobre a reconstrução desses programas e padrões de modernidade” de modo que, “ (...) por meio da interação desses atores com setores mais amplos das suas sociedades, concretizar-se-iam expressões únicas de modernidade. (MONIZ, 2017, p. 129)

Tal formulação nos parece pertinente enquanto crítica aos paradigmas que tornavam o processo de modernização uma espécie de “produto” transposto da Europa<sup>29</sup> para as demais regiões do globo, que, quando colocado em “prática”, traria consigo a secularização aliada à democracia, por exemplo, e a privatização do religioso.

Sob a perspectiva da multiplicidade de modernidades, a crítica da religião e a posterior separação institucional entre Igreja e Estado não expressou um percurso monolítico e, tampouco, deve “ser reduzida a um movimento de simples retração do religioso”, sendo este apenas um dos “elementos de um processo histórico amplo, que inclui a emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulação moral, de uma vida intelectual que dispensa a ideia de Deus e de uma experiência de individuação urbana mais escolarizada e autônoma”. (MONTERO, 2006, p. 48)

Nas últimas décadas, portanto, há uma reivindicação pelas Ciências Sociais de abordagens de caráter histórico, capazes de elucidar o que cada situação concreta resguarda de particular e de comum, ao mesmo tempo, ao invés de se seguir o paradigma weberiano, de se “determinar, em cada caso particular, o quanto a realidade está mais próxima ou mais afastada desse quadro ideal” (WEBER *apud* PROST, p. 122). O que implica reconhecer a necessária flexibilização dos conceitos, observada por Prost ao se referir à análise histórica de seus usos contingenciais,

---

<sup>28</sup> Que também promove uma dissociação entre os termos “modernidade” e “ocidentalização”. (MONIZ, 2017, p.129)

<sup>29</sup> Segundo Moniz, “a separação do conceito de modernidade das suas origens históricas europeias o transformou em uma categoria espaçotemporal neutra e universal de desenvolvimento social, inspirada na história da Europa – o padrão para o futuro da humanidade”. (MONIZ, 2017, p. 128)

sabendo-se “que os processos de evolução, diferenciação e integração social são contingentes, variáveis e flexíveis.” (MONIZ, 2017, p. 128)

Portanto, o cerne da modernidade reside no protagonismo dos elementos constituintes de cada sociedade, bem como nas respostas que emitem às transformações e na capacidade em se adaptarem às contingências, por meio das interações que estas diversas dimensões sociais estabelecem entre si, como, por exemplo, a religião. Nota-se que não se trata de abandonar o uso dos conceitos “modernidade” e “secularização”, mas de reconstruir as dinâmicas históricas que propiciaram as condições de possibilidades segundo as quais o fenômeno religioso se manifesta atualmente. Desta forma, Casanova aponta a pertinência das teorias relacionadas à diferenciação das esferas sociais, alertando, porém, ser necessário não exagerar a importância destas para a democracia, tal como o faz o secularismo, ao afirmar a separação entre religioso e secular como uma condição essencial para a modernização da sociedade. Da mesma forma, ao aproximar-se das comprovações empíricas, é possível concordar com Paula Montero, ao argumentar que:

se é verdade que a religião perdeu sua função cultural como eixo integrador da vida social como um todo, tal ruptura não fez que a religião rendesse necessariamente e nos mais variados contextos e momentos históricos, à periferia na vida social. Dados empíricos mostram fartamente a presença das religiões na esfera pública, onde muitas vezes tem conseguido impor suas considerações normativas sobre vários itens das agendas econômicas e políticas das nações. (MONTERO, 2003, p. 44)

Tais constatações têm orientado formulações que consideram a própria Igreja e seus agentes como atores do advento das sociedades modernas e seculares, delimitando contextos de “modernidade religiosa”, que na linha do proposto pelo historiador das religiões Roberto Di Stefano<sup>30</sup>, corresponderia às novas condições que a Igreja Católica assumiu no contexto do “fim do regime de unanimidade da fé e progressiva consolidação de um umbral de Secularização baseado em uma noção de soberania desprovida de conotações religiosas” (DI STEFANO, 2018, p. 135). Segundo o autor, as transformações na sociedade impõem mudanças na forma

---

<sup>30</sup> Cf: DI STEFANO (2011), (2012), (2018).

como os indivíduos creem e em suas interações com as Igrejas institucionais<sup>31</sup>; estas mudanças ocorrem de maneiras diferentes em cada localidade gerando, portanto, uma multiplicidade de modernidades religiosas. Nota-se, por conseguinte, que as conclusões de Di Stefano aproximam-se dos argumentos de Eisenstadt quanto à secularização não ser

um processo linear de progressiva marginalização e desaparecimento do religioso inerente ao chamado “processo de modernização”, comum portanto a todas as sociedades que se pretendam “modernas”, senão um processo multidimensional — de recomposição, mais que de despejo da religião — que se verifica em algumas sociedades — e não em todas da mesma maneira— e que consiste na perda das referencias religiosas de certas concepções, instituições ou funções sociais provocada por certos processos políticos (como a formação do Estado), econômicos (como a expansão das formas de propriedade capitalistas) ou sociais (como a estruturação social em classes ou as migrações de massas), a conseqüente formação de esferas diferenciadas para a religião, a política, a economia, a ciência e outras áreas de atividade, e a debilitação do poder normativo das autoridades eclesiásticas, que implica uma paralela subjetivação das crenças. (DI STEFANO, 2012, p. 199)<sup>32</sup>

Consideramos, pois, ser esta definição de “secularização” a que melhor se aplica aos objetivos da presente pesquisa, uma vez que, considera o processo de autonomia dos setores da sociedade em relação à autoridade religiosa, ao mesmo tempo em que a religião “se recompõe, se realoca, e adquire modalidades múltiplas, fragmentadas, subjetivas, talvez elusivas” (DI STEFANO, 2011, p. 05)<sup>33</sup>. Desse modo, tal definição nos leva a ponderar sobre o processo de secularização enquanto condição necessária para a análise da Igreja durante os pontificados abordados, quando a Instituição se apresenta conceitualmente diferenciada do restante da sociedade, de certa maneira independente do Estado “para estabelecer seus próprios interesses e as estratégias para alcançá-los”, unida em torno de uma única estrutura hierárquica legítima, que por sua vez, responde à Santa Sé. Segundo Di

---

<sup>31</sup> ‘Como decía en un texto ya clásico Dominique Julia (1974, p.143 – edição brasileira 1976- p. 106): “los cambios sociales producen en los fieles modificaciones de ideas y deseos tales que se ven precisados a modificar las distintas partes de su sistema religioso. Se da un vaivén continuo, una infinidad de reacciones entre los fenómenos religiosos, la posición de los individuos en el seno de la sociedad y los sentimientos religiosos de tales individuos. Densidad de población, comunicaciones más o menos difundidas, mezcla de razas, oposiciones de textos, de generaciones, de clases, de naciones, invenciones científicas y técnicas, todo eso actúa en el sentimiento religioso individual y transforma así la religión.” (DI STEFANO, 2011, p. 04)

<sup>32</sup> Tradução minha.

<sup>33</sup> Tradução minha.

Stefano, o paradoxo neste caso reside na condição da Igreja como agente do processo de secularização, ao mesmo tempo em que recai sobre esta os efeitos da diferenciação das esferas. (DI STEFANO, 2012, p. 200)

Para nossos interesses, cabe considerar que a Igreja Católica, ao formular e empreender articulações com as esferas seculares, procedeu a uma reavaliação da compreensão que tinha de si na sociedade moderna e secularizada, o que esteve no cerne de sua autocompreensão. Esta remodelação recíproca entre o religioso e o secular – que torna pertinente considerar a própria Igreja como um dos atores das transformações em curso e portadora de um “projeto de modernidade”, constituído neste período “da permanente recriação das identidades religiosas” (DI STEFANO, 2011, p. 05) é registrado em nível do discurso oficial emitido pelos papados de Gregório XVI, Pio IX e Leão XIII, que passaremos a analisar.

### **1.1.1. – O projeto de Modernidade católico.**

Apresentamos, pois, a possibilidade de se pensar a Igreja enquanto portadora de uma concepção particular sobre a conjuntura na qual ela se insere e que se traduz em um projeto de modernidade, sob o qual a *Rerum Novarum* e outras encíclicas podem ser pensadas.

O debate sobre o projeto de modernidade católico encontra lugar nos estudos da História Eclesiástica, que na linha defendida por Paolo Prodi (2010), a define como o “estudo de todas as manifestações do cristianismo no decorrer da história que podem ser objetos do método de pesquisa da História”, cujas diretrizes salientam que “a Igreja é um fato histórico e que, a partir de Cristo, se desenvolve como instituição ou como uma profecia institucionalizada”. (PRODI, 2010, p.09)

Tal abordagem considera a relação entre a Igreja e a sociedade ao longo da história como fator de compreensão da própria história da instituição, sem desconsiderar o conteúdo teológico que permeia o pensamento de Igreja. É marcante esta interação naquilo que Prodi nomeia como “disciplina”:

um fenômeno complexo no qual as Igrejas possuem uma autonomia e uma vida interna e as regras nascem de uma interação contínua (tanto no plano cultural como da vida quotidiana) entre os indivíduos e as instituições que gerenciam o poder. (PRODI *apud* SANTIROCCHI, 2017, p. 172)

Em relação ao período que abordamos, Prodi o insere na categoria de análise que denomina “paradigma tridentino”, uma espécie de recorte de longa duração marcante na história da Igreja desde os eventos que provocaram a crise do Medievo até o Vaticano II. Esta estrutura toma como parâmetro as decisões do Concílio de Trento<sup>34</sup> (1545-1563) em resposta às mudanças ocorridas na sociedade (SANTIROCCHI, 2017), porém, não de maneira uníssona: trata-se de um projeto plural, com várias discontinuidades, propostas e respostas à modernidade. As variáveis podem ser os papas, as situações e as estratégias empregadas, sendo que as discontinuidades no paradigma contribuem para a compreensão da Época Moderna em sua pluralidade.

Desta forma, à medida que se desenvolvem secularizações (no plural devido às várias formas que esta pode assumir e, também, segundo as etapas do processo de separação das esferas seculares), a Igreja Católica empreende uma série de ações em resposta ao dualismo entre poder político e poder sagrado, diante do qual pretende sobrepor a salvação das almas à política.

O movimento de centralização da Cúria romana, característico da segunda metade do século XIX, remonta ao fortalecimento dos Estados modernos, assim como ao estabelecimento de concordatas e nunciaturas, instrumentos mediante os quais a Igreja teve que negociar a coincidência dos territórios seculares e religiosos, assim como o controle do Estado sobre suas atividades.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> As decisões do Concílio correspondem à reforma do Catolicismo também conhecida como Contrarreforma, em oposição às Reformas de Lutero e das demais vertentes Protestantes. Sua influência se estende até o Vaticano II (1962- 1965), devido ao reforço e retomada por parte do Concílio Vaticano I das medidas tridentinas, bem como a resolução de questões pendentes a respeito da eclesiologia, particularmente as referentes à superioridade do Papa em relação ao Concílio, resolvida no século XIX com o dogma da infalibilidade papal. Cf. (SANTIROCCHI, 2017, p. 170); (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 24-26).

<sup>35</sup> De modo preponderante, a motivação para o estabelecimento de concordatas responde a conservação do que a Igreja chama de *Libertas Ecclesiae*, liberdade para a ação da Igreja em nome da Tradição. (CASANOVA, 2010, p. 28).

Cabe salientar que, para Prodi, as secularizações intensificaram-se à medida que “o Estado moderno não precisou mais da unidade religiosa como base ideológica, promovendo ele mesmo a nova religião da pátria” (PRODI *apud* SANTIROCCHI, 2017, p. 175). Neste contexto, o Magistério Eclesiástico procurou estabelecer e fortificar uma soberania paralela e universal, por meio de um corpo eclesiástico supranacional e supraestatal, com uma nova disciplina do clero, e pelas estratégias voltadas para o controle das consciências.

Desta forma, em meio à constituição do mundo moderno, a Igreja Católica se destaca com seu projeto de modernidade e para a modernidade, o qual é constantemente reformulado, dependendo das conjunturas e da concorrência com outros projetos gerados em outras dimensões da sociedade. A maneira como os múltiplos projetos se relacionam produz efeitos inéditos, dentre os quais a autonomização das esferas, que coloca em jogo dois pontos defendidos pelo Papado: o caráter diferenciado da instituição Católica e o direito de sua intervenção nas demais dimensões da sociedade.

Neste ponto da análise, poderíamos pensar na possibilidade de inserir o paradigma tridentino em uma perspectiva ampla, relacionando-o a um padrão de ações da hierarquia da Igreja em torno de um ideal de autopreservação, capaz de persistir de forma supra-papal. Torna-se, então, operacional o argumento de Fantappiè (2012), a respeito da dinâmica da pretensa universalização da Igreja Católica a partir de três estratégias simultâneas e recorrentes: *normatização, comunicação e flexibilização*.

Carlo Fantappiè<sup>36</sup> considera a Igreja Católica através de duas características aparentemente contraditórias: a complexidade e a universalidade da instituição. Esta última se relaciona à ampla presença do catolicismo no mundo, devido à simplificada forma de adesão a esta expressão religiosa, através da aceitação do conteúdo religioso atribuído a Jesus e às prerrogativas das quais ele teria dotado à Igreja, em detrimento de uma identificação dos fiéis por meio do nascimento no interior de determinado povo. As propriedades que a tornam complexa residem na estrutura hierárquica e no modelo organizacional composto por um amplo sistema de relações (FANTAPPIÈ, 2012, p. 332). De fato, é devido ao enredamento da Instituição em um

---

<sup>36</sup> As citações de Fantappiè são traduções minhas.

corpo articulado, que a expansão e manutenção desta tornaram-se possíveis; graças, também, à unificação das decisões em um só centro – a Cúria romana –, do qual proveem as decisões para a totalidade da Igreja.

Para que toda a estrutura funcione, é de fundamental importância a *autoconsciência* da Igreja Católica, tanto em relação à sua universalidade, quanto ao juízo sobre sua missão enquanto “única Igreja de Cristo e Igreja mãe da qual todos dependem para garantir a unidade sobre todo o planeta” (FANTAPPIÈ, 2012, p. 332)<sup>37</sup>. Desde modo, Fantappiè identifica a pretensão católica de ordenar, através do conteúdo religioso, não só a própria Instituição, mas o mundo como um todo. Esta concepção verticalizante da Igreja, enquanto instância acima dos espaços terrenos, também se exprime no estabelecimento de relações transnacionais, quando a Igreja se refere a si como “o núcleo, o coração, o ‘centro’ de uma esfera, que se projeta em direção ao universo todo”. (FANTAPPIÈ, 2012, p. 332)<sup>38</sup>

Portanto, ao mesmo tempo em que o catolicismo se concebe enquanto ponto de unidade entre os povos, ele considera a ideia de uma Igreja central, de onde emanam as decisões que estabelece internamente e com o restante do mundo. Para manter o contato com as unidades católicas distantes de Roma, Fantappiè aponta o uso de instrumentos informativos desde o século IV, como forma de comunicação e controle disciplinar do clero, bem como o estabelecimento de acordos entre as nunciaturas<sup>39</sup> e os governos seculares, para preservar a estrutura católica de controle e expansão. Com o advento da modernidade, os Estados nacionais chocam-se com os anseios da Igreja Católica em ordenar e ocupar os espaços segundo seu conteúdo religioso, interpondo eles mesmos os ideais segundo os quais a identidade comum se daria. Segundo Fantappiè,

---

<sup>37</sup> Esta “vocação universal do cristianismo que clama ao mandato divino de anunciar o Evangelho do Reino” (FANTAPPIÈ, 2012, p. 332) relaciona-se a definição da História Eclesiástica da Igreja enquanto “profecia institucionalizada” (PRODI, 2010, p.09), pois a missão à qual a Igreja Católica fora incumbida reside na Tradição escriturária, registrada em Mateus capítulo 24, versículo 14.

<sup>38</sup> A tendência católica em conceber-se como ponto central do universo, implica considerações em relação a seu chefe supremo: ‘A universalidade do espaço católico no medievo é concebida na forma de uma mediação papal entre o céu e a terra, que tem como sujeito apical o papa, “autoridade objetiva”, detentor da verdade salvífica, o centro da sede apostólica, no âmbito de irradiação na República cristã, “um espaço qualificado, mas não pela geografia sim da religião”’(GALLI *apud* FANTAPPIÈ, 2012, p.334).

<sup>39</sup> Até os dias de hoje, as nunciaturas funcionam como redes diplomáticas, presentes em diversos países nos quais a Igreja Católica estabelece relações internacionais.

a Igreja se defende recorrendo aos mesmos instrumentos políticos e jurídicos. Renova-se em um mecanismo de imitação recíproca. Se os Estados nascidos haviam se apropriado do modelo organizacional e administrativo da Igreja romana como a finalidade de se estabelecer, agora é a Igreja que se utiliza as teorias e técnicas estatais para tutelar a própria soberania e se fortalecer mediante a centralização institucional e normativa. (FANTAPPIÉ, 2012, p. 334)<sup>40</sup>

Porém, as estratégias da Igreja não se restringem à normatividade estrita: há, por parte dos Pontífices, a flexibilização por meio de adaptações como forma de integrar as culturas que são incorporadas com a globalização e que passam a formar a totalidade da Igreja. Esta dialética constitui, na verdade, uma das estratégias mais antigas de evangelização do cristianismo. Conforme argumenta Marilena Chauí (2000), a adaptação da mensagem às condições dos que deveriam ser convertidos remonta aos primeiros intelectuais cristãos, como São Paulo, São João, Santo Ambrósio e Agostinho, que associaram filosoficamente a religião cristã ao pensamento greco-romano (CHAUÍ, 2000, p. 283). No curso da modernidade, a adequação dos conteúdos provê a harmonização como forma de manter unida a Instituição, principalmente diante da multiplicidade de países que surgem a partir do século XIX.

Esta parece ser uma chave interpretativa importante e operacional para a dinâmica observada nos papados estudados nesta pesquisa. Se considerarmos que as estratégias de normatização, comunicação e flexibilização combinaram-se historicamente na inserção da Igreja no mundo, tendo em vista sua dinâmica de universalização, independentemente do Pontífice, faz sentido pensar nestas estratégias e nos pesos relativos de cada uma delas no processo de adaptação da Igreja Católica aos diferentes contextos e às novas dimensões trazidas pela modernidade. Da mesma forma, pode-se considerá-las enquanto constitutivas do projeto de modernidade católico, na medida em que, conforme as conjunturas, são necessárias ora uma maior flexibilização, ora normatização. Vejamos, então, de que forma elas aparecem nos pontificados de Gregório XVI e Pio IX<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Podemos, pois, considerar este “empréstimo” de estratégias por parte da Igreja uma reconfiguração aos moldes do que a concepção de “Modernidade Religiosa” afirma.

<sup>41</sup> Segundo Casanova (2010), há características de caráter supranacional que constituem a cristandade medieval (os quais entraram em declínio no início da Idade Moderna) que são recuperadas, reconstruídas ou fortalecidas, em um processo que se inicia em meados do século XIX- e, que, estariam compreendidos os pontificados de nossa análise- e que persistem até hoje, são elas:

## 1.2. – Gregório XVI e Pio IX: dois papados no contexto do Restauracionismo.

Conforme apontamos no item anterior, as ações da Igreja Católica carregam consigo argumentos referentes à estrutura da instituição e consideram a importância de conservar esta composição.

No entanto, articuladamente às formulações de Fantappiè, cabe salientar as críticas de Hans Küng sobre os elementos considerados essenciais pelo catolicismo, utilizados como justificativas no processo de universalização, mas que foram forjados ao longo da História, sendo passíveis de serem identificados nos pontificados de Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878). Não nos cabe emitir um juízo sobre tais argumentos, mas salientar a defesa por parte da hierarquia católica de determinados pontos, os quais o autor considera fundantes e estruturais da Instituição e que serão objeto de preservação pela ação oficial.

Destacam-se, principalmente, os conteúdos que reivindicam a primazia de Roma enquanto “cabeça e mãe da primeira cristandade”<sup>42</sup> (KÜNG, 2012, p. 78), por supostamente abrigar o túmulo de Pedro a quem teria sido confiada a administração da Igreja Católica, e cujos sucessores são atribuídos ao seu poder jurisdicional sobre a totalidade da Igreja<sup>43</sup>; a “comprovação” se deu pela apropriação de trechos que supostamente comporiam a Tradição escriturária do catolicismo por parte da Igreja romana e de uma hermenêutica que conferiu “um sentido puramente jurídico, em desconformidade com o sentido bíblico”. (KÜNG, 2012, p. 84)

---

“a supremacia papal e a centralização e internacionalização do comando da Igreja; a convocação de concílios ecumênicos; núcleos religiosos transnacionais; a atividade missionária; escolas, centros de aprendizagem e redes intelectuais transnacionais; santuários como centros de peregrinação e encontros internacionais; movimentos religiosos transnacionais”. (CASANOVA, 2010, p.19), porém, diferentemente da tendência universalizante que estes dispositivos assumiam nos pontificados do século XIX e em parte do XX, hoje constituem a visão globalizada do catolicismo, aberta a liberdade Religiosa como um todo, colocando-se como porta-voz dos direitos humanos. (CASANOVA, 2010).

<sup>42</sup> A despeito da comunidade formada em Jerusalém e das outras igrejas orientais fundadas pelos apóstolos (KÜNG, 2012, p. 78).

<sup>43</sup> Pela sucessão apostólica, os futuros Papas não herdam “as propriedades e méritos pessoais de Pedro, mas o poder e a função oficiais que a ele foram transmitidas por Cristo”. (KÜNG, 2012, p. 84).

Nota-se que a primazia de Roma enquanto centro de poder e a primazia de Pedro como portador de um poder sobre toda a Igreja<sup>44</sup>, extensível a todos os que o sucedem, são criadas contemporaneamente e se confundem, pois graças à “incumbência” dada a Pedro e à suposta localização de seu sepulcro, a Igreja romana torna-se o centro de união do catolicismo.

De fato, o título de *Pontifex maximus*, ao qual os papados do século XIX farão autorreferência, remonta ao imperador Constantino, cujo primado de direito tornou-o portador do monopólio de legislação sobre os assuntos da Igreja; a união estreita com o Estado também se exprime na convocação pelo próprio imperador do Concílio de Nicéia (325), quando dota a Igreja Católica de uma estrutura administrativa semelhante ao Império Romano. Entre outras vantagens, Küng aponta a transferência da capital para Constantinopla e a consequente vacância de poder na sede romana do império como fator que favoreceu o aumento do poder do bispo de Roma, através da burocratização das estruturas eclesiais ao longo dos séculos IV e V; são exemplos: a declaração da Igreja de Roma enquanto instância de apelação universal, a reivindicação do título de “Sede Apostólica”, e a designação do bispo de Roma como “Papa” cujas decisões se sobrepõem ao Sínodo e são consideradas irrevogáveis. (KÜNG, 2012, pp. 81-82; CASANOVA, 2010)

Além da progressiva romanização das igrejas católicas, a distância entre as Igrejas do Oriente e o catolicismo praticado em Roma torna-se tão latente ao ponto de não parecer que se tratava de uma mesma expressão religiosa; segundo Küng:

Roma representa uma tradição cada vez mais peculiar. Juridicamente a igreja é entendida sobretudo como uma *Igreja de unidade* monarquista-absolutista-centralista, que se funda predominantemente no direito eclesiástico romano, enquanto no Oriente, os decretos romanos (em grande parte falseados) são completamente desconhecidos. Nas demais Igrejas, (...) prevaleceu a compreensão da Igreja como *koinonia, communio*, constante no Novo Testamento: uma “comunidade” de crentes, de Igrejas do Oriente e seus bispos, uma federação colegialmente organizada de Igrejas, que se encontram fundadas em sacramentos, sistemas litúrgicos e símbolos de crenças comuns. (KÜNG, 2012, p. 83)<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Dentre os qualitativos atribuídos a Pedro, destacamos: *líder, episcopo, porta-voz dos discípulos e Príncipe dos Apóstolos* (KÜNG, 2012, p. 78); muitas destas nomeações encontram lugar nos discursos ultramontanos do século XIX.

<sup>45</sup> Este excerto aponta-nos também para a polissemia do termo “igreja”.

Podemos concluir que, por mais que a Igreja Romana localizasse nas escrituras a justificativa para a centralização em torno de Pedro e do espaço o qual administrava, o sentido posto pela fonte bíblica apontava para a equiparação entre os membros, independentemente da localização da comunidade. Com o passar dos séculos, o discurso ocidental, tornado o oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, colocava esta como uma realidade diferenciada da sociedade<sup>46</sup>, ao passo que se desenvolvia uma estrutura de imunidade ao redor dos pontífices e da Igreja Católica, no âmbito da qual documentos eram falsificados e leis estatais submetidas a análises canônicas em nome da superioridade papal, promovendo a fundamentação por um lado, do “domínio absoluto do papa no âmbito da Igreja e, por outro, o direito autônomo e a jurisdição da Igreja perante o Estado.” (KÜNG, 2012, p. 90)

Deste modo, as ações determinadas pelos pontífices procuravam preservar, por meio de estratégias, conforme vimos com Fantappiè e Küng, certas características consideradas estruturais à Igreja, conforme o contexto colocava questionamentos à Instituição. Desta forma, cabe perguntar: quais as razões que instigaram os pontífices no século XIX a reafirmarem certas propriedades da Igreja Católica?

### **1.2.1. – A Revolução Francesa: movimentos reativos.**

Dentre os movimentos que questionaram a ordem estabelecida, a Revolução Francesa foi, sem dúvida, o mais contundente. Este conflito pode ser considerado, segundo Rémond (1997), o primeiro de uma sequência de revoltas liberais, democráticas, sociais e nacionais que o século XIX assistiu, embora não possamos reduzi-las a uma simples herança de 1789 (RÉMOND, 1997, p. 14). Centraremos nossa análise nas perdas que a estrutura católica sofreu ao longo do conflito que, por consequência direta ou indireta desdobrou-se no movimento restauracionista.

---

<sup>46</sup> Quanto ao clero, Küng aponta dois fenômenos: o *Clericalismo*, caracterizado pela “predominância e supremacia intraeclesial do clero católico, que trouxe em seu bojo as numerosas reivindicações ou privilégios, diretos ou indiretos, que a Igreja passou a exercer ou a desfrutar na sociedade”, fruto da proibição da nomeação de leigos pelo imperador (KÜNG, 2012, p. 96); e a *Clericalização* promovida pela diferenciação do clero em relação aos fiéis, devido, por exemplo, à lei do celibato. A Hierarquização da Igreja fez com que esta fosse cada vez mais identificada com a figura de seus ministros ordenados, os “administradores dos meios da graça”, reforçando a visão monárquica do catolicismo em tomo do Papa. (KÜNG, 2012, p. 109).

Não se trata, portanto, de recuperar o conflito em si, mas o momento em que se reabilita o problema da Revolução Francesa em nome do princípio de legitimidade, no qual se identifica ser esta uma etapa da “apostasia da sociedade moderna, que começou com o renascimento e se desenvolveu com o protestantismo e com o iluminismo.” (MARTINA, 2005, p. 26)<sup>47</sup>

O movimento das ideias que se desenvolvia desde o século XVII diferentemente da Reforma protestante e da cisão católica no século XI era regida por um espírito que rejeitava não a religião, mas a tutela que esta impõe

e procura subtrair-lhe tudo o que ela submeteu a si: ele afirma, para a razão, o direito de examinar tudo, contrariando o método de autoridade; reivindica a autonomia da sociedade civil e carrega, portanto, em germe, a laicização do Estado, a secularização da sociedade e a separação das duas ordens, religiosa e profana. (RÉMOND, 1997, p. 168)

Por mais que a Revolução Francesa se inspire nos ideais iluministas, podemos afirmar que no início não se tratava de um movimento anticlerical, dado que o clero esteve presente na Assembleia Nacional; porém, à medida em que as decisões eram tomadas a favor da igualdade e da liberdade entre os cidadãos, muitos dos pontos defendidos pela Igreja Católica eram colocados em xeque pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, tais como a superioridade da Religião cristã-católica e o caráter diferenciado dos membros do clero (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 30). As demais decisões também contribuíram para ruir a estrutura social, cuja base valorativa a Igreja se orgulhava em ter provido.

Segundo Comby:

Antes de 1789, a Igreja tinha a impressão de enquadrar todos os setores da vida humana. Após as rupturas da Revolução, um mundo se constitui fora dos limites da Igreja: a sociedade industrial e urbana, as novas filosofias, as ciências naturais e históricas. Ocorre que este mundo estranho à Igreja combate as tradições por ela transmitidas há séculos. Ao mesmo tempo, o catolicismo deve coexistir com as outras confissões cristãs às quais outrora podia recusar o reconhecimento oficial. (COMBY, 1994, p.166)

---

<sup>47</sup> Esta identificação da suposta continuidade dos danos sofridos pela Igreja responde também à permanência das ações do Concílio de Trento enquanto paradigma.

Paulatinamente, a Igreja presenciou a derrocada dos regimes absolutistas, sob os quais assumira uma condição privilegiada em vários aspectos e de diferentes formas: na França do Antigo Regime, clero e nobreza ditavam os rumos da sociedade e da política nacional; a Igreja confirmava a autoridade régia por meio do respaldo divino, enquanto que o rei reconhecia a unidade do reino segundo sua religião,<sup>48</sup> concedendo àqueles que professavam a fé do Estado a garantia de seus direitos. Porém, o estado deplorável em que vivia grande parte dos franceses “destoava por completo dos privilégios da nobreza e do clero” (CONTIERO, 2017, p. 65); na França do final do século XVIII, “a teocracia medieval personificada no papa era página virada, como o era a autoridade de um príncipe ou de um conselho comunal protestante.” (KÜNG, 2012, p.146)

Em nome da igualdade, a Igreja teve seus bens secularizados e seus membros submetidos à Constituição Civil do Clero, fixando “a Igreja francesa numa base preeminente nacional, separando-a de Roma e integrando-a ao Estado Francês” (SOUZA E GONÇALVES, 2013, p. 31). Martina (2005, p. 14) identifica esta como a primeira de três situações delicadas pelas quais a Igreja passou no curso da Revolução, sendo a luta aberta contra a religião e a tentativa declarada de descristianizar a França os passos seguintes. À medida que se operava a perseguição e execução de padres e bispos relutantes em prestar juramento à nação e ao rei, intensificaram-se o culto à razão em substituição ao cristianismo, o qual fora oficialmente separado do Estado, em 1795.

A cultura de aversão à religião se exprimia, também, na substituição do calendário romano, destruição de edifícios religiosos e em campanhas pela liberação do casamento de padres (COMBY, 1994, p. 94). Houve a criação do registro civil e a permissão do divórcio – “direito” não reconhecido pela Igreja até os tempos atuais. Mas, a situação agravou-se quando a série de conflitos se espalhou pela Europa, redesenhando as fronteiras territoriais, inclusive os Estados Pontifícios.

A situação delicada da Igreja Católica em solo francês começou a mudar com a ascensão de Napoleão Bonaparte, em 1799. Porém, na Concordata firmada dois anos depois, ficaram claras as reais intenções do novo governante. Napoleão sabia

---

<sup>48</sup> Como também a Igreja via nos governos absolutistas “segurança e apoio no combate às heresias”. (CONTIERO, 2017, p. 59).

que, apesar dos questionamentos à religião nos últimos anos, a figura do padre ainda possuía uma forte influência sobre o povo, principalmente as massas mais pobres (PIERRARD, 1992, p. 221). Efetuar a conciliação entre o novo governo e a Igreja, que há mais de mil anos estava presente neste território, representaria o reconhecimento desta administração por parte de Roma e, servir-se da religião no momento em que era comandada por um papa que se dispunha a firmar uma Concordata, era trabalhar para que esta trouxesse inúmeras vantagens.

Embora sob a legalidade de algumas garantias, a Igreja Católica continuava perdendo espaço dentro da França napoleônica, com as medidas que controlavam ou igualavam o catolicismo às outras formas de religião. A liberdade de culto extensível a todas as denominações retirava o *status* privilegiado que a Igreja Católica dispunha com as monarquias absolutistas. Aliás, a situação agravou-se ao ponto dos territórios que compunham os Estados Pontifícios continuarem a ser anexados ao Império Francês, inclusive a própria Roma. Mesmo com a derrota de Napoleão, em 1815, o medo causado pelas sucessivas perdas se instalou não só entre o Magistério católico, mas também entre filósofos e historiadores.

A Revolução e a era napoleônica evocaram sentimentos complexos entre os que retratam a época: por um lado, toma-se este como um período que não se deve repetir e que por precaução deva ser apagado da memória; há também exemplos de pensadores que, embora considerem os prejuízos causados, veem estes como momentos providenciais, que cumpriram um papel exemplar de purificação da sociedade. De forma geral, esta literatura ideológica propunha

uma nova cosmovisão da sociedade, onde as propostas como o valor concreto da história, a tradição como critério de verdade, a ordem moral como fundamento do social são integradas na primazia do social para possibilitar o crescimento da dignidade humana. (CORDI, 1984, p. 3)

Esta linha de pensamento contrária à Revolução Francesa e seus efeitos, conhecida como “Tradicionalismo”, surge ainda no curso revolucionário Francês, mas conta com expoentes de diversos países como Inglaterra e Espanha ao longo do século XIX. Segundo Cordi (1984) e Martina (2005), o britânico Edmund Burke é um dos primeiros a demonstrar sua insatisfação com o pensamento iluminista,

apontando a impossibilidade de alcançar o progresso aquela sociedade que rompeu com a tradição e que subverteu violentamente a ordem estabelecida (MARTINA, 2005, p. 25). Defensor da monarquia hereditária enquanto garantia das liberdades dos súditos, receava pelo futuro do reino britânico caso os efeitos revolucionários, odiosos, em sua opinião, atravessassem as fronteiras da França, na qual via o predomínio de “um desprezo absoluto por todas as instituições antigas quando se lhes apresenta como opositoras à maneira atual de conceber as coisas, ou à direção das inclinações de hoje”. (BURKE *apud* RODRIGUES, 2013, p. 41)

Em território francês, René Chateaubriand expunha nas páginas do *Gênio do Cristianismo* uma extensa apologia: no prefácio à edição de 1828, vinte e seis anos após a primeira publicação, considerava que a obra cumpriu um papel em meio ao ressurgimento da França após o caos revolucionário que atravessou:

Foi, pois, entre as ruínas dos nossos templos que eu publiquei *O gênio do cristianismo*, chamando a esses templos as pompas do culto e os ministros dos altares. *O gênio do cristianismo* refletindo memórias do nosso passado, nossos antigos costumes, da glória dos monumentos de nossos reis, tinha o sabor da antiga monarquia: os franceses afizeram-se a ver com saudades o seu passado, preparou-se a estrada do futuro e reanimaram-se esperanças quase extintas. (CHATEAUBRIAND *apud* MANOEL, 2013, p. 18)

O olhar para o passado via no cristianismo um instrumento eficaz de garantia da paz e a ordem, como teria acontecido quando a sociedade se fundamentava na religião; na verdade, revestia-se de uma visão negativa que transfere para o curso da história humana o dogma da queda e da redenção do homem (CORDI, 1984, p. 12): à medida que o homem desenvolvia a ciência em detrimento aos pressupostos teológicos aprofundava a desobediência de Adão e a distância entre Deus e a humanidade. (MANOEL, 2004)

Este “estado de espírito”<sup>49</sup> encontra sua provisoriedade e a impossibilidade de se concretizar na amplitude das transformações no campo sócio-político que vieram com a Revolução Francesa, mas, também, nas inovações que já haviam sido incorporadas à estrutura dos Estados antes mesmo de 1789, com a modernização

---

<sup>49</sup> Nas palavras de Zagheni (2011).

administrativa e a adoção de cartas constitucionais<sup>50</sup>, transferindo a legitimidade do poder monárquico por meio do direito divino para a soberania popular.

Entre os contrarrevolucionários que defendiam a aliança entre moral, religião e política, Joseph De Maistre destacava a primazia da Igreja Católica enquanto “matriz da civilização europeia”. Segundo o autor, é somente através da religião<sup>51</sup> que deve ocorrer a atribuição e a legitimação do poder político (RODRIGUES, 2013, p. 45). Apesar da desilusão presente em sua concepção de mundo, De Maistre inseria os acontecimentos revolucionários como parte da providência divina, cujo castigo que impunha a França faria com que esta retornasse à “antiga fidelidade, à sua missão cristã”, tornando-se exemplo para o restante do mundo (DANIEL-ROPS, 2003, p. 211). O diagnóstico e o desenvolvimento do processo de “retorno” exemplar da França são explicitados por De Maistre da seguinte maneira:

O estado presente da Europa é horroroso, e o da França, em particular, é inconcebível. A revolução está aí, sem dúvida; não só isso, ela está em marcha, corre de maneira acelerada... O espírito religioso, que ainda não se extinguiu de todo na França, fará um esforço proporcional à pressão que experimenta; atravessará montanhas, fará milagres. O soberano pontífice e o sacerdócio francês se abraçarão e nesse abraço sufocarão os princípios galicanos. Então o clero francês começará uma nova era e reconstruirá a França, e a França pregará a religião a toda a Europa. (DE MAISTRE *apud* ZAGHENI, 2011, p. 25)

Observa-se que a recuperação se daria através do empenho “miraculoso” da religião em reverter as perdas que a Revolução impôs, como também a união entre o clero francês e o Papa, alinhando suas ações às decisões da Sé romana, subentendendo a infalibilidade do Papa. No pensamento de De Maistre, a Instituição e a sua sede em Roma eram vistos como pontos de estabilidade em meio à agitada Europa.

A imagem da Igreja enquanto organização centralizada e autoritária era vista como arquetípica também por Louis de Bonald, embora seja partidário da vertente

---

<sup>50</sup> No chamado “despotismo esclarecido”.

<sup>51</sup> Neste sentido, De Maistre reprovava as formas constitucionais e democrática de governo, por entender que não deveria haver intermediários entre Deus e o soberano, o qual deveria ser reconduzido à velha ordem onde exercia seus poderes de forma absoluta. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 212).

galicana<sup>52</sup> (DANIEL-ROPS, 2003). Para este, a religião deve embasar e se submeter ao Estado monárquico, pois:

A sociedade perfeita é aquela onde a Constituição é mais religiosa, e a administração a mais moral. (...) Assim, o Estado deve obedecer a religião, e os ministros da religião devem obedecer ao Estado em tudo o que ele ordene em conformidade com as leis da religião, e a religião só ordene em conformidade com as melhores leis do Estado. (...) Por esta ordem de relações, a religião defende o poder do Estado e o Estado defende o poder da religião. (DE BONALD *apud* RODRIGUES p. 44)

De fato, esta tendência a tornar o cristianismo enquanto programa sócio-político-cultural encontrava ecos no catolicismo oficial, porém, antes de associarmos uma vertente à outra é preciso considerar algumas características do Tradicionalismo, ressaltadas por Cordi (1984): apesar de reconhecerem o cristianismo católico como fundamento moral seguro para a sociedade, considerando-o a religião verdadeira “tida como absoluta e definitiva revelação de Deus” (CORDI, 1984, p. 3), a corrente ideológica contrarrevolucionária é tributária de um catolicismo interpretado de modo particular, muitas vezes controverso e carente de uma base teológica, em choque com o Magistério da Igreja, sendo até condenados ao silêncio, como veremos a frente<sup>53</sup>.

Não podemos, no entanto, desprezar a importância do pensamento legitimista católico, por exemplo, na defesa do dogma da infalibilidade papal, principalmente com Joseph De Maistre, que em sua obra *Du Pape*, advoga em favor da primazia “incontestável” do Pontífice em arbitrar os conflitos como um caminho para a reestruturação da sociedade<sup>54</sup> (RODRIGUES, 2013, p. 49). Se há proximidade na

---

<sup>52</sup> Vertente francesa do Regalismo, cuja decisão unilateral, carente de base doutrinal, de submissão da Igreja ao controle do Estado, tinha por objetivo “diminuir o poder da igreja, limitando a autoridade do Pontífice nos negócios temporais conexos com os espirituais ou negando a plenitude de poder dos papas nos assuntos eclesiais de cada nação, alegando que essa plenitude de poder lesava os direitos episcopais. Com efeito, diminuída a autoridade do Sumo Pontífice, seria mais fácil submeter os superiores Eclesiásticos dentro do próprio território. O alvo a atingir era sempre a supremacia do poder espiritual, que o poder temporal queria controlar”. (TALASSI *apud* SANTIROCCHI, 2015, p. 52). Deste modo, minimizava-se o poder espiritual, além de dotar a Igreja de características nacionalistas, isentando-a de suas obrigações junto a sede romana. (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 30).

<sup>53</sup> Um destes embates entre a corrente tradicionalista e a oficialidade católica cujas implicações resultaram numa encíclica em esclarecimento, será entre Lamennais e o papa Gregório XVI, a ser abordado no próximo item.

<sup>54</sup> Zagheni identifica em De Maistre tendência à leitura da infalibilidade papal como uma função estabilizadora que não repousa em justificativas teológicas, mas em quatro silogismos: “não há moral sem religião; não há religião sem cristianismo; não há cristianismo sem catolicismo; não há

intenção de fazer do caos pós-Revolução um cosmo “cristão”, mas diferenças nos conteúdos argumentativos, poderíamos questionar, então, qual seria a relação do movimento restauracionista com a oficialidade católica. Empreender esta reflexão nos trará esclarecimentos acerca da relação entre expressões utilizadas por diversos autores: *Ideologia da Cristandade e Ultramontanismo*, imprescindíveis para a reflexão sobre o plano de ações da Igreja Católica em nome da autopreservação que se exprime no projeto de Modernidade Católica, perceptível em nível discursivo em Gregório XVI e Pio IX.

Os termos “ideologia da Cristandade”, “projeto de Cristandade”, “regime de Cristandade” apesar das variações, representam uma mesma tendência: Segundo Guido Zagheni, trata-se da defesa dos direitos e do papel preponderante da Igreja na condução da sociedade, justificado pela visão negativa sobre os rumos que o mundo tomava, os quais não indicavam outro caminho senão a restauração dos valores cristãos (ZAGHENI, 2011, p. 41). O movimento adquire maior visibilidade em contraposição às medidas de controle dos “soberanos iluminados” nos assuntos que concerniam à Igreja: em nome da “Cristandade<sup>55</sup>” e em função da inserção política da Igreja reforça-se a importância dos valores cristãos não somente no ambiente interno católico, mas enquanto balizas fundamentais para ordenar a sociedade civil e a vida cotidiana. (MANOEL, 2013, p. 10)

Desta forma, a Ideologia da Cristandade é considerada tanto um modelo cultural (ZAGHENI, 2011), quanto um modelo Teológico (VILAS-BOAS; SIENNA, 2018) ou ainda, enquanto um modelo ideal de organização social (CALDEIRA,

---

catolicismo sem papa” (ZAGHENI, 2011, p. 27). Desta forma, o Papa seria infalível apenas por ser o chefe da Instituição: “Sem o Papa não existe mais cristianismo; conseqüentemente, a ordem social sofreria um golpe mortal.” (DE MAISTRE *apud* ZAGHENI, 2011, p. 43)

<sup>55</sup> Étienne Gilson define a Cristandade nos seguintes termos: “A cristandade se apresenta, primeiramente, como a sociedade formada por todos os cristãos, difundidos no mundo inteiro, unidos sob a soberania espiritual do papa. Sob esse aspecto, não difere em nada da Igreja, mas uma primeira determinação vai distingui-la desta. Enquanto membros da Igreja, os cristãos formam uma sociedade religiosa de essência sobrenatural, mas, por serem seres que vivem no espaço e no tempo, os cristãos formam uma sociedade temporal e, por conseguinte, um povo. É este o *populus christianus* dos papas, é esta *respublica christianorum* de que já falava santo Agostinho. Portanto, essa sociedade temporal não se confunde com nenhum dos corpos políticos existentes, não sendo ela mesma um corpo político. Todo corpo político compõe-se de homens unidos em função da busca imediata de fins temporais por meios temporais. O povo cristão é bem diferente, pois, embora seja uma realidade temporal (no que se distingue da *Civitas Dei*, por exemplo), seus vínculos constitutivos são espirituais e ele só serve de meios temporais, como vimos no caso das Cruzadas, numa intenção e com vistas a fins puramente espirituais. Portanto, a cristandade é o conjunto de todos os cristãos, pessoas, inteligências, vontades e bens, que colaboram no tempo para as finalidades religiosas da Igreja.” (GILSON *apud* BARNABÉ, 2011, p. 25)

2017), inspirado na sociedade “universal” do cristianismo imperial romano ocidental e na apologia de Eusébio de Cesaréia<sup>56</sup>, que articulava o espiritual e o temporal como manutenção de uma realidade e em nome do combate aos “inimigos da Igreja”.

Pode-se dizer que este pensamento recuperado no pós-Revolução de 1789, ao atribuir à religião a origem de todas as leis positivas essenciais à sociedade, articula a reconstrução de um tempo mítico na realidade histórica, buscando trazer à tona lembranças saudosistas, ao mesmo tempo em que relaciona a jurisdição da Igreja a um sistema civilizador, fundamentado em valores religiosos, leitura esta comum aos autores conservadores católicos do século XIX e ao Magistério Eclesiástico. (MANOEL, 2004, p. 117)<sup>57</sup>

O Fundamento teológico da ideologia da Cristandade é, segundo Zagheni, o conceito de “sociedade perfeita”, que remonta à *Política* de Aristóteles e é incorporada por Santo Tomás de Aquino para qualificar a cidade como comunidade ideal na qual o homem encontra o necessário para viver. Apresenta-se associada à estrutura da Igreja Católica de maneira dedutível nos escritos do papa Gregório VII (1073- 1085), autor das reformas institucionais do século XI, e discretamente nas obras de São Roberto Belarmino (ZAGHENI, 2011). Esta teoria que defende a autonomia da Igreja em relação ao Estado encontra lugar frente à consolidação dos Estados modernos: para que a Igreja participasse da nova dinâmica do direito internacional e preservasse sua missão espiritual, diversos canonistas reivindicaram o reconhecimento da equiparação e da independência da Igreja frente aos Estados. (BARNABÉ, 2011, p. 246)

Nota-se que a proposição que defende a Igreja enquanto sociedade perfeita, fortalecida no surgimento do Estado secular e em analogia a este, valoriza o aspecto institucional da Igreja, a qual é independente para agir e legislar fazendo uso de uma organização própria. Esta autossuficiência aliada à crítica ao mundo moderno<sup>58</sup> fez com que a Igreja criasse um mundo cultural próprio em clima defensivo, constituindo

---

<sup>56</sup> Sobre a análise da obra “História Eclesiástica” de Eusébio de Cesaréia, cf.: MOREIRA, 2000.

<sup>57</sup> Abordaremos o conceito de “civilização” nos discursos oficiais católicos no próximo capítulo.

<sup>58</sup> Segundo Cordi (1984) trata-se de “um esforço de sobrevivência de um grupo religioso institucionalizado” (CORDI, 1984, p.38)

quase que uma cópia católica das estruturas e dos organismos sociais: escolas, universidades, hospitais, sociedades esportivas, cinemas, sindicatos, imprensa e literatura, tudo marcados com o timbre “católico. (ZAGHENI, 2011 p. 79)<sup>59</sup>

É, portanto, por meio da institucionalização da ideologia da Cristandade que a Restauração se exprime na oficialidade da Igreja, unindo a centralização, clericalização e discursos espiritualizantes fortemente vinculados a Tradição escriturária, que caracterizam o *Ultramontanismo*.

Apesar de designar a postura reativa dos pontificados do século XIX em nome da autoridade pontifícia, o termo Ultramontanismo<sup>60</sup> é, na verdade, polissêmico, sendo utilizado em contextos internos e externos à Igreja. Aponta Santirocchi (2010) que o termo em latim – cuja tradução seria “para além dos montes” – encontra-se pela primeira vez no período medieval, designando os pontífices não italianos. A expressão possuiu conotações que se referiam a intervenções estrangeiras: após a Reforma Protestante passou a identificar a interferência do Papa em questões temporais, visto como uma autoridade extraterritorial, posteriormente, àqueles que eram apontados como favoráveis ao reconhecimento da superioridade do poder pontifício no contexto da nacionalização das igrejas passaram a ser qualificados de maneira difamatória como “ultramontanos”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)<sup>61</sup>

Conforme Ivan Manoel (2004), o Ultramontanismo seria a autocompreensão que corresponde à Igreja Católica no período entre 1800-1960, cujas características, em geral, permaneceram as mesmas:

---

<sup>59</sup> Esta formulação de Zagheni vai ao encontro do argumento de Fantappiè (2012, p. 334) sobre o “mecanismo de imitação recíproca” como estratégia de autopreservação da Igreja Católica, o qual fizemos menção anteriormente.

<sup>60</sup> Utilizamos como referência as contribuições de CORDI (1984), SANTIROCCHI (2010); AZZI (2006); MANOEL (2004).

<sup>61</sup> Santirocchi (2010) esclarece que os termos “Ultramontanismo” e “Romanização” foram tomados pela historiografia como sinônimos: neste artigo, elucida que o conceito de “Romanização” fora criado posteriormente e de maneira pejorativa pelo teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger, em crítica ao pontificado de Pio IX. Incorporado ao pensamento brasileiro, caracterizou num primeiro momento na defesa da submissão da Igreja ao regalismo de Dom Pedro II, e, quando reapropriado pela historiografia a partir da década de 1950, significou a suposta tendência de absorção do catolicismo popular pela igreja de Roma através das reformas episcopais em meados do século XIX, segundo Roger Bastide e Ralph Della Cava. Em suas pesquisas, Santirocchi constata que o controle irrestrito por parte da Sé romana não ocorreu; houve, na verdade, adaptações, resistências e o não cumprimento das decisões vindas de Roma a serem implementadas no Brasil. (SANTIROCCHI, 2010)

Na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação à liberal democracia burguesa e o concomitante reforço da ideia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço no episcopado; na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo a Idade média. (MANOEL, 2004, p.11)

O ultramontanismo teria configurado-se, assim, mediante os supostos questionamentos da Igreja enquanto Instituição: segundo Hans Küng, a dialética de “fortalecimento para dentro e isolamento para fora” caracterizou a estratégia da Igreja após constatar o desmonte do sistema romano de legitimação política. (KÜNG, 2012, pp. 156- 157)

Esta concepção constituinte do paradigma tridentino e que se traduz em um projeto de modernidade em resposta ao dualismo entre poder político e poder sagrado, diante do qual pretende sobrepôr a salvação das almas à política, predomina na Igreja Católica durante os pontificados que abordamos, apesar de que não se pode generalizar o alcance do Ultramontanismo. Conforme Azzi (2006) há duas vertentes no interior da Cúria romana, os *Intransigentes* e os *Moderados*, cuja diferença reside na postura da Igreja frente ao mundo moderno: os primeiros exigindo uma condenação austera e os segundos mais abertos a uma possibilidade de “diálogo com a sociedade e com o poder político.” (AZZI, 2006, p. 11)

É, portanto, com vistas às características ultramontanas que analisaremos os papados de Gregório XVI e Pio IX, que em nível discursivo reiteraram as estratégias de universalização do catolicismo, ao longo do século XIX.

### **1.2.2. – Gregório XVI e a Restauração ponderada.**

Em meio às consequências da Revolução de 1830, Mauro Capellari é eleito papa com o apoio da facção conservadora<sup>62</sup> no conclave de 1831. Assume com o

---

<sup>62</sup> Segundo Martina, os chamados cardeais “zelosos” já eram maioria no conclave que elegeu Leão XII em 1823. Este grupo defendia o poder temporal do papa, a resistência às leis de laicização,

nome de Gregório XVI em um momento delicado à restauração, – quando as convulsões revolucionárias tornavam o esforço de restauração cada vez mais difícil.

Entre os embates registrados nos documentos pontificais, destacam-se os conflitos ao norte da península itálica<sup>63</sup> pertencente aos Estados Pontifícios, desencadeados por movimentos liberais insatisfeitos com a influência austríaca na região. De fato, o próprio pontífice contava com o auxílio da Áustria para a defesa do poder temporal, frente aos ataques dos “inimigos da religião e do trono” (GREGÓRIO XVI, [1831], 1999, p. 11). Esta aliança entre o papa e as tropas austríacas, que reforçou a antipatia dos grupos nacional-liberais em relação a Gregório XVI, era fruto do compromisso estabelecido entre a Sé romana e os governos da Prússia, Rússia, França e Áustria no Congresso de Viena em nome da legitimidade dos governantes depostos e, particularmente, através do tratado da Sacra Aliança, a conservar os princípios cristãos (COMBY, 1994, p. 104). Neste mesmo congresso, os signatários voltam a reconhecer<sup>64</sup> a diplomacia pontifícia e seu representante junto aos Estados como atores privilegiados nas negociações, precedendo os demais serviços diplomáticos (CARLETTI, 2012, p. 18); conforme apontamos anteriormente<sup>65</sup>, as nunciaturas e a comunicação que estabeleciam com Roma constituem uma das estratégias de universalização da Igreja, bem como de controle disciplinar do clero.

Após quase um ano, o pontífice emite um novo documento<sup>66</sup> condenando os movimentos revolucionários na Polônia<sup>67</sup>, e passa a refletir sobre uma possível

---

defesa do direitos tradicionais da Santa Sé, nutrindo, sobretudo, desconfiança em relação ao mundo moderno. (MARTINA, 2005, p. 170)

<sup>63</sup> Registrados nas encíclicas *Aquele Deus* e *As armas valorosas*, ambas de 1831. Cf: (GREGÓRIO XVI, 1999)

<sup>64</sup> Segundo Anna Carletti, a autoridade da diplomacia pontifícia havia sido diminuída com a separação entre política e religião após o Tratado de Westfália em 1648. (CARLETTI, 2012, p. 18)

<sup>65</sup> Cf. item 1.1.1.

<sup>66</sup> A encíclica *Cum Primum As Aures* (1832).

<sup>67</sup> A Polónia constituía um território dividido entre Rússia, Prússia e Áustria desde o fim do século XVIII, e ratificado pelo Congresso de Viena em 1814. Por volta dos anos 1830, grupos poloneses incentivados por bispos e padres revoltaram-se contra os abusos por parte da Rússia. Após sucessivos apelos, Gregório XVI emite uma encíclica acompanhada de uma carta lamentando a postura do Czar, porém, recomendando a submissão às autoridades constituídas. A divulgação deste documento fora proibida pela diplomacia Russa, que impôs uma maior opressão aos poloneses e a Igreja Católica. Quanto às atitudes do clero favorável aos movimentos nacionais, tomando parte ativa neles, a Santa Sé, de modo geral, "jamais lhes deu uma aprovação e, de acordo com os casos, mostrou-se reservada ou favorável ao poder constituído, considerando toda insurreição como uma violação de uma lei divina e preocupando-se, sobretudo para que o clero se mantivesse afastado da política, para que não se misturasse sagrado e profano." (MARTINA, 2005, p. 162). Complementa Zagheni, que a postura de Gregório reflete a da Cúria romana, contrária a qualquer tipo de revolução

origem comum dos conflitos na Europa. A causa do crescimento das hostilidades, segundo Gregório, reside no questionamento das autoridades legítimas, sendo, portanto, necessário o trabalho dos bispos e arcebispos no reforço dos valores cristãos no clero e no povo,

vigiando com todos os meios, para que homens enganadores e sustentadores de novidades não continuem a difundir entre vossa grei doutrinas errôneas e falsos princípios e, dando a costumeira desculpa de defesa ao bem público, não aproveitem da credulidade dos mais ingênuos e dos menos preparados, a ponto de fazer destes, ainda que sem intenção, cegos executores em subverter a paz do reino e da ordem social. (GREGÓRIO XVI, [1832] ,1999, p. 21)

O instrumento para o “combate” e manutenção da paz e da ordem deveria ser a Sagrada Escritura, segundo a qual a obediência às autoridades é um preceito divino, devendo ser respeitado sempre que as ações governamentais estiverem dentro dos limites dos ensinamentos cristãos. Como exemplo, o Papa utiliza a carta de São Paulo aos Romanos: este excerto será utilizado em diversos documentos pontificais na justificativa ao respeito do poder constituído. Associa-se a este comportamento a tendência ultramontana de afirmação da Igreja como “arca da salvação”, Instituição indispensável para o resguardo das almas, por ser ela a portadora das respostas em meio ao “dilúvio das paixões e das ondas encapeladas que arrastavam a humanidade para os abismos infernais” (AZZI, 2006, p. 12). Esta concepção de fortes raízes tridentinas e moralizantes apontava para o valor da fidelidade aos preceitos trazidos pela hierarquia como fator de unidade dos fiéis em reação ao mundo moderno, em torno do clero e, principalmente, em torno da figura do papa. (CORDI, 1984, p. 36)<sup>68</sup>

Vimos, portanto, que Gregório XVI constata que estão ocorrendo em território europeu movimentos de contestação, os quais identifica como sendo fruto do questionamento das autoridades constituídas, seja seu próprio poder temporal enquanto chefe dos Estados Pontifícios, ou o poder de outros governantes, que

---

e justificando a rebelião polonesa como uma revolta liderada por radicais e maçons. (ZAGHENI, 2011, pp.116- 117)

<sup>68</sup> “Logo, uma moral uniforme, estruturalmente dedutiva, acabada, impositiva foi tomando vulto, correspondendo ao desejo de objetividade. Assim sendo, concretizou-se um sistema moral onde os atos morais são classificados em bons e maus, transcendendo o sujeito. E, como a realidade se demonstra demasiado complexa para a aplicação direta do sistema, cria-se uma casuística inflacionária” (CORDI, 1984, p. 36)

advém do Antigo Regime e são preservados em nome da legitimidade concedida pelo direito divino. É devido à benção papal que confirma o poder em nome da despesa e do patrocínio que Gregório afirma a importância da união entre a Igreja e outros Estados no controle das contendas (GREGÓRIO XVI, 1999), como ele próprio utilizou da antiga estratégia para manter a estabilidade frente às contendas liberais. A complexa relação entre Estado e Igreja foi vista de maneiras diferentes dentro do movimento de Restauração: esta, assim como outras disparidades de opiniões opuseram o pensador Félicité de Lamennais e Gregório XVI, culminando na encíclica *Mirari Vos*, considerada a primeira sistematização das condenações do mundo moderno pela Igreja Romana.

Lamennais é considerado uma das figuras mais complexas do “Restauracionismo”, quando analisado sua trajetória biográfica que se altera conforme o curso das revoluções liberais, passando de uma fase estritamente ultramontana em defesa da infalibilidade papal, a uma fase passageira na qual advoga pelo abandono do poder temporal, e o desenvolvimento de opiniões favoráveis à separação entre Igreja e Estado e a adesão católica à democracia e ao liberalismo<sup>69</sup>. (DANIEL-ROPS, 2003; ZAGHENI, 2011)

A princípio, endossa a crítica ao ateísmo e ao indiferentismo que afirmavam a capacidade do homem por si só alcançar a verdade, em detrimento da fé. Defende o papel da tradição na busca pela verdade e a primazia da religião na reconstrução das sociedades<sup>70</sup>, através de um processo de expansão do catolicismo, confinado “até agora, quanto aos dogmas, numa teologia pura, e, quanto aos preceitos, na vida doméstica, nas relações individuais, a Igreja ainda não penetrou diretamente nem na ciência nem nas instituições sociais”. (LAMENNAIS *apud* DANIEL-ROPS, 2003, pp. 269- 270)

A reforma cristã da sociedade, demanda tipicamente característica do pensamento restauracionista, deveria começar internamente. Segundo Lamennais, as revoltas que se anunciam em 1829 trariam uma configuração diferenciada para a

---

<sup>69</sup> Tendo influenciado a porção intransigente e o catolicismo liberal. Cf.: (MARTINA, 2005, p. 165)

<sup>70</sup> Daniel-Rops resume o pensamento de Lamennais, que se apresenta no livro *Ensaio sobre a indiferença* (1817) da seguinte maneira: “Sem religião, tudo desaba; uma sociedade atea está votada à desagregação, ao nada. Portanto, só uma religião pode permitir à sociedade arruinada refazer-se, tal como permitiu, a esta ou àquela alma em perigo, recuperar as forças. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 269)

Europa, cabendo à Igreja “à espera desta nova situação” “afastar-se dos príncipes, e fechar-se em si mesma, limitando-se a exigir liberdade de ação (...) distinguindo-se do Estado e buscando apoio popular”. (ZAGHENI, 2011, p. 29)

A concretização seria através da libertação da Igreja da suposta proteção dos governos, pois este cuidado fizera dela “instrumento de sua política e joguete dos seus caprichos” (LAMENNAIS *apud* DANIEL-ROPS, 2003, p. 317). Para refazer a cristandade seria necessário que a Igreja recorresse unicamente à autoridade do pontífice, “expressão da vontade universal dos homens”, além de “depositário de todo o gênero humano” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 271). O pensamento em favor da liberdade católica passa a se estender à libertação de toda a sociedade: discutindo os problemas da época e sob o lema “Deus e a Liberdade”, Lamennais funda o jornal *L’Avenir*, cujas teses<sup>71</sup>, alvo de críticas e censura pelo clero na França<sup>72</sup>, levam seus principais editores a Roma afim de obter a aprovação papal.

Na Cúria romana, preparava-se em 1832 uma encíclica contra toda espécie de erros cometidos pelos liberais, como também por exageros da doutrina católica: por esta última razão o documento repudia a linha editorial do jornal de Lamennais, após receber a recomendação condenatória dos bispos franceses. Resumindo importantes pontos da autocompreensão ultramontana, a encíclica *Mirari Vos* é direcionada a todos os bispos, diferentemente dos outros documentos promulgada até então por Gregório XVI, que eram sobre temas circunstanciais. Esta “condenação do indiferentismo religioso e da liberdade de consciência, de imprensa e de pensamento” (GREGÓRIO XVI, 1999) inspirou as demais posturas ortodoxas da Igreja frente ao mundo moderno, tais como a *Quanta Cura* (1864) de Pio IX.

---

<sup>71</sup> Segundo Giacomino Martina, o jornal manteve desde a primeira edição a mesma linha crítica à “aliança do cristianismo com a liberdade; separação entre Igreja e Estado, ou seja, denúncia da concordata, renúncia ao subsídio estatal concedido ao clero como compensação do confisco dos bens feito pela Revolução e recuperação da livre nomeação dos bispos por parte da Igreja; reivindicação de todas as liberdades: de consciência e de culto, de ensino, de imprensa, de associação; luta contra o restrito sistema eletivo censitário, ou seja, que concedia o direito ao voto somente a uma exígua minoria de ricos; decidida afirmação da necessidade de uma descentralização administrativa que confiasse diretamente aos interessados o cuidado dos interesses locais, contra a centralização e a uniformidade típica do Estado Napoleônico e do pretense Estado liberal; tímidas propostas de solução da questão social, como a liberdade de trabalho e de associação, o sufrágio para os operários; superação do legitimismo e defesa das nacionalidades oprimidas, da Bélgica à Polônia”. (MARTINA, 2005, p. 192)

<sup>72</sup> O tom agressivo e as duras críticas aos bispos franceses nomeados pelo rei, aliado a um insuficiente aprofundamento doutrinal (MARTINA, 2005, p. 193), suscitaram a reprovação da oficialidade católica. Aponta o Arcebispo de Paris, Monsenhor Quelén, que Lamennais, tomado pela temeridade, teria erigido “em dogmas as suas opiniões pessoais”. (QUELÉN *apud* DANIEL-ROPS, 2003, p. 272)

Gregório inicia constatando os supostos males do momento histórico, utilizando os seguintes termos:

A santidade das coisas sacras é desprezada, e a augusta majestade do culto divino, que possui grande força e influxo sobre o coração humano, indignamente é rejeitada contaminada e tornada objeto de escárnio por homens tratantes. Então se distorce e perverte a sã doutrina e se disseminam de modo audaz erros de todo gênero. Não há leis sagradas, nem direitos, nem instituições, e nem disciplinas por santas que sejam que se encontrem protegidas do ardil deles, que expelem apenas malvadezas de sua boca imunda. (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 27)

O excerto expressa que ocorre uma relativização dos conteúdos religiosos, como também o abandono do que Gregório XVI reconhece como verdadeiramente santo, o qual é “a única responsável por manter de pé os reinos e a força da autoridade de cada domínio” (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 28). Esta rejeição da “santa religião” e conseqüentemente do conteúdo legitimador do poder teria causado a desordem pública.

A solução para o problema atual viria, segundo o pontífice, pelo esforço dos bispos em proteger o “santo depósito de fé”, recordando aos fiéis que a primazia dos prognósticos sobre a doutrina pertence ao romano Pontífice “a quem foi conferido por Jesus Cristo o pleno poder de apascentar, reger e governar a Igreja universal” (CONCÍLIO DE FLORENÇA *apud* GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 30), ao qual deve-se manter ligado todo bispo e, por conseguinte, todos os sacerdotes e fiéis. Constata-se que Gregório XVI reforça o valor da hierarquia para a solução dos problemas, sendo que, através do clero se dá a mediação com Deus: Peter Berger (1985) destaca que o protestantismo passou a negar a necessidade de intervenções no contato entre Deus e o indivíduo, reduzindo “o relacionamento do homem com o sagrado ao canal, excessivamente estreito, que ele chamou de palavra de Deus” (BERGER, 1985, p. 151)<sup>73</sup>, que passou a ser acessível graças à tradução da Bíblia em diversas línguas locais. Gregório salienta que não somente é reservado ao Papa o governo dos conteúdos de fé e que a ele devem ligar-se a Igreja. Segundo ele:

---

<sup>73</sup> Segundo Guido Zagheni, o problema da autoridade em matéria de fé, herdada dos séculos anteriores, permanecia entre a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes, sendo que as primeiras sustentavam que a autoridade cabia à Escritura mas também à Igreja. Esta questão envolve o estabelecimento de que forma de governo Jesus havia pontuado para a Igreja e de quais direitos havia dotado-a. (ZAGHENI, 2011, p. 73)

Seria coisa nefanda e totalmente alheia àquele afeto de veneração com que se devem respeitar as leis da Igreja o deixar-se transportar pela louca mania de opinar à vontade, como se fosse permitido a alguém desaprovar, ou acusar como contrária a certos princípios de direito de natureza, ou de dizer omissa e imperfeita e dependente da autoridade civil, aquela disciplina sagrada que a Igreja fixou para o exercício do culto divino, para a direção dos costumes, para a prescrição de seus direitos e para o regulamento hierárquico de seus Ministros. (...) parece claro quanto seja absurdo e sumamente ultrajante para a mesma Igreja o propor certa restauração e regeneração como necessária para prover sua salvação e seus progressos, como se fosse possível entendê-la sujeita a defeito, ou a obscurecimento, ou a outros inconvenientes do gênero. (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 31)

A condenação do papa recai sobre aqueles que negam a Igreja enquanto sociedade perfeita, seja por meio da sugestão de mudanças no interior da estrutura católica, como Lamennais propunha ao defender a independência da Igreja em relação ao Estado como forma de trazer benefícios à missão confiada a ela. Gregório reafirma que somente ao pontífice cabe este juízo e a possível “dispensa dos cânones” (SÃO LEÃO *apud* GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 31), confirmando a autoridade papal sobre os conteúdos de fé<sup>74</sup>.

Relaciona-se à negação do caráter diferenciado da Igreja Católica o chamado “indiferentismo” que Gregório considera ser:

aquela perversa opinião que, por fraudulenta obra dos incrédulos, espalhou-se por toda parte, isto é, que em qualquer tipo de profissão de fé se pode conseguir a eterna salvação da alma, desde que os costumes se conformem à norma do reto e do honesto (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 33)

É dela que, segundo o pontífice, surge concepção da liberdade de consciência, que permite a plena e irrestrita capacidade de opinar, resultando na

transformação dos espíritos, a depravação da juventude, o desprezo no povo pelas coisas sagradas e leis mais santas, em uma palavra, daí provém a peste da sociedade, mais nociva do que qualquer

---

<sup>74</sup> Gregório XVI afirma também a importância do celibato clerical e do matrimônio; este último corresponde ao ideal de preservação da instituição familiar pelo Ultramontanismo, pois a união matrimonial dos cônjuges e a autoridade masculina na constituição da família são confirmadas pela doutrina católica através do sacramento do matrimônio e da recomendação da submissão da esposa e dos filhos e esse poder paterno (AZZI, 2006, p. 18). Retomaremos a importância que a oficialidade atribui à família no capítulo 3, quando da análise da *Rerum Novarum*.

outra. A experiência secular, desde a mais remota antiguidade, luminosamente demonstra que cidade ostentando opulência, domínio, e a mais florescente glória unicamente por causa dessa desordem, isto é, por uma excessiva liberdade de opinião, pela licença dos conciliábulos, pela mania da novidade, encaminhavam-se tristemente para a ruína. (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p.35)

Conforme Azzi, é pelo reforço da autoridade política que propunha-se conter o anseio desordenado de liberdade. A Liberdade, fruto da autonomia do ser, pode ser confundida pela Igreja Católica como autossuficiência e desprezo da ordem sobrenatural. A reação ao bem-estar material relaciona-se com a concepção de que a existência terrena é para o homem um período de exílio, no qual se deve preparar para a eternidade por meio do cultivo dos valores espirituais. A preocupação com a salvação da alma deveria ser maior que a valorização das inovações trazidas pela modernidade, que colocam o homem como criador e atribuem a ele o progresso das sociedades<sup>75</sup>. (AZZI, 2006, pp. 10- 11)

Quanto à Liberdade de imprensa, através da qual seria lícito divulgar escritos de qualquer gênero, sem nomear Lamennais, Gregório aponta ser sumamente reprovada: “é cometer deliberadamente um mal certo e mais grave, porque há a esperança de poder extrair dele algum bem” (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 35). A censura às publicações, comuns na história da Igreja, cabe também aos bispos como forma de preservar os povos no caminho da Igreja, afastá-los dos perigos e das doutrinas dos pensadores modernos que empenharam seus esforços “para poderem fazer festa e triunfar com Lutero e comprazerem-se de ‘estarem livres de todos’, decididamente dispostos a encetar qualquer tipo mais reprovável de iniciativa, para alcançarem com mais facilidade e prontidão seus intentos” (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 39). O mérito de Gregório XVI, segundo Henri Daniel-Rops, pode ser expresso da seguinte maneira:

Na extraordinária confusão que dominava as mentes, o papa camalduense tentou, apoiando-se nos princípios inabaláveis do cristianismo, fixar a verdade, determinar qual devia ser a conduta dos católicos, denunciar os erros mortais que ameaçavam o mundo. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 331)

---

<sup>75</sup> “É próprio do soberbo, ou antes do estulto, o querer pesar em balanças humanas os mistérios da fé, que superam todo conceito humano, e confiar na razão de nossa mente, que pela própria condição da natureza humana é demasiado frágil e malsã.” (GREGÓRIO XVI, [1832], 1999, p. 40)

Em nome dos valores cristãos e da autoridade legitimada pela Igreja, apesar de apontar os malefícios advindos da liberdade de consciência, Gregório XVI não cita o liberalismo econômico<sup>76</sup>, cujos efeitos causados pelo “erro da liberdade sem limites nas relações entre patrões e operários” já eram denunciadas por leigos e bispos<sup>77</sup>, entre eles, Gioacchino Pecci, futuro papa Leão XIII. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 334). Seria preciso esperar mais alguns anos para que a mais alta hierarquia católica<sup>78</sup> expusesse a exploração dos operários. Enquanto isso, a oficialidade católica prosseguia na condenação ao mundo moderno, tendo no pontificado de Pio IX, seu maior representante.

### 1.2.3. – Pio IX contra os “erros da modernidade”.

Giovanni Mastai Ferretti, o papa Pio IX (1846-1878), foi quem mais colocou em prática os ideais ultramontanos, apesar de ser considerado uma figura “conciliadora” pelo conclave que o elegeu. Durante seu longo pontificado, considerado o mais duradouro até hoje, uma série de eventos históricos (CONTIERO, 2017, p. 84) fez com que buscasse o fortalecimento da Igreja a partir da perspectiva teológica que afirmava ser a Igreja superior aos governos políticos e com finalidade espiritual, sendo necessário a obediência ao Papa, constituído por Deus enquanto guia da humanidade (AZZI, 2006, p. 12). Neste sentido, as ações se dividem em duas: a centralização da estrutura institucional em torno autoridade atribuída à Sede romana e ao Papa, e a valorização dos conteúdos doutrinários, embora, se consideramos que a Igreja atribui a si a primazia na interpretação e

---

<sup>76</sup> “Mais ainda do que pelas incertezas de vocabulário, *Mirari Vos* pecava por este esquecimento, pecava pelos seus silêncios. Um grande grito de apelo atravessa a época, tanto por parte dos povos que queriam sacudir as tiranias estrangeiras, como dos homens miseráveis esmagados pelas servidões econômicas, disfarçadas em liberdades. E esse grito, dir-se-ia que o Vigário de Cristo, por esses 30 anos, se recusava a escutá-lo”. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 334)

<sup>77</sup> Muitos deles representantes do chamado “catolicismo social”, que de certa forma foi precursor da encíclica *Rerum Novarum*. Abordaremos o movimento no capítulo 3.

<sup>78</sup> Daniel-Rops vê este silêncio como “um ponto negro” na Igreja, “entre as iniciativas, nem sempre coerentes, mas sempre corajosas dos pequenos grupos de católicos sociais, e os que detêm a responsabilidade da Igreja, dir-se-á existir um fosso de ignorância e de incompreensão. A mais alta autoridade silencia”. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 564)

distribuição dos valores cristãos, esta medida acaba por ressaltar a importância da própria instituição.

Destaca-se em Pio IX o incremento da Cúria romana com a criação de Dicasterios, fazendo com que este órgão essencial do governo da Igreja adquirisse “uma relevância ímpar na estrutura católica no século XIX”, pois cabe a ele “zelar rigidamente sobre todos os aspectos da Igreja enquanto instituição. (CONTIERO, 2017, p. 82)

Além deste aspecto, a centralidade curial se exprimia através da defesa da uniformidade da doutrina e da aplicação integral das decisões que eram emitidas pela Sede romana:

Fazia-se oposição a tudo aquilo que pudesse estimular a manutenção das diferenças regionais na vida eclesiástica, desencorajando-se as veleidades de reunir concílios nacionais, favorecendo-se a volta à observação integral do direito canônico tal como ensinado em Roma, incentivando-se os recursos à cúria romana para qualquer tipo de questão, ainda que secundária. O papa, quanto às nomeações episcopais, procedia, cada vez com mais frequência, sem se ater às propostas feitas pelo alto clero local, inspirando-os sobretudo na formação romana e na docilidade dos candidatos. (AUBERT *apud* BATISTA, 2013, p. 60)

Logo na primeira encíclica promulgada por Pio IX, *Qui Pluribus: Erros da época* (1846), contra a tentativa do racionalismo em explicar a religião, há a afirmação da capacidade da Igreja, segundo atribuições divinas, em esclarecer os ensinamentos:

para que os fiéis não sejam agitados por todo vento de doutrina, presos pela artimanha dos homens e de sua astúcia que nos induz ao erro (cf. Ef 4,14). Essa autoridade viva e “infalível” vigora somente naquela Igreja que, edificada pelo Cristo Senhor sobre Pedro, cabeça, príncipe e pastor de toda a Igreja — cuja fé prometeu nunca faltar —, sempre teve, sem interrupção, os seus legítimos pontífices que remetem suas origens ao mesmo Pedro, postos sobre a cátedra deles, herdeiros e defensores da doutrina, da dignidade, da honra e do poder do mesmo (PIO IX, [1846], 1999, p. 86)

Portanto, para defender os fiéis das correntes de pensamento em voga no século XIX, Pio IX resgata a autoridade da Instituição que é herdada pelos

sucessores daquele ao qual foi supostamente incumbida a missão de edificar a Igreja. Mais à frente, o pontífice retoma novamente os supostos “erros”<sup>79</sup> que

tentam funestamente atacar a divina autoridade da Igreja e suas leis e atropelar os direitos tanto do poder sagrado quanto do civil. A isso apontam as pérfidas insídias contra esta cátedra romana do beatíssimo Pedro, na qual Cristo pôs o inexpugnável fundamento da sua Igreja. (PIO IX, [1846], 1999, p. 88)

Porém, chama atenção neste excerto a atribuição à cátedra de Pedro enquanto *fundamento* da Igreja por meio de Cristo, seu *fundador*, segundo Zagheni (2011), esta visão piramidal é típica deste período da história da Igreja, cujos escritos concorrem para

provar que Cristo, em seu ministério terrestre, fundou a Igreja como sociedade perfeita e completa, isto é, munida de poder próprio para legislar, governar e obrigar mediante penas; que a Igreja é uma sociedade desigual e hierárquica, o que implicava, por direito divino, a diferença entre governantes e governados (ZAGHENI, 2011, p. 61)

De fato, neste mesmo *fundamento*, Pio IX localiza o ponto de unidade de toda a religião e, por esta razão, pede aos bispos, a quem a encíclica se dirige: “favorecei em todos, a união com a Igreja católica, fora da qual não há salvação, e a obediência a esta cátedra de Pedro, sobre a qual se apoia, com seu solidíssimo fundamento, todo o edifício da nossa santíssima religião (PIO IX, [1846], 1999, p. 91). A obediência à Igreja romana reside na defesa desta enquanto Sede Apostólica<sup>80</sup>, título que, segundo Hans Küng, fora apropriado no século IV pela referência à passagem bíblica em que Cristo teria dotado Pedro a administração da igreja a despeito das outras comunidades que teriam sido conduzidas pelos outros apóstolos. (KÜNG, 2012, p. 82)

---

<sup>79</sup> Pio IX, assim como Gregório XVI, enquadra a liberdade de pensar, falar e escrever como um dos erros dos quais “deriva a precipitada piora dos costumes, o desprezo da santíssima religião de Cristo, o desconhecimento da majestade do culto divino, a ruína da autoridade desta Sé Apostólica. Daí deriva que a autoridade da Igreja é combatida e reduzida à vergonhosa servidão, que os direitos dos bispos são esmagados, que a santidade do matrimônio é violada, que todo tipo de poder é abalado. Daí também derivam tantos outros danos à sociedade cristã e civil, fazendo que, juntamente convosco, veneráveis irmãos, sejamos constrangidos a chorar.” (PIO IX, [1846], 1999, p.90)

<sup>80</sup> “Nela sempre vigorou o primado da cátedra apostólica, e a essa cátedra, que possui superior autoridade, é preciso que convirja toda a Igreja, isto é, todos os fiéis, de todas as partes, porque, quem não recolhe com ela, dispersa” (PIO IX, [1846], 1999, p. 87)

Destaca-se, também, o fato de que, com Pio IX, há a *clericalização* da Igreja, que se expressa através da concentração da responsabilidade e da iniciativa da Igreja no papel da hierarquia. Conforme Cordi (1984), ao clero cabe a função de ensinar, santificar e governar, residindo nele uma espécie de poder de decifrar a vontade divina, através da atribuição do próprio Deus. Por outro lado, aos fiéis resta “receber a doutrina, a santificação<sup>81</sup> e as normas organizacionais numa passividade total”<sup>82</sup>. Outras características da clericalização formuladas por Cordi vão ao encontro das formulações que apresentamos anteriormente: o “jurisdicismo”, que associa a autoridade segundo padrões jurídicos do Estado secular, valendo-se do par conceitual lei/pena, segundo o qual o “direito canônico permeia o ensino, a santificação e o governo”; o “triumfalismo”, que considera ser a Igreja a única instância a vencer o mal; todas fundamentadas e justificadas na “tradição magisterial e escriturária”. (CORDI, 1984, p. 34)

Caberia, então, ao clero manter a disciplina em suas ações<sup>83</sup>, notabilizando-se “pela seriedade dos costumes, integridade de vida, santidade e doutrina, e segundo as prescrições dos sagrados cânones”, pois, segundo Pio IX, nas ocasiões em que os padres desviavam das recomendações “imediatamente os costumes do povo decaem, a disciplina afrouxa, o culto da religião é demolido, os vícios e a corrupção são facilmente introduzidos na Igreja”. (PIO IX, [1846], 1999, p. 93-94)

A centralização passa não somente pela solidez das ações do clero ocidental, mas pela tentativa de reunião entre as Igrejas católicas ocidentais e orientais, cindidas desde 1054. Na encíclica *In Suprema Petri: a unidade da Igreja* (1848), Pio IX faz um urgente convite às Igrejas separadas do oriente para que voltem à unidade da Igreja católica, pois identifica que esta seria uma forma de combater os supostos ataques que a Igreja sofria.

---

<sup>81</sup> Um exemplo do papel dos leigos na dinâmica da Igreja expressa-se no pedido do papa Pio IX aos bispos na encíclica *Apostolicæ Nostræ Caritatis* (1854), onde, diante dos supostos “graves” problemas enfrentados pela Igreja, “pedimos insistentemente à vossa exímia e reconhecida devoção para estimular com todos os meios e iniciativas, pelos motivos já lembrados, os fiéis confiados aos vossos cuidados, a fim de que, depondo o peso dos pecados através da verdadeira penitência, tentem aplacar com súplicas, jejuns, esmolas e outras obras de piedade a cólera do Senhor provocada pelos delitos dos homens”. (PIO IX, [1854], 1999, pp. 162-163)

<sup>82</sup> Cassiano Cordi complementa com uma constatação: “Por essa situação de submissão total do restante dos católicos existe o equívoco presente até hoje em usar como sinônimos os termos Igreja e hierarquia eclesiástica”. (CORDI, 1984, p. 34)

<sup>83</sup> Conservando o celibato, ao qual se opunha o liberalismo, inclusive a facção liberal interna à Igreja. (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 55)

Esta reunião das Igrejas ocorreria quando as comunidades orientais reconhecessem o “erro” em suas doutrinas e procurassem a Sede papal que se dispunha a ajudá-los com os pontos que ainda permanecessem

incertos pela situação desfavorável do passado ou foram fixados de modo não-orgânico, com satisfação estaremos presentes com nossa autoridade apostólica para que todas as coisas sejam ordenadamente compostas e fixadas segundo a norma dos santos Padres. (PIO IX, [1848], 1999, p. 111)

Mais à frente, o argumento pionino resgata elementos do passado para comprovar as benesses da unidade católica:

Refleti e rememorai a antiga condição de vossas Igrejas, quando de comum acordo se mantinham unidas entre si e com as outras Igrejas do mundo católico no vínculo de unidade; pensai, então, se foram para vós fonte de vantagem as divisões que foram se sucedendo, devido às quais não fostes capazes de conservar – seja com as Igrejas ocidentais, seja entre vós mesmos – a antiga unidade da doutrina e do governo sagrado.(...) em verdade, o próprio artífice da salvação dos homens, o Cristo Senhor, pôs o fundamento de sua Igreja – a única contra a qual as portas do inferno não prevalecerão – em Pedro,(...) Com efeito, a Igreja, que durará até o fim dos séculos, não pode estar privada, depois da morte de Pedro, do fundamento sobre o qual foi edificada por Cristo(...) É necessário que cada Igreja – isto é, os fiéis de cada lugar – se volte, em virtude de sua origem superior, a esta Igreja, na qual sempre foi conservada pelos fiéis de todo lugar a doutrina proveniente dos apóstolos”. (PIO IX, [1848], 1999, pp.114- 115)

O centro sobre o qual tornariam a se unir seria a cátedra de Pedro, pois, segundo Pio IX, a primazia nos sínodos sempre recaiu sobre os pontífices romanos, cuja autoridade “invocada seja antes da celebração dos concílios, seja depois de sua conclusão”, poderia ser comprovada pelos relatos do Magistério católico de ambas as vertentes católicas. (PIO IX, [1848], 1999, p. 117)

O reforço passa, portanto, pela uniformidade da doutrina, do cuidado e do zelo pela Tradição<sup>84</sup> não somente pelo círculo interno da Igreja, mas, também, pela defesa dos valores cristãos pelos príncipes, a quem teria sido confiado o poder

---

<sup>84</sup> Na encíclica *Nostis et nobiscum* (1849), Pio IX evidencia a importância da dedicação do clero na instrução do povo, diante da necessidade que as condições suscitem, pedido para que procurem

não somente para o governo do mundo, mas sobretudo para a defesa da Igreja”<sup>85</sup>, e que nós “defendemos a causa não só da Igreja, mas também do seu reino e de sua salvação, para que desfrutem com tranquilidade a posse de suas províncias”<sup>86</sup>, favoreçam os nossos comuns desejos, intentos e projetos com sua ajuda e autoridade defendam a liberdade e a incolumidade da Igreja, a fim de que “também seu poder seja defendido pela direita de Cristo”.<sup>87</sup> (PIO IX, [1846], 1999, p. 98)

Tal consideração demonstra o peso que o princípio de legitimidade ocupava no papado de Pio IX, sendo esta uma das razões pelas quais a Igreja Católica entrou em conflito com o nacionalismo italiano, durante a chamada “Questão Romana”. Este problema territorial, cujos impactos são sentidos em nível discursivo, é decisivo por dois motivos.

Primeiramente, a posse de territórios foi uma das razões determinantes para o crescimento do poder papal e da Igreja como instituição, da mesma forma como se trata de um dos elementos que constituem sua autoconsciência e que determina as estratégias que empreende, segundo Casanova (2010). Na segunda metade do século VI, as conquistas na península itálica, juntamente com a ameaça de invasões vindas do oriente

criaram, a princípio, as condições geopolíticas para o desenvolvimento da soberania papal sobre a Itália Bizantina, isto é, o centro e o sul da Península Itálica e a Sicília, Isso significava que, assim como é colocado de forma mais sucinta por Bernhard SCHIMMELPFENNIG, “o papado detinha poder onde ele detinha territórios” (1992). Desde então, o papado sempre insistiria na necessidade de manter a soberania territorial sobre os Estados Papais a fim de preservar sua autonomia espiritual. Mas a manutenção dessa soberania sempre se mostrou precária. (CASANOVA, 2010, p. 21)

---

“fazer penetrar no coração de todos as sagradas palavras e as máximas de salvação, indicando-lhes com discursos breves e fáceis os vícios dos quais devem fugir e as virtudes que devem praticar para escaparem à pena eterna e para conseguirem a glória celeste.” (PIO IX, [1849], 1999, p. 135), recomendando que tenham em vista as prescrições do Concílio de Trento, particularmente os capítulos sobre o matrimônio e sobre o pecado original (sessão XXIV, cap. 4 e 7; sessão V, cap. 2, respectivamente); para a hierarquia, era necessário salientar o valor da ordem sobrenatural, da doutrina sobre a salvação pela fé católica, pois, conforme aponta Martina (2005) a negação da ordem sobrenatural era considerada a origem dos erros modernos, como o laicismo, ao racionalismo e ao naturalismo. (MARTINA, 2005, p. 237)

<sup>85</sup> São Leão, *Epist.* 156.

<sup>86</sup> São Leão, *Epist.* 43.

<sup>87</sup> São Leão, *Epist.* 43.

Os argumentos para a manutenção do território baseiam-se na tradição, seja através da suposta “Doação de Constantino” (KÜNG, 2012, p. 88) ou no acordo entre o papa Estevão II e Pepino, o breve, em 754, em nome da liberdade de ação papal. (MARTINA, 2005, p. 226)

A inerência da posse de territórios é destacada por Pio IX na encíclica *Qui nuper per italiam*, de 1859, nos seguintes termos:

Ora, enquanto nós reprovamos e lamentamos esses atos de rebelião, com os quais somente uma parte do povo naquelas províncias atingidas responde de fato injustamente aos nossos paternos cuidados e solitudes, enquanto declaramos abertamente que o principado civil é necessário a esta Santa Sé, para que exerça sem impedimento, para o bem da religião, a sagrada potestade — principado civil que os pervertíssimos inimigos da Igreja de Cristo se esforçam por solapar —, a vós, veneráveis irmãos, [bispos] em meio a esse turbilhão de acontecimentos escrevemos a presente carta, visando a encontrar algum consolo à nossa dor. (PIO IX, [1859], 1999, p. 215)

Outro ponto decisivo diz respeito à queda de prestígio da Igreja nos territórios retirados de seu domínio. No primeiro período de fuga do papa,<sup>88</sup> foram negociadas entre o ministério da Justiça e a Câmara, as Leis Siccardi, que buscavam a laicização do Estado, por meio da abolição do foro eclesiástico, das imunidades dos religiosos, além de iniciar a preparação em torno da regulamentação do contrato de casamento civil (ZAGHENI, 2011, pp. 128- 129). Na concepção de Pio IX, a Igreja Católica teria trazido muitas vantagens à Itália: na encíclica *Nostis et nobiscum* de 1849, o pontífice recordava o papel da “santíssima religião de Cristo” na proteção da Itália contra “tantas espessas trevas do erro” que a rodeavam. Ela, “elevou-se a tal glória e grandeza sobre todas as outras nações do mundo graças à sagrada cátedra de Pedro, nela estabelecida por singular benefício de Deus”, embora estivesse em meio às ruínas “daquele antigo império” e sob o perigo das invasões bárbaras, “podendo presidir com a divina religião mais extensa e estavelmente do que com a dominação terrena exercida no passado.” (PIO IX, [1849], 1999, pp. 131-132)

---

<sup>88</sup> Pio IX retirou-se de Roma em novembro de 1848, retornando apenas em abril de 1850, pois, segundo Zagheni, queria “evitar que sua permanência em Roma fosse interpretada como uma confirmação do novo governo radical; porque se sentia desprovido dos meios idôneos para retomar o controle político da situação; porque esperava evitar um derramamento de sangue.” (ZAGHENI, 2011, p. 127)

Após a consolidação do processo de unificação italiana, o Estado Italiano edita unilateralmente a *lei das garantias*, em 13 de maio de 1871, concedendo ao Papa, honras de soberano, partindo do pressuposto de que era um súdito da Itália e de que os Estados Pontifícios haviam sido extintos, além de não garantir a liberdade de ação da Igreja, mantinha limitado o direito de propriedade de ordens religiosas. Como resposta, Pio IX declara inválida a lei, rejeita a pensão que lhe fora oferecida e determina aos fiéis a abstenção das eleições políticas, através do chamado *Non Expedit*. (MARTINA, 2005, p. 225)

A rejeição por parte da Igreja se torna compreensível se recuperamos a declaração em 1849, em que Pio IX, ao expor as condições da Igreja no Estado Pontifício, afirma que

os principais arquitetos dessa maldosa trama(...) sabem e entendem, por comprovada e secular experiência, que não podem esperar por nenhum entendimento com a Igreja católica, a qual, no zelar pelo depósito da divina revelação, não tolera nunca que seja diminuído algum ponto das verdades de fé propostas ou que nelas se tentem insinuar novas teorias humanas.” (PIO IX, [1849], 1999, p. 133)

Apesar das recomendações terem sido voltadas às ações devocionais, a rejeição aos erros, a formação e a disciplina do clero e das ordens religiosas, e a instrução do laicato pelos bispos (PIO IX, [1849], 1999, p. 129), segundo Zagheni, foi no curso da anexação dos territórios papais, que fora retomada a proposta de reunir em um só documento os “erros” da época em sua peculiaridade, através do chamado *Syllabus* (1864). (ZAGHENI, 2011, p. 139)

Em 1864, após vários anos de preparação e de desencontros, este elenco condenatório composto de 84 proposições concisas é promulgado como um acompanhamento à encíclica *Quanta Cura*. Segundo Pio IX, a crítica se alinha aos posicionamentos de seus antecessores contra as “heresias” e “erros”<sup>89</sup> frutos das

---

<sup>89</sup> Apesar de separar a condenação categorizando-a em “heresias” e “erros”, Pio IX não aponta qual o critério utilizado. Sabe-se que a primeira remonta ao Medieval e, pela definição fornecida pelo cânon 751 do Código de Direito Canônico, refere-se à “negação pertinaz, depois de recebido o batismo, de alguma verdade que se deve crer com fé divina e católica, ou ainda a dúvida pertinaz acerca da mesma”. (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983, p. 138). Desta forma, acredita-se que Pio IX teria qualificado por “heresia” os desvios internos ao Catolicismo, ao passo que os “erros” seriam incorreções provenientes de instâncias não católicas, o que demonstraria a percepção do papa de

malvadas tramas dos ímpios, que, como vagas de mar tempestuoso, espumam as próprias torpezas e, prometendo liberdade, sendo escravos da corrupção, com suas enganadoras opiniões e com danosíssimos escritos procuram demolir os fundamentos da religião católica e da sociedade civil, destruir todo tipo de virtude e justiça, corromper as mentes e os corações de todos, desencaminhando os incautos e especialmente a inexperiente juventude da reta disciplina dos costumes, corrompendo-a miseravelmente, fazendo-a cair nos laços do erro, e, enfim surrupiando-a do seio da Igreja católica. (PIO IX, [1864], 1999, p. 249)

Nota-se que, para o pontífice, a fundamentação da sociedade e do catolicismo residiam nos mesmos valores; estes, juntamente com a “lei natural eterna inscrita por Deus no coração de todos” (PIO IX, [1864], 1999, p. 250), eram alvos das supostas falsas opiniões, as quais a encíclica afirma combater juntamente com outros posicionamentos que derivam dos mesmos erros, mas que são mais detestáveis segundo Pio IX, pois tratam-se de opiniões contrárias à influência que a Igreja teria sobre os povos e nações e contra a cordialidade entre o clero e o poder civil.

Expressavam-se por meio do naturalismo<sup>90</sup>, da liberdade de consciência, da negação da lei segundo a qual as atividades servis eram proibidas em determinados dias em favor do culto a Deus<sup>91</sup>, da defesa do casamento civil, da submissão da Igreja, dos atos e Decretos papais à sanção e aprovação “ou ao menos do consentimento da autoridade civil” (PIO IX, [1864], 1999, pp. 253- 254)<sup>92</sup>: em resumo “a tudo o que se opõe ao dogma católico da plena autoridade do bispo de Roma divinamente conferida de apascentar, reger e governar a Igreja universal” (PIO IX, [1864], 1999, pp. 254- 255), cujos erros muitas vezes publicados e distribuídos, um a um, reprovava, proscovia e condenava.

Para Martina e Zagheni, a *Quanta Cura* possui uma visão mais dura e negativa que a Encíclica gregoriana, seja pelo tom adotado, como também devido ao fato de que a *Mirari Vos* estava imiscuída em uma atmosfera de restauração,

---

que a Igreja, embora nutrisse uma pretensão universalista, não era unanimidade, diferentemente do contexto da Idade Média – por isso o deslocamento dos conceitos.

<sup>90</sup> Que seria a defesa do ordenamento social prescindindo da religião, ou, conforme aponta Pio IX, sem distinguir a “verdadeira” religião das demais. (PIO IX, [1864], 1999, p. 250)

<sup>91</sup> Lei cuja defesa Leão XIII retoma na *Rerum Novarum*.

<sup>92</sup> Ironicamente, os dois documentos foram censurados em alguns países. Cf.: (DANIEL-ROPS, 2003, p. 447); (MARTINA, 2005, p. 242)

diferentemente da década de 1860, em que a mentalidade geral era totalmente outra, possuindo facções liberais dentro da própria Igreja. (MARTINA, 2005, p. 239) (ZAGHENI, 2011, p.140)

Quanto ao *Syllabus*, sintetizava condenações de 32 encíclicas, cartas e alocuções próprias, sendo um grande resumo da doutrina ultramontana de até então. Divide-se em 10 parágrafos com os seguintes temas: Panteísmo, Naturalismo e Racionalismo absoluto; Racionalismo moderado; Indiferentismo e a falsa tolerância em matéria religiosa; Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Associações Bíblicas e Sociedades Clérico-Liberares; erros sobre a Igreja e seus direitos; erros da Sociedade civil em si e suas relações com a Igreja; erros a respeito da ética natural e Cristã; erros a respeito do matrimônio cristão; erros relativos à soberania temporal do Romano Pontífice e erros que se referem ao liberalismo moderno.

Apesar de serem considerados todos “princípios imortais de 1789”, condenáveis não só enquanto doutrinas, mas pela concepção de vida que emanam, que “rejeita ou limita os direitos de Deus sobre as criaturas” (MARTINA, 2005, pp. 240- 241), destaca-se o último grupo de proposições, principalmente a de número 80, que rejeita a possibilidade de reconciliação do Papa com o progresso, liberalismo e a civilização moderna (PIO IX, [1864], 1999, p. 275). Esta afirmação remete à alocução *Imdudum cernimus*, cuja intenção era outra em seu contexto: afirmava que se estes fatores modernos eram tomados como sinônimos de indiferentismo religioso, por esta razão “a Igreja não podia reconciliar-se com esse progresso, com esse liberalismo e com essa civilização. (ZAGHENI, 2011, p. 142)

Tamanho impacto a dureza das condenações causaram dentro e fora do catolicismo, que fez com que círculos da Cúria romana divulgassem orientações para a interpretação das condenações sob o viés da distinção entre “tese” e “hipótese”. Conforme Martina,

entende-se por *tese* um princípio considerado em si mesmo, em abstrato, e por *hipótese* a aplicação concreta do mesmo princípio nas circunstâncias históricas de uma dada época, que podem aconselhar ou até impor, para evitar maiores males, a tolerância de situações que em si estariam em contraste com os princípios afirmações em teoria.” [Deste modo,] “o Papa condenava a liberdade de consciência e de culto em tese, mas a admitia como hipótese” (MARTINA, 2005, p. 243)

Segundo esta fórmula, havia no pensamento de Pio IX a dialética do mundo “real” *versus* o mundo “ideal”, no qual a sociedade se uniria em torno do catolicismo e de seu chefe supremo. Outras orientações também foram publicadas pelo bispo de Orléans, D. Dumpanloup, ressaltando a necessidade de se recorrer ao teor dos documentos citados para se obter o sentido das proposições, bem como considerar que as proposições poderiam ser aceitas com moderação e, desta forma, serem enquadradas na condição do “mal menor”<sup>93</sup>. (MARTINA, 2005, p. 243)

Apesar da rigidez nas condenações, Pio IX deixa em aberto a discussão a respeito das novas realidades sociais oriundas dos avanços da industrialização. Da mesma forma, ao expor as proposições sem muitas explicações e esclarecimentos, o Pontífice não aponta um caminho prático a seguir. Apesar disso, o documento é tomado como base pela comissão teológica que preparou os documentos a serem discutidos no Concílio Vaticano I, o qual, juntamente com o *Syllabus* e o dogma da Imaculada Conceição, constituem três momentos da mesma campanha de realizar contra o racionalismo “o mesmo que o Concílio de Trento havia feito contra o protestantismo”. (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 66)

#### **1.2.4. – Concílio Vaticano I.**

O Concílio Vaticano I, o vigésimo da história da Igreja Católica, pode ser considerado um ponto de chegada das reações ao mundo moderno, após quase um século de condenações. Conforme Zagheni, trata-se de um momento de síntese da concepção eclesial precedente, a qual “conclui o processo histórico que levou ao esclarecimento do papel do papa no seio da Igreja” (ZAGHENI, 2011, p. 144). Neste evento, a prioridade recai sobre a Instituição enquanto sociedade perfeita centrada

---

<sup>93</sup> Esta concepção segundo a qual certos erros poderiam ser tolerados por não se tratarem de desvios tão graves na doutrina aparece diversas vezes nas publicações do papa Leão XIII. Discutiremos no capítulo 2.

no papa, cuja credibilidade advinha, segundo uma visão apologética, de sua própria realidade histórica e visível. (ZAGHENI, 2011)<sup>94</sup>

A proposta de um Concílio fora apresentada por Pio IX a um grupo de cardeais poucos dias antes da publicação do *Syllabus*. Após a ampliação das consultas, o parecer de bispos e de cardeais apontava para a necessidade de convocação devido à interpretação da crise que a sociedade enfrentava como fruto dos questionamentos ao princípio de autoridade, cuja origem remontava à reforma protestante, mesma inimiga identificada pelo Concílio de Trento, a qual “havia desencadeado no mundo as revoluções” (ZAGHENI, 2011, p. 48), entre elas a Revolução Francesa. Portanto, o objetivo era a reconstrução da Cristandade através da defesa da ordem sobrenatural, afirmando a importância da Igreja, do papa e da doutrina católica.

Coube às comissões preparatórias, em sua maioria compostas por ultramontanos, recolher os erros surgidos após o Concílio de Trento, bem como basear seus estudos nas condenações do *Syllabus*, formulando em cânones a doutrina católica conforme o método tridentino (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 69). O Concílio realizado no século XVI havia deixado sem solução a questão que diz respeito à superioridade do pontífice sobre o Concílio. Segundo Ney de Souza e Paulo Gonçalves (2013), os participantes de Trento consideravam que a solução viria através da decisão do Concílio sobre sua superioridade frente ao Papa, e não o oposto, como de fato aconteceu em 1870. (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 25)

Na bula de convocação, *Æterni Patris* (1868), Pio IX considera oportuna a reunião conciliar diante da “terrível instabilidade” nas relações entre Igreja e sociedade civil<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Aponta a Constituição Dogmática *Dei Filius* (1870): “A Igreja, antes, devido à sua admirável propagação, de sua eminente santidade, de sua incansável fecundidade em todo bem, devido à sua católica unidade e de sua inabalável estabilidade, é por si mesma um grande e perene motivo de credibilidade e um irrefragável testemunho da sua missão divina.” (PIO IX, [1870], 1999, p. 301)

<sup>95</sup> Da mesma forma, no discurso de abertura dos trabalhos conciliares, Pio IX condena os acontecimentos decorrentes da Revolução Francesa, interpretados como devastadores para toda a civilização cristã: “Bem vedes, venerandos irmãos, bem vedes, com que impulso o antigo Adversário do Gênero Humano assaltou e assalta a casa de Deus, a que só a santidade convém. Sob sua influência, larva esta funesta conjuração dos Ímpios, que, formidável pela sua união, poderosa pelas suas instituições, e ocultando sua malícia com a máscara da liberdade, não cessa de mover acérrima e perversíssima hostilidade à Santa Igreja”. (PIO IX *apud* ROMANO, 1997, p. 19)

Males que afligem a sociedade civil. Pelos hostis inimigos de Deus e dos homens, a Igreja católica e salutar doutrina, o venerando poder e autoridade suprema desta apostólica sede é combatida e conculcada, todas as coisas santas são desprezadas, os bens eclesiásticos são dilapidados, os bispos e os homens conceituadíssimos por sentimentos católicos são atormentados de mil maneiras, as famílias religiosas são dispersadas, os livros repletos de maldades, os pestíferos jornais e as perniciosas seitas difundem-se por todo lugar (...) Neste Concílio geral se deverá, portanto, examinar com o máximo cuidado e estabelecer as coisas que antes de tudo dizem respeito, especialmente nestes difíceis tempos, à maior glória de Deus, à integridade da fé, ao decoro do culto divino, à salvação eterna das almas, à disciplina do clero secular e regular, à instrução salutar e sólida do mesmo clero, à observância das leis eclesiásticas, à correção dos costumes e à educação cristã da juventude e à paz e concórdia de todos. (PIO IX, [1868], 1999, pp. 287- 289)

Decidiu-se pelo convite aos bispos orientais, aos Protestantes e anglicanos. Apesar de se tratarem de cartas diferentes, o tom adotado por Pio IX era o mesmo: chamava-os ao reestabelecimento da unidade cristã em torno da cátedra petrina, à qual fora “conferido o poder necessário para conservar íntegro e inviolável o depósito de fé” (PIO IX *apud* SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 72). Quanto aos chefes de Estados, em respeito ao costume dos Concílios anteriores, discutiu-se a possibilidade de convidá-los, logo descartada devido à postura anticlerical adotada por muitos governos; o Pontífice, então, restringiu-se a dirigir algumas palavras salientando que colaborassem para que os trabalhos do Concílio acontecessem (MARTINA, 2005, p. 257)<sup>96</sup>

Quanto às Constituições Dogmáticas, a assembleia conciliar aprovou duas: *Dei Filius* e *Pastor Æternus*<sup>97</sup>, as quais, segundo Zagheni, possuem um vínculo orgânico: a primeira diz respeito à autoridade da revelação de Deus que é o motivo da fé<sup>98</sup>, enquanto a segunda reconhece a autoridade do pontífice em matéria de fé através do carisma da infalibilidade. (ZAGHENI, 2011, p. 73)

---

<sup>96</sup> “Nutrimos a esperança de que Deus, (...), fará que todos os supremos príncipes e governantes dos povos, especialmente os católicos — cada dia mais conhecendo os máximos bens que da Igreja Católica redundam na sociedade humana, e que essa é o mais estável fundamento dos impérios e dos reinos —, não impedirão que os veneráveis irmãos bispos e todos os outros acima mencionados venham a este concílio, mas ao contrário, de boa vontade favorecerão e emprestarão sua ajuda com grande empenho como convém aos príncipes católicos, auxiliarão em tudo quanto possa alcançar a maior glória de Deus para o êxito do concílio. (PIO IX, [1868], 1999, pp. 290- 291)

<sup>97</sup> Ambas em 1870.

<sup>98</sup> Retomando, portanto, a importância da transcendência e a autoridade da Igreja.

O propósito da *Dei Filius* era reafirmar as bases da fé cristã, como a criação do mundo por Deus, a doutrina da revelação, a autoridade da Igreja sobre a palavra revelada e a relação estabelecida entre fé e razão. O documento reconhece o Concílio de Trento como definidor de importantes dogmas para a Igreja, bem como ocasião em que

os erros foram condenados e reprimidos, a disciplina eclesiástica reestabelecida e reafirmada, o clero estimulado ao amor para com a ciência e a piedade, foram fundados colégios para a preparação dos jovens ao sacerdócio e, enfim, foram reformados os costumes do povo cristão, mediante mais diligente instrução dos fiéis e um uso mais frequente dos sacramentos. (PIO IX, [1870], 1999, pp. 293-294)

O Concílio constata que os erros apontados em Trento ter-se-iam transformados em seitas, as quais, em nome da autonomia do indivíduo, negavam a ação de um Deus pessoal e transcendente na história, defendendo “uma compreensão totalmente nova dessa intervenção divina” (ZAGHENI, 2011, p.155). Reforça-se, então, por meio dos cânones, “a salutar doutrina de Jesus Cristo, proscrevendo e condenando os erros contrários, em nome da autoridade que nos foi dada por Deus”. (PIO IX, [1870], 1999, p. 296)

Sobre a relação entre fé e razão, a Constituição Dogmática rejeita tanto a fé enquanto tendência de assentimento cego e isento de racionalidade, quanto a razão tomada como autoridade absoluta. A tendência à humanização da razão, que despreza o valor da fé e a possibilidade de se adquirir conhecimento por outra via senão a racional<sup>99</sup>, já havia sido alvo de críticas pela encíclica *Qui Pluribus*, a primeira publicada por Pio IX, na qual afirma “que a reta razão só é possível quando apoiada no divino e que há uma relação sincrônica entre ambas, pois a fé garante a razão, que por sua vez, evita que a fé cometa erros.” (SOFFIATTI, 2012, p. 24)

A ação inversa, a negação da capacidade racional em conhecer as verdades religiosas e morais, era defendida principalmente pelo Tradicionalismo, que considerava que as verdades metafísicas foram informadas à sociedade apenas através de uma revelação extrínseca e comunicada do alto, a qual aceitou

---

<sup>99</sup> O vínculo entre fé e razão se daria da seguinte forma: “a reta razão explicita(ria) os fundamentos da fé e, iluminada por esta, possui(ria) condições de cultivar as ciências das coisas divinas. A fé, por sua vez, liberta(ria) e protege(ria) a razão dos erros e enriquece(ria) a sua múltipla organização”. (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 89)

passivamente (ZAGHENI, 2011, p. 156) (MARTINA, 2005, p. 267). Conforme Martina, Lamennais, ao tentar desprestigiar as pretensões da razão, adota o senso comum como critério de verdade; deste modo, o consenso entre os homens se fundamentaria em uma “revelação divina primitiva comunicada aos homens juntamente com a palavra e transmitida de maneira extrínseca e estática de geração em geração pela sociedade.” (MARTINA, 2005, p. 165)

Apesar de reconhecer que a revelação pode se realizar através da via natural e que está contida na tradição escriturária, a constituição salienta que somente à Igreja cabe interpretá-los de modo a explicitar a doutrina (SOUZA; GONÇALVES, 2013 p. 19). Sobre as demais características da “Igreja de Cristo”, o Concílio promulgou a Constituição *Pastor Æternus*; o conteúdo não é totalmente novo dentro do magistério, reafirmando pontos como a edificação da Igreja por Cristo e a unidade em torno do sucessor de Pedro, presentes principalmente nos documentos de Pio IX. Quanto à proclamação do dogma da infalibilidade papal, recuperava a proposta que já havia sido pensada em Trento: segundo José Casanova (2010), a concepção de um magistério infalível era pensada nos círculos da Igreja desde o final do século XIII, época na qual o poder papal encontrava seu apogeu. Como forma de limitar a jurisdição papal “atando-o a decretos de seus predecessores” (SCHIMMELPFENNIG *apud* CASANOVA, 2010, p.23), os franciscanos sugeriram os fundamentos da doutrina como crítica ao Papa Bonifácio VIII, enquanto que a formulação que ganhou força desde o início do século XIX procurava reforçar a “autoridade pessoal do papa e seu direito oficial de dizer *ex cathedra*, numa época em que o papado como instituição e a tradição católica eram alvo de ataques por toda parte” (CASANOVA, 2010, p. 23). Inclusive, entrou em pauta no Concílio Vaticano I principalmente porque Pio IX era entusiasta da discussão e aprovação do dogma (BATISTA, 2013, p. 62). O tema da infalibilidade é revelador das diferenças de mentalidades, culturas, preocupações pastorais e das disputas entre as facções que compunham a assembleia conciliar: os contrários à proclamação do dogma consideravam que a afirmação aprofundaria as diferenças entre a Igreja e a sociedade contemporânea, bem como poderia atrapalhar a relação entre o Magistério e os Estados. Quanto à própria hierarquia católica, se fosse declarado infalível pessoalmente, o papa automaticamente ocuparia uma posição

preponderante em relação aos bispos, reduzindo seus direitos<sup>100</sup>. Aqueles que defendiam a declaração viam-na como uma esclarecimento definitivo a respeito das características inerentes ao papa, principalmente diante do galicanismo e do regalismo (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 82); porém, discute-se o alcance do dogma, isto é, se o papa é infalível tão somente em matéria de fé e de moral quando fala aos cristãos na condição de mestre e doutor, ou se a proclamação se estenderia à pessoa do papa, sendo, portanto, incondicional.

Após inúmeras discussões, chega-se a uma decisão de certo modo equilibrada. Na Constituição Dogmática *Pastor Æternus*, atribui-se ao Papa o primado de jurisdição dentro de condições bem precisas<sup>101</sup>, sob pena de anátema e unindo o primado papal à sua função junto à Igreja:

o romano pontífice, quando fala *ex cathedra*, isto é, quando desempenhando seu múnus de pastor e de doutor de todos os cristãos, define, em virtude da sua suprema autoridade apostólica, que a doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda a Igreja, goza, pela assistência divina que lhe foi prometida na pessoa do bem-aventurado Pedro, daquela infalibilidade que o divino Redentor quis para a sua Igreja, quando define a doutrina concernente à fé ou aos costumes. Consequentemente essas definições do romano pontífice são irreformáveis por si mesmas, e não em virtude do consenso da Igreja. (PIO IX, [1870], 1999, p. 318)

Da mesma forma, a *Pastor Æternus* reafirma o direito de livre comunicação entre a Sede romana e o restante da Igreja, condenando sumamente aqueles que defendem a necessidade de autorização do poder civil (*placet*), questão cada vez mais contundente na relação entre a Igreja Católica e os Estados Nacionais.

Quanto às estratégias mobilizadas e a forma como o discurso se apresenta, destacam-se dois aspectos: a forma como foram assinados os documentos, os quais se referiam ao Sumo pontífice nos seguintes termos: “Pio, bispo, servo dos servos de Deus, com a aprovação do sacro Concílio...”. Assim, coloca-se a colegialidade

---

<sup>100</sup> Segundo Souza e Gonçalves, a declaração de infalibilidade colocava em discussão não somente o poder do papa quanto ao primado de jurisdição, mas também o alcance do poder dos bispos: caso fosse declarada a infalibilidade pessoal do pontífice “os bispos chegariam a Roma como príncipes da Igreja e voltariam para suas dioceses como funcionários de um monarca absoluto”. (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 74)

<sup>101</sup> Infalibilidade menos ampla do que desejavam a porção intransigente da Igreja. (ZAGHENI, 2011)

em segundo plano, diferentemente da fórmula adotada em Trento, que invoca oposto: “O Santo Concílio decreta...” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 465)

No que toca aos termos personalistas invocados no Vaticano I, é possível interpretá-los conforme Eni Orlandi (1996), ao analisar a eficácia do discurso religioso a partir do que denomina de “ilusão de reversibilidade”, na qual, devido à performatividade das fórmulas religiosas, tem-se a impressão de que Deus fala por meio do Papa, partilhando com este de sua qualidade divina através de um movimento de cima para baixo. A infalibilidade papal seria uma das razões pelas quais a ilusão se estabelece, mas, também, pelo poder da palavra que imprime uma ação<sup>102</sup>: a conclusão dos cânones com a expressão “Seja Anátema”, dito por uma autoridade reconhecida dentro da situação que se apresenta, faz com que se crie a ilusão de que é o próprio Deus que fala e, dessa forma, confirme a dissimetria entre os planos do discurso. (ORLANDI, 1996, pp. 251- 252)

Portanto, a autocompreensão característica deste momento da história da Igreja apresenta-se conjugada a uma autoafirmação dos valores espirituais, os quais são considerados pelos papados essenciais à estrutura da instituição, são vistos como a solução adequada naquele momento a toda instância social. Mesmo o Concílio sendo suspenso por tempo indeterminado devido à invasão de Roma e a guerra franco-prussiana, as decisões inserem-no no curso das ações ultramontanas<sup>103</sup>: segundo Souza e Gonçalves, ao decretar a infalibilidade do pontífice estende-se a infalibilidade à Igreja, “uma vez que a autoridade infalível adquire sentido tão somente em função dos fiéis cristãos.” (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 17)

\*\*\*

Procurou-se, neste capítulo, analisar documentos e proposições cuja influência respaldará em Leão XIII, principalmente devido à importância que o catolicismo oficial atribui ao magistério eclesiástico e aos conteúdos religiosos. Nota-

<sup>102</sup> “Não como ação decorrente do falar mas como ação estruturalmente (organicamente) inscrita no próprio ato de falar.” (ORLANDI, 1996, p. 252)

<sup>103</sup> A Constituição Dogmática, conclusão lógica do *Syllabus* e da *Quanta Cura*, como também da *Mirari Vos*, seria “a expressão, em nível doutrinal, das exigências e das aspirações que animavam os legitimistas nostálgicos do *ancien régime* revivido e das idealizações medievalísticas da reação romântica [...], a resposta, a mais solene possível, às pretensões do Estado e da sociedade de se subtraírem à suprema direção e à influência da Igreja, ou seja, da hierarquia eclesiástica.” (MICCOLI *apud* MARTINA, 2005, p. 285)

se a nível discursivo que o ideal de autopreservação nos pontificados de Gregório XVI e Pio IX aparece sobremaneira através do uso da estratégia de centralização em torno da doutrina e da cátedra romana, com vistas à universalização da Igreja.

As admoestações de cunho condenatório ao contexto procuraram fortalecer a soberania da Igreja Católica e sua presença na esfera pública destacando a autoridade de seu signatário enquanto intérprete da doutrina transmitida por Deus. Porém, é preciso considerarmos que a fala dos papas ecoa dentro de uma estrutura que não é uníssona, comportando movimentos extraoficiais que pressionaram a hierarquia a tomar posições, refletindo na leitura da realidade pelo Pontífice, nos temas abordados e no peso das estratégias na proposta de conservação da Instituição Católica. Leão XIII, embora seja constituinte deste mesmo corpo institucional, terá outro enfoque sobre as condenações de seus antecessores, identificando possibilidades de diálogo entre tendências no interior da Igreja e as contingências, constituindo um projeto de modernidade diferenciado e em nome da liberdade de ação da Igreja Católica.

## Capítulo II – O Pontificado de Leão XIII: antecedentes da Encíclica *Rerum Novarum*.

*Os mais moderados entre os católicos desejavam – e mons. Dupaloup dizia-o em termos elevados – que Pio IX, depois de ter “condenado os principais erros da nossa época”, se dispusesse a “voltar os olhos para o que ela pode ter de honroso e de bom”, e assim reconciliasse “a razão com a fé, a liberdade com a autoridade”. Esse papel seria exatamente o que viria a ser assumido, vinte anos mais tarde, por um outro papa, Leão XIII. Mas era possível que Pio IX o desempenhasse? A crise era demasiado aguda, os espíritos andavam sobre-excitados, e certos interesses até então tidos por sagrados vinham sendo objeto de ameaças. E em todos os domínios, afinal, faltava ainda fazer as necessárias distinções.*

*(DANIEL-ROPS, 2003, pp. 449- 450)*

Neste capítulo, aprofundaremos a análise dos documentos promulgados por Leão XIII antes da encíclica *Rerum Novarum*, para melhor caracterizarmos a dinâmica do pontificado, no que diz respeito às formulações sobre determinados aspectos da modernidade, buscando semelhanças no plano discursivo com os pontificados anteriores e mudanças conceituais, sobretudo no que se refere ao conceito de Igreja.

Gioacchino Pecci, o futuro Papa Leão XIII (1878-1903), nasceu, na Itália, em 1810; viveu os acontecimentos de um tempo acelerado, marcado pela crise do Antigo Regime e o advento dos novos Estados Nacionais, da secularização, das revoluções de Independências nas Américas, diante das quais a Igreja precisou expor seu posicionamento. (CAMACHO, 1995)

Desde muito jovem, Pecci frequentou colégios voltados à preparação de diplomatas e administradores pontifícios, sendo enviado pelo Papa Gregório XVI a Benevento como delegado apostólico, logo após sua ordenação, em 1837, a fim de pacificar os conflitos da região, os quais questionavam a autoridade pontifícia.

Devido à habilidade na administração diplomática e à vasta cultura intelectual do jovem padre, fora indicado para a nunciatura em Bruxelas e, posteriormente, para ocupar o mesmo cargo em Londres, onde teve contato com os problemas sociais que o desenvolvimento industrial proporcionou.<sup>104</sup> Mais tarde, sua vivência enquanto Bispo de Pérugia, também contribuiu para formar suas opiniões acerca dos problemas do mundo moderno, os quais expôs em suas correspondências pastorais (ZAGHENI, 2011, p. 170). De fato, tanto o contexto em que Leão XIII se insere,

---

<sup>104</sup> Faremos um balanço sobre os impactos do desenvolvimento da indústria e sobre o pensamento liberal e o socialista no capítulo 3.

quanto a sensibilidade que demonstrou diante das consequências das transformações sociais fizeram com que o *corpus* documental de seu pontificado abordasse assuntos os mais variados, tais como: matrimônio, missões, família, Estado, filosofia, sociedade, etc. Pode-se dizer que o Pontífice inaugurou um estilo de magistério que perdura até os dias de hoje<sup>105</sup>. (LEÃO XIII, 2005, p. 10)

No dia 20 de fevereiro de 1878, após um rápido conclave, Pecci assume a Cátedra petrina inspirando-se em Leão XII “que possuía habilidade no que se referia a atitudes conciliadoras nas relações com os governos e aproximação com quem se encontrava separado da igreja” (AUBERT *apud* BATISTA, 2013, p.74). O período ainda inspirava cuidados, principalmente devido à maneira como seus antecessores se posicionaram frente às transformações inauguradas pela Revolução Francesa e reconfiguradas durante o século XIX, numa atitude de condenação e de fechamento da Igreja ao mundo moderno, conforme abordado no capítulo anterior. As tensões em torno da “Questão Romana” ainda eram agudas; o anticlericalismo se manifestava por meio de medidas legislativas, mas, também, em protestos no território italiano contra a Igreja Católica e o Papa: um dos mais marcantes aconteceu durante o cortejo fúnebre dos restos mortais do papa Pio IX ao cemitério de Verano. (MARTINA, 2014, p. 12)

Muitas das figuras públicas que emergiam eram maçons, entre eles ministros, parlamentares e demais funcionários do governo, intelectuais, jornalistas, os quais contribuíram para tornar as relações entre o Estado e a Igreja mais difíceis. Para os católicos mais conservadores, a falta de território subordinava o Papa ao arbítrio de outra autoridade, que poderia revogar os supostos direitos adquiridos com a lei das garantias. Mantinham-se, então, as incertezas sobre o futuro do pontificado, pois Leão XIII também se sentia prisioneiro diante do mundo, sentimento expresso através do gesto de dar a primeira benção apostólica sem aparecer no balcão externo da Basílica de São Pedro, como também a determinação do *Non Expedit*, a abstenção de voto dos católicos italianos demonstrando uma oposição integral ao Estado. (MARTINA, 2014, p. 15)

---

<sup>105</sup> Um exemplo recente desta diversidade de temas aos quais os papados discutem pode ser visto nas intenções mensais de oração que o Papa Francisco pede à Igreja. Em novembro de 2020, o atual pontífice dedicou a oração à relação entre o bem comum, a robótica e a inteligência artificial. <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-11/papa-francisco-video-oracao-novembro-inteligencia-artificial.html>

Quanto às críticas ao mundo moderno, Henri Daniel-Rops aponta que um dos “apadrinhamentos bastante inesperados” à ideia do *Syllabus* teria sido feita por Leão XIII, enquanto era arcebispo de Perugia em 1849, em carta ao Papa Pio IX, na qual tratava da necessidade de expor sumariamente os erros e as razões teológicas para sua condenação (DANIEL-ROPS, 2003, p. 444). Portanto, é impossível considerar o pontificado de Leão XIII sem relacioná-lo a seu antecessor direto, devido aos problemas que permaneciam e à importância que a Igreja atribuía ao Magistério<sup>106</sup>

No entanto, é na leitura de mundo e no teor das decisões que a diferença entre eles se faz presente. Martina aponta que a análise da postura de Leão XIII não encontra atitudes muito diferentes da linha tradicional que a Igreja ultramontana vinha seguindo ou uma “grande originalidade”. Mas, é pela habilidade de ouvir e de refletir as opiniões de quem o procurava, além do auxílio dos redatores dos documentos pontifícios e de sua caminhada até a cátedra petrina, que tornaram Leão XIII uma figura significativa na história da Igreja. (MARTINA, 2014, p. 53)

Nestes próximos itens será abordado o pontificado de Leão XIII, destacando-se os principais conceitos que suas encíclicas mobilizam e que constituem o chamado “paradigma leonino” (ANDRADE, 2010). Tomando por base seis documentos papais: *Inscrutabili Dei Consilio* (1878), *Quod Apostolici Muneris* (1878), *Diuturnum Illud* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888), *Sapientiae Christianae* (1890), os quais antecederam a *Rerum Novarum* - objeto do próximo capítulo –, esta digressão nos permite apreender o pensamento leonino na sua diacronia, notando a forma como o pensamento do pontífice se estrutura a partir de contingências e experiências singulares, orientadoras da sua concepção acerca da missão social da Igreja. Da mesma forma, a análise proposta nos permite estabelecer uma correlação entre o pensamento e a atuação de Leão XIII e o de seus antecessores, de modo a situar a singularidade de seu papado, no que toca à autocompreensão da Igreja num mundo em processo de secularização. (ANDRADE, 2010)

## 2.1. – O paradigma Leonino: principais aspectos.

---

<sup>106</sup> “É, pois, um erro, demasiadas vezes cometido por historiadores interessados em opor um papa a outro papa, ver em Leão XIII um papa 'liberal', no sentido em que o *Syllabus* e a *Quanta Cura* utilizaram o termo, isto é, um homem pronto a deixar fletir os princípios da ordem e de autoridade para conseguir uma ilusória aproximação com o adversário.” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 62)

O paradigma leonino, ou, segundo Paulo Andrade (2010), o “paradigma tomista-leoniano”, teria se constituído durante pontificado de Leão XIII através da maioria das encíclicas citadas acima<sup>107</sup>, além da *Rerum Novarum* e da *Aeternis Patris*. Trata-se de uma conjuntura em que há a consolidação da sociedade moderna como fato inegável, diante do qual “não se colocava mais a ilusão de um retorno ao Antigo Regime”, exigindo uma reavaliação do modelo de ação da Igreja que se inspirava nas proposições do *Syllabus* de Pio IX<sup>108</sup> (ANDRADE, 2010, p. 183). Pode-se dizer que o paradigma leonino corresponde a uma das descontinuidades do paradigma Tridentino, pois, embora esteja sob influência das discussões e normas instituídas pelo Concílio de Trento a respeito das transformações causadas pela modernidade, Leão XIII, diante da conjuntura de seu papado, dispõe de outra dinâmica nas estratégias de ação da Igreja em resposta a tais mudanças, recorrendo a uma maior adaptação e flexibilização do que uma estrita normatização.

Considera-se, nesta análise, que o paradigma se constrói com vistas à reforma da sociedade, apontando os supostos males e suas causas, assim como a solução considerada como a mais correta e eficaz e que envolve não só a Igreja Católica, mas as demais instâncias que compõem a sociedade da época, buscando a inserção dos católicos. Esta crítica ao mundo moderno disporia de um instrumental exposto ao longo das encíclicas, que compõem um programa de renovação colocado em prática em diversos domínios da vida moderna (DANIEL-ROPS, 2006, p. 64). Assim sendo, poderíamos afirmar que o projeto de modernidade leonino coincide com este paradigma.

Portanto, optamos por organizar a análise de maneira transversal, pois os argumentos que compõem o paradigma, por serem complementares, são expostos ao longo de vários documentos e se referem ao diagnóstico de Leão XIII e ao plano de ação de seu pontificado, abordado em sua primeira encíclica, justificando sua análise mais detida.

---

<sup>107</sup> Andrade considera que o novo paradigma é composto pelo conjunto das encíclicas: *Quod Apostolici Muneris*, *Diuturnum Illud*, *Immortale Dei*, *Libertas*, *Sapientiae Christianae*, *Rerum Novarum* e da *Aeternis Patris*. Optamos pela análise da primeira Encíclica leonina, *Inscrutabili Dei Consilio* em vez da *Aeternis* pelo conteúdo que trata dos propósitos do novo pontificado que inicia e pelo argumentos que são retomados e aprofundados na *Rerum Novarum*. Esta perspectiva será exposta durante o desenvolvimento deste e do próximo capítulo.

<sup>108</sup> Principalmente na rejeição da separação entre Estado e Igreja, da liberdade religiosa e do princípio de soberania popular. (ANDRADE, 2010, p. 183)

### 2.1.1. – *Inscrutabili Dei Consilio*.

Poucos meses após assumir a cátedra petrina, Leão XIII publica sua primeira encíclica, *Inscrutabili Dei Consilio*. O primeiro destaque que o documento registra, semelhante aos seus antecessores, se refere aos supostos males que acometiam a sociedade em sua base, entre eles:

a teimosia de inteligências intolerantes a toda submissão legítima; o fomento perene às discórdias, das quais surgem as contendas intestinas, e as guerras cruéis e sangrentas; o desprezo a toda lei de moralidade e justiça; a cobiça insaciável dos bens caducos e o menosprezo dos bens eternos, estimula a louco furor que leva tantos infelizes a procurar a morte; a administração inconsulta, o esbanjamento, a malversação dos bens públicos; e até a imprudência daqueles que com pérfido engano querem ser tidos como defensores da pátria, da liberdade e de todo direito. (LEÃO XIII, [1878], 2005, pp. 13- 14)

Podemos constatar nesta leitura sobre o mundo contemporâneo que Leão XIII vê como responsável pela crise social a desobediência e o incentivo a contestações e motins, atitudes associadas aos socialistas, os quais, pouco a pouco tornavam-se objeto principal de preocupação dos pontífices, no contexto dos movimentos de questionamentos às autoridades legítimas. Mas, também, os liberais são vistos como causadores da referida crise, pois privilegiam a acumulação de riquezas a qualquer custo e em detrimento dos bens espirituais. Frente às disputas que polarizavam a sociedade moderna, acusava-se, ainda, a inoperosidade dos responsáveis pela gestão pública, que governavam para si em nome da defesa do bem comum.

No diagnóstico do Pontífice, estas três tendências, embora distintas em interesses, ao desprezarem os valores cristãos, negavam a autoridade da Igreja e os benefícios que ela provia à sociedade, acusando-a de ser um obstáculo à civilização e, por isso, deveria ser restringida e fiscalizada. Um dos casos mais marcantes ocorreu na Alemanha recém-unificada, com a promulgação entre 1873 a 1875, das chamadas “Leis de Maio” em nome da *Kulturkampf*, programa do ministério prussiano de Cultos que pode ser traduzido como “luta pela civilização” ou “luta pela

cultura”, ou ainda, segundo Daniel-Rops, o choque entre duas concepções da civilização,

a verdadeira, a civilização do futuro, inspirada simultaneamente nos temas da revolução protestante e nos do livre-pensamento, e que teria por modelo o germanismo, e a outra, a retrógrada, a do passado obscurantista e tirânico. (DANIEL-ROPS, 2006, p. 112)

Trata-se de um conflito entre a Igreja Católica e o governo do chanceler Otto Von Bismarck, no qual foi elaborado um conjunto de leis em reação à excomunhão de teólogos alemães contrários à infalibilidade papal, os “velhos católicos”, além do temor de que este dogma fornecesse ao Papa poderes ilimitados sobre todos os Estados, proclamando uma espécie de teocracia mundial. Havia, também, a suspeita por parte de Bismarck da influência do Papa na criação do partido de inspiração cristã *Zentrum*, de tendência antiprussiana, constituído para defender as tradições católicas e sua liberdade religiosa neste novo Estado de maioria Protestante, propondo um programa social inspirado em Dom Ketteler, Arcebispo de Mogúncia e crítico da unificação sob a liderança da Prússia. (COMBY, 1994, pp. 126- 127)

A decisão do governo alemão dissolvia as ordens religiosas e expulsava os jesuítas, impunha o controle estatal dos seminários, limitava o número de dioceses, controlava a atividade dos bispos através de um tribunal especial que julgaria as ações eclesiais, promovia a laicização do ensino por meio da proibição da atuação de padres nas escolas, além de perseguir os católicos críticos ao governo. (ZAGHENI, 2011, pp. 172- 173)

Bismarck, que encontrou resistência na aplicação das leis, após a morte de Pio IX e a eleição de Leão XIII, reconhece que diminuiriam as razões para mantê-las, provocando a distensão. Preocupado com o socialismo, o qual julgava ser mais perigoso que o catolicismo, passou a negociar com o *Zentrum*. Enquanto isso, logo que eleito, Leão XIII encaminha uma comunicação ao imperador alemão pedindo paz aos católicos e garantindo a fidelidade deles ao governo germânico, como “prescreve a fé que professam” (LEÃO XIII *apud* DANIEL-ROPS, 2006, p. 129). Diante da mútua aproximação, Bismarck suspende progressivamente a maioria das leis, até 1891; permanecem, no entanto, a proibição dos jesuítas e a obrigação do casamento civil. (MARTINA, 2005, pp. 109-111)

Outro ponto importante para compreender o posicionamento de Leão XIII na encíclica, diz respeito à interação do dogmatismo católico e a inserção política da instituição na sociedade moderna. Segundo Ivan Manoel (2013), a Igreja Católica constituiu seu arcabouço religioso em torno de dogmas e conteúdos de fé, tais como a presença de Cristo através da Eucaristia, os quais são considerados expressões indiscutíveis e, também, parâmetros para o exercício religioso e a organização da Instituição. Porém, o catolicismo na sua vertente conservadora<sup>109</sup> procurou transpor os marcos dogmáticos para a sociedade civil, em função do papel que afirma possuir enquanto instância ordenadora da vida cotidiana, mesmo quando diante de um processo de diferenciação e emancipação das instâncias sociais da influência da religião.

Para a hierarquia católica, era considerada uma "civilização", de fato, toda sociedade fundamentada nos princípios da verdade e segundo as regras de retidão e justiça, onde a caridade suscita e pauta os deveres de todos para com todos. O Pontífice defende que esta base civilizatória fora providenciada pela Igreja, em sua missão de anunciar a boa nova transmitida por Cristo a todos os povos, dando-lhes a conhecer sua natureza e dignidade, provendo por meio de obras assistenciais as condições dignas de vida. (LEÃO XIII, [1878], 2005)

Conclui-se, então, que permanece em Leão XIII um dos pontos essenciais do ultramontanismo, na qual a Igreja católica é vista como fonte de bem e justiça social, ao passo que, quanto mais a sociedade se opõe aos seus ensinamentos — quanto mais secularizada —, mais incorreto seria atribuir a ela o nome de civilização. Da mesma forma, mantém-se aqui a conexão entre os conceitos de *civilização* e *catolicismo*, segundo a qual a aceitação deste conduz àquele; contemporaneamente à Leão XIII, o conceito de “civilização”<sup>110</sup> fora reapropriado<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Tanto pela oficialidade da Igreja como também pelo pensamento contrarrevolucionário. Cf.: MANOEL, 2013.

<sup>110</sup> Nota-se, pois, a polissemia do conceito de “civilização”, utilizado no caso alemão opondo o exemplo germânico-protestante e liberal ao modelo católico, como também no pensamento tradicionalista e católico oficial, que alia o conceito aos valores cristãos. Este é, portanto, “um daqueles conceitos de ampla circulação no mundo ocidental da época, cujos sentidos ‘sugerem imediatas associações’ e ‘pressupõem um mínimo de sentido comum (...) uma pré-aceitação de que se tratam de palavras importantes e significativas’ (SILVA, 2019, p. 695)

<sup>111</sup> Segundo SILVA (*et al*, 2020), as mudanças semânticas no conceito de Civilização aparecem intimamente relacionadas à variedade de respostas aos questionamentos surgidos “em virtude da instabilidade e a aceleração histórica da época” (SILVA *et al*, 2020, p. 18). No mundo ibero-americano, Vinculado à suposta capacidade da religião em controlar o homem no caminho da fraternidade e das boas ações desde o século XVIII, é, no entanto, no contexto da Restauração que identifica-se a importância do catolicismo na manutenção da civilização. O vínculo entre estes

no contexto de reação contrarrevolucionária em países com França, Inglaterra, Alemanha, entre outros, assumindo uma postura antiliberal, organizado em torno de ideias comuns apesar da variedade de orientações filosófico-teológicas, tais como:

a valorização da *natureza* e da *experiência*; os *temas morais*, associados à honra, à fé; o *espírito associativo* em repulsa ao individualismo liberal que levava à valorização da família, dos vínculos comunitários locais e regionais, do corporativismo profissional; e, o principal deles, a *ordem*, que em diferentes dimensões ressoava o clima legitimista e restauracionista pós-1814. (SILVA, 2019, p. 695)

Esta concepção aproxima o pensamento leonino das tendências tradicionalistas em voga no contexto do restauracionismo da primeira metade do século XIX. O mesmo pode ser dito quando o Pontífice recupera de maneira saudosista a imagem de uma sociedade fundada nos valores cristãos, que teria sido abandonada pelo mundo moderno Segundo ele:

Se se comparasse a idade presente, inimicíssima da religião e da Igreja de Cristo, com aqueles tempos afortunadíssimos em que a igreja era venerada como mãe, sem dúvida se viria como a nossa idade, toda revolvimentos e ruínas, vai em direção ao precipício e que, pelo contrário, aqueles tempos tanto mais floresceram pelas instituições ótimas, pela vida tranquila, riquezas e todos os bens, quanto mais os povos se mostraram obsequentes ao governo e às leis da Igreja. (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 15-16)

A visão escatológica registrada neste trecho, corrobora as análises que aproximam os conteúdos do discurso eclesialístico da Filosofia da História elaborada pela Igreja Católica, segundo a qual “as teorias, interpretações e explicações a respeito dos fatos considerados ‘históricos’” no caso do catolicismo, identificam a história como o espaço em que se realiza a salvação humana, cujo término se dá com a reintrodução do homem na eternidade, para o encontro feliz com o criador ou para a perdição eterna (MANOEL, 2004, p.13). Desta forma, a Filosofia Católica da História coloca o homem como agente dos acontecimentos, graças ao livre-arbítrio;

---

conceitos aparece na obra dos tradicionalistas católicos franceses e, de forma ainda mais contundente, na obra do teólogo catalão Jaime Balmes, o qual considera a civilização enquanto a combinação do progresso em três áreas: a inteligência, a moralidade e o bem-estar". (SILVA *et al*, 2020, p. 22)..

a ênfase recai sobre a capacidade dos preceitos da Igreja em conduzir o homem ao “prêmio eterno” e a manter o equilíbrio social. Assim, a Igreja Católica, de modo particular no pontificado de Leão XIII:

propõe ações, digamos, “concretas”, na esfera sócio-política. Muito embora a doutrina continue a interpretar a vida temporal como palco da luta entre o Bem e o Mal, a hierarquia católica não limita sua ação e a de seus fiéis ao campo devocional. Bem ao contrário, a Igreja se atribui e aos seus fiéis o direito e o dever de intervirem no social e no político para garantirem que as estruturas sociais sejam transformadas em conformidade com a doutrina católica (MANOEL, 2004, p. 20)

Leão XIII, ao interpretar teologicamente os frutos da modernidade que se constituíram fora dos parâmetros católicos, ao mesmo tempo que reafirma as condenações de seus predecessores e as decisões do Concílio Vaticano I (LEÃO XIII, 2005, pp. 19- 20) lamenta, com saudosismo, a recusa da autoridade da Igreja, remetendo-a à perda do principado civil e dos Estados Pontifícios ocorrida com a unificação italiana. Salientava que a atuação do papado junto a Roma manteve-a protegida de conflitos com povos vizinhos, pois “dele (do papado) tirou a vantagem singularíssima de se tornar não só fortaleza inexpugnável da fé, mas também refúgio das belas artes, domicílio da sabedoria, maravilha e inveja do mundo” (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 18). Exigia a restituição dos territórios por meio da renovação e confirmação de “todas as declarações e os protestos que nosso predecessor Pio IX, de santa memória, apresentou repetidas vezes, quer contra a ocupação do principado civil, quer contra a violação dos direitos da Igreja romana”. (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 19)

Esta postura de Leão XIII alinha-o ao modelo cultural da “Ideologia de Cristandade”<sup>112</sup>, segundo o qual os papas, principalmente a partir do século XVIII, reforçam os direitos e o papel preponderante da Igreja na condução da sociedade, justificado pela visão negativa sobre os rumos que o mundo tomava, os quais não indicavam outro caminho senão a restauração dos valores cristãos. (ZAGHENI, 2011, p. 41)

---

<sup>112</sup> Cujas características apontamos no capítulo 1.

Porém, Zagheni ressalta que em Leão XIII a retomada dos valores cristãos incorpora formas inéditas, representadas pelas ações propositivas principalmente no que se refere à questão social (ZAGHENI, 2011, p. 52); ou seja: mantem-se o conteúdo de cunho ultramontano, embora aponte bases para sua superação. Pode-se também considerar estas ações que incorporam os valores cristãos enquanto estratégia de “flexibilização”, ao adaptar por meio da temporalização a “atividade da Igreja no curso histórico”, desde que não entrasse em conflito com a lei natural (FANTAPPIÈ, 2012, p.335). Ao mesmo tempo, revela-se como esforço para impor a normatização, pois a motivação para que tais propostas fossem formuladas reside na aplicabilidade de uma doutrina à sociedade civil, motivada por um suposto “desvio” desta em relação aos valores cristãos. Explicaremos este argumento no próximo capítulo, ao tratarmos da *Rerum Novarum* e das motivações que a inspiraram.

Ao final da primeira encíclica, Leão XIII expressa sua esperança no futuro, pedindo aos bispos para que incentivassem os fiéis a se submeterem novamente à Igreja, colocando em prática seus ensinamentos e respeitando o “magistério infalível da cátedra apostólica” (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 22). Porém, não o faz de maneira incisiva como Pio IX. Por meio da união entre os homens e da hierarquia episcopal que remetia ao Papa, Leão XIII estava convicto de que a religião (leia-se: catolicismo) retomaria seu papel de guia das relações humanas e, a Igreja Católica, enquanto guardiã dos valores cristãos, seria novamente respeitada.

### **2.2.2. – Males que “subvertem” o mundo.**

Se, por um lado, Leão XIII defende o lugar da religião enquanto guia, fator de estabilidade e de ordem da sociedade, por outro, aponta as razões pelas quais a Igreja deixou de ser considerada o arcabouço dos valores corretos. Tendo como base sua leitura a respeito do contexto em que a Igreja se inseria, desde a primeira encíclica o pontífice nomeava os supostos males que subvertiam a ordem social, constatando na *Quod Apostolici Muneris*, que eles cresceram.

Neste documento, escrito ao final de 1878, dentre os erros apontados pelos seus antecessores, o Pontífice elege o *Socialismo*, o *comunismo*<sup>113</sup> e o *niilismo* como caminhos para a inevitável ruína da sociedade, os quais, segundo ele, encontravam-se

espalhados por todo o mundo e ligados entre si por vínculos de conspiração iníqua, já não procuram a impunidade nas trevas de conventículos ocultos, mas saindo aberta e insolentemente para a luz do dia, se esforçam por conseguir o propósito, já concebido desde muito tempo, de sacudir o próprio fundamento do consórcio civil. (LEÃO XIII, [1878], 2005, pp. 38- 39)

Leão os acusa de desobediência às autoridades constituídas por Deus, de serem contra o casamento cristão<sup>114</sup> e o direito à propriedade<sup>115</sup>, utilizando de publicações para veicular suas ideias. O Pontífice concebe o século XVI e seu “espírito de novidade” como a origem dos desvios do pensamento; nas diversas reflexões, suas encíclicas aponta para a reforma protestante como evento que marca o ponto de divergência e exasperação das diferenças entre a sociedade e a Igreja Católica, considerando na *Diuturnum Illud* que, a partir deste momento, “a multidão não somente quis dar a si mesma uma liberdade mais ampla do que conveniente, mas pareceu também querer forjar a seu talante a origem e a constituição da sociedade civil”. (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 151)

---

<sup>113</sup> Conforme Mendes, Oliveira e Perin o Socialismo e o Comunismo haviam sido condenados pelo papa Pio IX em quatro ocasiões: na encíclica *Qui Pluribus* considera o comunismo contrário ao direito natural “e uma vez admitido, levaria à subversão radical dos direitos, das coisas, das propriedades de todos e da própria sociedade humana” (PIO IX *apud* MENDES; OLIVEIRA; PERIN, 2016, p. 278). Na *Nostis et Nobiscum* vê o socialismo e o comunismo como a etapa final dos planos daqueles que são contrários à Igreja Católica; retoma a condenação na *Quanta Cura* e no *Syllabus*, tratando-os em bloco juntamente com outros supostos erros adversários da religião. O diferencial de Leão XIII seria considera-los separadamente. (MENDES; OLIVEIRA; PERIN, 2016, pp. 278- 279)

<sup>114</sup> A importância que o papado atribui ao matrimônio cristão reside na Tradição que considera-o “instituído por Deus desde o princípio do mundo para propagar e conservar a espécie humana e que ele quis indissolúvel”, e que por obra de Cristo, seria o matrimônio uma reprodução “da sua união com a Igreja”. A família seria a primeira sociedade que o indivíduo faria parte, antes mesmo de ser integrado à sociedade civil; portanto se a sociedade doméstica conservasse os valores cristãos “os eminentes benefícios que derivariam não ficariam só preclusos entre os confins das paredes domésticas, mas verteriam também em vantagem dos próprios estados” (LEÃO XIII, [1878], 2005, pp. 44- 45)

<sup>115</sup> “Tomados pelo desenfreado desejo dos bens terrenos 'que é a raiz de todos os males, e por causa do qual alguma se afastaram da fé' (1Tm 6, 10), contestam o direito de propriedade fundado em lei de natureza, e com enorme atentado, apresentando-se como quem quer providenciar às necessidades e satisfazer os desejos de todos, permitem-se roubar e por em comum o que se adquiriu, ou por herança legítima ou com a obra da inteligência e das mãos, ou com a frugalidade da vida.” (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 38)

Neste sentido, não só as três tendências sublinhadas na *Quod Apostolici Muneris* se originariam neste ponto da história, mas a própria ideologia liberal, considerada expressão do espírito da Revolução Francesa, é tida como o fruto do princípio protestante do livre exame (CAMACHO, 1995, p. 75), o qual se vincula à falsa concepção de liberdade, a ser abordada mais à frente.

Embora a raiz dos males seja comum, para Leão XIII o socialismo e o liberalismo possuem pontos de divergência igualmente danosos à religião. Na encíclica *Libertas*, atribui aos socialistas, além da recusa à religião, o empenho em acabar com o Estado, o qual é para a Igreja Católica ferramenta de controle das “paixões populares” (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 324) e de manutenção do ordenamento social, restando ao homem a completa indiferença entre o que é bom ou mau. O Liberalismo, oposto a esta anomia, julga necessária a regência das ações pela razão natural, construída pelo homem independente de Deus e da Igreja, que legisla na terra segundo os desígnios divinos. Há, portanto, por parte do liberalismo, um anticlericalismo e a rejeição da Igreja mas, também, “uma concepção de homem essencialmente oposta àquela que o cristianismo oferece.” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 20)

Desta forma, a principal acusação às duas correntes ideológicas se refere à ausência de Deus e dos valores cristãos como referência, que pode se expressar na recusa do reconhecimento da autoridade de mando que vem de Deus ao homem- enquanto chefe da sociedade doméstica - e ao Estado, bem como à extrema valorização da razão, suficiente em si mesma sem contar com as verdades sobrenaturais (LEÃO XIII, 2005). Neste contexto, a fé perde, progressivamente, sua razão de ser diante do avanço da ciência e a Igreja assiste à diluição de seu papel de guardião das verdades absolutas.

A denúncia de Leão XIII se torna ainda mais dura quando justifica os males da época enquanto merecido castigo, como também outros tempos experimentaram penas semelhantes, porém, proporcionalmente menores que as que sua geração passaria. Afinal:

se as facções dos maus continuarem com audácia no encetado caminho, se como com suas más artes e piores tensões vão grassando, assim chegarem a crescer em poder e influência, muito é de recear que venham a demolir, pelos fundamentos que a natureza assentou, todo o edifício social. (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 405)

O olhar para o passado não só pontua os males e seus efeitos, mas recorda os benefícios advindos da influência dos valores evangélicos nas leis, instituições e na sociedade. Este condicionamento da doutrina pelo passado, traço característico do discurso eclesial, é visto por Camacho enquanto um empecilho ao diálogo entre a sociedade que procura valores extra-eclesiais e a milenar instituição católica. Porém, a busca por caminhos concretos, mediante os quais os ensinamentos cristãos poderiam voltar a pautar a sociedade, demonstra o diferencial leonino em relação aos antecessores. (CAMACHO, 1995, p. 80)

Acima dos julgamentos e das soluções persiste, junto à esperança, o receio do Papa em relação ao futuro da sociedade. A ênfase na gravidade dos males evolui a cada documento emitido por Leão XIII. Até o ponto em que menciona o fato de tais males terem atingido as camadas populares, conforme a *Rerum Novarum* afirma. Diante dos riscos, cresce a certeza de que a união dos esforços humanos por si só não basta, mas que é necessário conjugar a ela a intervenção de Deus, por meio do catolicismo. Desta forma, nos documentos papais aparecem conjugados à descrição dos supostos males, a definição do Magistério sobre conceitos questionados pelo socialismo e o liberalismo, como a liberdade, o Estado, a Igreja. Esta última, concebida como origem da verdadeira autoridade e o seu par conceitual, a “obediência”, condicionando-os aos valores cristãos necessários para a reforma da sociedade.

### **2.2.3. – Autoridade e Obediência.**

Seguindo o princípio de que a sociedade precisa resgatar os valores metafísicos e adequar suas ações e instituições a estes, Leão XIII situa a origem do poder civil e da sociedade em Deus, dotando a autoridade de propriedades teocráticas, ao considerar que a concessão vem do alto e é dada aos homens. Na encíclica *Immortale Dei*, apresenta o homem constituído enquanto “ser social” pela Providência, destinado a “se unir aos seus semelhantes, numa sociedade tanto doméstica como civil, única capaz de *fornecer o que é preciso para a perfeição da existência*” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 239). Esta sociedade, a qual não é isenta de hierarquia, teria sua regência derivada de Deus

o verdadeiro e soberano Senhor das coisas; todas, quaisquer sejam, devem necessariamente ser-lhes sujeitas e obedecer-lhes; de tal sorte que todo aquele que tem o direito de governar só o recebe de Deus. Chefe supremo de todos. “Todo poder vem de Deus.” [Rm 13,1] (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 239)<sup>116</sup>

Para o Pontífice, o homem sempre esteve subordinado a alguém, por mais que “levado por alguma soberba e contumácia procure muitas vezes quebrar os freios do mando” (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 150)<sup>117</sup>. A necessidade de ter alguém que exerça a autoridade decorreria da unidade social que ajudaria a manter. O que ocorreria desde a criação, pois, segundo Leão XIII, aquele que manda recebe o poder de Deus para moderar “as vontades dos particulares para fazer de todas elas uma coisa só e dirigi-las ao bem comum”. (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 153).<sup>118</sup> Segundo Paulo Andrade, o paradigma leonino tende a não diferenciar a sociedade do Estado, sendo este uma estrutura essencial à vida social do homem. (ANDRADE, 2010, p. 184)

Porém, o Papa ressalta que, designar quem exercerá a tarefa de administrar a sociedade é diferente da concessão de poder, segundo o princípio de que a origem última do poder reside em Deus (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 151). Esta observação aponta para os casos em que o governante é escolhido pelo povo, visto como não contrário à doutrina católica da derivação do poder, pois, no entendimento do Pontífice, a maioria estaria apenas indicando por quem deve ser administrado o poder e não estaria conferindo o poder, rejeitando, o princípio moderno de

---

<sup>116</sup> Leão XIII também utiliza a carta de São Paulo aos Romanos para justificar a concessão do poder por Deus assim como o fez Gregório XVI.

<sup>117</sup> Esta “sociabilidade natural” do ser humano tem como um dos seus principais teóricos são Tomás de Aquino “para quem, sendo o homem um animal social, a sociabilidade natural já existia no Paraíso, antes da queda e da expulsão dos seres humanos. Após o pecado original, os seres humanos não perderam sua natureza sociável e, por isso, naturalmente organizaram-se em comunidades, deram-se leis e instituíram as relações de mando e obediência, criando o poder político. Diferentemente de santo Agostinho, para quem o pecado tornara o homem perverso e violento, injusto e fundador da Cidade dos Homens, injusta como ele, para são Tomás, os humanos perderam a inocência original, mas não perderam a natureza original que lhes fora dada por Deus. Por esse motivo, neles permaneceu o senso de justiça, entendida como o dever de dar a cada um o que lhe é devido, e com ela fundaram a comunidade política.” (CHAUÍ, 2000, p. 507). Interessante perceber até que ponto esta concepção de são Tomás de Aquino não entra em choque com o juízo sobre a queda e a expulsão da humanidade, defendida pelos círculos contrarrevolucionários e pelo magistério ultramontano, que abordamos no capítulo anterior. Cf.: MANOEL, 2004; 2013.

<sup>118</sup> Para o Pontífice, o bem comum é o fim pelo qual a sociedade se formou e se constituiu. Desta forma, para assegurar que cumprisse sua finalidade, Deus “quis que na sociedade civil houvessem os que comandam a multidão”(LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 151)

soberania<sup>119</sup> popular, e reafirmando a teoria do poder de origem divino. (ANDRADE, 2010, p.185)

Neste ponto, Leão XIII combate abertamente o posicionamento dos regimes liberais e representativos, os quais alegavam que a origem da autoridade provém da própria sociedade por meio de um livre consenso entre os homens – expressa no contrato social –, e não devido à uma exigência relacionada à essência das coisas ou às questões sagradas. Nestes regimes, a autoridade

possui apenas aqueles direitos que os homens lhe conferiram. Embora com diferenças entre as várias teorias, geralmente, se admite que o titular da autoridade é um simples mandatário, quase um instrumento do povo, do qual este se serve para o próprio bem e ao qual, pode portanto, depor quando quiser. (MARTINA, 2005, p.55)

Por trás da crítica à teoria do pacto social e da perspectiva contratualista<sup>120</sup>, localiza-se em Leão XIII a reação da Igreja à perda de sua posição axial da sociedade ocidental, que o Papa considera como fruto da perda do caráter sagrado do poder característico do Antigo Regime, onde o poder civil estava estreitamente ligado ao papa e ambos ditavam os rumos da sociedade.

Para o Pontífice, embora a autoridade pública se espelhe na majestade divina (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 387), reconhece que um governo pode agir temerariamente ou contra os deveres cristão, não permitindo que os subordinados levantem “seu talante contra eles” (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 43). No entanto, em casos de conflito entre as solicitações do Estado e as da Igreja, a razão para a desobediência por parte dos cidadãos seria justa quando fosse exigida

alguma coisa que abertamente repugne ao direito natural e divino; de fato todas as coisas nas quais se transgride a lei da natureza e a vontade de Deus, é igualmente iniquidade tanto mandá-las como executá-las. Se, portanto, acontecer a alguém ver-se obrigado a escolher entre essas duas coisas, isto é, desprezar os mandamentos de Deus ou dos príncipes, deve-se obedecer a Jesus Cristo. (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 155)

<sup>119</sup> Sobre o conceito moderno de Soberania, cf.: LEWANDOWSKI, 2004.

<sup>120</sup> Riolando Azzi ressalta que a doutrina do contrato social juntamente com os demais aspectos da filosofia liberal, além de retirar a Igreja Católica da função de colaboradora do poder político, que exercia há mil anos, “atingia diretamente a perspectiva teológica da origem divina do poder, alicerce indispensável para a manutenção da ordem social”. (AZZI, 2006, p. 09)

Dever-se-ia também obedecer à Igreja, pois teria recebido de Deus os plenos poderes, possuindo “uma imprescindível função social: não só fundamenta a obediência e a submissão dos cidadãos, mas também limita o poder do Estado e evita que este desemboque em arbitrariedades e tirania.” (CAMACHO, 1995, p. 85)

A obediência à autoridade legítima relaciona-se ao fato de que entre os homens há a assimetria de deveres: alguns têm poder de mando enquanto outros estão destinados a cumprir as ordens das esferas superiores. Esta diferença é vista com naturalidade por Leão XIII, pois a disposição dos homens na sociedade civil “distintos por dignidade, direitos e poder” se assemelharia à diversidade encontrada no “reino celeste” e na Igreja, onde há variedade de ministérios (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 42). Da mesma forma, afirma que a Igreja reconhece a desigualdade entre os homens na posse de bens, “por forças físicas e capacidades de engenho naturalmente diversas”, contrariando o socialismo que procurava a supressão da propriedade particular como forma de igualdade entre os homens. (LEÃO XIII, [1878], 2005, p. 45)

Aliás, é por identificar a suposta rejeição socialista a todo tipo de autoridade, que Leão XIII reafirma a importância dos “diversos gêneros de poder” os quais são semelhantes “pois qualquer governo e autoridade deriva do único e mesmo autor e senhor que é Deus” (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 154), pautando seus argumentos na Tradição escriturária, bem como o dever de sujeição aos poderes constituídos<sup>121</sup>.

Desta maneira, com relação ao Estado, pode-se dizer que não apenas reveste-se de um caráter divino, mas a própria autoridade possui “algum reflexo e semelhança da majestade divina” (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 387). Por esta razão e natureza, ambos (Estado e autoridade civil), segundo o Pontífice, deveriam oferecer a Deus uma série de honras, dentre as quais o respeito à religião “verdadeira” corresponderia ao maior dos tributos, uma vez que esta também tem sua autoridade derivada de Deus, entregue a Pedro, o primeiro papa. Este posicionamento aproxima o pontificado de Leão XIII do ultramontanismo, principalmente ao condicionar a obediência à Igreja Católica ao seu suposto caráter que a “distingue” e “difere da sociedade civil” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 243). Acrescenta, ainda, que:

---

<sup>121</sup> Além de citar a carta de São Paulo aos Romanos, Leão XIII acrescenta o excerto da Carta de São Pedro “o príncipe dos apóstolos”, como se refere ao autor: “Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como enviados seus para a punição dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem, pois esta é a vontade de Deus que, fazendo o bem, tapeis a boca às ignorâncias dos insensatos. (1Pd 2, 13- 15)” (SÃO PEDRO *apud* LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 155)

pretender que não haja nenhum laço entre o homem ou a sociedade civil e Deus criador e, por conseguinte, supremo legislador de todas as coisas, repugna absolutamente à natureza, e não somente à natureza do homem, mas às de todo o ser criado; pois todo o efeito está necessariamente unido por algum laço à causa que procede; e convém a toda a natureza e pertence às perfeição de cada uma que permaneça no lugar e no plano que lhe é assinalado pela ordem natural, isto é, que o ser inferior se submeta e obedeça àquele que lhe é superior. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p.323)

É, pois, pela obediência à razão suprema e eterna, advinda da autoridade de Deus, que o homem, seria verdadeiramente livre; cabe perguntar então, qual a concepção de liberdade para Leão XIII.

#### **2.2.4. – A Liberdade.**

Este assunto figura entre as discussões de cunho filosófico-teológico e antropológico do pontificado de Leão XIII, sendo por ele abordado principalmente na encíclica *Libertas*, de 1888, na qual o Pontífice parte da essência da liberdade e sua relação com o homem para, em seguida, apontar os desvios de conduta e suas consequências. Segundo Camacho, o documento expressa a tomada de posição sobre o liberalismo extremo, considerado como uma autonomia do homem em relação a Deus, enquanto incompatível com a doutrina da Igreja Católica (CAMACHO, 1995). O Pontífice inicia sua argumentação afirmando o caráter positivo da liberdade, que, enquanto bem da natureza dado aos seres racionais, “confere ao homem uma dignidade em virtude da qual ele é posto entre as mãos do seu conselho e se torna senhor de seus atos” (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 311). Essa liberdade é o que diferencia o homem dos animais, que seguem os instintos e os sentidos, e não são guiados pela razão e pela inteligência como os homens. Deste fato, derivam consequências que podem ser boas ou más. A escolha que o homem faz se encontra na esfera da vontade, a qual necessita do auxílio da razão para efetuar um juízo; porém, pode ocorrer que ambas, pelo fato de não serem perfeitas, apontem para algo que apenas aparente ser “bom”, conduzindo, desta forma o homem ao “erro”. Nos documentos leoninos, este vocábulo adquire o mesmo sentido que na *Quanta Cura* e no *Syllabus*, de Pio IX; porém, é notável o

fato de que, mesmo que recupere e reafirme os supostos erros listados pelo seu antecessor, Leão XIII evita proferir anátemas sobre estes, preferindo apontar o caminho que considera correto ser seguido, defendendo que

sendo esta a condição da liberdade humana, era necessário ministrar-lhe auxílios e socorros capazes de dirigir todos os seus movimentos para o bem e desviá-los do mal. Sem isso, a liberdade teria sido para o homem uma coisa muito prejudicial. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 316)

Esta regra teria como função orientar as escolhas dos seres que possuem a liberdade. A principal delas, o fato de que o criador imprimiu no coração de cada homem a *lei natural*, considerada esta a forma de lei que deriva da lei eterna. Esta definição é inspirada em Tomás de Aquino<sup>122</sup>, segundo o qual,

o fim último da vida humana é a felicidade ou bem-aventurança, que consiste na visão beatífica. A lei deve visar à ordem para se alcançar a bem aventurança. Para isso, toda lei ordena-se ao bem comum<sup>123</sup>. A lei natural é uma participação na lei eterna<sup>124</sup>, que é a razão de Deus. A lei natural, portanto, ordena o mundo a partir da transcendência divina. Os entes movem-se para Deus em um movimento hierarquizado segundo os níveis do ser. Esse movimento dos entes passa pela natureza e se dirige para a sobrenatureza rumo ao fundamento último. (BARNABÉ, 2011, pp. 23- 24)

Gabriel Barnabé (2011) localiza na participação da lei natural a justificativa da universalidade da Igreja Católica. Citando Roberto Romano, identifica que, pelo fato da Lei e da Igreja<sup>125</sup> se originarem de Deus e de ambas concorrerem pelo bem-comum, caberia a esta última “a tarefa de anunciá-la, complementá-la, reconhecê-la

<sup>122</sup> Lembremos que Leão XIII na encíclica *Aeterni Patris* reintroduziu o estudo de São Tomás de Aquino na formação sacerdotal, salientando as abordagens que articulavam o uso da razão e da fé. Segundo Souza e Gonçalves “justifica essa posição o fato de que o *Aquinate* é considerado um grande mestre da fé, um padre da Igreja que não abdicou da razão para pensar a Revelação divina.” (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 117). Desta forma, Leão XIII afastou as teorias de Lamennais que descredenciavam o uso da razão aliada à fé na interpretação da Revelação.

<sup>123</sup> AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Teológica*. 2005, Ia, IIae, q.90, a2.

<sup>124</sup> “E tal participação da lei eterna na criatura racional se diz lei natural.(...) Daí se torna manifesto que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.” “Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. (...) Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.” (minha tradução) AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit., Ia, IIae, q. 91, a 2.

<sup>125</sup> “A Igreja, portanto, se autorrepresenta como católica, ou seja, universal, porque foi instituída para todas as nações, para todas as classes da sociedade humana e porque ela tem poder de governar todos os homens, no que diz respeito ao espiritual, para levá-los à vida eterna”. (CATECISMO ROMANO *apud* BARNABÉ, 2011, p. 23)

e denunciar o seu não cumprimento efetivo” (ROMANO *apud* BARNABÉ, 2011, p. 24), o que possibilitaria pensar que, também para defender a execução da lei natural, o alcance das ações da Igreja – segundo Romano, “o sistema da cristandade e de sua cultura, sobretudo a política” (ROMANO *apud* BARNABÉ, 2011, p. 24) – deveria ser universal.

A *Lei Divina*, também citada por Leão XIII, seria constituída pelas prescrições reveladas por Deus aos seres humanos; destas duas – lei divina e natural –, dever-se-ia derivar a lei humana, que traduziria a Verdade<sup>126</sup> revelada, “seja transformando-a diretamente em direito positivo, seja tornando específico aquilo que por vezes encontra-se de modo geral ou indeterminado na lei natural” (ANDRADE, 2010, p. 186). Portanto, a realidade que ocorre com o ser humano, segundo a qual ele seria orientado pela lei natural, é transposta para a sociedade, através da “lei humana, promulgada para o bem comum dos cidadãos”. Assim sendo, as leis teriam uma origem anterior à sociedade e uma “autoridade muito mais elevada” (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 318)

Prossegue o Pontífice afirmando que a verdadeira liberdade não se restringiria a cumprir tudo o que a vontade dita, mas “consiste em que, com o auxílio das leis civis, possamos viver segundo as prescrições da lei eterna”. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 319), a qual conduz o homem ao supremo bem. Desta forma, a Lei Humana seria um instrumento “legítimo e necessário de imposição da moralidade pública e individual” cabendo ao Estado, através de “seu poder coercitivo”, “fazer cumprir por todos as exigências da Lei Natural e Divina”. (ANDRADE, 2010, pp. 186-187)

Sob esta perspectiva, Leão XIII encontra uma sociedade que se afasta desta concepção de liberdade, que, na prática, teria se confundido com a “licenciosidade” (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 322), que coloca como fundamento da liberdade unicamente a razão:

O princípio de todo o racionalismo é a supremacia da razão humana, que, recusando a obediência devida à razão divina e eterna, e pretendendo não depender senão de si mesma, se arvora em princípio supremo, fonte e juiz da verdade. Tal é a pretensão dos sectários do liberalismo, de que falamos: não há na vida prática,

---

<sup>126</sup> Para Leão XIII, somente a verdade tem direito de ser propagada e de ser ensinada, da mesma forma com “não existe nenhum direito que não esteja fundamentado na verdade e no bem.” (MARTINA, 2005, p. 245) Cf. também: (CALDEIRA, 2017, p. 788) (CAMACHO, 1995, p. 84)

nenhum poder divino ao qual se tenha de obedecer, mas cada um é para si a sua própria lei. Daí procede essa moral que se chama independente, e que, sob a aparência dos preceitos divinos, conduz o homem a uma licença ilimitada. (LEÃO XIII *apud* SOFFIATTI, 2012, p. 42)

Desta negativa à obediência ao poder divino, derivam modalidades de exercício da liberdade, das quais Leão XIII, assim como havia feito Gregório XVI e Pio IX, explicita quatro tipos: liberdade de *culto*, de *imprensa*, de *ensino* e de *consciência*.

A liberdade de culto, para Leão XIII, constituiria a maior depravação da liberdade, pois defende que é lícito a cada um professar qualquer religião ou não professar alguma (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 326). O “erro” vincula-se ao fato de que, sendo o homem criatura de Deus, deveria render culto a Este pelo vínculo de dependência eterna ao ser que o criou; esta lógica também obriga a sociedade e o Estado à prática cultural, pois ambos somente existiriam pela vontade divina.

A profissão de fé deveria ser, segundo o Pontífice, à única religião verdadeira a ser também conservada e protegida. Por meio dela, o Estado tem a tarefa de conduzir os cidadãos à prosperidade da vida terrestre e também ajudar na obtenção do bem supremo e soberano. De forma alguma o auxílio do Estado aos prêmios eternos estaria anulando sua função na terra, da mesma forma que o respeito ao poder público está aliado à verdadeira liberdade de consciência, que recomenda aos homens seguir, segundo a consciência do seu dever, a vontade de Deus.

Ao Estado cabe, também, a concessão das liberdades de imprensa<sup>127</sup> e de ensino<sup>128</sup>, sempre analisadas com discernimento e punição aos extravios. Nos casos onde a autoridade pública exerça a tolerância em nome de evitar um mal maior, Leão XIII afirma, de maneira inédita, que a Igreja, levando em consideração “o peso acabrunhador da fraqueza humana” e não ignorando “o movimento que na nossa época arrasta os espíritos e as coisas” (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 335), não se

---

<sup>127</sup> “Os extravios do espírito licencioso que, para a multidão ignorante, se convertem facilmente em verdadeira opressão, devem justamente ser punidos pela autoridade das leis, não menos que os atentados da violência cometidos contra os fracos. E essa repressão é tanto mais necessária, quanto é impossível ou difícil à parte, sem dúvida, mais numerosa da população precaver-se contra os artifícios de estilo e sutilezas da dialética, principalmente quando tudo isso lisonjeia as paixões”. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 329)

<sup>128</sup> “É, pois, evidente que a liberdade de que estamos tratando, arrogando-se o direito de tudo ensinar a seu modo, está em contradição flagrante com a razão e nasceu para produzir um transtorno completo nós espíritos. O poder público não pode consentir tal licença na sociedade senão com desprezo do seu dever”. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 330)

opõe a esta atitude. Porém, ressalta, mesmo que a tolerância não signifique aprovar um ato considerado “mal”, lançar mão deste recurso constantemente denota que o Estado está trilhando caminhos distantes da perfeição, provida pelos valores cristãos. Do mesmo modo,

Se, em vista de condição particular do Estado, a Igreja condescende com certas liberdades modernas, não é porque as prefira em si mesmas, mas porque julga conveniente permiti-las; melhorada a situação, usará evidentemente da sua liberdade, empregando todos os meios, persuasões, exortações e rogos, para desempenhar, como é seu dever, a missão que recebeu de Deus: proporcionar aos homens a salvação eterna. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 336)

Portanto, embora haja tolerância, Leão XIII rejeita abrir mão dos valores cristãos enquanto base para a sociedade moderna. Segundo Martina, o princípio da tolerância leonina, em síntese, continua a trilhar a distinção entre “tese” e “hipótese”: era preciso em nome de um bem maior idealizado suportar situações que de fato ocorriam. (MARTINA, 2005, p. 245)

### **2.2.5. – O Estado.**

Embora a Igreja, na pessoa de Leão XIII, reprove a separação entre Igreja e Estado (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 337), optamos por separar os itens devido à diferenciação entre as instituições, a qual é afirmada pelo catolicismo oficial desde a Reforma Gregoriana, com a separação do direito eclesiástico (canônico) do jurídico, que reflete a distinção de domínios da Igreja e do Estado (CONTIERO, 2017, p. 30). De fato, ao longo da Idade Média, a Igreja alinha-se ao Estado em uma relação quase simbiótica, na qual “o Papa era encarregado de assegurar o bem comum dos cristãos, algo que transcende os bens particulares dos indivíduos, governantes e nações”, ação esta normatizada pelos canonistas. Porém, apesar do campo de ação das Instituições ser diferenciado, Tomás de Aquino ressaltava que a finalidade do Estado e da Igreja só poderiam ser alcançados se ambos mantivessem dependentes um do outro, pois ambos faziam parte de uma mesma realidade. (BARNABÉ, 2011, p. 246)

A situação teria se modificado e, na segunda metade do século XIX, tornou-se delicada pois, conforme aponta Di Stefano (2018), os Estados que emergem

se veem obrigados a dotar-se a si mesmos de algumas ferramentas elementares para levar adiante a tarefa de construir as sociedades nacionais e se vem precisados, em consequência, a absorver determinadas instituições e funções outrora controladas pelo clero: um registro civil de pessoas, um sistema de cemitérios públicos, uma legislação familiar e um aparato educativo mais ou menos laico se impõem como utensílios indispensáveis de qualquer Estado que se orgulhe de tal. Se trata de um aspecto do processo de secularização que denominamos laicização. (DI STEFANO, 2018, p. 138)<sup>129</sup>

Diante deste cenário, a Igreja procura defender a importância de sua participação, ainda que de maneira indireta, no poder temporal. A doutrina sobre o Estado sempre esteve presente nos documentos editados por Leão XIII, pois, em sua concepção, o Estado origina-se da vontade de Deus de que os homens vivessem em sociedade e fossem regidos por Sua vontade através de governantes. (LEÃO XIII, 2005)

No entanto, segundo Camacho, é na doutrina política “que aparece de forma mais dramática, naqueles tempos, a radical incompatibilidade da Igreja com a sociedade moderna” (CAMACHO, 1995, p. 76). Esta afirmação se comprova pela presença nos pronunciamentos de Leão XIII de duas formas de Estado em franca oposição: uma em voga, que denomina “Direito Novo<sup>130</sup>”, e a concepção cristã elaborada segundo a doutrina católica.

No cerne deste confronto se encontra a defesa dos valores cristãos enquanto base para a estruturação dos Estados, os quais torná-lo-iam mais estáveis e perfeitos, garantindo os direitos e deveres dos cidadãos e da família, através de leis baseadas na verdade e na justiça (LEÃO XIII, 2005). Desta base, decorre a obrigação do Estado de prestar culto divino, como também o respeito à Igreja Católica, enquanto “Sociedade Perfeita”, qualidade defendida pela Ideologia da Cristandade, distinta e diferente da sociedade civil por ser dotada de fins

---

<sup>129</sup> Tradução minha.

<sup>130</sup> Este “direito novo” que, segundo Leão XIII na encíclica *Immortale Dei* origina-se do espírito de novidade do século XVI, tem como princípio máximo a igualdade entre todos os homens, ao mesmo tempo em que negaria a sujeição às quaisquer autoridades, inclusive a de Deus, ou a autoridade residida na vontade pública que atribui poder aos eleitos. Desta forma “o Estado não é mais do que a multidão soberana e que se governa por si mesma.” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 250)

sobrenaturais e espirituais, “e de modo algum pode ser inferior ou sujeita ao poder civil.” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 243)

Desta forma, para Leão XIII, a relação entre Estado e Igreja se estabelece sob estes termos:

Deus dividiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes: o poder eclesiástico e o poder civil; o primeiro para as coisas divinas, e o segundo para as coisas humanas. Cada um deles no seu gênero é soberano; cada um está encerrado em limites perfeitamente determinados, e traçados em conformidade com sua natureza e com seu fim especial. Há, pois, como que uma esfera circunscrita em que cada um exerce sua ação por “direito próprio”. Todavia, exercendo-se sua autoridade sobre os mesmos súditos, pode suceder que uma e a mesma coisa, posto que com um título diferente, mas uma e mesma coisa, esteja sujeita à jurisdição e ao juízo de um e outro poder. Era, pois, digno da sábia Providência de Deus, que os estabeleceu a ambos, traçar-lhes o caminho e regular suas relações. “os poderes que existem foram dispostos por Deus”(Rm 13, 1). (...). Necessário é, pois, que haja entre os dois poderes um sistema de relações bem ordenado, não sem analogia com aquele que, no homem, constitui a união da alma com o corpo. (LEÃO XIII, [1885], 2005, pp. 244- 245)

Com isso, Leão XIII, não só admite a plenitude dos poderes de cada uma das esferas<sup>131</sup>, como aconselha que:

Nas questões do direito misto, é plenamente conforme à natureza, bem como aos desígnios de Deus, não separar um poder do outro, e ainda menos pô-los em luta, mas sim estabelecer entre eles essa *concórdia* que está em harmonia com os fins especiais que deram origem a ambas as sociedades. (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 255s)

O Pontífice, no entanto, constata e denuncia que os Estados laicos, ao instituírem o casamento civil e expropriar a Igreja de seus bens ou negar a ela o direito a propriedades – questões que seriam concernentes aos dois poderes – estariam lavrando “por si mesmos decretos arbitrários.” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 251)

---

<sup>131</sup> “Assim, tudo o que, nas coisas humanas, é consagrado por uma razão qualquer, tudo o que diz respeito às salvação das almas e ao culto de Deus, quer por sua natureza, quer em relação ao seu fim, tudo isso compete à autoridade e jurisdição da Igreja. Quanto às outras coisas que a ordem civil e política abrange, é justo que sejam submetidas à autoridade civil, já que Jesus Cristo mandou dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Chega por vezes uma época em que prevalece outro modo de assegurar a concórdia e de garantir a paz e a liberdade; é quando os chefes de Estado e os Sumos Pontífices se põem de acordo por um tratado sobre algum ponto particular. Em tais circunstâncias, a Igreja dá provas evidentes da sua caridade materna, levanto tão longe quanto possível a indulgência e a condescendência.” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 245)

Leão XIII ressalta na *Immortale Dei*, de maneira inédita no magistério da Igreja, que os princípios apontados a respeito da origem, obrigações e finalidade do Estado “não reprovam em si nenhuma das diferentes formas de governo, desde que estas nada contenham que repugne à doutrina católica, e, quando sendo empregadas com sabedoria e justiça, possam garantir a prosperidade pública”. (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 256)

Este pensamento é retomado na encíclica *Sapienciae Christianae*, na qual afirma que, devido à natureza da instituição católica enquanto sociedade perfeita, ela se abstém de seguir partidos políticos ou de apontar determinada forma de governo, “antes aprova todos os diversos sistemas políticos, contanto que respeitem a religião e a moral cristã” (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 398). Importa, pois, que devido a sua origem divina, o Estado e suas autoridades tenham em Deus o exemplo de regência, o qual, pela justiça que incorpora às suas ações, assemelha-a ao cuidado de um Pai. (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 239)

Apesar do fundamento político ser, para Leão XIII, anterior e exterior à própria política – e, também, condicionada pelo passado –, é possível concluir, assim como Camacho, que a leitura do Pontífice “não se limita a proclamar a doutrina pura”, mas apresenta caminhos realistas para o bom convívio social (CAMACHO, 1995, p. 80). Entre eles, o princípio da tolerância religiosa por parte dos governantes, mediante o qual não se condena “os chefes de Estado que por quaisquer motivos justos ou de conseguir o bem ou de evitar o mal, toleram na prática que existam diversos cultos no Estado”, apesar de rejeitar a possibilidade de igualá-los juridicamente com a “verdadeira religião.” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 256)

Leão XIII reconhece, além disso, que há nos homens um duplo papel a demandar-lhes responsabilidades: o de ser cristão e o de ser cidadão, dando pistas para o que considera ser a correta forma de agir. Quanto à vida privada, recomenda que pautem suas ações segundo os valores evangélicos, obedecendo, sobretudo, a Igreja. Seria, pois, de interesse público que os católicos participassem na administração do Estado nos lugares onde não tenha interposto algum impedimento, como ocorreu na Itália com o *Non Expedit*. Estar à frente dos negócios públicos seria, segundo o Pontífice, uma forma de restaurar os princípios da sabedoria cristã

na sociedade<sup>132</sup>, ao passo que, o não querer participar da política “seria tão repreensível como não querer prestar auxílio algum ao bem comum”, pois “as rédeas do governo passariam incontestavelmente para indivíduos cujas opiniões não oferecem decerto garantias de salvação para o Estado” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 260). Contudo, ressalta que aqueles que tomam parte na vida política não devem ter medo de defenderem a fé abertamente, o que chama de “falsa prudência”, da mesma forma como não devem “subordinar o procedimento da Igreja às suas ideias e caprichos”, transferindo “a particulares os poderes dos pastores com grande perturbação da ordem, que o próprio Deus estabeleceu para sempre na sua Igreja e que a ninguém permite violar impunemente”. (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 402)

Interessa, sobretudo, o fato do Pontífice reconhecer que há “cidadãos” e não “súditos”, como seus antecessores se referiam; estas pessoas constituem parte relevante do Estado e podem – aliás, devem, conforme aponta Leão XIII –, participar ativamente na restauração dos valores cristãos do Estado, contribuindo para que este alcance seu suposto fim último, o bem-comum, mas sem absorver outras instituições, como a Igreja, por exemplo.

Pode-se dizer que a audácia de Leão rompeu a rigidez dos últimos pontífices, pois constrói pontos de articulação entre as dimensões da sociedade que permitiram “à Igreja levar adiante sua tarefa, em benefício de toda a sociedade” (CAMACHO, 1995, p. 75). Sobre o posicionamento da Igreja frente às chamadas “liberdades modernas”, Leão XIII acrescenta que:

Esta maneira de agir, tão racional e tão sábia, não agrada nestes tempos, em que os Estados não só recusam conformar-se com os princípios da filosofia cristã, mas parecem querer afastar-se dela cada dia mais. Não obstante, sendo próprio da luz irradiar por si mesma ao longe e iluminar pouco a pouco os espíritos dos homens, compenetrados do sentimento do nosso excelso e augusto ministério, isto é, do apostolado que exercemos no mundo, livremente proclamamos, como é nosso dever, a verdade, não porque nos seja desconhecida a índole dos tempos, ou que julgamos dever proscrever os honestos e úteis progressos do nosso tempo; mas porque queremos ver os negócios públicos seguir caminhos

---

<sup>132</sup> E, porque não, uma forma indireta da Igreja intervir na sociedade: “É, pois, evidente que os católicos tem justos motivos para participar da vida política; contanto que não o façam – nem o devem fazer – para aprovar o que pode haver de censurável presentemente nas instituições políticas, mas para tirar deles, quanto possível, o genuíno e verdadeiro bem público, propondo-se infundir em todas as veias do corpo social, como seiva e sangue vivificador, a virtude e a influência da religião católica.” (LEÃO XIII, [1885], 2005, pp. 260- 261)

menos perigosos e apresentarem em fundamentos mais sólidos, e isso deixando intacta a liberdade legítima dos povos; essa liberdade de que a verdade é entre os homens a fonte e a melhor salvaguarda; “A verdade vos libertará” (Jo 8, 32) (LEÃO XIII, [1885], 2005, pp. 258-259)

Juntamente com a *Rerum Novarum*, as encíclicas que abordam temas políticos contribuem para “a tomada de consciência por parte da Igreja, não de uma missão nova a respeito do mundo, mas de uma nova maneira de desempenhar sua missão eterna” (BIGO, 1969, p 58), em um mundo em constante transformação.

### 2.2.6. – A Igreja.

Nota-se na análise dos documentos que compõem o paradigma leonino que a instituição com a qual todos se relacionam e em nome da qual o paradigma é pensado, seria a Igreja. Assim, seja identificando os males modernos e as consequências deles derivadas, seja nas definições dos aspectos da modernidade que considera serem as corretas, Leão XIII traz à tona sua concepção da Igreja.

Apesar dos juízos diferenciados que foram apontados nos itens anteriores, assim como seus predecessores, Leão XIII identifica a Igreja com a principal atingida pelos danos que a sociedade moderna supostamente causou, principalmente pela rejeição das formas legítimas de autoridade causada pelo abandono dos valores cristãos. Esta constatação é sustentada pela caracterização da Igreja Católica sustentada pelo paradigma: ao longo do *corpus* documental, de maneira semelhante à que aponta Fantappiè<sup>133</sup>, o Pontífice reforça a origem divina da instituição, encarregada por Cristo para “continuar através de todas as idades a missão sublime e divina que ele mesmo recebera de seu Pai. ‘Assim como meu Pai me enviou, eu vos envio’ (Jo 20, 21)”. Devido à finalidade que lhe teria sido posta, a salvação eterna das almas, a Igreja “abrange na sua extensão a humanidade inteira e não é circunscrita por limite algum nem de tempo nem de lugar. ‘Proclamai o Evangelho a toda a criatura’ (MC 16, 15)” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 242). O cristianismo católico seria a religião verdadeira graças a diversas evidências, segundo Leão XIII; da mesma forma, “em matéria de fé e de moral”, Deus tê-la-ia feito “partícipe do seu

<sup>133</sup> À qual caracterizamos no capítulo 1.

divino magistério e concedeu-lhe o divino privilégio de não conhecer o erro. Eis por que ela é a grande e segura mestra dos homens e tem em si um direito inviolável à liberdade de ensinar”. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 331)

Porém, mesmo sua missão residindo em um fim sobrenatural, o auxílio da Igreja teria trazido benefícios também para plano temporal, através da transmissão das virtudes cristãs, criando uma “civilização nova”, pois “todos os povos que a tem aceitado se distinguiram pela doçura, pela equidade e pela glória dos empreendimentos” (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 237). Leão XIII cita inúmeros exemplos de vantagens da união entre as ações da Igreja e do Estado: de forma geral, considera que a Igreja teria ensinado aos povos a submeter-se às autoridades<sup>134</sup> e a cessar os tumultos. Quanto aos governantes, “se no governo pecavam os príncipes, então ela mesma ia diante deles e, lembrando-lhes os direitos, as necessidades, os justos desejos dos povos, convencia-os à equidade, à clemência, à benignidade”. (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 159)

Portanto, para o Papa a Igreja, porque “sempre se esforçou para que esta forma cristã de poder civil não somente entrasse nas mentes, mas também se exprimisse na vida pública e nos costumes dos povos” (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 157), teria trazido estabilidade à relação entre os governantes e os subordinados, pois fiscalizaria os excessos de ambas as partes. E, de fato, a razão pela qual o Pontífice teria escrito esta série de encíclicas abordando o poder civil, a liberdade, autoridade e a obediência, seria pela missão confiada à Instituição e ao papa:

sendo nós, pela benevolência de Deus, prepostos a reger a Igreja Católica, guarda e intérprete das doutrinas de Cristo julgamos ser dever de nossa autoridade, veneráveis irmãos, lembrar publicamente o que a verdade católica exige de cada um neste gênero de coisas; e disso emergirá por qual caminho e de maneira se deva providenciar para a saúde pública neste sóbrio estado de coisas. (LEÃO XIII, [1881], 2005, p. 150)

Aliás, a Igreja poderia continuar a oferecer o “refúgio da religião”, desde que os príncipes compreendam os benefícios deste suporte providenciado pelo catolicismo, defendendo-o e deixando Igreja disfrutar “daquela liberdade da qual não pode ser privada sem injúria e detrimento comum.” (LEÃO XIII, [1881], 2005, p.162)

---

<sup>134</sup> Pois, conforme aponta Leão XIII, a Igreja teria fornecido “um motivo mais alto e eficaz para a obediência” ao recordar que todo poder vem de Deus. (LEÃO XIII, [1881], 2005 p. 161)

No entanto, Leão XIII toma como alarmante a situação em que a Igreja se encontraria neste último quarto do século XIX: por exemplo, a respeito do uso ilimitado da razão, o Pontífice afirma que, por meio da ciência, ao resolver os segredos da natureza proveu ao homem “tão desmedido orgulho, que já lhes parece que podem proscrever a Deus e a autoridade divina de toda a vida social” (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 389). As verdades reveladas protegidas pela Igreja tornam-se supérfluas, assim como a instituição por inteiro.

Ao longo de todo o *corpus* documental, o Pontífice marca com nitidez o caráter diferenciado<sup>135</sup> da Igreja em relação às outras esferas da sociedade, assim como denuncia que em muitos Estados, por consequência dos princípios e fundamentos incorretos, a religião católica é considerada

em pé de igualdade, ou até de inferioridade, com as sociedades que lhe são estranhas. Não se tem em nenhuma conta as leis eclesiásticas; a Igreja, que recebeu de Jesus Cristo ordem e missão de ensinar todas as nações, vê que lhe tiraram toda a gerência na instrução pública. (LEÃO XIII, [1885], 2005, p. 251)

Da mesma forma, a sujeição da Igreja ao Estado seria condenável como fora para seus predecessores, reforçando as condenações da *Mirari Vos* e as proposições rejeitadas pelo *Syllabus*. (LEÃO XIII, [1885], 2005, pp. 254- 255)

Na defesa da Igreja, Leão XIII atribui papel aos fiéis<sup>136</sup> na conservação da fé, através da profissão da doutrina cristã por meio das ações, bem como na submissão às decisões do magistério e na concordância entre os fiéis, unindo, assim, toda a “Igreja Militante”. Essa imagem, segundo a qual seria “inata” à Igreja, “por disposição de seu Autor, combater pela salvação do gênero humano como um exército formado em batalha (cf. Ct 6,9)” (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 393) é correspondente à perspectiva teológica reforçada pelo ultramontanismo, de que a Igreja seria semelhante a uma tropa de salvação atuante na terra, na qual os leigos

---

<sup>135</sup> Embora o pontífice defenda que a Igreja se sobrepõe às esferas, uma vez que é vista como o fundamento das demais.

<sup>136</sup> “Nesse enorme e geral delírio de opiniões que vai grassado, o cuidado de proteger a verdade e de extirpar o erro dos entendimentos é missão da Igreja e missão de todo o tempo e de todo o empenho, como que à sua tutela foram confiados a honra de Deus e a salvação dos homens. Mas quando a necessidade é tanta, já não são somente os pelados que hão de velar pela integridade da fé, uma vez que: ‘cada um tem obrigação de propalar a todos a sua fé, seja para instruir e animar os outros fiéis, seja para reprimir a audácia dos que não o são.’ (São Tomás)” (LEÃO XIII, [1890], 2005, p. 390)

participariam ao seguirem os ensinamentos clericais e se envolverem nas associações religiosas. (AZZI, 2006, pp. 15-16)

Conclui-se, portanto, que no pensamento de Leão XIII são constantes as referências aos tempos em que a Igreja era o ponto central de onde dimanavam os valores e decisões da sociedade; desta forma, o centralismo não recai sobre a Igreja particular de Roma ou no Papa, tal como aponta Küng (2012), mas sobre o corpo dogmático e a capacidade deste em reconduzir a sociedade a uma suposta “ordem”. Porém, é inegável a procura do Pontífice por soluções realistas para os problemas que identifica na sociedade e que teriam afetado o relacionamento desta com a Igreja.

Há, pois, em Leão XIII, um discurso de cunho “catequético” que parte de uma tese, mas que propõe instrumentos para torná-la uma *hipótese* que pode ser alcançada<sup>137</sup>. Apesar dos princípios para a mudança serem os mesmos que de seus predecessores, os valores cristãos, o modo “como é dito” (CERTEAU *apud* PIRES, 2012, p. 37)<sup>138</sup> é diferenciado, utilizando-se da adaptação e da conciliação dos valores cristãos às estruturas da sociedade, afastando do discurso o viés autoritário e condenatório. O próprio Pontífice reconhece que por diversas vezes tratou

das assim chamadas *liberdades modernas*; e, distinguindo nelas o bem daquilo que lhe é oposto, nós estabelecemos ao mesmo tempo que tudo o que estas liberdades contém de bom, é tão antigo como a verdade, tudo isso a Igreja o aprovou sempre com ardor, e o admitiu efetivamente na prática. (LEÃO XIII, [1888], 2005, p. 312)

Foram estas as “necessárias distinções” que Pio IX não havia feito. Daniel-Rops chega a atribuir à “visão profunda” de Leão XIII o testemunho de uma genialidade, pois havia separado dos temas já condenados (os quais reforçavam a condenação), “realidades que, em si, não eram anticristãs e nas quais Cristo devia apor a sua marca,” abrindo “à Igreja caminhos novos.” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 63). De fato, a política leonina de diálogo e de tolerância em nome do bem-comum

---

<sup>137</sup> Henri Daniel-Rops reconhece que Gregório XVI, apesar de ser grande teórico e defensor da doutrina da Igreja, faltou-lhe “o jogo de cintura, a habilidade de manobra e a capacidade de distinguir entre a tese e a hipótese, o que Leão XIII fará magnificamente.” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 306)

<sup>138</sup> “ ‘como é dito’ é tão importante, senão mais, quanto ‘o que é dito’. A fabricação dos discursos também é histórica e formada a partir de concepções políticas e ideológicas, sendo essa produção resultado de uma prática (CERTEAU *apud* PIRES, p. 37). Fizemos menção a este excerto no início do capítulo anterior.

(CAMACHO, 1995, p. 85), também constitui o pretexto para a escrita de seu documento mais repercutido: a *Rerum Novarum*.

### Capítulo III – *Rerum Novarum*: a resposta do magistério leonino ao mundo secularizado.

*Outros observam que os pontífices mudaram de rota muito rapidamente, dando prova da formidável capacidade da Igreja de se adaptar às novas condições, de encontrar sempre novos compromissos, encobrendo suas retiradas estratégicas com interpretações elásticas das drásticas condenações precedentes, jamais retiradas explicitamente, mas de fato abrandadas e gradualmente abandonadas.*  
(MARTINA, 2005, p. 247)

“Das Coisas Novas”: são essas as primeiras palavras e as que dão título ao documento do pontificado de Leão XIII que mais repercutiu no mundo católico da época: a *Rerum Novarum*. Lançada em 15 de maio de 1891, esta encíclica pode ser considerada um ponto de chegada do pensamento desenvolvido pelos movimentos católicos-sociais, através da institucionalização dos conteúdos. Ao mesmo tempo, porém, configura-se num ponto de partida da série de escritos elaborados pelo magistério católico a respeito da “questão social”, nos quais, muitas vezes por ocasião do aniversário da encíclica leonina, aprofundaram a reflexão a respeito dos aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais da realidade que os cercavam. Esta sucessão de análises formam a chamada *Doutrina Social da Igreja*.<sup>139</sup>

A *Rerum Novarum*, portanto, não somente faz parte do paradigma leonino, como se vem argumentando, mas é considerada como documento inaugural de um método de abordagem da questão social e, no seu âmbito, da questão operária que se tornou “um paradigma permanente’ para o desenvolvimento da doutrina social” (JOÃO PAULO II *apud* PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 60)<sup>140</sup>,

<sup>139</sup> Segundo o Compêndio da Doutrina Social da Igreja: “Os princípios afirmados por Leão XIII serão retomados e aprofundados pelas encíclicas sociais sucessivas. Toda a doutrina social poderia ser entendida como uma atualização, um aprofundamento e uma expansão do núcleo original de princípios expostos na ‘*Rerum Novarum*’ ” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 60). Andrietta (2017) enumera os seguintes pronunciamentos papais como constituintes da Doutrina Social: “Encíclica *Quadragesimo Anno* de Pio XI (1931); das Mensagens de Rádio de Pio XII (1941 e 1951); das Encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII; da Encíclica *Populorum Progressio* (1967) e da Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (1971), de Paulo VI; das Encíclicas *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II; da Encíclica *Caritas in Veritate* (2009) de Bento XVI; da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2014) e da Encíclica *Laudato Si* (2015) do Papa Francisco” (ANDRIETTA, 2017, p. 113). Pode-se acrescentar a Encíclica *Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade e a amizade social, assinada pelo Papa Francisco em 03 de outubro de 2020.

<sup>140</sup> “A ideia de ‘doutrina social’ da Igreja é tema importante em si mesmo, porque acompanhou a ação pastoral da Igreja no mundo moderno nos últimos cem anos, marcando uma presença e uma ação pontual e preciosa e interpretando os momentos mais significativos dos acontecimentos sociais, econômicos e políticos. Através dessas intervenções, a Igreja também contribuiu – de maneira

principalmente no que toca à concepção de que a economia deveria estar a serviço do homem e não o contrário. (DANIEL-ROPS, 2006, p. 193)

Enquanto discurso religioso, os documentos da Doutrina Social da Igreja tomam como fonte a Tradição escriturária confrontando-a com a realidade social, considerando esta ação parte da “missão evangelizadora” (ANDRIETTA, 2017, p. 113). Na *Rerum Novarum*, Leão XIII elege a condição social dos operários como tema principal, derivado da questão social. Segundo o Pontífice, a escolha deste tema se justificava pela chegada da “sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades, e as tem numa agitação febril”, à “esfera vizinha da economia social” vinda do campo da política. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 419)

De fato, o “novo”, marca inegável do século XIX, devido às revoluções “econômicas, políticas, sociais, religiosas” (VILLAS-BOAS; SIENNA, 2018, p. 28), teria inquietado vários setores da sociedade, o que, segundo Leão XIII, demonstraria a variedade de interesses em disputa<sup>141</sup>. As mudanças são narradas pelo Papa da seguinte maneira:

Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a afluência da riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isso, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um temível conflito. (LEÃO XIII, [1891], 2005, pp. 419- 420)

O diagnóstico leonino aponta, principalmente, para as mudanças na sociedade que se industrializava, cujas inovações tecnológicas – mais de duzentas e cinquenta em quase um século, segundo Daniel-Rops (2003, p. 537) –, forneceram ao homem uma série de elementos para domar a natureza e encurtar distâncias após séculos de limitações. Na modernidade, descobre-se no dinheiro um elemento

---

relevante – para formar a própria consciência da história contemporânea” (ZAGHENI, 2011, p. 189), bem como sua autocompreensão, ressignificada diante das novas demandas socioculturais.

<sup>141</sup> “Por toda parte, os espíritos estão apreensivos e numa ansiedade expectante, o que por si só basta para mostrar quantos e quão graves interesses estão em jogo. Essa situação preocupa e põe ao mesmo tempo em exercício o gênio dos doutros, a prudência dos sábios, as deliberações das reuniões populares, a perspicácia dos legisladores e os conselhos dos governantes, e não há, presentemente, outra causa que impressione com tanta veemência o espírito humano.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, pp. 419- 420). Eric Hobsbawm também aponta a preocupação generalizada: “Por volta de 1840, os problemas sociais característicos do industrialismo — o novo proletariado, os horrores da incontrolável urbanização — se transformarem no lugar-comum de sérias discussões na Europa ocidental e no pesadelo dos políticos e administradores.” (HOBBSAWM, 2014, p. 272)

emancipador: diferentemente da terra, que restringe o indivíduo àquele espaço, o dinheiro “permite que se escape às imposições do nascimento, da tradição (...) Basta ter dinheiro para que haja a possibilidade de mudar de lugar, de trocar de profissão, de residência, de região.” (RÉMOND, 1997, p. 45)

Porém, a mobilidade dos bens e das pessoas na escala social proporcionada pelo dinheiro se concentra nas mãos de poucos, tornando-os, graças ao poder do capital, praticamente donos do destino do mundo. Da mesma forma, o bem-estar proporcionado pelo dinheiro somente depois de várias décadas trouxe benefícios gerais à sociedade (MARTINA, 2014, p. 26). Esta economia liberal era amparada em quatro pontos essenciais, a saber: o amoralismo econômico, a liberdade de concorrência, o absentéismo estatal e o individualismo. Separada da moral, as leis que regiam os contratos de trabalho respondiam unicamente a relações de causa e efeito, sendo o salário sujeito às flutuações do mercado, seja ele justo ou injusto. Rejeita-se a intervenção do Estado e quaisquer indícios de planificação do mercado: estas atitudes poderiam colocar em risco a liberdade dos indivíduos, como também a formação de corporações profissionais – na França, a Lei Le Chapelier de 1791 proíbe-nas em nome da igualdade e da liberdade dos operários e das forças econômicas, recomendando que os contratos de trabalho individuais fixem cada qual a jornada. (MARTINA, 2014, pp. 29-31)

Temos, portanto, uma revolução na indústria aliada a princípios do Iluminismo. De fato, conforme Villas-Boas e Sienna, no parecer de uma série de autores a Revolução Francesa abriu caminho para o desenvolvimento do capitalismo industrial por meio de estruturas legais e políticas (OLIVEIRA *apud* VILLAS-BOAS, SIENNA, 2018, p. 21). Citando Alfred Cobban, Villas-Boas e Sienna ressaltam que, embora a defesa da liberdade de iniciativa juntamente com a igualdade e a fraternidade significassem o combate à desigualdade social, a Revolução Francesa constituiu o ápice “de uma longa evolução econômica e social que transformou a burguesia na soberana do mundo.” (COBBAN *apud* VILLAS-BOAS, SIENNA, 2018, p. 21)

A fraternidade almejada abriu caminho para uma filosofia individualista acima dos interesses do Estado, de qualquer classe social ou da própria coletividade, temendo que estes dispositivos absorvessem o indivíduo (RÉMOND, 1997, p. 27). A partir do momento em que assume o poder com a Revolução Francesa, o liberalismo assume uma postura conservadora ao pretender a manutenção do poder

e dos rumos na mão da burguesia. René Rémond considera o liberalismo uma “doutrina ambígua, que combate alternativamente dois adversários: o passado e o futuro, o Antigo Regime e a futura democracia”. (RÉMOND, 1997, p. 32)

Esta classe de proprietários torna-se cada vez mais distante dos operários, conhecendo-os em função do rendimento por trás das sociedades anônimas. A máquina, à medida em que simplificou as tarefas, desqualificou o trabalho, fazendo com que o funcionário fosse um artigo permutável. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 537)

A sociedade se diversifica devido à revolução técnica e ao desenvolvimento do setor terciário; lado a lado, convivem com a antiga aristocracia, a burguesia e as camadas populares, que apesar ter-se modificado com o advento das indústrias, é composta de elementos herdados da sociedade pré-Revolução juntamente com os egressos do campo<sup>142</sup> e aqueles que sentiam os efeitos do pauperismo junto à explosão demográfica e à falta de estrutura das cidades. (RÉMOND, 1997, p. 60)

De fato, Leão XIII, ao introduzir a discussão a respeito da condição dos operários no interior da questão social, demonstra a percepção do magistério da Igreja, de que a sociedade havia se modificado e com ela novos problemas apareceram, diferentes dos que a sociedade do Antigo Regime apresentava. Apesar da estratégia ultramontana de aumento das congregações religiosas, a rotina de trabalho nas indústrias não permitia ao homem dispor de tempo para a instrução, para o lazer e reflexão, como também para uma “vida cristã paroquial” que já fora reduzida pelo anticlericalismo. (PIERRARD, 1982, p. 243)

A pobreza não era uma questão social recente, mas agravada na sociedade industrial e salientada no século XIX, pois a sociedade anterior à Revolução evitava, de certa forma, as questões referentes às estruturas tradicionais da sociedade e sobre a mobilidade social. Segundo Daniel-Rops o número dos questionamentos à questão social cresce a partir de 1789, formulando-se “em termos de revolução”, após a série de revoltas trabalhistas de 1848 (DANIEL-ROPS, 2003, p. 536), explosões simultâneas motivadas, sobretudo, por problemas econômicos. (HOBSBAWM, 2014, p. 467)

A grande massa de operários, em sua maioria formada por artesãos que se tornaram assalariados, submetiam-se a

---

<sup>142</sup> René Rémond considera que os problemas da sociedade rural são, por muitas vezes, subestimados pela falta de relatos dos próprios camponeses, mas que os problemas da fome e dos meios de subsistência atingem o mundo rural primeiramente. (RÉMOND, 1997, pp. 124- 125)

perigosas máquinas, consideradas como o capital essencial e instrumentos de sua “libertação”, encerrados durante um tempo considerável em uma “fábrica” dirigida por um “patrão” distante ou anônimo, também ele preso à lei implacável da oferta e da procura ou da concorrência desenfreada. O salário, considerado simplesmente como um elemento do preço de revenda, era fixado pelo empregador em função das flutuações econômicas: o operário tinha a liberdade de recusá-lo, mas em outros lugares encontrava a mesma lei, segundo a qual o salário do operário nunca poderia ultrapassar o mínimo vital. Mal pago, o operário empurrava seus filhos para a fábrica, visando acrescer sua renda. Mas o trabalho excessivo, a alimentação insuficiente, o cortiço (porque, salvo raras exceções, não havia política habitacional) e o cabaré, refúgio natural de uma vida sem alegrias, provocavam uma mortalidade elevada, principalmente entre as crianças. (PIERRARD, 1982, p. 244)

Havia, portanto, um abismo que separava os patrões dos empregados, cujos interesses opostos são incentivados pelo liberalismo graças à ausência de acordos e convenções trabalhistas e pela lei da concorrência “que coloca à disposição dos patrões um exército de reserva, no qual podem conseguir a substituição dos eventuais grevistas” (RÉMOND, 1997, p. 105). Aliás, para que se formassem coalizões de operários era preciso a tomada de consciência sobre as condições operárias, como também o abrandamento das leis que proibiam as associações e as greves: estes últimos eram vistos como entraves à liberdade do trabalho, sendo que, em alguns países, o código legislativo “prevê que, em caso de conflito, a palavra do empregador é sempre digna de crédito, enquanto o empregado terá de provar o que diz.” (RÉMOND, 1997, p. 109)

Esta classe nova, sem histórico de lutas, adquire progressivamente e às custas de muitas batalhas, os meios legais para se organizar, assim como a própria consciência de classe: segundo Hobsbawm, os trabalhadores buscavam desde 1830 pensar em uma sociedade diferente da que viviam, “cooperativa e não competitiva, coletivista e não individualista” (HOBSBAWM, 2014, p. 327). São duas as formas de luta do movimento operário: o sindicalismo e os partidos políticos, geralmente com inspiração socialista, os quais questionam radicalmente as bases do liberalismo.

É esta, portanto, a sociedade que Leão XIII quer reformar. Mendes, Oliveira e Perin inserem o posicionamento do Pontífice em uma tendência geral de movimentos anticapitalistas, surgidos nas últimas décadas do século XIX e primeiros anos do século XX, sendo a corrente católica a mais organizada e bem-

sucedida (MENDES; OLIVEIRA; PERIN, 2016, p. 274). Segundo os autores, o anticapitalismo pretende reformar a sociedade unindo esforços com o poder público. Embora diferentes entre si<sup>143</sup>, principalmente quanto à função da religião nos negócios públicos, a tendência política distingue-se do socialismo marxista por não querer destituir a burguesia pela via revolucionária, substituindo a sociedade por uma nova forma de organização.

De fato, Guido Zagheni salienta que a rejeição à “paixão revolucionária”, essa necessidade de revirar tudo para construir uma sociedade radicalmente diferente” teria levado a Igreja, por diversas oportunidades, a “esclarecer e definir a natureza e a função dos Estados” antes de expor o problema das condições dos operários. (ZAGHENI, 2011 p. 183). Esta predileção poderia justificar o suposto “atraso”<sup>144</sup> da resposta católica à questão social, dado que a solução se construiria ao longo do *corpus* documental que compõe o paradigma leonino. O próprio Papa considera a *Rerum Novarum* um retorno e aprofundamento da questão operária, cuja finalidade é “expor os princípios de uma solução conforme à justiça e à equidade”, apesar das dificuldades em especificar os direitos e deveres<sup>145</sup> concernentes à riqueza e ao proletariado, ao capital e ao trabalho, sendo que muitos outros tentaram desvirtuar o sentido dos direitos como modo de incentivar desordens entre as classes. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 420)

Considerando como problema principal a dignidade do trabalhador que se encontra “numa situação de infortúnio e de miséria imerecida”, Leão XIII considera

---

<sup>143</sup> Conforme apontam Mendes, Oliveira e Perin, a importância atribuída a diferença entre a linha “religiosa” e a linha “laica” do anticapitalismo “fez com que elas fossem estudadas em separado, como posturas distintas, sem que se percebesse a existência, para além dessas divergências, de uma característica essencial que as unifica.” (MENDES; OLIVEIRA; PERIN, 2016, p. 272)

<sup>144</sup> Na bibliografia consultada encontra-se alguns autores que consideram atrasado o “despertar da Igreja” (BATISTA, 2013, p. 51), principalmente quando comparada as datas do lançamento do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels (1848) e a *Rerum Novarum* (1891) (AUBERT *apud* BATISTA, 2013, p. 80). Outros associam a demora da reação católica à preocupação prolongada da Igreja pelo mundo moderno, que teria feito com que “a Igreja não notasse as transformações sociais em curso e demorasse a pensar sobre a realidade operária” (CONTIERO, 2017, p. 107). Por outro lado, Guido Zagheni aponta que atribuir um atraso à ação da Igreja seria uma leitura imposta pelo marxismo, além de historicamente incorreta, pois, ao contrário da solução socialista que além de não resolver a questão social, contribuiu para inibir ideologicamente ações católicas “de modo que a tradução dos objetivos de engajamento concreto no campo social tinha que manter clara distância desses movimentos, que sob certos aspectos eram culturalmente dominantes.” As atitudes católicas possuíam o mérito de terem “posto princípios que se constituíram em baluarte insuperável a todos os desvios ideológicos da história contemporânea e indicaram os caminhos para a construção de uma autêntica civilização.” (ZAGHENI, 2011, p. 183)

<sup>145</sup> “É na *Rerum Novarum* que tem início, realmente, tudo aquilo que hoje chamamos de política trabalhista. Isso era, como dizia, profundamente antiliberal e anticapitalista.” (IVERN; BINGEMER *apud* MENDES; OLIVEIRA; PERIN, 2016, p. 275)

que estes ficaram desprotegidos após a extinção das antigas corporações no século anterior, quando também os princípios e o sentimento religioso teriam desaparecido das leis e das instituições públicas, “e assim, pouco a pouco, os trabalhadores, isolados e sem defesa, tem-se visto, com o decorrer do tempo, entregues à mercê dos senhores desumanos e às cobiça de uma concorrência desenfreada”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 420)

A crítica ao liberalismo se confirma com a condenação, mais uma vez, segundo o Pontífice, à “usura voraz” que teria agravado a miséria, juntamente com “o monopólio do trabalho e dos papéis de crédito, que se tornaram o quinhão de um pequeno número de ricos e de opulentos, que impõem assim um jugo quase servil à imensa multidão dos proletários” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 421).

Após a contextualização do período, Leão XIII apresenta o socialismo como “falso remédio” e o que considera ser a correta maneira de solucionar a questão operária. Porém, antes da exposição dos argumentos apresentados pela *Rerum Novarum*, faz-se necessário reconstituir o processo de escrita deste documento, bem como os movimentos sociais dentro do catolicismo que iluminaram a redação da encíclica; ambos os processos demonstram a construção da crítica leonina à sociedade liberal e à proposta socialista, e o desenvolvimento da concepção da reforma social com base nos valores cristãos.<sup>146</sup>

### 3.1. – Proposta da Escrita: a Igreja perante o Socialismo e o Liberalismo.

A análise do processo de elaboração da encíclica *Rerum Novarum*, aqui empreendida, baseia-se em dois autores: José Eduardo de Macedo Soares Sobrinho e Ildelfonso Camacho. O primeiro escreve em 1941, dezesseis anos antes da abertura da documentação localizada no Arquivo Vaticano<sup>147</sup>, da quais Camacho

<sup>146</sup> Embora tenhamos invertido a sequência cronológica, optamos por apresentar primeiramente o percurso de escrita do documento e depois os movimentos católicos-sociais devido a ordem dos argumentos da própria Encíclica, que inicia com a crítica às doutrinas e posteriormente com a solução católica.

<sup>147</sup> Coincidentemente, o pontífice que autorizou a abertura dos Arquivos Vaticanos fora Leão XIII. (ZAGHENI, 2011, p. 174). Sua intenção seria favorecer a escrita da história de maneira “objetiva, que mostrasse todo o empenho do papado em defender a civilização italiana diante dos bárbaros, dos longobardos, dos turcos”, em oposição à uma história “fundada em preconceitos e densa de erros, mais ou menos consciente”, a qual teria sido usada para questionar a Igreja. (MARTINA *apud* ZAGHENI, 2011, p. 13). Zagheni complementa considerando que “a decisão de Leão XIII não correspondia plenamente a uma concepção autônoma e científica da história: ele se equilibrava entre

teve acesso aos rascunhos e esquemas (CAMACHO, 1995, p. 54). Ambos, porém, possuem análises que se complementam e que auxiliam na caracterização do texto final e no entendimento do sentido das afirmações aí registradas.

Conforme Soares Sobrinho, Leão XIII teria nomeado uma Comissão íntima, em 1882, a fim de “aprofundar de preferência as questões que interessam aos trabalhadores, e depois de definir os verdadeiros princípios, examinar o seu valor em face da economia atual, e como fazê-los prevalecer” (SOARES SOBRINHO, 1941, p. 31). A reunião recolheu diversos pontos a respeito da natureza do trabalho, que contrastavam com os princípios e a prática liberal. Dentre eles: o direito do homem à existência não deveria ser regulado pela oferta e procura, além da consideração de que é a pessoa humana, com suas faculdades e necessidades, que produz o trabalho; o capital deve se colocar a serviço do trabalho, e não o inverso, como também a limitação das horas de trabalho, deixando tempo para que cumpra os deveres religiosos e domésticos; quanto ao salário, o valor combinado deveria compreender partes para a vida em geral, a educação e a velhice. (SOARES SOBRINHO, 1941, p. 33)

Após um período de incubação das ideias pelo magistério, o documento começa a ser escrito por quatro responsáveis: o padre jesuíta Matteo Liberatore, o cardeal dominicano Tommaso Zigliara, Monsenhor Alessandro Volpini e Monsenhor Gabriele Boccali, estes dois últimos seriam os secretários pessoais do Papa.

O primeiro rascunho, considerado módico, fora escrito por Liberatore e complementado posteriormente por Zigliara. Porém, segundo Camacho, ambos partiam de concepções semelhantes. Os dois rascunhos teriam sido transformados em um, traduzido para o latim por Volpini e revisado pelo Monsenhor Boccali, que modificou consideravelmente a parte dedicada à Igreja e ao Estado. A última série de retoques ficara a cargo do próprio Leão XIII. (CAMACHO, 1995, pp. 53- 55)

Em relação ao conteúdo, o rascunho de Liberatore apontava críticas à duas supostas soluções para a miséria operária: a socialista e a “antinatalista”,

---

uma visão apologética e uma visão mais ampla e livre da história. Basta pensar, por exemplo, que quando foi descoberto o sumário do *Processo contra Giordano Bruno*, em 1889 (justamente quando os anticlericais estavam construindo no Campo de Flores um monumento em sua honra), Leão XIII ordenou que se ‘escondesse’ o documento, que só foi reencontrado em 1940, tendo sido publicado em 1942.” (ZAGHENI, 2011, p. 13)

característica da teoria malthusiana que propunha um drástico controle de natalidade. Esta última teria sido abandonada em prol ao caráter antissocialista da *Rerum Novarum*, segundo Camacho. Para o jesuíta, os operários seriam as verdadeiras vítimas<sup>148</sup> desta crise desencadeada pela Revolução Francesa, a qual teria suprimido as corporações que protegiam os operários. O liberalismo teria dado origem ao capitalismo, “precisamente porque os trabalhadores haviam ficado desunidos e dispersos, à mercê do poder e da cobiça de apenas uns poucos” (CAMACHO, 1995, p. 56)

A solução eficaz para a questão operária seria aquela proposta pela Igreja, baseada no reestabelecimento das antigas corporações cuja estrutura assumiria diversas funções que possuía no Antigo Regime, entre elas a fixação dos salários, a prevenção das greves e, de maneira geral, evitariam os embates entre patrões e operários, pois trabalhariam unidos nas associações; também serviriam como órgão de controle das ações estatais, impedindo que o Estado ultrapasse esferas que não lhe concerniam. Camacho ressalta o tom nostálgico da resolução de Liberatore, “mesmo reconhecendo a necessidade de adaptar o regime corporativo às condições de uma época nova” (CAMACHO, 1995, p. 57). Este rascunho, portanto, acentua a necessidade de reforma do liberalismo tendo em vista a miséria dos operários, diferentemente de Zigliara.

Para o dominicano, o socialismo teria sido originado pelo liberalismo, a etapa econômica da rebelião contra a ordem estabelecida, marcada pelo “levante dos trabalhadores contra os proprietários, aqueles unidos sob a bandeira da abolição da propriedade privada” (CAMACHO, 1995, p. 57). Há, portanto, em vez de compaixão, o medo em relação aos operários e a preocupação em salvaguardar a propriedade privada, sob a qual se construiria a nova ordem com a colaboração do Estado, dos operários e da Igreja. O primeiro se encarregaria de difundir a propriedade privada a

---

<sup>148</sup> Papa Pio IX na encíclica *Nostis et Nobiscum* considerava os operários como vítimas, mas não por conta do sistema econômico liberal: “É evidente, pois, que os mesmos mestres do comunismo e do socialismo, ainda que agindo por caminhos e com métodos diferentes, tem aquele mesmo propósito comum de fazer que os operários e os outros homens, sobretudo os de condição inferior, enganados pelas suas mentiras e iludidos pelas promessas de uma vida melhor, se agitem em contínuas turbulências e aos poucos se adestrem nos mais graves delitos.” (PIO IX, [1849], 1999, p. 140)

todas as classes, diferentemente de *Liberatore*, que considerava a restauração das associações<sup>149</sup> como sendo a prioridade do Estado.

Na união dos dois rascunhos, prevaleceu a versão de Zigliara. Porém, manteve-se o olhar atencioso à condição operária (a qual teria sido a principal razão para a elaboração da Encíclica) e a interpretação do socialismo como reação ao liberalismo, e não como consequência. Segundo Camacho, é esta fusão de textos que teria dado ao documento leonino o tom antiliberal e antissocialista, pois os posicionamentos se compensaram mutuamente (CAMACHO, 1995, p. 58). Corrobora este argumento a afirmação de Soares Sobrinho, a respeito do propósito pretendido por Leão XIII para a Encíclica:

refutar os erros do socialismo, separar as reivindicações legítimas dos operários daquelas que eram ilegítimas ou utópicas, impedir que estes, com a sua inexperiência se deixassem seduzir para fora do caminho da ordem, precisar qual seria a principal ação dos católicos no campo social e em que pontos esse se deveria desenvolver. A encíclica não podia prescindir do campo prático, coordenando-se com os princípios do cristianismo. (SOARES SOBRINHO, 1941, p. 57)

O olhar atento de Leão XIII ponderava que as causas da crise social dividiram-se em três ordens: ações que eram naturalmente boas, mas que, acidentalmente por influência do meio social, contribuíram para o conflito, tais como o progresso das indústrias, as relações estabelecidas entre os Estados, a auto concepção dos operários, e a sua posterior união; as causas que não são más por essência, e que precisam de corretivos devido à imperfeição de sua natureza, como a concentração dos capitais e os abusos do seu poder; e, por fim, as causas abertamente más, tais como a corrupção dos costumes e o indiferentismo religioso, amplamente condenadas pelos pontífices aqui abordados (CASTELEIN *apud* SOARES SOBRINHO, 1941, p. 56). Da mesma maneira, contribuíram para a edição da Encíclica as práticas discursivas e sociais desenvolvidas nas periferias do catolicismo, ou seja, unidades católicas distantes de Roma. Pode-se dizer que estas experiências serviram de suporte ou oposição aos argumentos leoninos, balizando o

---

<sup>149</sup> Camacho ressalta que há no texto a troca das palavras “corporação” por “associação”, o que sinalizaria um discurso em defesa do direito associativo “como algo inerente à natureza do homem” dentro do contexto do liberalismo. (CAMACHO, 1995 p. 57)

reforço de determinadas normas, concepções e costumes; vejamos a seguir os principais nomes do catolicismo social.

### 3.2. – O catolicismo social.

Há uma variedade de iniciativas que foram consideradas constituintes do “catolicismo social”, muitas delas surgidas dentro da estrutura da própria Igreja sob a responsabilidade de leigos e religiosos, como também casos de bispos e até de cardeais, cujo ponto em comum é a busca no Evangelho e na Tradição do remédio para a situação de miséria da população<sup>150</sup>. Porém, esta mesma fonte de princípios constituiu uma mentalidade que atribui certa importância à aceitação dos sofrimentos, juntamente com “a expectativa de uma justiça ultraterrena” (MARTINA, 2014, p. 38)<sup>151</sup>. Segundo Pierre Pierrard, por muito tempo, os padres não souberam diferenciar o proletário do pobre, devido à falta de instrução histórica e sociológica.

E, na medida em que o próprio Jesus havia dito “sempre haverá pobres entre vós”, o clero nada via de anormal no fato de que o trabalho a serviço dos outros propagava naturalmente a pobreza — mais ainda: o pauperismo, que é a pobreza em estado endêmico. Quanto à desigualdade social, era considerada natural. (PIERRARD, 1982, p. 243)

Apesar disso, a condição dos operários motivou ações concretas de muitos católicos, as quais podem ser divididas em três formas: ações caritativas e assistencialistas, sem necessariamente rejeitar o sistema econômico vigente; discursos que propunham a reforma das estruturas sociais e propostas que envolviam a revolução na sociedade, semelhante à proposição socialista, embora anterior a ela.

---

<sup>150</sup> Villas-Boas e Sienna veem nesta “multidão de empreendedores missionários” empenhados no serviço caritativo um movimento que contribuiu “para a renovação da igreja e, por conseguinte,” ajudou “na restauração de sua credibilidade junto a sociedade”. (VILLAS-BOAS; SIENNA, 2018, p. 23)

<sup>151</sup> “Uma religião fundamentada em tal princípio [a nossa incapacidade de nos salvar com nossas forças], uma religião que tem como seu símbolo da cruz, com a sua lição de renúncia, de aniquilamento, de perdão das injustiças sofridas – o cristianismo não é somente isso, mas é certo também isso – com muitos contrastes e dificuldades poderá compor-se com o espírito de democracia do século XIX, espírito de afirmação pessoal e de conquista através da luta.” (SCOPPOLA *apud* MARTINA, 2014, p. 39)

Este último caso caracteriza o pensamento de Philippe Buchez (1796- 1865), segundo o qual o cristianismo deveria assumir uma face revolucionária, em detrimento da solução via caridade ou filantropia. Ainda em 1829, apontava a exploração dos trabalhadores que “gera vários tipos de vícios, tanto entre os que exploram quanto entre os desgraçados que são explorados” (BUCHEZ *apud* DANIEL-ROPS, 2003, p. 552). A necessidade das reformas estruturais não vinha acompanhada da luta de classes tipicamente marxista, pois Buchez considera-a contrária aos valores evangélicos; ao invés disso, propõe a igualdade de condições por meio das Associações, onde os operários seriam seus próprios empregadores.

Outro pensador que identifica nas primeiras décadas do século XIX a situação de infortúnio das classes operárias, é Félicité de Lamennais, que, antes de ser condenado por Gregório XVI, protestava:

A política moderna não vê no pobre senão um instrumento de trabalho do qual importa tirar o maior partido em pouco tempo [...]. Em breve se verá a que excessos pode levar o desespero do homem. Iremos ter ilotas – escravos – da indústria forçados, por um pedaço de pão, a encerra-se em oficinas [...]. Esses homens serão livres? A necessidade faz deles escravos”. (LAMENNAIS *apud* DANIEL-ROPS, 2003, p. 548)

Há uma tendência em considerar que as ações do catolicismo social teriam se desenvolvido, primeiramente, enquanto obras assistenciais e, em seguida, surgiram os protestos em favor da reforma da sociedade<sup>152</sup>. No entanto, é possível afirmar que houve uma mudança de postura no interior das próprias obras de caridade, algumas contemporâneas a Buchez e a Lamennais, que se dedicaram, em princípio, ao fazer prático e não à reflexão teórica sobre os problemas sociais. Gradualmente, estes grupos notaram que, para maior efetividade de suas ações, era preciso agir também sobre as estruturas, desenvolvendo ações políticas além das assistencialistas. (ZAGHENI, 2011, p. 185)

A atuação centrava-se nas Associações, Sociedades de Socorro Mútuo, Cooperativas de consumo, bancos, experiências no campo educacional, cultural e

<sup>152</sup> Villas-Boas e Sienna identificam que a transição entre as práticas de caridade assistencial para a necessidade de reformas nas estruturas sociais teria sido também uma mudança na mentalidade religiosa que de certa forma justifica “a pobreza como algo normal e que estaria fundamentado nas palavras de Jesus que disse: ‘sempre haverá pobres entre vocês’ (Jo 12,8). Assim, não seria estranho que os mais pobres trabalhassem para os mais abastados gerando não só a pobreza, mas a miséria, pois a desigualdade social seria algo natural inerente a vida”.(VILLAS-BOAS; SIENNA, 2018, p.24)

caritativo (ZAGHENI, 2011, p. 184), assim como na defesa da cultura clássica, luta contra a usura, amparo dos escravos e índios, cuidado dos doentes, por exemplo (GALACHE; GINER; ARANZADI *apud* VILLAS-BOAS; SIENNA, 2018, p. 27). Do grande quadro que Villas-Boas e Sienna mencionam, destacamos a ação das congregações religiosas com obras ligadas à educação, fundadas por João Batista de La Salle (1651-1719), João Bosco (1815-1888) e Antônio María Claret (1807-1870)<sup>153</sup>; a ação do Pio Instituto São Barnabé (1821) e da Congregação dos Filhos de Maria Imaculada (1847), ambos fundados pelo sacerdote italiano Ludovico Pavoni (1784-1849), com o propósito de promover a educação, a assistência e a profissionalização das pessoas carentes, procurando torná-los operários católicos inseridos nos negócios, antecipando, segundo Villas-Boas e Sienna (2018, p. 25), “em alguns aspectos, a dignidade do trabalho humano que viria a ser desenvolvida pela *Rerum Novarum* em 1891”.

Destaca-se, também, a Congregação dos Vicentinos, criada em Paris em 1833, cuja obra perdura até hoje. Inspirado em São Vicente de Paulo, o intelectual francês Antoine Frédéric Ozanam (1813-1853), juntamente com seis outros fundadores, propunham-se visitar as casas entregando materiais para a subsistência e dedicando-lhes atenção de modo a restituir a dignidade aos necessitados. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 557)

Nota-se que os adeptos do catolicismo social situam a crítica às condições degradantes impostas pelo liberalismo, temendo que uma nova revolução fosse desencadeada. Embora considere-os legitimistas, Pierrard salienta que as mediações realizadas, mesmo situando-se “em uma perspectiva bastante estreita”, realizaram importantes efeitos (PIERRARD, 1982, p. 247). À medida em que o socialismo avançava com suas ideias e ganhava adeptos entre a classe operária, há o deslocamento da crítica do catolicismo social também sobre as correntes revolucionárias, temendo que este “adversário” conquistasse a atenção dos operários. (DANIEL-ROPS, 2006, p. 165)

Há, portanto, um esforço por parte do catolicismo social em estabelecer a crítica às condições miseráveis, “conceber e formular uma doutrina e uma metodologia capazes de resolver a questão social, sem cair nas aberrações do

---

<sup>153</sup> Congregações com atuação em diversas cidades do Brasil.

ateísmo e do materialismo, ou seja, tomando por únicas bases a Revelação e a Tradição.” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 547)

Entre os nomes desta “elite intelectual católica” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 515), destaca-se a figura do bispo de Mogúncia, Wilhelm Emanuel von Ketteler (1811-1877). De família nobre e rural, Ketteler fora ordenado padre em 1844 e, até o final de sua vida, fará parte de diversas oposições: à declaração do dogma da infalibilidade papal<sup>154</sup>, ao governo de Bismarck, ao liberalismo (sendo considerado por seus críticos, um bispo “socialista”), mas, também, ao pensamento marxista.

Ainda padre da diocese que futuramente comandará, pronunciou uma série de conferências, entre 1848 e 1849, a respeito das grandes questões sociais de seu tempo. Identificou que o homem teria substituído Deus em favor de suas propriedades, tornando-as divinas e causando injustiça, pois toma para si o que teria sido destinado a toda humanidade; desta forma, “o rico esbanja e dissipa, deixando os seus irmãos pobres consumir-se na carência das coisas mais necessárias”. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 573)

Após sua ordenação episcopal, em 1850, Dom Ketteler passou a dissertar sobre a necessidade de reforma das condições sociais em conjunto com as demais dimensões da sociedade, além das ações de cunho caritativo. As reflexões que enviara a Conferência Episcopal Alemã assentavam-se sobre quatro questões: se a questão social concernia à Alemanha; se a Igreja poderia e deveria intervir; quais os possíveis remédios e como a Igreja poderia colaborar para sua aplicação. Quanto às causas, identificava em 1869:

A liberdade de comércio, de trabalho e de circulação, fazendo cair as barreiras do protecionismo, aumentou o poder do capital; este, ajudado pelas máquinas e socorrido pelo princípio da divisão do trabalho e pela facilidade dos transportes, tornou-se preponderante, tanto que não só o operário, mas também o pequeno industrial, o pequeno comerciante, abandonados às próprias forças, não podem sustentar a luta contra os grandes capitais concentrados. Obrigados, pois, a renunciar à sua posição independente, metem-se a trabalhar como operários por dia ou por empreitada. (KETTELER *apud* ZAGHENI, 2011, p. 185)

---

<sup>154</sup> Embora tenha declarado submissão ao dogma após a oficialização. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 472)

Nesta submissão do operário às condições impostas pelo capital e por aqueles que o detinham – problemas de ordem socioeconômicas, nas quais via o desrespeito à dimensão moral e a dignidade humana <sup>155</sup>:

essa perversão acarreta para os operários muitos males econômicos, físicos e morais. O salário não é regulado pelo mérito nem pelas reais necessidades da vida. Salvo raras exceções, o operário não tem esperança de superar seu estado de pobreza. Na atmosfera material que envolve o mundo industrial moderno, ele (o operário) é tido como uma mercadoria... O trabalho de longa duração, a dureza e a monotonia mortal das ocupações tocam seu ânimo; a impossibilidade de alcançar uma situação melhor, a incerteza sobre o futuro, a falta de qualquer tipo de apoio fora das próprias forças rompem a sua viril energia e a sua confiança. Os benefícios do cristianismo não podem chegar às multidões operárias a não ser através de caminhos alternativos ao costumeiro ministério dos pastores espirituais. Antes de cristianizar essas massas selvagens é preciso encontrar uma maneira de humanizá-las. (VON KETTELER *apud* ZAGHENI, 2011, pp. 186- 187)

A proteção dos direitos dos operários deveria vir por meio das Associações, que atuariam de maneira independente do Estado, sendo e fortes o bastante para fazer frente à influência dos patrões, por meio de reformas consideradas urgentes e inovadoras para a época, tais como: a “garantia de um salário mínimo independente do mercado de trabalho e suas flutuações; regulamentação das condições de trabalho, com proibição do emprego de crianças e proteção à mulher; ajuda de custo à mãe de família que fique no lar.” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 581)

Apesar das formulações a respeito das associações, é pouco nítido a respeito do papel do Estado e sua intervenção em matéria social; mas o impacto que a Igreja alemã tinha sobre os operários católicos, graças a Ketteler, pode explicar a capacidade do *Zentrum* em vencer as medidas do *Kulturkampf* de Bismarck<sup>156</sup>. Quanto à Igreja, embora não fosse usual seu envolvimento em “assuntos industriais e econômicos”, o bispo da Mogúncia localiza ser também seu o dever de cuidar da

---

<sup>155</sup> “Hoje, já não é possível nenhuma dúvida: a existência material da classe operária, ou seja, da maior massa de cidadãos de todos os Estados modernos, e a das suas famílias – o pão cotidiano do operário, da sua mulher e filhos –, está submetida a todas as flutuações do mercado, tratada como mercadoria. Conheceis acaso alguma coisa mais deplorável do que esta situação? Que sentimento deve ela despertar no coração desses infelizes? O que a Europa liberal nos oferece – tal como no-la fabricam os nossos liberais, os nossos franco-maçons filantropos, esclarecidos, mas anti-cristãos – é um mercado de escravos.” (KETTELER *apud* DANIEL-ROPS, 2003, p. 580)

<sup>156</sup> Cf.: item 2.1.1. As leis aprovadas pelo Parlamento alemão em 1878, inovadoras no trato da questão social foram chamadas de “leis Ketteler”, em referência ao esforço do bispo falecido um ano antes da promulgação. (DANIEL-ROPS, 2006, p. 174)

questão social, por ele estar ligado “ao seu ofício magisterial e pastoral. A questão social diz respeito ao *depositum fidei*.” (ZAGHENI, 2011, p. 165); por isso caberia à Igreja intervir. Do mesmo modo, atribui aos sacerdotes o dever de conhecer mais sobre a condição dos operários e de opinar sobre esta<sup>157</sup>. Dom Ketteler propunha que em todas as Dioceses houvesse uma certa quantidade de padres dedicados ao estudo da questão social, pois as novas condições necessitavam de um clero qualificado, propondo, inclusive, uma experiência de imersão no assunto:

A Igreja deve, em primeiro lugar, estimular o zelo do clero pela classe operária. Esse zelo em geral é deficiente, porque o clero não conhece a real situação dos males sociais e os ameaçadores perigos que eles carregam dentro de si. A questão operária não pode ser mais deixada de lado nos cursos de filosofia e de pastoral, nos seminários. Seria muito desejável que alguns eclesiásticos se aplicassem ao estudo da economia política e viajassem gratuitamente — para estudar os problemas e as soluções — sobretudo à França, onde parece que é mais apreciada do que em outros lugares a importância dos princípios religiosos e morais. (KETTELER *apud* ZAGHENI, 2011, pp. 188- 189)

Sua contribuição aos debates católicos sobre a condição social é tamanha, que o Papa Leão XIII chegou a apontá-lo como seu grande precursor (DANIEL-ROPS, 2003, p. 583). Além de Dom Ketteler, a *União de Friburgo*, assembleia realizada entre 1884 e 1891, contribuiu para o pensamento social com apontamentos referentes à condição dos operários. Segundo os relatórios apresentados ao papa Leão XIII, os erros da economia se baseavam em uma “falsa concepção do homem, da sua origem, da sua natureza e de sua finalidade”; o individualismo levou os homens a não cumprirem suas tarefas para com Deus e com os outros, tornando a sociedade egoísta. O esgotamento da noção de justiça, teria feito com que a lei do mais forte prevalecesse. (SOARES SOBRINHO, 1941, pp. 38-39)

Estas falhas da sociedade liberal teriam como consequência a recusa da elaboração de leis que regessem o trabalho e a utilização do comércio como fonte

---

<sup>157</sup> “Não tenho apenas o direito, mas o dever de conhecê-la, de ter uma opinião acerca dela e sobre ela me exprimir em público. A questão operária tem a ver comigo, que sou bispo, tão intimamente como o bem de todos os fiéis da minha diocese, e aqueles que pertencem à classe operária são-me muito particularmente caros.” (KETTELER *apud* DANIEL-ROPS, 2003, p. 580)

exclusiva de lucros<sup>158</sup>, mas, também, a interpretação socialista do direito de propriedade não como “domínio de uso, ordenado ao bem comum (...) subordinado ao plano providencial que estabelece que cada um possa ganhar a sua vida pelo seu trabalho” (SOARES SOBRINHO, 1941, pp. 39- 40). Para os membros da União, o reestabelecimento das associações era o modo pelo qual o socialismo seria afastado, pois reuniria homens segundo seus interesses e funções na sociedade.

Estes exemplos de teóricos e outros que não foram citados são importantes no pensamento católico social, na medida em que, por meio de suas reflexões, foram definidos

alguns grandes princípios, particularmente quanto aos deveres dos ricos e dos patrões, quanto à função social da propriedade, e sobretudo impôs-se a ideia de que se pode e se deve achar nos ensinamentos de Cristo, na tradição da Igreja, as regras para solucionar o problema social. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 591)

Embora nem todos os expoentes tenham notado a necessidade de reformar as condições sociais e as instituições, a encíclica *Rerum Novarum* contribuiu para um incremento das ações do catolicismo social, seja pela sanção que dava a ideias e doutrinas “ainda ontem julgadas subversivas” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 197), como também pela importância de um discurso papal ter ponderado sobre as doutrinas formuladas por estes.

De fato, a relação que se estabelece entre o Catolicismo social e a Encíclica não difere do processo de flexibilização por meio da adaptação do discurso emitido pelo centro “para onde tudo converge” (LEROY-BEAULIEU *apud* DANIEL-ROPS, 2006, p.163), às bordas da Igreja, codificando e reduzindo “a leis e a corpo de doutrina o que foi pensado, sonhado, pregado, o que foi tentado ou elaborado por seus filhos das quatro partes do mundo. Assim procedeu a Sé Romana na questão social.” (LEROY-BEAULIEU *apud* MENDES; OLIVEIRA; PERIN, 2016, p. 288)<sup>159</sup>

<sup>158</sup> E não como uma forma de “aproximar o consumo e a produção”. (SOARES SOBRINHO, 1941, p. 40)

<sup>159</sup> “É certo que os princípios já existiam: a Escritura e a Tradição continham-nos, e numerosos cristãos lhes tinham submetidos os seus atos. Mas tais princípios esperavam o momento de serem aplicados às circunstâncias e expostos num todo doutrinal. Em 1891, isso foi feito. Não que a *Rerum Novarum* signifique o início histórico desse grande movimento que mais tarde será designado por ‘catolicismo social’. Havia mais de meio século, alguns cristãos sem mandato tinham tido a coragem de equacionar alguns problemas e até formular algumas soluções. A questão estava em saber se o Magistério pontifício os perfilharia.” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 162)

Roma, na pessoa de Leão XIII, procurou, sobretudo, diferenciar as ações sociais verdadeiramente cristãs – portanto, “eficazes” – do que chamava de “falso remédio” – o socialismo –, que teria se aproveitado do desequilíbrio causado pelo liberalismo para revolucionar as bases da sociedade.

### **3.3. – O “Falso Remédio”.**

Vimos que a motivação para a Encíclica residia nas péssimas condições dos operários, desassistidos pelo fim das associações e suscetíveis à ganância e à ambição de poucos homens que controlavam os rumos do mundo. Porém, a crítica do documento não se resume à situação de miséria, estendendo-se a uma proposta de solução, que, como a Igreja, via a necessidade de mudanças sociais. Por que, então, Leão XIII rejeita o “remédio” socialista? Antes, pois, é preciso caracterizar este movimento crítico ao liberalismo.

São várias as escolas socialistas que se desenvolveram durante o século XIX, motivadas, sobretudo, pela miséria dos trabalhadores e a dureza da condição operária, as quais, no entanto, não constituem um movimento com diretrizes unificadas. Os primeiros representantes como Saint-Simon (1760- 1825) e Fourier (1772- 1837) divergiam quanto à submissão ao Estado e seu papel na administração pública: este último recusava qualquer direção autoritária que não fosse a associação com base na harmonia entre os homens; já seu contemporâneo, havia, juntamente com seus entusiastas, apregoado a abolição da herança e “a submissão de toda a vida econômica e social ao Estado, que seria o único a distribuir tarefas e bens.” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 540).

Apesar de terem exercido influência<sup>160</sup> na sociedade da época, estes dois exemplos foram, assim como outros pensadores, considerados tributários de utopias, devido ao caráter supostamente abstrato de suas teorias concebidas idealmente, de cujas ideias emergiam, segundo Daniel-Rops, uma “religiosidade mais ou menos vaga, na qual os elementos fundamentais do cristianismo se

---

<sup>160</sup> Daniel-Rops enumera entre os “discípulos entusiastas” de Saint-Simon, além de Olinde, Rodrigues, Barzard e Enfantin, o próprio Auguste Comte. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 540)

misturavam com correntes vindas de fontes muito diversas”. (DANIEL-ROPS, 2003, p. 544)

De fato, esta espécie de “novo cristianismo”, título do último livro publicado por Saint-Simon, e as interpretações moralizantes do conflito social seriam não somente superados por Marx<sup>161</sup>, mas a própria religião seria radicalmente eliminada da sociedade, como também o fato religioso, “sonho mórbido e ao mesmo tempo o pior perigo de alienação do homem” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 545)<sup>162</sup>, já não encontrariam razões para existirem.

O socialismo marxista destaca-se pela crítica social apoiada em uma análise dos fatos e num estudo concreto das forças econômicas e sociais, o qual sugere haver falhas na própria estrutura da sociedade. Assim como outros autores, apregoava que a distribuição das riquezas possuía importância acima da produção destas, segundo a justiça exigiria, “pois a vida dos homens, no fim de contas, depende da maneira como as riquezas forem distribuídas” (DANIEL-ROPS, 2003 p. 539). De fato, o marxismo tomou a dianteira dos movimentos socialistas quando se politizou, pela coerência interna de sua doutrina social que propunha a luta de classes como método de ação e de combate ao liberalismo individualista, identificado como a raiz

do regime, da propriedade privada dos meios de produção, das minas, dos equipamentos, das máquinas da terra, já que a propriedade individual permite que seu possuidor exerça domínio sobre outrem, notadamente os trabalhadores. (RÉMOND, 1997, p. 116)

Desta forma, o projeto socialista propunha uma transformação radical, visando abolir a estrutura social de classes, combatendo a ordem estabelecida e conservada pelo liberalismo, assim como os vestígios do Antigo Regime, assumindo, pois, uma crítica de caráter global, que envolvia as “instituições políticas, o regime econômico, o sistema das relações sociais, a moral burguesa, a filosofia e a religião de que se prevalece a sociedade” (RÉMOND, 1997, p. 121). Esta rejeição à

---

<sup>161</sup> Que atribuía a sua teoria o qualitativo “científico”, “com uma pitada de crítica mordaz aos utopistas que o tinham precedido”. (MARTINA, 2014, p. 34)

<sup>162</sup> O Cristianismo fora considerado pelo socialismo, incapaz de solucionar satisfatoriamente a questão social, como também, um dos principais obstáculos à emancipação dos operários. (PIERRARD, 1982, p. 244- 245)

totalidade dos elementos que constituem a base da sociedade capitalista constitui, precisamente, a causa da crítica de Leão XIII ao socialismo, principalmente no que concerne à *família, Estado e a propriedade particular*; elementos centrais daquela sociedade a qual o Pontífice procurava reconduzir aos valores cristãos, conforme o paradigma leonino, abordado no capítulo anterior.

Em 1891, quando da publicação da *Rerum Novarum*, as ideias marxistas exerciam grande influência sobre os operários<sup>163</sup>; a unificação dos propósitos e a propagação se deu por meio dos Congressos realizados em nível internacional: o primeiro ocorrera em Genebra, no ano de 1866, no qual fora ressaltada a necessidade da busca pela autonomia ser realizada pelos próprios trabalhadores, obtendo o domínio dos meios de produção por meio da conquista do poder político, e colaborando entre si internacionalmente para este fim; a interligação dos partidos prosseguiu como objetivo da Segunda Internacional, em 1889, em Paris.

O socialismo representava, assim, um outro risco que corriam os operários, além da opressão dos patrões; Leão XIII, na primeira parte da Encíclica, ressalta que a solução<sup>164</sup> oferecida pelas correntes socialistas, em geral, além de não serem eficazes, contribuiriam para a inveja dos trabalhadores, a supressão da propriedade de bens particulares em favor da distribuição a todos e com administração exclusiva do Estado, sendo injusta por “violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender à subversão completa do edifício social.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 421)

A argumentação leonina refuta a coletivização da propriedade através da caracterização do que seria o trabalho: segundo o Pontífice, a finalidade do labor seria a conquista de um bem para prover à sustentação e às necessidades da vida do operário, usando de seu salário como bem preferir; inclusive, considera que, se o trabalhador, “reduzindo as suas despesas, chegou a fazer algumas economias, e se, para assegurar a sua conservação, as emprega, por exemplo num campo, torna-se evidente que esse campo não é outra coisa senão o salário transformado” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 422). Nota-se que esta consideração demonstra o reconhecimento por parte do Pontífice da possibilidade da mobilidade social por

---

<sup>163</sup> “À igreja católica, à igreja cristã, o socialismo marxista opôs uma contra-igreja, cujos fiéis se recrutaram entre os pobres.” (PIERRARD, 1982 p.245)

<sup>164</sup> Que também pode ser considerada um projeto de modernidade socialista.

meio da aquisição de bens, pensamento que à sociedade estamental do Antigo Regime, assim como à abolição das classes, idealizada pelo marxismo, aproximando-se de uma das conquistas prometidas pelo capitalismo, segundo o qual deveriam ser tomadas atitudes legais para transformar a terra em mercadoria que gerasse lucros aos proprietários e salários aos trabalhadores rurais; como também coibir os monopólios ou privilégios, tais como as extensas porções de terras eclesiásticas (HOBSBAWM, 2014, pp. 236-240).<sup>165</sup>

Os bens adquiridos seriam, então, o salário transformado, assim como a propriedade particular. Portanto, segundo o Papa:

Essa conversão da propriedade particular em propriedade coletiva, tão preconizada pelos *socialistas*, não teria outro efeito senão tornar a situação dos operários mais precária, retirando-lhes a livre disposição do seu salário e roubando-lhes, por isso mesmo, toda a esperança e toda a possibilidade de engrandecerem o seu patrimônio e melhorarem a sua situação. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 422)

O suposto “remédio” socialista estaria indo, justamente, contra a justiça, dado ser propriedade um direito natural do homem. A justificativa estaria no caráter que diferencia os homens dos animais: a razão ou a inteligência<sup>166</sup>, pela qual o homem possui não só a capacidade “de usar das coisas exteriores, mas ainda o direito estável e perpétuo de as possuir, tanto as que se consomem pelo uso, como as que permanecem depois de nos terem servido” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 423)<sup>167</sup>. Portanto, o direito de posse é próprio da natureza humana e cumpre uma função social, advindo da razão antes mesmo da formação do Estado<sup>168</sup>.

O exemplo de propriedade escolhido por Leão XIII é a terra: segundo o Pontífice, embora tenha sido repartida pelos homens, ela não deixa de “servir à utilidade comum”, conforme teria sido a vontade de Deus (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 424). De fato, o socialismo de Marx não cita, especificamente, a questão do

<sup>165</sup> Segundo Hobsbawm, medidas legais para abolir o sistema tradicional conhecido como “feudalismo” foram tomadas entre 1789 e 1848 na maior parte da Europa, influenciadas direta ou indiretamente pela Revolução Francesa (HOBSBAWM, 2014, p. 240)

<sup>166</sup> O pontífice havia feito menção à capacidade racional dos homens quando discutiu a questão da liberdade enquanto dom natural concedido aos seres racionais. Cf.: item 2.2.4.

<sup>167</sup> Como também, o homem teria direito a escolher o que julgaria necessário para o futuro. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 423)

<sup>168</sup> E, por conseguinte, o direito à propriedade não deveria ser submetido ao concurso do Estado. Leão XIII explicita em outro ponto da Encíclica o papel do Estado; voltaremos a ele no item 3.4.2

usufruto da terra, o que, segundo Camacho levanta o questionamento a respeito de qual vertente do socialismo era contestada por Leão XIII; a crítica poderia ser às teorias do economista Henry George (1839- 1897), que negava a posse de terras, mas aprovava a utilização dos resultados do cultivo<sup>169</sup>.

Segundo Ildelfonso Camacho, se a Encíclica se propõe a abordar os problemas da sociedade industrial, a referência agrária seria recorrer “a uma argumentação não adaptada à realidade de uma sociedade que deixara de ser agrícola ou que, pelo menos, não encontrava nesse terreno os seus problemas mais graves e novos” (CAMACHO, 1995, p. 59). Porém, é preciso considerar que Leão XIII está formulando uma crítica baseada, em boa medida, nas condições da Itália, predominantemente agrária àquela época, quando ainda eram utilizadas formas tradicionais de cultivo, que aliadas aos poucos recursos naturais, geravam baixos índices de produtividade. As transformações nos métodos de produção teriam sido introduzidas na Itália somente a partir de 1890, mesmo assim, apenas em algumas regiões<sup>170</sup>.

Para o Pontífice, o trabalho seria opção daqueles que não possuem bens próprios, sendo este “o meio universal de prover às necessidades da vida”, pois, por meio do trabalho na terra é que se obtém o necessário para a sobrevivência. O ato de cultivar a terra, tornando-a melhor, transmitiria a ela parte das características daquele que o faz, confundindo-se “de tal forma com ele, que em grande parte seria impossível separá-lo”. Este seria um outro argumento contrário ao confisco das terras, pois seria atentar contra a justiça “que um estranho viesse então atribuir-se esta terra banhada pelo suor de quem a cultivou” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 425). Deste modo, o direito inato à propriedade receberia a proteção através das leis civis, que se assentam na lei natural, como também pela lei divina, que condena a cobiça, inclusive dos operários contra as posses dos patrões.

---

<sup>169</sup> “A força desses raciocínios é de uma evidência tal, que chegamos a admirar como certos partidários de velhas opiniões podem ainda contradizê-los, concedendo sem dúvida ao homem particular o uso do solo e os frutos dos campos, mas recusando-lhe o direito de possuir, na qualidade de proprietário, esse solo em que edificou, a porção da terra que cultivou. Não veem, pois, que despojam assim esse homem do fruto do seu trabalho; porque, afinal, esse campo amanhã com arte pela mão do cultivador mudou completamente de natureza: era selvagem, ei-lo arroteado; de infecundo, tornou-se fértil.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, pp. 424- 425)

<sup>170</sup> No Vale do Pó, com o implemento de novos maquinários e técnicas capitalistas, surge uma nova categoria de proprietários de terras ricos e empreendedores, enquanto no sul do país grande parte da população rural continuava trabalhando em péssimas condições. (BLINKHORN, 2009, pp. 18-22)

Outra instituição defendida por Leão XIII contra as mudanças que o socialismo propunha se refere à família. Trata-se de um assunto recorrente nos pontificados abordados, seja através da menção ao matrimônio cristão como pela autoridade paterna. A Encíclica remete à importância da família, ao fato de esta ser a primeira instância que envolve o indivíduo, antes mesmo que a sociedade civil; por esta razão, a ela é transferida, segundo o Papa, o direito à propriedade dos indivíduos, para que por meio desta o homem, autoridade principal da sociedade doméstica, possa cumprir seu “dever sagrado de alimentar e sustentar seus filhos”, transmitindo-lhes por herança “um patrimônio que os ajude a defender-se, na perigosa jornada da vida, contra todas as surpresas da má fortuna”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p 426)

Há, portanto, uma ligação intrínseca da instituição familiar com o direito à propriedade particular, independentemente da ação do Estado, pelo fato de ambos serem anteriores a este, que deve tutelá-la, intervindo somente em caso de extrema necessidade; do contrário, cometeria um “erro grave e funesto” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p.427). A sociedade doméstica detém a primazia sobre a sociedade, assim como o indivíduo prevalece sobre a suposta coletividade socialista.

Afirma Leão XIII que o socialismo, ao pretender expandir a jurisdição do Estado acima dos limites familiares, inclusive ao tentar abolir ou absorver a autoridade paterna, iria contra “a justiça natural, quebrando os laços da família”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 428). Conclui o Pontífice que, além de injusto, o sistema socialista acarretaria consequências sobre toda a sociedade, trazendo “em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na indigência e na miséria.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p 428). Seria, portanto, necessário repudiar a solução por ele proposta para o problema dos operários a respeito da coletivização da propriedade, pois prejudicaria aqueles mesmos a quem se proporia a socorrer, sendo ainda “contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 428)

Pode-se então afirmar que a Encíclica leonina situa-se, de fato, contra aspectos do liberalismo, que impôs e procura manter a situação degradante de vida dos operários, embora coadune-se com este no que toca a princípios básicos, como a propriedade particular, legitimando em bases religiosas a estrutura básica da

sociedade moderna capitalista.<sup>171</sup> Leão XIII também não identifica a revolução social e proletária pretendida pelo socialismo como forma justa de lidar com a situação. Intenciona prosseguir com a reforma cristã da sociedade na qual se insere, começando por resolver a condição dos operários: o direito principal a se defender era a legitimidade inviolável da propriedade particular e a procura do verdadeiro remédio deveria se dar a partir da união da Igreja, do Estado e das Associações com base em leis morais fornecidas pelo catolicismo.

### 3.4. – Ação Conjunta

É na solução oferecida por Leão XIII que o paradigma leonino expõe seu lado prático, no qual, embora continue a condenar os “desvios”, opta pela via da adaptação dos valores cristãos à sociedade secularizada. Desta forma, após rejeitar o socialismo e ressaltar a necessidade de reforma da sociedade marcadamente liberal, o Papa propõe a articulação de três instituições sociais – Igreja, Estado e Associações, às quais considera serem diferenciadas juridicamente, embora devendo estar em permanente diálogo para o bem-estar social, sendo o catolicismo um fundamental alicerce da sociedade de massas em construção.

Nota-se que estas novas condições assumidas pelo catolicismo oficial continuam a relacionar os problemas sociais a causas de ordem moral<sup>172</sup>, permanecendo a tendência católica de conceber a capacidade do conteúdo religioso de ordenar não somente a Igreja, mas as outras esferas da realidade. No entanto, à medida que aponta para a base cristã das instituições e a necessidade de reavivá-la, Leão XIII “pede aos católicos que considerem o mundo no qual vivem e que se situem no quadro das instituições exigentes: regimes políticos, sindicatos.” (COMBY, 1994, p. 171)

As formas de ação humana conjugadas com valores cristãos, embora assumam um caráter generalizante, são pensadas por meio do intercâmbio de

---

<sup>171</sup> O que Ivan Manoel considera ser uma recomendação dos papas, a partir de Leão XIII, pela acomodação do capitalismo “a uma nova forma de organização, de onde fosse extirpada a livre concorrência e introduzidas associações de trabalhadores, sob a égide católica, ou corporações de ofício”. (MANOEL *apud* MANOEL, 2004, p. 140)

<sup>172</sup> Embora não restrinja a ação dos fiéis ao campo devocional. (MANOEL, 2004, p. 20)

informações e ideias com as periferias do catolicismo – os movimentos católicos-sociais –, fornecendo linhas de ações para essas mesmas periferias. Tratam-se de soluções a serem aplicadas num mundo secularizado, informadas pelos próprios efeitos da secularização, as quais, reconhecendo a multiplicidade de esferas que compõe as sociedades modernas, submete-as à doutrina católica, reavaliando sua postura e seu papel diante deste cenário.

Invariavelmente, a solução converge para o catolicismo, pelo fato da Igreja se considerar a guardiã dos princípios religiosos<sup>173</sup>, aquela

que haure no Evangelho doutrinas capazes de pôr termo ao conflito ou ao menos de o suavizar, expurgando-o de tudo o que ele tenha de severo e áspero; a Igreja, que não se contenta com esclarecer o espírito de seus ensinamentos, mas também se esforça em regular, de harmonia com eles, a vida e os costumes de cada um; a Igreja, que, por uma multidão de instituições eminentemente benéficas, tende a melhorar a sorte das classes pobres; a Igreja, que quer e deseja ardentemente que todas as classes empreguem em comum as suas forças para dar à questão operária a melhor solução possível; a Igreja, enfim, que julga que as leis e a autoridade pública devem levar a esta solução, sem dúvida com medida e com prudência a sua parte do concurso. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 429)

Vejamos como se daria esta articulação entre instituições e ensinamentos da Igreja, em nome da reforma da sociedade.

### **3.4.1. – A Obra da Igreja.**

Na parte referente à tarefa da Igreja católica, Leão XIII divide-a em duas formas de amparo: por meio dos ensinamentos de que é portadora e por meio da própria Instituição.

No primeiro caso, o Pontífice continua a refutar outros erros socialistas, tais como: a possibilidade de igualdade entre os homens, a suposta “libertação” operária dos sofrimentos, caso o socialismo fosse implantado politicamente; a necessidade da luta de classes, a acumulação de riquezas e a erradicação da pobreza.

---

<sup>173</sup> E que, segundo Leão XIII, reflete sobre este assunto com todo o direito e toda a confiança, por reconhecer a impossível de resolução fora da religião e da Igreja. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 428)

Novamente, é afirmada a assimetria natural entre os homens<sup>174</sup>, os quais deveriam ter paciência em permanecer na sua respectiva condição, devido à impossibilidade de que estejam todos no mesmo nível. A condição desigual era necessária para que fosse mantido o equilíbrio na sociedade. Segundo, Leão XIII:

esta desigualdade, por outro lado, reverte em proveito de todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; porque a vida social requer um organismo muito variado e funções muito diversas, e o que leva precisamente os homens a partilharem essas funções é, principalmente, a diferença de suas respectivas condições. (LEÃO XIII, [1891], 2005, pp. 429- 430)

A Encíclica considera que o homem, embora estivesse destinado ao trabalho mesmo conservando seu “estado de inocência”<sup>175</sup>, graças ao pecado, teria unido a este “exercício agradável” e necessário o “sentimento de dor”, tornando-o uma forma de expiação de seus desvios (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 430). Tal argumento contrasta com a interpretação proposta por Ivan Manoel (2004), segundo o qual o homem teria sido impelido a trabalhar somente após a queda – quando a história humana já teria, de fato, começado, “porque se viu diante da necessidade de trabalhar para garantir a reprodução da vida”, sendo o trabalho “o elemento fundamental” da história do homem (MANOEL, 2004 p. 89). Desta forma, para Leão XIII, o trabalho seria necessário ao homem, estando ele livre ou não do pecado; a vida terrena exílica apenas trouxe um elemento penitencial ao labor.

De fato, conforme o Compêndio da Doutrina Social da Igreja “o *trabalho pertence à condição originária do homem e precede a sua queda; não é, portanto, nem punição nem maldição*” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p 155), justificando que o trabalho se tornou um castigo após o pecado de Adão e Eva, os quais “quiseram ter o domínio absoluto sobre todas as coisas, sem se submeterem à vontade do Criador (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 156), citado no terceiro capítulo do livro do Gênesis, mesma fonte utilizada por Manoel. Porém, o Compêndio esclarece sobre o dever de cultivar e guardar a terra tendo por base os dois primeiros capítulos do Gênesis, narrativas dos fatos

<sup>174</sup> A diferença entre os homens havia sido o argumento de Leão XIII para justificar o poder de mando. Cf.: item 2.2.3.

<sup>175</sup> Pois, segundo Leão XIII, “não era destinado a viver na ociosidade” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 430)

anteriores ao pecado original, nas quais teria Deus confiado ao primeiro casal o domínio e o cuidado sobre a criação.

De acordo com o Pontífice, seria natural que o homem tivesse outras dores em sua vida<sup>176</sup>. Esta afirmação, embora possa ser considerada dura, quando comparada ao otimismo dos escritos de Leão XIII, justifica-se pela impressão que o Pontífice tinha a respeito da suposta tendência do socialismo se apresentar como solução para os males da vida dos homens, pois, conforme apontado, para estes a distribuição de riquezas era um fator determinante na vida. É, portanto, contra o socialismo que se dirige sua crítica:

Se há quem, atribuindo-se o poder [de] fazê-lo, prometa ao pobre uma vida isenta de sofrimentos e de trabalhos, toda de repouso e de perpétuos gozos, certamente engana o povo e lhe prepara lados onde se ocultam, para o futuro, calamidades mais terríveis que as do presente. O melhor partido consiste em ver as coisas tais quais são, e , como dissemos, em procurar um remédio que possa aliviar os nossos males. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 430)

Outro erro socialista, segundo Leão XIII, seria a luta de classes: “crer que as duas classes são inimigas natas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 430). Novamente destaca-se a correlação entre pobres e operários, ricos e patrões, frequente nos círculos católicos<sup>177</sup>; porém, diversamente dos pontífices anteriores, em Leão XIII o ponto de concórdia não seria em torno da cátedra petrina, mas, entre as classes, o equilíbrio viria por meio dos valores cristãos, como justiça, caridade, fraternidade, das quais “a Igreja é guarda e intérprete”, além do trabalho das instituições possuidoras de virtude “admirável e múltipla.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 431)

Haveria deveres mútuos entre as classes a serem seguidos, de forma a manter em equilíbrio a necessária relação entre capital e trabalho. Quanto ao pobre

---

<sup>176</sup> Diz o Pontífice: “neste mundo essas calamidades não terão fim nem tréguas, porque os funestos frutos do pecado são amargos, acres, acerbos, e acompanham necessariamente o homem até o derradeiro suspiro. Sim, a dor e o sofrimento são o apanágio da humanidade, e os homens poderão ensaiar tudo, tudo tentar para os banir; mas não o conseguirão nunca, por mais recursos que empreguem e por maiores forças que para isso desenvolvam” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 430)

<sup>177</sup> Como o exemplo dos padres trazido por Pierrard (1982, p. 243), e também pelos movimentos católicos-sociais – fizemos menção a ambos no item 3.2.

e ao operário – considerados modalidades distintas, mas com as mesmas recomendações –, caberia:

fornecer integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu por contrato livre e conforme à equidade; não deve lesar o seu patrão, nem nos seus bens, nem na sua pessoa; as suas reivindicações devem ser isentas de violências, e nunca revestir a forma de sedições; deve fugir dos homens perversos que, nos seus discursos artificiosos, lhe sugerem esperanças exageradas e lhe fazem grandes promessas, às quais só conduzem a estéreis pesares e à ruína das fortunas.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 431)

Observa-se que o trabalhador deveria evitar a greve e as teorias socialistas, cumprindo todas as atividades a que se comprometeu. Os deveres dos ricos e patrões se relacionam aos dos operários, na medida em que estariam incumbidos de proteger os trabalhadores das seduções e “solicitações corruptoras”, responsáveis pelo enfraquecimento do “espírito de família” e dos “hábitos de economia”. Da mesma forma, era-lhes obrigatório prover condições que respeitassem a dignidade do homem, como também do cristão, recordando Leão XIII que é pelo trabalho que o homem nobremente sustenta sua vida, sendo desumano “usar dos homens como de *vis* instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor de seus braços” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 432), assim como, atribuir-lhes tarefas em desacordo com suas forças, sua idade ou sexo, conforme agia o liberalismo econômico.

Aos patrões, caberia ainda favorecer os interesses espirituais dos operários, o que demonstra que o Pontífice reconhece que a indústria contribuiu para a modificação da relação dos indivíduos com a instituição religiosa. Porém, o dever primordial dos patrões seria o salário justo, para o qual haveria muitas questões a serem consideradas:

De maneira geral, recordem-se o rico e o patrão de que explorar a pobreza e a miséria e especular com a indigência são coisas igualmente reprovadas pelas leis divinas e humanas; que cometeria um crime de clamar vingança ao céu quem defraudasse a qualquer um o preço de seus labores “Eis que o salário, que tendes extorquido por fraude aos vossos operários, clama contra vós; e seu clamor subiu até aos ouvidos do Deus dos exércitos” (Tg 5,4). Enfim os ricos devem precaver-se religiosamente de todo ato violento, toda fraude, toda manobra usurária que seja de natureza a atentar contra a economia do pobre — mais ainda, porque este é menos apto para

defender-se, e porque os seus haveres, por serem de mínima importância, revestem um caráter mais sagrado. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 432)

Este, assim como os demais preceitos que a Igreja se propunha a fornecer, teriam como objetivo unir as classes, restaurando a harmonia na sociedade; porém, recorda Leão XIII a transitoriedade da vida terrena e o fato de que o bom uso das riquezas é determinante<sup>178</sup>, a “consolação” dos pobres seria a ineficácia das posses perante à dor e à vida eterna. Sobre os bens, o Pontífice diferencia a posse do uso, sendo dever daquele que possui dar “parte delas aos outros nas suas necessidades” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 434), sem que isso vá contra o direito de propriedade particular. A importância da caridade é ressaltada contra os liberais e, também, contra aqueles que no interior do catolicismo viam-na como ação ineficaz.

Após apontar os ensinamentos cristãos sob os quais deveria se dar a solução para a questão operária, por meio do conagraçamento/cooperação entre as classes, o Papa salienta a importância da Igreja enquanto instituição que conduz, institui e ensina “os homens segundo os seus princípios e a sua doutrina”, cujos instrumentos “são os únicos aptos” e “capazes de levar o homem a obedecer às imposições do dever, a dominar as suas paixões, a amar a Deus e ao seu próximo com uma caridade sem limites”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 437)

Teria ela renovado a sociedade por meio dos benefícios que recebeu de Jesus Cristo, como também concorria para auxiliar as classes mais desprovidas, e, no entanto, segundo Leão XIII, haveriam críticas dirigidas a ela e aos meios que dispõe (LEÃO XIII, [1891], 2005, pp. 437- 440). Estes apontamentos do Pontífice exemplificam a preocupação quanto à liberdade de ação da Igreja perante a sociedade. Conforme Camacho, as questões levantadas pela Igreja não se relacionavam tanto à sua missão estrita de salvadora das almas; o que Leão XIII questionava era “papal que a ela correspondia na sociedade para defender a causa das relações sociais e organizar a vida social.” (CAMACHO, 1995, pp. 72- 73)

---

<sup>178</sup> “Só quando tivermos abandonado esta vida, começaremos a viver – essa verdade, que a natureza nos ensina, é um dogma cristão sobre o qual se assenta, como sobre o seu primeiro fundamento, toda a economia da religião. Não, Deus não nos fez para estas coisas frágeis e caducas, mas para as coisas celestes e eternas; não nos deu esta terra como morada fixa, mas como lugar de exílio. Que abundeis em riquezas ou outros bens, chamados bens de fortuna, ou que estejas privados deles, isso nada importa à eterna beatitude. O uso que fizerdes deles é o que interessa.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 433)

Neste sentido, o que a *Rerum Novarum* reafirmava era a capacidade da Igreja de portadora dos valores necessários à reforma da sociedade, como também a importância da Instituição nas ações terrenas, que poderia ser “comprovada” e que seria indispensável para o equilíbrio da sociedade industrial. Além da Igreja, e trilhando as diretrizes apontadas por esta, teria parte na reforma social o que Leão XIII nomeia de “meios humanos” – o Estado e as Associações –, partes que tocam à questão operária e que devem “visar ao mesmo fim e trabalhar em harmonia.” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 440)

### 3.4.2. – A Obra do Estado.

A caracterização do Estado e de suas atribuições na solução do problema operário reforça o argumento já aventado, de que Leão XIII intencionava trilhar um caminho intermediário, que não tendesse nem ao liberalismo nem ao socialismo, embora a defesa da propriedade particular aproxime-o do modelo capitalista<sup>179</sup>. De fato, a *Rerum Novarum* continua a reflexão iniciada nos documentos leoninos, reafirmando o entendimento do Estado como “todo governo que corresponde aos preceitos da razão natural e dos ensinamentos divinos”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 440)

O século XIX havia sido, segundo René Rémond, a idade de ouro do liberalismo, tendo o Estado, buscado seguir à risca o modelo liberal – embora “seu

---

<sup>179</sup> Leão XIII propõe, neste momento, reformar aspectos do capitalismo segundo princípios cristãos, dado o reconhecimento da consolidação da sociedade moderna como fato inegável; porém, não poderíamos afirmar que a Igreja Católica defenda o capitalismo como caminho a ser seguido, nem mesmo diante da derrocada da União Soviética, e a “vitória” do sistema: segundo Zagheni, este não-alinhamento da Igreja ao socialismo e ao capitalismo encontra-se resumido na *Centesimus annus*, encíclica escrita por João Paulo II em comemoração aos 100 anos da *Rerum Novarum*, segundo a qual, diante da ruína do comunismo, questiona-se se isso significaria que o capitalismo era o melhor caminho a ser trilhado; embora o magistério tenha passado a considerar o valor da democracia, analisa Zagheni: “Se por capitalismo entendemos um sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo da empresa, do mercado, da propriedade privada e da consequente responsabilidade pelos meios de produção, da livre criatividade humana no setor da economia, a resposta é certamente positiva (...) Mas se por capitalismo se entende um sistema no qual a liberdade no setor da economia não está enquadrada num sólido contexto jurídico que a coloque ao serviço da liberdade humana integral e a considere como uma particular dimensão dessa liberdade, cujo centro é ético e religioso, então a resposta é decididamente negativa” (ZAGHENI, 2011, pp. 198-199). Interessante, notar o percurso discursivo da Doutrina Social da Igreja entre estes dois documentos distantes em um século, no que toca aos acentos que os papas colocam nas situações que circundam a Igreja.

papel e seu lugar na sociedade” não sejam “fixados de uma vez por todas”, em muitos casos –, abstendo-se do controle ou regulamentação da iniciativa individual, limitando-se a “reprimir o que lhe deturpasse o livre exercício e a destruir os obstáculos que a desonestidade de alguns virasse contra essa mesma iniciativa”. Este “Estado neutro” igualava os direitos e os impostos; mesmo que este último pudesse conceder vantagens a uma classe ou balancear as desigualdades fiscais dever-se-ia abster-se de fazê-lo, respeitando a máxima de que “o melhor governo é aquele que não se faz sentir, que se faz esquecer”. (RÉMOND, 1997, pp. 88- 90)

Embora fosse esta sua pretensão, o liberalismo solicitou permanentemente a intervenção do Estado, para favorecer e criar condições institucionais e jurídicas para vigorar, sobretudo mediante as crises e instabilidades do mercado, como a primeira grande crise capitalista de 1873. O papel do Estado cresceu à medida em que se tornou necessária a expansão da estrutura do governo, suas repartições e gastos, como também a população sob seus cuidados. Da mesma forma, teria influenciado o Estado na mudança da noção de sua responsabilidade o próprio catolicismo social e as escolas socialistas, que teriam feito “parecer anacrônica a ideia liberal de não-intervenção e de neutralidade do Estado” (RÉMOND, 1997, p. 97).

Para Leão XIII, o Estado deveria trabalhar por condições que fizessem com que a sociedade alcançasse a prosperidade comum de maneira natural, sendo que, segundo a Encíclica, o que tornaria uma nação próspera seriam

os costumes puros, as famílias fundadas sobre as bases de ordem e de moralidade, a prática da religião e o respeito à justiça, uma imposição moderada e uma repartição equitativa dos encargos públicos, o progresso da indústria e do comércio, uma agricultura florescente e outros elementos, se os há, do mesmo gênero – todas coisas que não se podem aperfeiçoar, sem fazer subir outro tanto a vida e a felicidade dos cidadãos”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 440)

Seguindo, portanto, este caminho providenciado pelos valores religiosos, o Estado proveria melhores condições às classes, como também aos operários, aos quais deveria ajudar com “todo o rigor do seu direito, e sem ter a temer a censura de ingerência” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p.441), leia-se: o liberalismo. Em relação aos pobres, igualmente considerados cidadãos, deveria procurar promover o bem

comum, observando as leis da *justiça distributiva*, inspirada em Santo Tomás de Aquino, segundo a qual “assim como a parte e o todo são em certo modo uma mesma coisa, assim o que pertence ao todo pertence de alguma sorte a cada parte”. (SANTO TOMÁS *apud* LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 442)<sup>180</sup>

Embora aconselhe que o cuidado deva ser igual em todas as classes de cidadãos, o Pontífice recorda que há entre eles desigualdades de condições, sendo notáveis os que governam, pois trabalham de maneira direta para o bem comum. Serviriam, também, aos interesses da sociedade os que se aplicam à indústria, mas, principalmente, aqueles que produzem os bens exteriores: os trabalhadores das indústrias, campos e oficinas. Pelo fato de que é pelo trabalho dos homens que as nações obtêm as riquezas, caberia ao Estado garantir para que fosse dada aos trabalhadores uma porção razoável das riquezas, como moradia e itens necessários à sobrevivência, livrando-os da dependência de horas de trabalho e de uma vida de privação, “porque importa soberanamente à nação que os homens, que são para ela o princípio de bens tão indispensáveis, não se encontrem continuamente a braços com os horrores da miséria”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 443)

Desta forma, Leão XIII reconhece que o Estado possui responsabilidade sobre as condições de vida dos operários, pela natureza e importância da tarefa que desempenham; há, porém, limites nas ações estatais, interpostos especialmente pela precedência do indivíduo e da família, os quais podem agir com liberdade sem serem absorvidos pelo Estado, desde que procedam conforme o bem comum. Dessa forma, a concepção leonina busca evitar a onipresença do Estado, afastando-se do modelo marxista. Caberia aos governantes proteger o povo a eles confiados, sendo esta a razão de ser do principado civil; cuidando para que

a ordem e a paz reinem por toda parte; que toda a economia da vida doméstica seja regulada segundo os mandamentos de Deus e os princípios da lei natural; que a religião seja honrada e observada; que se vejam florescer os costumes públicos e particulares; que a justiça seja religiosamente graduada, e que nunca uma classe possa oprimir a outra”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 444)

---

<sup>180</sup> Desta forma, os bens seriam partilhados entre todos “não na medida daquilo que oferecem ao mercado, seu trabalho ou suas mercadorias, mas conforme a necessidade de cada membro da sociedade, tendo ou não algo para ‘oferecer em troca’”. (ANDRIETTA, 2017, p.111)

Leão XIII cita uma série de situações que se desenvolveram com a industrialização, nas quais o Estado poderia intervir por meio da força e da lei, na medida suficiente para coibir os excessos e proteger dos perigos. São elas: as greves<sup>181</sup>, as perturbações familiares, o excesso de trabalho que impede os exercícios religiosos, o ambiente promíscuo e os vícios a que são expostos, a exploração dos trabalhadores que desrespeita a dignidade da pessoa e atenta “contra a sua saúde por um trabalho excessivo e desproporcionado”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 444)

Deriva daí os direitos trabalhistas que o operário deveria usufruir por meio da garantia do Estado, que também interviria em alguns casos particulares, assegurando a propriedade particular contra os socialistas que, “embebidos de máximas falsas e desejosos de novidade, procuram a todo custo excitar e impelido os outros a violências”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 445)

O Estado concorreria para garantir o trabalho, que se traduz no impedimento às greves, reconhecendo Leão XIII que muitas vezes são desencadeadas por longas jornadas e salários baixos, mas que deveriam ser impedidas pelo risco à tranquilidade pública e pelos prejuízos aos patrões, operários, ao comércio e aos interesses comuns. O Estado agiria não somente sobre as condições de trabalho, mas para garantir o exercício religioso dos operários, ajudando-o a cumprir seus deveres para com Deus, por meio do repouso festivo, no qual o homem, afastado do trabalho, passa a se dedicar aos “bens celestes e ao culto devido à Majestade divina”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 447)

Asseguraria a proteção dos trabalhadores contra as explorações dos patrões, seja quanto às tarefas<sup>182</sup>, seja quanto à remuneração, intervindo o poder público quando uma das partes se recusasse a cumprir o que fora combinado; aponta Leão XIII que, para o cálculo do salário, deve o patrão considerar que o trabalho é

---

<sup>181</sup> Que não são consideradas direitos, mas ameaças à “tranquilidade pública”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 444)

<sup>182</sup> O Pontífice recomenda que se considere a diversidade das tarefas e de condições, sendo que “o trabalho, por exemplo, de extrair pedra, ferro, chumbo e outros materiais escondidos debaixo da terra, sendo mais pesado e nocivo à saúde, deve ser compensado com uma duração mais curta. Deve-se também atender às estações, porque não poucas vezes um trabalho que facilmente se suportaria numa estação, em outra é de fato insuportável ou somente se vence com dificuldade”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 447)

peçoal<sup>183</sup> e necessário à existência do homem, o qual, portanto, não poderia receber quantias que não lhe garantissem a subsistência. Recusa, assim, que as flutuações econômicas ditem quanto o trabalhador deva receber, recomendando que, pela variedade de circunstâncias, a intervenção passe dos poderes públicos às associações específicas.

Por meio das leis, o Pontífice pede que o Estado favoreça a aquisição de propriedade por parte daqueles que pouparam parte do salário, não atribuindo a ela em excesso encargos e impostos, acreditando que, com isso, seria nivelado “pouco a pouco o abismo que separa a opulência da miséria”, aproximando as classes (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 450). Leão XIII prevê que, desse modo, aumentaria a produção de bens, pois o trabalhador seria incentivado a cultivar sua própria terra; da mesma maneira, se fosse facilitada a aquisição, não seria preciso recorrer à emigração para obter melhores meios de vida<sup>184</sup>. Finaliza o Pontífice recomendando às autoridades públicas que reconheçam o direito natural de propriedade, regulando e conciliando seu uso com o bem comum.

O papel do Estado para o Magistério católico colabora a condenação ao liberalismo e ao socialismo, na medida em que rejeita os extremos representados pela neutralidade e pela onipresença estatal, em nome de um ideal de Estado que constrói ao longo do pontificado, em nome da defesa dos valores cristãos e da liberdade de ação da Igreja, aos quais acrescenta o dever de velar pelo direito dos trabalhadores. Nesta tarefa, contribuem também as associações constituídas pelas partes diretamente envolvidas na questão social: os patrões e os operários.

### **3.4.3. – A tarefa das Associações.**

As associações assumem um papel importante na Encíclica leonina, visto que, na contextualização do documento, o Pontífice aponta que a erradicação

---

<sup>183</sup> “porque a força ativa é inerente à pessoa, e porque é propriedade daquele que a exerce e a recebeu para sua utilidade”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 449)

<sup>184</sup> Na *Éra do Capital* (1979), salienta Eric Hobsbawm que desde a metade do século XIX são registrados grandes índices emigratórios, recurso utilizado como forma de melhorar as condições de vida daqueles que saíam de seus países e de aliviar o excedente de mão de obra interna. De fato, as próprias sociedades beneficentes angariavam recursos para a viagem de seus membros mais pobres, sobretudo para as Américas.

destas tornou os operários mais suscetíveis à exploração liberal. De fato, para Leão XIII, estas instituições também seriam a forma de combater um dos principais pilares da superação do capitalismo proposto por Marx: a luta de classes.

Unindo patrões e operários e constituindo a sua parte na solução, as associações assumiriam diversas modalidades de auxílio entre elas as

de socorros mútuos; as diversas instituições, devidas à iniciativa particular, que têm por fim socorrer os operários, bem como as suas viúvas e órfãos, em caso de morte, de acidentes ou de enfermidades; os patronatos que exercem uma proteção benéfica para as crianças dos dois sexos, os adolescentes e os homens feitos. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 451)

Porém, Leão XIII destaca preferencialmente as corporações operárias que haviam sido proveitosas no passado, mas que precisariam de adaptação, “sendo hoje mais cultas as gerações, mais polidos os costumes, mais numerosas as exigências da vida cotidiana” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 452); afirmação que demonstra o otimismo do Pontífice com o contexto, muito diferente da visão negativa de Pio IX, nos documentos apresentados no capítulo 1.

No entanto, o Papa não deixa de indicar como as associações devem se organizar e qual deveria ser seu programa de ação, sejam elas mistas ou somente de operários – ou seja, sindicatos, embora não as chame desta maneira. Esclarece que o direito de associação, assim como o de propriedade, seria natural ao homem e justificado pelas escrituras<sup>185</sup> fruto de uma propensão dos homens a se unirem, o que também teria dado origem à sociedade civil e, dentro desta, às sociedades particulares formadas por dois ou três indivíduos para o exercício do comércio. Portanto, se a sociedade civil proibisse as associações, como de fato ocorria, estaria indo contra seu próprio fundamento; somente poderia colocar impedimento se determinada associação se opusesse à justiça ou à segurança. No mais, a lei divina protegeria sua existência. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 453)

---

<sup>185</sup> “É na Sagrada Escritura que se lê esta máxima: ‘Mais valem dois juntos que um só, pois tiram vantagem da sua associação. Se um cai, o outro sustenta-o. Desgraçado do homem só, pois, quando cair, não terá ninguém que o levante’ (Ecl 4, 9- 12). E esta: ‘o irmão que é ajudado por seu irmão é como uma cidade forte’ (Pr 18 19)”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 452)

O Pontífice ressalta o direito de associação também em relação às congregações e ordens religiosas, que haviam sido perseguidas em diversos países, – como na recém-unificada Alemanha e na França<sup>186</sup> –, declarando que o Estado tem por dever defendê-las, respeitando suas características.

Na diversidade de associações, Leão XIII aponta que muitas, “governadas por chefes ocultos”, opõem-se ao catolicismo e “à segurança das nações”, e que obrigariam os operários a fazerem parte destas como meio de escapar à miséria. Contra esta opção, o Pontífice exalta aqueles católicos que fundaram corporações adequadas às profissões, buscando a concórdia entre as classes, incentivados por muitos bispos e financiados por católicos; novamente, reforça a proteção do Estado, – que deve abster-se de interferência no modo de ação destas associações e em sua organização interna. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 456)

Estas e as demais associações, deveriam agir de maneira uniforme, conservando a disciplina “sabia e prudente”, oferecendo a possibilidade dos participantes opinarem nos estatutos e regulamentos, conforme as especificidades locais e das atividades trabalhistas. Deveriam buscar meios para o aperfeiçoamento moral e religioso de seus membros, como também “o maior aumento possível dos bens do corpo, do espírito e da fortuna”; mas, primordialmente, as sociedades associativas teriam que acolher a religião, instruindo os operários quanto aos seus deveres religiosos, sendo esta mais uma forma de instrução para o catolicismo<sup>187</sup>. (LEÃO XIII, [1891], 2005, pp. 456- 457)

As funções seriam distribuídas de maneira proveitosa aos operários e aos patrões, nomeando árbitros para resolver eventuais problemas entre as classes. Porém, a grande ocupação das associações seria o cuidado para que não faltasse trabalho para os operários e que houvesse um fundo de reserva para acidentes, doenças, velhice e outros problemas financeiros. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 458)

---

<sup>186</sup> Protesta o Pontífice: “Em não poucos países, o Estado tem posto mão nessas sociedades, e tem acumulado a esse respeito injustiça sobre injustiça: sujeição às leis civis, privações do direito legítimo de personalidade, espoliação dos bens”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 454)

<sup>187</sup> “Assim, pois, tomando a Deus por ponto de partida, dê-se amplo lugar à instrução religiosa a fim de que todos conheçam os seus deveres para com ele; o que é necessário crer, o que é necessário esperar, o que é necessário fazer para obter a salvação eterna”. (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 457)

A preocupação do Pontífice se estende àqueles que teriam se afastado da vida cristã, recomendando que a “benevolência pública” acolha os que aderiram ao socialismo, ou, segundo afirma Leão XIII, foram vítimas

de esperanças enganosas e de aparências mentirosas. Pois sentem, pelo tratamento desumano que recebem dos seus patrões, que quase não são avaliados senão pelo peso do ouro produzido pelo seu trabalho; quanto às sociedades que os aliciaram, bem veem que, em lugar da caridade e do amor, não encontram nelas senão discórdias intestinas, companheiras inseparáveis da pobreza insolente e incrédula” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p.459)

Convidava-os a participar das sociedades católicas, capacitadas para dar-lhes remédio, defesa e proteção. Sobre este ponto, Pierrard questiona se de fato poder-se-ia afirmar que entre a classe operária haveria apóstatas, pois significaria que esta classe alguma vez teria aderido à fé católica, pois, para ele, a classe nasceu, da mesma forma que o mundo industrial, fora dos domínios da Igreja, marcado pelo materialismo, “em um clima de concorrência implacável e de egoísmo criado em parte pela Revolução Francesa, que erigiu em dogma a liberdade de comércio, a não-intervenção do Estado e o caráter nefasto dos corpos intermediários, corporações ou sindicatos.” (PIERRARD, 1982, p. 243)

De fato, destaca-se o empenho de Leão XIII em indicar caminhos concretos para a solução da questão social, especificamente da condição de miséria e exploração dos operários. Ao final da Encíclica, o Pontífice expressa uma vez mais a capacidade em atualizar o discurso oficial, por meio da articulação dos valores cristãos com as instituições que compõem a sociedade:

Tome cada um a tarefa que lhe pertence, e isso sem demora, para que não suceda que, diferindo-se o remédio, se torne incurável o mal, já de si tão grave. Façam os governantes uso da autoridade protetora das leis e das instituições; lembrem-se os ricos e os patrões dos seus deveres; tratem os operários, cuja sorte está em jogo, dos seus interesses pelas vias legítimas; e, visto que só a religião, como dissemos em princípio é capaz de arrancar o mal pela raiz, lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 460)

Sem, no entanto, retirar as condenações de seus antecessores. Neste sentido, sob Leão XIII, ao invés de posicionar-se de forma meramente reativa ao acelerado processo de diferenciação das esferas sociais e ao avanço do capitalismo, a Igreja se colocava como um ator da própria secularização em curso, aliando à caridade, “rainha das virtudes sociais” (LEÃO XIII, [1891], 2005, p. 460), o apelo pelos direitos invioláveis do trabalhador, que, de certa forma, “dá passos importantes na aproximação com os direitos do homem, e isto num campo específico, qual seja, o econômico e social”. (CALDEIRA, 2017, p. 784)

Na *Rerum Novarum*, não somente efetua-se mais uma etapa do paradigma leonino, mas apresenta-se o lado diplomático do Pontífice, que, na busca por uma nova face para a Igreja Católica – a qual ao mesmo tempo conservasse a Tradição e dialogasse com o que era excêntrico a ela –, utilizava a condenação como último recurso,

Pensava que não seria encerrando os católicos numa fortaleza erigida de ameias que se voltaria a trazer o Evangelho para o meio dos homens: era preciso aproximar-se deles com as mãos abertas, debruçar-se sobre as suas angústias e os seus pensamentos, mostrar-lhes que o cuidado dos valores eterno não era incompatível com uma política cristã de contacto e acolhimento.” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 62)

## Conclusão.

No desenvolvimento do objetivo aqui proposto, notou-se que Igreja Católica através da encíclica *Rerum Novarum* esforçou-se por traduzir seu conteúdo religioso milenar em solução para o que considerava serem problemas da sociedade moderna, propondo a união entre três dimensões sociais sob as orientações provenientes dos valores cristãos.

De fato, a preocupação com o contexto e com as disputas entre a Igreja Católica e a realidade que a envolve esteve presente em boa parte das declarações dos pontificados analisados. Porém, a dosagem das várias estratégias revelou a complexidade da Instituição; medidas diferentes tomadas em vista da mesma finalidade: a manutenção do caráter universal e a liberdade de ação da Igreja, bem como o resguardo dos próprios conteúdos de fé.

Leão XIII, consciente das críticas e condenações de seus predecessores e da missão confiada à Igreja, procurou localizar na sociedade elementos que, à luz da Tradição dogmática, teológica e escriturária, poderiam contribuir para solucionar satisfatoriamente a crise social enfrentada pelos operários: é, portanto, na temporalidade histórica que o cristianismo se apresenta com sua índole escatológica e orienta a sociedade com sua força religiosa e moral. Esta espécie de constatação da irreversibilidade do “capitalismo e do Estado burguês (‘liberal’) moderno” (LÖWY, 2016, p. 66) abre a possibilidade de adaptações e distinções efetuadas pela hierarquia católica que se tornaram paradigmáticas para o magistério, lançando postulados para articulação de dimensões sociais, mesmo que a velocidade das transformações fizesse o Magistério precisar rever e atualizar os princípios. Da mesma forma, pode-se dizer, assim como Zagheni (2011, p. 204), que Leão XIII não rompe historicamente com Pio IX e os demais, procurando administrar o que já existia, segundo o ideal de uma Igreja centralizada, em diálogo com as periferias e ponderando suas reivindicações.

Considerando que a Instituição parte do princípio de que “não cabe à Igreja indicar por quais caminhos concretos a sociedade deve encaminhar-se para resolver os problemas do trabalhador”, mas, sim “afirmar os princípios básicos de ação e

orientar as consciências” (ZAGHENI, 2011, p. 198), apontamos, em vias de conclusão, a possibilidade de pensar o paradigma leonino como uma confluência de tendências que vinham sendo afirmadas pelo magistério da Igreja, pelo catolicismo social e por tendências liberais e socialistas, reinterpretadas à luz das contingências de seu papado, uma leitura das situações inéditas, como o advento da sociedade de classes, o amadurecimento do capitalismo, e que, neste sentido, abriam à Igreja novas perspectivas de futuro. Em meio à rupturas e continuidades, Leão XIII dialeticamente procurou inserir a atividade da Igreja no curso da história, discernindo novas tarefas para a Instituição na dimensão material – enfoque diferenciado em relação a seus antecessores – discutindo o papel dos fiéis, do Estado e da sociedade naquele que era considerado local de exílio da humanidade, “afirmando princípios de valor universal e de perene atualidade, em favor do homem que trabalha e de seus direitos”. (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 160)

Entretanto, foi a possibilidade de realizar concretamente a articulação entre Igreja, Estado e massas operárias, bem como a busca pela ordem, pela paz e pela unidade (MANOEL, 2004, p. 144)<sup>188</sup>, que levou a primeira encíclica comemorativa à *Rerum Novarum* a elogiar as ações do fascismo italiano, embora as reais intenções de Mussolini tenham sido descobertas e condenadas rapidamente pelo Magistério. De fato, a busca por parte da hierarquia católica pela implementação do projeto de modernidade que se desenvolve a partir Leão XIII, mas, principalmente, pelo combate ao socialismo, aproximaram-na, em diversos países, do totalitarismo de direita, tema este que merece ser investigado.

---

<sup>188</sup> Ou, a convergência de ideias, por exemplo, o uso de autores católicos como Donoso-Cortés por Carl Schmitt, teórico do nazismo. (MANOEL, 2004, p. 144)

## Referências.

### Fontes Primárias.

CONCÍLIO VATICANO I. *Aeternis Patris*: Proclamação do Concílio Ecumênico Vaticano I (1868). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 285- 292. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

CONCÍLIO VATICANO I. *Dei Filius*: Constituição Dogmática sobre a fé católica (1870). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 293- 308. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

CONCÍLIO VATICANO I. *Pastor Aeternus*: Primeira Constituição Dogmática sobre a igreja de Cristo (1870). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 309- 318. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

CONCÍLIO VATICANO I. *Postquam Dei Murere*: Declaração de suspensão do Concílio Vaticano I (1870). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 319- 321. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

GREGÓRIO XVI, Papa. Encíclica *Aquale Deus*: Palavras de reconhecimento pela salvação do poder temporal (1831). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 11- 16 (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

GREGÓRIO XVI, Papa. Encíclica *As armas valorosas*: A obediência decidida à Santa Sé Romana (1831). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 17- 19. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

GREGÓRIO XVI, Papa. Encíclica *Cum Primum Ad Aures*: A obediência devida às autoridades constituídas (1832). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 20- 24. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

GREGÓRIO XVI, Papa. Encíclica *Mirari vos*: Sobre os principais erros de seu tempo (1832). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 25- 42. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Diuturnum Illud*: Origem do poder civil (1881). In: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Leão XIII (1878- 1903)*. Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 149- 163. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Immortale Dei*: A constituição cristã dos Estados (1885). In: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Leão XIII (1878- 1903)*. Trad. Honório

Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 237- 264. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Inscrutabili Dei Consilio*: Início do pontificado (1878). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 13- 23. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Libertas*: A liberdade humana (1888). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 311- 341. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Quod Apostolici Muneris*: Socialismo, comunismo e niilismo (1878). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 37- 48. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Rerum Novarum*: Sobre a condição dos operários (1891). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 419- 461. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Sapientiae Christianae*: Os deveres fundamentais dos cidadãos cristãos (1890). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, 383- 408. (Coleção Documentos da Igreja vol. 12)

PIO IX, Papa. Encíclica *Apostolicæ Nostræ Caritatis*: Orações pela paz (1854). In.: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878). Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 161- 166. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX, Papa. Encíclica *Cum Sancta Mater*: Rezar pela paz (1859). In.: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878). Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 212- 214. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX, Papa. Encíclica *In suprema Petri*: A unidade da Igreja (1848). In.: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878). Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 108- 120. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX, Papa. Encíclica *Nostis et Nobiscum*: A condição da Igreja no Estado Pontifício (1849). In.: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878). Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 129- 151. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX, Papa. Encíclica *Quanta Cura*: condenação e proscricção dos graves erros do tempo presente (1864). In.: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e de

PIO IX (1846- 1878). Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 248- 259. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX, Papa. Encíclica *Qui nuper per Italiam*: O principado civil da Sé Apostólica de Roma (1859). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 215- 216. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX, Papa. Encíclica *Qui Pluribus*: Erros da época (1846). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 81- 99. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

PIO IX. Papa. *Syllabus* (1864). In.: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Gregório XVI e de PIO IX (1846- 1878)*. Org. Geral Lourenço Costa. Trad. Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 260- 276. (Coleção Documentos da Igreja vol. 6)

## Bibliografia.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A História das Religiões. In: USARSKI, Frank (Org.). *O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Repensando a Religião). pp. 21- 52.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Democracia e Doutrina Social da Igreja. In.: LESBAUPIN, Ivo; PINHEIRO, José Ernane (Orgs.). *Democracia, Igreja e cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2010. pp. 171- 210.

ANDRIETTA, Dom José Reginaldo. “Conferência Doutrina Social da Igreja: história e conceitos fundamentais”. *Cad. Fé e Cultura*, Campinas, v.2, n.2, p.107-116, jul./dez., 2017

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*, California: Stanford, 2003.

AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In.: MOREIRA, A. da S.; RAMMINGER, M. & SOARES, A. M. L. *A primavera Interrompida: o projeto Vaticano II num impasse*. Livros Digitais Koinonia, 2006. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf>

BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. *Summi Pontificatus: As Relações Internacionais da Santa Sé sob Pio XII*. 2011. 291 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas.

BARROS, Douglas Ferreira; BARSALINI, Glauco. Pesquisas Teóricas. Os diferentes olhares sobre o fenômeno religioso. In: SILVEIRA, Emerson. Sena da (org.). *Como estudar as religiões*. Metodologias e estratégias. Petrópolis: 2018. pp. 288 – 312.

BATISTA, Carolina de Almeida. *Da Quanta Cura (1864) de Pio IX a Rerum Novarum (1891) de Leão XIII: Relações entre permanências e busca por adaptações*. 2013.

143 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras. Universidade Estadual Paulista, Assis.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 1ªed. 18ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 1985. Coleção Sociologia e Religião.

BLINKHORN, Martin. *Mussolini e a Itália Fascista*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2ª Ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

BRANDÃO, Sebastião Hugo. "Religião na Pós-Modernidade". *Ciências da Religião: história e sociedade*. V.14, n. 1, p. 56- 72, jan/jun 2016.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. "Bases temporais para o estudo histórico da Igreja Católica do século XX". *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 770-796, jul./ set. 2017.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. "Considerações sobre a Igreja Católica Romana e a evolução de sua compreensão sobre os direitos humanos". *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 56-74, jun. 2007.

CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina Social da Igreja: abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CARLETTI, Anna. *O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial: a diplomacia pontifícia da Guerra Fria aos nossos dias*. Brasília: FUNAG, 2012.

CASANOVA, José. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". *The Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1-2, pp. 7-22, Spring & Summer 2006

CASANOVA, José. "A globalização do catolicismo e o Retorno a uma Igreja Universal". *Rever*, São Paulo, ano 10, p. 17- 45, dez 2010.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CODIGO DE DIREITO CANÔNICO. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici\\_po.pdf](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf)

COELHO, Allan da Silva. "Secularização e Laicidade: abordagens destoantes para pensar a modernidade," *Impulso*, Piracicaba, 26(67), pp- 85- 98, set- dez 2016.

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja II: do século XV ao século XX*. Trad. Maria Stela Gonçalves, Adail V. Sobral. São Paulo: Loyola, 1994

CONTIERO, Tiago Tadeu. *O mundo na Igreja e a Igreja no Mundo: Reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade*. 2017. 262 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

CORDI, Cassiano. *O Tradicionalismo na República Velha*. 1984. 189f. Tese.(Doutorado em Filosofia). Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.

COUTROT, Aline. “Religião e política”. In: REMOND, Rene (org.). *Por uma História Política*. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Revoluções: I. Diante de novos destinos*. Vol.VIII. São Paulo: Quadrante, 2003. (Coleção História da Igreja de Cristo)

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Revoluções: II. Um combate por Deus*. Vol. IX. São Paulo: Quadrante, 2006. (Coleção História da Igreja de Cristo)

DE LUBAC, Henri. *O Drama do Humanismo Ateu*. 1ª edição. Itapevi: Nebli, 2016.

DI STEFANO, Roberto. “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre El uso Historiográfico de um término polisémico”, in: *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, vo. 1, pp. 197-222, 2012.

DI STEFANO, Roberto. “Modernidad religiosa y secularización em la Argentina del siglo XIX.” In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). *Política, Religião e diversidades: Educação e Espaço Público* (vol 1). Florianópolis: ABHR/ Fogo, 2018, p. 133- 147.

DI STEFANO, Roberto. “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”. *Quinto Sol*. vol. 15, n. 1, p. 1-32, 2011.

EISENSTADT, Shmuel. N, "Modernidades Múltiplas", *Sociologia, Problemas E Práticas*, n.º 35, pp. 139-163, 2001.

FANTAPPIÈ, Carlo. La Santa Sede e il Mondo in prospettiva storico- giuridica. In: *Rechtsgeschichte Legal History*. n.s. 20, pp. 332- 338, 2012.

GODOY, João Miguel Teixeira; SILVA, Ana Rosa Clochet da. “Igreja e Estado em contextos de (des)secularização: a trajetória de um debate”. *Reflexão*, Campinas, v. 44, pp.1-6, 2019.

HOBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções, 1789-1848*. 34ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HOBSBAWM, Eric J. *A era do capital, 1848- 1875*. 2ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

JULIA, Dominique. “A religião: história religiosa.” In: LE GOFF, Jacques. & NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, pp. 106-131.

KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* 1ªEd. São Paulo: Paulus, 2012.

LEWANDOWSKI, Enrique Ricardo. *Globalização, regionalização e soberania*. São Paulo: Juarez Távora, 2004.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MANOEL, Ivan Aparecido. "Origens do tradicionalismo católico: um ensaio de interpretação". *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VI, n. 16, Maringá, pp. 7- 33, 2013.

MARIANO, Ricardo. "Laicidade à Brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". In.: Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

MARIANO, Ricardo. "Sociologia da Religião e seu foco na secularização". In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. pp. 231- 242.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja- de Lutero a nossos dias*. Vol. 3: a era do liberalismo. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja- de Lutero a nossos dias*. Vol. 4: a era contemporânea. Trad. Orlando Soares Moreira. 3ªEd. São Paulo: Loyola, 2014.

MENDES, Claudinei Magno Magre; OLIVEIRA, Terezinha; PERIN, Conceição Solange Bution. "Do *Antissocialismo* ao *Anticapitalismo*: um estudo sobre a *Rerum Novarum*". *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH n. 25, ano IX, pp. 271- 304, maio/agosto de 2016.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.

MONIZ, Jorge Botelho. "Múltiplas Modernidades, Múltiplas Secularizações e Secularização Contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(3), pp. 125- 149, 2017.

MONTERO, Paula. "Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso", in: *Religião e Sociedade*, vol. 32 (1), pp. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. "Max Weber e os dilemas da secularização". *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n.65, março, pp. 34- 44, 2003.

MONTERO, Paula. "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil", in: *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, março, pp. 47- 65, 2006.

MONTERO, Paula. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil", *Etnográfica*, vol. 13, pp. 7- 16, 2009.

MOREIRA, Vicente de Paulo. "Breve análise da 'História Eclesiástica' de Eusébio de Cesaréia", *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano VIII, n.33, pp.9- 16, out/dez 2000.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *A Linguagem e seu funcionamento*. As formas do discurso. 4ª edição. Campinas: Pontes, 1996.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do Discurso: princípios & procedimentos*. 11ª edição. Campinas: Pontes, 2013.

PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. *Numem*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 33-53, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Secularização segundo Max Weber." In: SOUZA, Jessé (org). *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. pp. 105- 162.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1992.

PIRES, Tiago. "Revisitando a Historiografia Eclesiástica: a superação de uma narrativa Eusebiana". In: BUARQUE, Virgínia A. Castro; (org.). *História da historiografia religiosa*. Ouro Preto: EDUFOP/ PPGHIS, 2012. pp. 27- 42.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 7ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PRODI, Paolo. *Il paradigma tridentino, un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.

PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

RANQUETAT JUNIOR, César Alberto. *Laicidade à Brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. 2012. 310 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RANQUETAT JUNIOR, César Alberto. Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais & humanas*, v.21, n.1, Santa Maria, pp. 67- 75, 2008.

RÉMOND, René. *O século XIX: 1815- 1914*. 12ªEd. São Paulo: Cultrix. 1997.

RODRIGUES, Cândido Moreira. "Expoentes do pensamento conservador: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários". In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano IV, n. 16, Maringá, pp. 35- 54, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. *Reflexão*, Campinas, v.42, n.2, p.169-181, 2017.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. A abordagem histórica nos estudos de religião: contribuições para um campo multidisciplinar. In: SILVEIRA, Emerson Sena da (org.)

*Como estudar as religiões: metodologia e estratégias*. Petrópolis: Vozes, 2018. pp. 65- 97.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; DI STEFANO, Introdução. In: \_\_\_\_\_. (orgs.) *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Primas, 2018.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da. “Matrizes ibéricas da teologia política no pensamento ultramontano brasileiro do século XIX”. In. *Anais do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião e crise socioambiental*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019. pp. 693-700.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da, *et al.* Religião y civilización en Argentina, Brasil y Uruguay (1750- 1899). *Ariadna histórica*. Lenguajes, conceptos, metáforas, 9 (2020), pp. 17-52.

SILVA, Roberto Donizetti da. *(Pós) Modernidade, razão e religião Cristã: Uma análise a partir dos pensamentos de Zygmunt Bauman e José Maria Mardones*. 2013. 97 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

SILVA, Tatiane Xavier da; COSTA, Ivandilson. “O discurso religioso: aspectos de performatividade, autoritarismo e relações de poder”. *Linguagem – Estudos e Pesquisas*. Vol. 15, n. 02, p. 119-136, jul/dez 2001.

SOARES SOBRINHO, José Eduardo de Macedo. *A concepção e a redação da “Rerum Novarum”*. São Paulo: Elvino Pocaí, 1941.

SOFFIATTI, Elsa Cardoso. *Igreja Católica, política e Pio XII: O Estado Democrático*. Jundiaí: Pocco Editorial, 2012.

SOUZA, Ney; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção História da Igreja)

VILLAS-BOAS, Alex; SIENNA, Ernesto Lázaro. Catolicismo social europeu, *Rerum Novarum* e primazia do reino de Deus nas origens do catolicismo de esquerda na América Latina. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XI, n. 32, pp. 11- 51, Setembro/Dezembro de 2018.

ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna: curso de história da Igreja*. Trad. José Maria de Almeida. 2ªEd. São Paulo: Paulinas, 2011.

ZANOTTO, Gizele. “A análise do discurso como instrumento metodológico para o historiador da religião”. In: SILVA, Ana Rosa Cloquet da; DI STEFANO, Roberto (orgs.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Primas, 2018.