



AS BASES SOCIOLÓGICAS DO PENSAMENTO DE LÉON DEHON E SUAS CONEXÕES COM O CONSTITUCIONALISMO SOCIAL

The sociological bases of léon dehon's thought and its connections with social constitutionalism

Gerson Leite de Moraes

Universidade Presbiteriana Mackenzie – Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5010089030033594> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8464-983X>

E-mail: gerson.moraes@mackenzie.bg

Michelle Asato Junqueira

Universidade Presbiteriana Mackenzie – Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8148413691442311> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2848-6754>

E-mail: michelle.junqueira@mackenzie.br

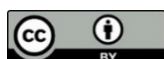
Leonardo Delatorre Leite

Universidade Presbiteriana Mackenzie – Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6942355300433010> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-2436>

E-mail: leonardoleite1998@usp.br

Trabalho enviado em 22 de junho de 2022 e aceito em 08 de agosto de 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 15, N.04., 2022, p. 2446-2477.

Gerson Leite de Moraes, Michelle Asato Junqueira, Leonardo Delatorre Leite

DOI: 10.12957/rqi.2022.68483

Resumo

Léon Dehon, fundador da Congregação dos sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus, foi um importante personagem na propagação dos ideais da Doutrina Social da Igreja Católica e dos pressupostos da educação integral. Nesse sentido, suas ações como sacerdote refletiam sua profunda convicção na dignidade da natureza humana e nos direitos relacionados ao desenvolvimento holístico dos indivíduos, contribuindo, assim, para a propagação dos valores constitucionalistas de um Estado social centrado em princípios morais sólidos. Ademais, a obra de Dehon é tida como uma síntese sociológica dos elementos nevralgicos que caracterizam o pensamento sociopolítico da Igreja Católica. Dessa forma, as obras sociais de Leon Dehon, amalgamadas com a sua filosofia, tipificaram o verdadeiro espírito da Doutrina Social do Papa Leão XIII. Em vista disso, o presente trabalho, a partir do método dedutivo, objetiva a elucidação das conexões existentes entre os ideais de Dehon e a mentalidade constitucionalista de defesa dos direitos sociais e do chamado “mínimo existencial”. Como conclusão, o artigo tratou de afirmar a filosofia de Dehon como uma das fundações axiológicas do constitucionalismo social, estabelecendo, por conseguinte, uma relação de afinidade do pensamento sociopolítico da Doutrina da Igreja Católica com uma cosmovisão jurídica de defesa da dignidade humana.

Palavras-chave: Léon Dehon; Doutrina Social; Educação integral; Direitos sociais; Mínimo existencial.

Abstract

Léon Dehon, founder of the Congregation of priests of the Sacred Heart of Jesus, was an important character in the propagation of ideals of the Social Doctrine of the Catholic Church and the presuppositions of integral education. In this sense, his actions as a priest reflected his deep conviction in the dignity of human nature and in the rights related to the development of holistic value of individuals, thus contributing to the spread of the constitutionalist values of a social state centered on sound moral principles. Moreover, Dehon's work is seen as a sociological synthesis of the neuralgic elements that characterize the sociopolitical thinking of the Catholic Church. In this way, the social works of Leon Dehon amalgamated with his philosophy typified the true spirit of the Social Doctrine of Pope Leo XIII. In view of this, this work, based on the deductive method, aims to elucidate the existing connections between Dehon's ideals and the constitutionalist mentality of defense of social rights and the so-called “existential minimum”. In conclusion, the article tried to affirm Dehon's philosophy as one of the axiological foundations of social constitutionalism, establishing, therefore, a relationship of affinity of sociopolitical thought of the Doctrine of the Catholic Church with a legal worldview of defending human dignity.

Keywords: Léon Dehon; Social Doctrine of the Catholic Church; Integral education; social rights; existential minimum.



INTRODUÇÃO

As contribuições de Léon Dehon para o constitucionalismo e para a teoria social cristã foram inúmeras, sobretudo, pelo impacto de suas obras num período de profundas transformações na realidade socioeconômica¹. A dinamização da Segunda Revolução Industrial, a ascensão dos movimentos imperialistas², a exploração da classe operária e o surgimento dos nacionalismos influenciaram e marcaram, de forma nítida, a vida de Dehon e contribuíram para a estruturação do seu pensamento sociológico.

Em meio ao turbilhão de mudanças estruturais na sociedade, inúmeras ideias ganharam forças e ocuparam o palco das disputas ideológicas no século XIX. Liberalismo, socialismo científico, anarquismo e socialismo utópico eram algumas das ideias que foram nevrálgicas para a formação das mentalidades da época. De um lado, havia a forte e categórica defesa dos princípios da propriedade privada e da liberdade negocial, desprezando, assim, medidas de proteção social ao operariado. Todavia o lado contrário aos elementos do liberalismo frisava uma mentalidade exclusivamente materialista e dualista, cujas teses primordiais dividiam a sociedade em duas classes (operariado e burguesia), as quais se encontravam constantemente em luta. Numa análise prudente, Dehon procurou se distanciar dos extremismos ideológicos e tratou de analisar os problemas da época a partir de uma visão holística, considerando as diferentes nuances da realidade. Desse modo, o sacerdote avaliou as fragilidades sociais tendo em vista elementos morais, espirituais, econômicos e políticos. Em vista disso, João Carlos Almeida escreve:

Léon Dehon é filho de seu tempo. Este francês do século XIX viveu imensamente as profundas transformações que marcaram não apenas a França, mas todo o mundo ocidental. Não é possível entender seu pensamento sem situá-lo neste século de contrastes, pois seu modo de pensar é a partir do compromisso com a transformação da sociedade. Seu pensamento, portanto, é prático e, seu método, indutivo (ALMEIDA, 2007, p.33-34).

Insta trazer à baila a distância que se formou, na época, entre a classe operária e a Igreja. Nesse sentido, “em 1925, Pio XI, numa audiência concedida ao futuro Cardeal José Cardijn (...) disse que:

¹ Para uma melhor compreensão da conjuntura da época, consultar: DOBB, Maurice H. *A evolução do capitalismo*. 7. ed. São Paulo: Abril, 1983.

Cf. HOBBSAWM, E. *Da Revolução Industrial ao imperialismo*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

Cf. BRESCIANI, Maria Stella. *Londres e Paris no século XIX: O espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

² Cf. CARVALHO, Platão Eugênio de. *Neocolonialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Tudo é História).

Cf. FERRO, Marc. *História das colonizações: Das conquistas às independências. Séculos XIII à XX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.



“o maior escândalo do século XIX é o fato de que a igreja tenha perdido a classe operária” (PALERMO, 2003, p. 49). De fato, muitos trabalhadores viram no marxismo o único apoio para suportar e vencer as mazelas sociais. No entanto, Léon Dehon demonstrou que a preocupação com os pobres e com a dignidade da pessoa humana³ transcende as ideologias políticas e vai além de teorias puramente materialistas. Distante de um liberalismo puro, bem como do materialismo histórico-dialético, o sacerdote procurou trazer a eminência de uma perspectiva de bem-estar social centrada na caridade genuína e no apreço pela verdade.

Ao analisar as particularidades e nuances do tempo em que vivia, Léon Dehon afirmou que a Revolução Industrial e a expansão do imperialismo provocaram uma espécie de “mal-estar social”, caracterizado pela potencialização dos vícios (alcoolismo, prostituição, luxúria), das imoralidades; bem como pelo aumento de outros malefícios, como a crise existencial, o suicídio de menores, a exploração do trabalho alheio e, por fim, a expansão da pobreza. O estudioso da vida e obra de Léon Dehon, Gervásio Palermo, escreveu acerca da conjuntura e das mudanças atreladas ao processo de urbanização e industrialização do século XIX:

São estas descobertas, de fato, que permitem o surgimento da indústria com todas as suas consequências, positivas e negativas: concentração de grandes capitais numa só pessoa ou numa única sociedade; decadência do trabalho do tipo familiar e artesanal dos séculos precedentes; aumento da produção (...) diminui o custo de produção, aumenta o poder de troca e a expansão comercial, favorecida pela possibilidade de transporte de mercadorias, sem grave risco de um ponto a outro da terra (...) fuga dos camponeses empobrecidos, na perspectiva de um lucro mais fácil e mais seguro; concentração dos aglomerados urbanos da periferia, onde os operários vivem frequentemente em condições malsãs, em subterrâneos úmidos e maléficos, presa fácil da tuberculose (...) as condições da fábrica, tanto higiênicas quanto morais, deixam muito a desejar; aumento do número de mulheres e das crianças que trabalham, custando menos a sua mão-de-obra (...). (PALERMO, 2003, p. 47)

O caráter tétrico, isto é, nefasto, da conjuntura da segunda metade do século XIX foi explorado até mesmo na literatura. Na Inglaterra, Charles Dickens (1812-1870) denunciou as péssimas condições da classe operária, realizando, assim, uma crítica social contundente. Os romances de Dickens, tais como “*Oliver Twist*”⁴, “*Um conto de duas cidades*”⁵ e “*Uma canção de Natal*”, aproximam-se do movimento literário realista⁶, cuja característica primordial residia na objetividade com que tratava os

³ É importante frisar que muitos autores cristãos preferem dizer “dignidade da natureza humana”, visto que a linguagem católica apresenta embasamento bíblico suficiente para falar acerca de uma dignidade advinda, sobretudo, do fato de a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Verbo de Deus, ter assumido a natureza humana e, portanto, atribuído a ela um valor inesperado e de grande eminência axiológica.

⁴ Cf. DICKENS, Charles. *Oliver Twist*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2003.

⁵ Cf. DICKENS, Charles. *Um conto de duas cidades*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2010.

⁶ Alguns estudiosos afirmam que o realismo de alguns autores, como Dickens e Conrad, é mais próximo do chamado “*Romantismo Resignado*”. “Romantismo resignado ou “desencantado”, que compreende que o restabelecimento das

temas explorados e na negação dos elementos idealizadores presentes no Romantismo de caráter sentimentalista. Ademais, até seria possível estabelecer um paralelo entre o processo de degradação moral provocado pelo capitalismo industrial (apontado por Dehon como uma crise dos valores e virtudes elementares) e a obra “*Uma canção de Natal*”⁷, cujo personagem principal (Scrooge) é o arquétipo do homem tomado pela frieza, pela avareza e pela mentalidade econômica em prol do lucro. Além de Dickens, outro autor britânico de destaque foi Joseph Conrad que, em seu romance “*O Coração das Trevas*”⁸, apontou a imoralidade presente no imperialismo e nos anseios capitalistas expansionistas das nações europeias. Na França, Émile Zola, expoente do naturalismo, abordou, de forma crítica, as condições de vida do operariado. Ao lado de Zola, encontramos Victor Hugo e sua obra atemporal “*Os Miseráveis*”, cujo enredo tratou de apontar as fragilidades do liberalismo instaurado no período posterior aos eventos centrais da Revolução Francesa, que se limitou a igualdade jurídica, mas acabou por desprezar a pobreza que assolava a população.

Enfim, a obra de Dehon encontra respaldo nos escritos realistas, sobretudo em suas críticas à condição socioeconômica (marcada pela nítida desigualdade social) instaurada pelo capitalismo industrial. Sobre o mal-estar social da época, aponta Gervásio Palermo em sua explicação sobre o sacerdote francês:

Nesta análise, Dehon se mostra muito documentado. Ele sabe, por exemplo, que: em 1891, na França, as mortes superavam os nascimentos em 10.505 indivíduos. Enquanto em 1892, um ano após, as superavam em 20.041; (...) 90% dos filhos dos operários morriam nos primeiros dias de vida; só em Paris, em janeiro de 1893, sobre 4.772 nascimentos, 1.249 eram ilegítimos (...) 16.000 crimes cometidos em 1881 por indivíduos abaixo de 20 anos, subiram para 41.000 em 1892 (...) em 1870 se consumia na França um litro e meio de vinho por cabeça, enquanto em 1890 se consumiam quatro litros e meio (...). (PALERMO, 2003, p. 110)

Em virtude dos fatos apresentados, os escritos de Léon Dehon representam uma retomada da teologia moral na esfera socioeconômica, prestigiando os valores de generosidade, caridade, justiça, liberalidade, magnificência, bem como a atuação do Poder Público em prol da efetividade do mínimo existencial e dos direitos sociais. Sendo assim, Dehon resgata a essência da ética das virtudes no campo político, desprezando, assim, ideologias cegas, que procuram a salvação terrena em projetos reducionistas. A preocupação com a justiça genuína requer um certo ceticismo em relação a projetos

estruturas pré-capitalistas é impossível e considera, mesmo se lamentando profundamente, que o advento do capitalismo industrial é um fato irreversível ao qual é preciso se resignar. Segundo os autores, esse tipo de romantismo pode dar lugar a uma visão trágica do mundo (contradição insuperável entre os valores e a realidade) ou uma atitude reformista que visa remediar certos males mais evidentes da sociedade burguesa, graças ao papel regulador de instituições de caráter pré-capitalistas” (LÖWY et SAYRE, 1993, pp. 30-31).

⁷ Cf. DICKENS, Charles. *Uma canção de Natal*. Tradução de Rodrigo Lacerda. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019.

⁸ Cf. CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. São Paulo: Companhia das Letras (Edição de Bolso), 2008.

políticos totalizantes e centrados numa espécie de “imanentização escatológica”, ou seja, de tentativas de promoção do paraíso na esfera pública mediante medidas genéricas e abstratas. Desse modo, vale a pena trazer a reflexão promovida pelo filósofo David Koyzis:

Uma justiça genuína evita a idolatria corruptora das ideologias que dão ao indivíduo ou a certa estrutura comunal- o Estado, a nação, a empresa ou a classe econômica- mais do que lhes é devido. Além disso, uma justiça genuína mantém os pés firmemente plantados no chão, abstendo-se de pressupor que por um simples passe de mágica será capaz de diminuir, quando eliminar os vários problemas da sociedade. Ela respeita a diversidade legítima e se recusa a condensar tal diversidade numa forma institucional única- numa sociedade de massa indiferenciada- para obter uma ordem supostamente ideal (KOYZIS, 2014, p. 320).

Em virtude do que foi apresentado, percebe-se a eminência de Léon Dehon para a busca por uma justiça social genuína, capaz de se afastar dos reducionismos ideológicos. Em última instância, as obras do sacerdote francês promovem um ideal segundo o qual o interesse virtuoso pela prática da justiça não depende da vinculação integral aos pressupostos de uma ideologia política, pois a realidade socioeconômica deve ser entendida de forma holística, considerando suas diversidades, nuances, particularidades e complexidades. “A política deve servir ao homem” (MEINVIELLE, 2018, p. 39). Eis uma síntese do pensamento político dehoniano. Nesse sentido, o presente trabalho, caracterizado enquanto uma pesquisa bibliográfica, objetiva demonstrar, a partir do método dedutivo, as contribuições da filosofia social de Léon Dehon para as bases axiológicas do Estado social de Direito, evidenciando, assim, as conexões entre a Doutrina Social da Igreja Católica e alguns aspectos estruturais do constitucionalismo contemporâneo, frisando a imprescindibilidade dos direitos sociais e do chamado “mínimo existencial”.

1. VIDA E OBRA DE LÉON DEHON

Léon Dehon nasceu na região francesa de La Capelle em 1843. Nessa época, a França lidava com as heranças deixadas pelo turbilhão político provocado pela Revolução Francesa e pelo período napoleônico. O catolicismo era vivenciado, de forma frágil e débil, no período dos reinados de Carlos X e Luís XVIII. Todavia ideias como o ateísmo de Diderot, o deísmo anticlerical de Voltaire e o positivismo cientificista de Auguste Comte ocupavam a mentalidade da época, sobretudo nas ideias e opiniões da burguesia. Até mesmo o pai de Dehon, Alexandre Júlio Dehon, um homem culto e com grande gosto pela academia, compartilhava de algumas teses materialistas e cientificistas. Ademais, o operariado buscava, cada vez mais, auxílio no socialismo científico. Conforme destacado por João Carlos Almeida:



Os operários geralmente apoiavam suas reivindicações no socialismo nascente, ateu e materialista, e acabavam por muitas vezes por se afastar da religião. O clero, em grande parte mal formado, não manifestava muita sensibilidade para com as questões ligadas à justiça social. Sua resposta aos problemas da sociedade estava mais na linha de um humanismo católico romântico, que apresentava a linguagem do coração, do sentimento e da beleza do cristianismo. Sua preocupação era recristianizar a França em oposição ao projeto de descristianização iniciado pela grande revolução. Para Dehon, a promoção da cultura no meio do clero era uma das formas mais eficientes de promover a restauração da França cristã (ALMEIDA, 2007, p. 35).

Diante dos fatos supracitados, percebe-se que a França, na conjuntura do século XIX, era marcada por um cenário de disputas ideológicas, sobretudo, associadas às rivalidades existentes entre a laicização da cultura e as tentativas de resgate da “cultura cristã”, entre o clericalismo e o anticlericalismo. Em meio a esse cenário, Léon Dehon ocupa uma função imprescindível. Ele herdou de sua mãe, Fanny Vandelet, uma profunda piedade prática, bem como uma devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Nesse sentido, vale frisar que os elementos fundantes da teoria de Léon Dehon envolvem uma certa afinidade com o humanismo católico romântico e um compromisso sério com a transformação da sociedade mediante as bases de uma cosmovisão filosófico-teológica essencialmente cristológica. “Era a mistura equilibrada do preparo acadêmico da burguesia, típico de seu pai, com a piedade católica popular, típica de sua mãe. É a interação entre mente e coração” (ALMEIDA, 2007, p. 35).

Devido ao nível intelectual de Léon Dehon, seu pai, Alexandre, almejava um futuro acadêmico brilhante para o seu filho. Os primeiros estudos de Léon foram realizados no internato de La Capelle, todavia o ambiente não colaborou para uma formação verdadeiramente cristã. Passou a estudar no colégio de Hazebrouck, onde conheceu o padre Dehaene, reitor do colégio, e uma grande inspiração para Dehon, sobretudo, pela disciplina e pela educação moral que inspirava nos discentes. Ainda na instituição de ensino Hazebrouck, Léon iniciou seu apostolado e revelou seu compromisso com as obras sociais. Em 1859, terminou os estudos secundários e passou nos exames de bacharelado em Letras.

Léon Dehon acaba indo para Paris para estudar na Escola politécnica. Nesse período, matriculou-se simultaneamente na faculdade de ciências jurídicas. Em 1862, é concedida a ele a licença em Direito. Em 1864, defendeu sua tese de doutorado em Direito. Entretanto Dehon percebeu que sua vocação era o sacerdócio e, para reforçar tal convicção ardente, participava diariamente da missa. Durante as férias, realizou inúmeras viagens. Nas palavras do próprio Dehon: “Para escrever e para falar de temas sociais, é preciso ter observado muito e saber confrontar os vários regimes sociais e as civilizações dos diversos povos” (Cf. JACQUIN, G. Leão Dehon, Louvain, 1936, p.8 e Souvenirs, p. 26). Apesar das conquistas acadêmicas de Léon, o pai não cede em deixar o filho entrar para o

sacerdócio. Todavia, ao retornar das viagens, o estudioso francês foi direto para Roma, sendo recepcionado pelo próprio papa Pio IX, que o aconselhou a ingressar no seminário francês de Santa Clara.

Em sua jornada acadêmica como seminarista, obteve diplomas e conquistas notáveis em filosofia, história eclesiástica, teologia moral e direito canônico. Aliás, Dehon foi escolhido como um dos estenógrafos do Concílio Vaticano I. Nesse sentido, comenta Gervásio Palermo:

Enquanto os teólogos preparavam os esquemas para a grande assembleia, um grupo de seminaristas romanos de várias nações, sob a orientação do estenógrafo Marchesi, se preparavam para ser prestimosos colaboradores na redação dos pronunciamentos do Concílio, num tempo em que não existiam ainda os “gravadores” audiovisuais. Foi escolhido também Leão Dehon, que no seu diário nos deixará as impressões e avaliações do grande evento (...) (PALERMO, 2003, p. 27).

Em dezembro de 1868, foi ordenado sacerdote na Basílica São João de Latrão. Seu primeiro trabalho como religioso oficializado pela Igreja foi numa pequena e conturbada paróquia, localizada na cidade francesa de São Quintino. Fundou um patronato; foi responsável pela construção da Obra dos Círculos Católicos, pela fundação de um colégio (Colégio São João) e de um jornal. Entretanto sentia uma profunda necessidade de uma maior promoção do Evangelho e da caridade cristã. Na França, a ascensão da Terceira República favoreceu ainda mais a divulgação das teses positivistas e do sentimento anticlerical. Ademais, a Questão romana italiana (associada com o processo de unificação da Itália, o *Risorgimento*) enfraqueceu ainda mais o catolicismo e o poder do Papa. Portanto, Dehon se viu na obrigação de potencializar seu trabalho como sacerdote.

Desde o alvorecer de sua vocação, L. Dehon teve forte atração pela vida religiosa. Não obstante as múltiplas pesquisas, não conseguiu encontrar um Instituto que refletisse completamente o seu ideal de amor e reparação ao Sagrado Coração de Jesus. Por conseguinte, com o consentimento de seu Bispo e depois de haver aconselhado com pessoas competentes, fundou a Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração, que no ano de 1967 contava com 15 províncias, 3 vice províncias, com 396 casas, 3.424 professos (PALERMO, 2003, p. 33).

Com a ascensão de Leão XIII ao papado, o catolicismo se mobilizou para combater as tendências do modernismo materialista. Nesse contexto, Léon Dehon se tornou um dos maiores propagadores das encíclicas e ensinamentos do papa. Leão XIII recebeu grande notoriedade pela encíclica *Rerum Novarum*, cujo conteúdo primordial consistia numa abordagem cristã acerca dos problemas sociais e das soluções para atenuá-los. Dehon se tornou o maior divulgador da encíclica supracitada e se destacou como um apóstolo do catolicismo social e da “democracia cristã”. Trata-se de uma passagem da visão social monárquica católica para uma cosmovisão política próxima da democracia cristã republicana. Nas palavras do próprio Dehon: “É o povo, novo rei da França, soberano

efetivo, que realiza o programa divino” (DEHON, 1897, p.359). Ademais, o sacerdote francês defendia uma concepção cristã de vida ativa, sendo que o exercício da ação política em prol do bem comum seria uma extensão da vida contemplativa. Dessa forma, comenta o teólogo Manuel Joaquim Gomes Barbosa:

Léon Dehon não se cansava de repetir com vigor que era preciso sair das sacristias: “É preciso ir ao povo”. Eis a concepção de fundo que tem de Igreja: uma igreja aberta ao mundo, aberta às esperanças e às angústias dos homens e das mulheres, procurando dar razões de esperança. Portanto, não se trata de uma Igreja exclusivamente encerrada em si mesma, nos seus cultos e símbolos (...) mas de uma Igreja sempre atenta às preocupações e problemas de todos (BARBOSA, 2013, p. 79).

Dehon sempre frisou a centralidade de Cristo em suas análises. Não se tratava de resumir a Igreja às causas sociais ou ao mundo material, mas de frisar a responsabilidade dos cristãos na busca pela dignidade da pessoa humana e do mínimo existencial. Longe de se apegar ao materialismo histórico-dialético, o sacerdote francês propôs uma democracia republicana cristã, cuja essência seria as virtudes teologais e cardeais. Desse modo, muitos papas posteriores, como Paulo VI e João Paulo II, atribuíram a Leon Dehon o título de “apóstolo da civilização do Amor”. Nesse sentido, pode-se afirmar que “o primado do Amor de Deus no coração das pessoas e a promoção de seu Reino são elementos que este homem de Igreja espalha sem cessar por toda a parte (...)” (BARBOSA, 2013, p. 80-81). Nas palavras do próprio sacerdote francês:

O reino do Sagrado Coração na sociedade é o reino da justiça, da caridade, da misericórdia, da piedade para com os pequenos, para com os humildes e para com aqueles que sofrem. Peço-vos que vos dediqueis a todas estas obras, que as encorajeis, que as ajudeis. Favorecei todas as instituições que devem contribuir para o reino da justiça social e que devem impedir a opressão dos fracos pelos fortes (DEHON, 1976-1993, p. 233).

O sacerdote francês expressou seu compromisso com a justiça através de suas profundas obras, tais como: o patronato São José, em que se dedicou à educação das classes operárias, sobretudo, dos jovens; a luta ativa por melhores condições de trabalho; a promoção de congressos para discussão dos direitos sociais; a criação do Oratório Diocesano, destinado ao processo de aprendizagem e ensino do clero para participação na vida da comunidade e das obras de generosidade e, por fim, a fundação do Colégio São João, dedicado aos pressupostos da educação integral. Ademais, a obra de Dehon continuou a se expandir através da Congregação por ela fundada, a Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração. O impacto de sua vocação social alcançou até mesmo o Brasil, com a fundação da Faculdade Dehoniana de Taubaté, a criação do Seminário Sagrado Coração de Jesus em Corupá (SC),

a instauração do Convívio Vocacional Dehoniano, a instituição do Convento Sagrado Coração de Jesus em Brusque (SC), dentre várias outras construções religiosas e sociais.

Todo o esforço de Dehon concentrava-se em frisar a imprescindibilidade de uma reparação teocêntrica e cristocêntrica mediante a difusão do Reino do Coração de Cristo nas almas e na sociedade. A herança deixada pela era das revoluções na espiritualidade, segundo o sacerdote francês, apenas potencializou a exploração do homem pelo homem, o enfraquecimento da caridade, o ateísmo materialista, a ascensão de despotismos e uma falsa noção de liberdade. Nesse sentido, o século XIX foi marcado por tentativas da espiritualidade cristã de reação às cosmovisões liberais e materialistas. Dessa forma, aponta Nuno Filipe Martins Fachada Fileno:

Apesar das consequências nefastas provocadas pela Revolução Francesa, sobretudo a nível económico e social, e das sucessivas crises e guerras que se lhe seguiram, a espiritualidade do século XIX revelou-se estimulante e profunda, sobretudo porque provavelmente esta era a reação cristã à instabilidade social que se respirava, e que arrastava consigo a aniquilação de alguns valores que eram entendidos como universais. (FILENO, 2014, p. 35)

Diante dos fatos supracitados, percebe-se que a espiritualidade de Dehon, bem como sua vocação social, encontram as suas bases na cosmovisão cristológica e nos fundamentos da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Para o sacerdote francês, somente a genuína caridade e o anseio pela justiça conseguem promover a expansão de um ambiente verdadeiramente solidário. Dessa forma, a teologia da reparação proposta por Léon concentra seu foco no fomento à prática da oração, isto é, da intimidade com o Criador; nos estudos, com o intuito de compreender as nuances e particularidades da sociedade, e, por fim, na ação, ou seja, na vida ativa em prol do bem comum e do comunitarismo. Acerca da vocação social de Léon, comenta Gervásio Palermo:

A fonte primeira da ação social de Dehon é o empenho pela difusão do Reino do Coração de Cristo nas almas e na sociedade (...) A vocação de Dehon para as obras e para os problemas sociais tem algo de especial e de providencial, enquanto se insere num momento histórico importante da sociedade e da igreja (...) é a hora de despertar a consciência social (...) os frutos não faltaram nem tardaram. As condições das fábricas são melhoradas pelos empresários mais sensíveis. O repouso festivo, o trabalho das mulheres e dos menores foram respeitados (...) Dehon costumava repetir que falar é bom, agir é melhor, que as palavras são folhas, as ações são frutos (...) é preciso fazer reinar a justiça. (PALERMO, 2003, pp. 220-222)

Em virtude do foi apresentado, pode-se afirmar que a concepção de justiça social de Dehon está longe de uma perspectiva puramente materialista. A justiça social, segundo o sacerdote francês, está atrelada a uma visão ética teleológica, segundo a qual a consolidação das virtudes no ambiente público seria a melhor forma de propagação da dignidade humana e das condições favoráveis ao pleno

desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos. Os escritos, as obras, as ações e projetos de Dehon expressam o núcleo axiológico da Doutrina Social da Igreja Católica.

2. PENSAMENTO SOCIOLÓGICO DE LÉON DEHON E SUAS CONEXÕES COM A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

Conforme destacado anteriormente, o pensamento sociológico de Léon Dehon não pode ser separado da dimensão axiológica da filosofia social da Igreja. Certamente, pode-se dizer que os princípios elementares da teologia social do sacerdote francês encontram-se intimamente associados com uma concepção católica de política. Dessa forma, é preciso abordar a teoria sociológica de Dehon em comunhão com os pressupostos da Doutrina Social da Igreja.

Numa primeira análise, a concepção católica de política (representada, sobretudo, pela *Rerum Novarum*) é essencialmente teleológica e fundamenta-se numa abordagem neotomista. Desse modo, é preciso reiterar que os fundamentos da metafísica também fazem parte das análises da filosofia política cristã supracitada. Sendo assim, na abordagem católica, o homem, obviamente, é um ser com necessidades materiais, já que possui um corpo, mas também apresenta necessidades intelectuais e morais, pois o ser humano possui uma alma imortal, sendo que tal observação é percebida no íntimo de cada indivíduo, em seu desejo pela transcendência e na busca incessante por valores para além do aspecto material. A plena realização do homem consiste na comunhão com Cristo. Dessa forma, a finalidade da vida humana é a felicidade existente na união com Deus, o Criador de todas as coisas. Sendo assim, a política genuína deve levar em consideração a condição ontológica do homem, como um ser em busca de um fim maior, um Sumo Bem. Nesse sentido, o teólogo argentino Julio Meinvielle comenta:

A política é uma atividade moral que nasce naturalmente das exigências humanas em sua vida terrena. Daí que, tanto a ciência política que legisla as condições essenciais da cidade terrena, como a prudência política que determina as ações que convém em certas circunstâncias concretas, para a realização de determinados fins políticos, devem se ajustar à vida sobrenatural. Por si mesmas se desenvolvem num domínio puramente humano com uma autonomia de ação regulada pela razão, mas toda essa ordem está elevada, na economia presente, ao fim sobrenatural que Deus atribuiu ao homem (MEINVIELLE, 2018, p. 41).

Diante dos fatos supracitados, é certo dizer que, na visão cristã, a teleologia deve ser levada em consideração pela ordem política, pois o homem possui um fim derradeiro, que não pode ser desprezado pelas atividades relacionadas ao espaço público. A própria ontologia do ser humano reflete

uma metafísica teleológica, já que todas as coisas parecem apresentar um fim. Infelizmente, nas palavras do próprio Dehon, a política dos seus dias ignorava a metafísica, os princípios do ser, e se restringe tão somente ao aspecto material, como se o homem fosse um ser puramente definido em termos de satisfação de demandas fisiológicas e econômicas. Na cosmovisão cristã católica, “os fatos se explicam à luz dos princípios ontológicos; os fatos políticos à luz dos princípios ontológicos do ser humano” (MEINVIELLE, 2018, p. 43). Em virtude do que foi apresentado, a teologia política católica, bem como o próprio Dehon, enumeram as teorias equivocadas e errôneas acerca das relações do homem com a sociedade política, a saber: o ideal político maquiavélico, a concepção de política enquanto uma ciência física, a teoria fascista do governo e o entendimento de Rousseau da sociedade enquanto um produto artificial construído pelos próprios indivíduos através de um pacto.

Em relação aos ideais Maquiavélicos⁹, muitos teóricos católicos afirmam que as teses do autor florentino acabam por considerar a pátria uma espécie de grandeza espiritual, ou seja, um tipo de divindade. A chamada “razão de Estado”, na visão de Maquiavel, seria a plena realização da atividade política. Ademais, a teoria de Maquiavel acaba por estabelecer uma “pluralidade de éticas”, desconsiderando, em certa medida, a moralidade das virtudes cardeais na gestão do governo. Acerca do pensamento do florentino, Benedetto Croce afirma: “Política não se faz com água benta”. Desse modo, comenta Daniel Gomes de Carvalho:

O pensamento maquiaveliano, entretanto, não deixa de nos causar certo desconforto: afinal, ele está nos dizendo que a única maneira de promover o bem comum é por meio do mal (...) Para ele, a ética política é utilitária, ou seja, são éticos os atos úteis à comunidade (...) Antiutopista, Maquiavel está mais interessado nos homens como são do que em como eles deveriam ser (...). (CARVALHO, 2020, p. 109)

Conforme destacado acima, Maquiavel, de certa forma, ignora uma ética das virtudes teleológica e se apegua a uma ética política utilitária, afirmando que, no exercício do governo, a bondade constante apenas leva ao declínio do próprio governante. Todavia a ética cristã frisa o apego à moralidade da caridade independentemente das adversidades, já que o Sumo Bem representa a finalidade da vida humana e todas as outras faculdades individuais e bens terrenos (poder, riqueza, economia etc.) não são fins em si mesmos. Dessa maneira, Dehon se afasta da perspectiva maquiavélica.

Em relação ao entendimento de política como ciência física, a concepção cristã afirma que tal tese, de caráter cientificista, acaba por negar a complexidade do ser humano e o reduz a uma perspectiva mecanicista, ou seja, ao fisicismo. Em última instância, a vida política, na tese fisicista, é

⁹ Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Penguin, 2010.

alheia à justiça, visto que a sociedade seria um “produto necessário de compulsórios instintos, como no caso dos formigueiros” (MEINVIELLE, 2018, p. 47).

Por sua vez, o fascismo representa a negação sistemática de uma ação política espontânea em prol das virtudes, visto que o ideal fascista enxerga no Estado uma divindade suprema, a realização integral da sociedade. Nas palavras de um dos filósofos e ideólogos do fascismo Giovanni Gentile, “O Estado abarca tudo”¹⁰. Sendo assim, o coletivismo totalitário fascista resume toda a ordem social na supremacia do governo, refletindo, assim, a essência do totalitarismo. Dehon enxerga na divinização do Estado um perigo para todos os princípios morais legítimos.

No tocante aos pressupostos de Jean Jacques Rousseau, o grande filósofo iluminista genebrino, e seu entendimento sobre vontade geral, a teologia católica os compreende enquanto tentativa nefastas de identificação do Estado com o indivíduo e com o próprio corpo cívico, de tal forma que não haveria uma separação nítida entre Estado e sociedade. Em última instância, para Rousseau, “a sociedade é um produto artificial elaborado pelo indivíduo para assegurar sua intangível liberdade individual” (MEINVIELLE, 2018, p. 51). Muitas das críticas dos teólogos católicos aos pressupostos de Rousseau se encontram em sua ideia de Vontade geral¹¹, que, nas palavras de muitos cristãos, representa uma espécie de “panteísmo político”, em que o povo seria uma divindade ou instância suprema. Ademais, as críticas a Rousseau são marcantes até mesmo nas obras dos liberais contemporâneos, como Isaiah Berlin¹², e conservadores, como Edmund Burke e Alexis de Tocqueville. O “democratismo” do filósofo genebrino parece apelar a uma construção filosófica extremamente abstrata. Para o pensador iluminista supracitado, a sociedade política é fruto de um contrato, cujo conteúdo consolidou a substituição da liberdade natural pela liberdade civil, caracterizada pela predominância da vontade geral, isto é, do substrato coletivo das vontades particulares. Destarte, duas são as teses nevrálgicas de Rousseau, a saber: a ideia de um pacto fundante e a noção de soberania da vontade geral¹³. Acerca do pensamento do filósofo genebrino, Irene Patrícia Nohara estabelece:

A liberdade natural difere da civil, pois enquanto a natural se subordina à vontade particular, a liberdade civil liga-se ao conceito de vontade geral. O conceito de vontade geral de Rousseau não implica no somatório das vontades individuais, trata-se, na realidade, de uma síntese, ou seja, de um resultado qualitativo de fusão de vontades que resulta no interesse comum a todos, afastando-se, pois, de interesses particulares atomizados. Para Rousseau, as pessoas não abrem mão da liberdade quando celebram o contrato social, mas apenas substituem a liberdade natural pela liberdade civil (...) A lei autêntica é expressão da vontade geral e, segundo Rousseau,

¹⁰ Cf. GENTILE, Giovanni; MUSSOLINI, Benito. *A doutrina do fascismo*. LeBooks Editora, 2020.

¹¹ Cf. ROUSSEAU. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.22.

¹² Cf. BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Editora Gradiva, 2005.

¹³ Cf. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 247.

revela-se não por meio de demonstrações racionais, mas na intuição racional de que o bem comum suplante interesses particulares. (NOHARA, 2016, pp. 77-78)

Embora aparentemente repleta de paixão pelo bem comum, a visão estético-romântica de Rousseau submete os critérios de identificação da verdade ao quesito da soberania popular, como se as questões morais fossem passíveis de modificação pelo substrato coletivo das vontades individuais. A visão cristã frisa uma concepção de liberdade atrelada à contemplação da Verdade, sendo ela “una, indivisível e imutável”, nas palavras de São Pio X. A compreensão da concepção de democracia em Rousseau é extremamente necessária, visto que o ideal de “democracia cristã” ou *politeia*, no sentido tomista-aristotélico, se fastam do “democratismo rousseauiano”.

Ademais, a teoria sociológica cristã e o pensamento social de Léon Dehon se afastam do liberalismo por diversos fatores e motivos, sendo que alguns serão explicados posteriormente. Contudo, a diferença substancial entre a Doutrina Social cristã e a cosmovisão liberal reside, em última instância, nas concepções de liberdade. A tradição liberal defende uma visão segundo a qual a liberdade se resume como um fim em si mesma e é compreendida tão somente como uma espécie de “não interferência” às ações individuais.

Destarte, os pensadores do liberalismo se vinculam à uma concepção de liberdade negativa, ao passo que os cristãos se aproximam de uma liberdade definida em termos positivos, ou seja, de realização de princípios e valores para um fim além da simples “não interferência” às atividades individuais. Sobre a diferença entre liberdade negativa e liberdade positiva, Alberto Gonçalves Ribeiro de Barros comenta:

Já a liberdade no sentido positivo é caracterizada pela autodeterminação (...) ela não designa a ausência de algo (liberdade de), mas a presença de um atributo específico do querer (liberdade para), enfatizando a autonomia do agente e a sua capacidade de controle sobre suas ações (...) A verdadeira liberdade consiste em encontrar pela razão e em perseguir pela vontade a autêntica finalidade da existência humana (BARROS, 2020, pp.13-14).

Em vista disso, pode-se dizer que o pensamento sociológico de Dehon se afasta do liberalismo puro, do cientificismo positivista, do fascismo, do totalitarismo, do marxismo materialista, do anarquismo (especialmente do anarco-terrorismo de Mikhail Bakunin e do anarcossindicalismo de Errico Malatesta) e, por fim, das teses utilitárias acerca da política. Tendo em vista o exposto, pergunta-se: qual é a base da teologia social de Dehon? Pode-se dizer que as raízes fundantes do pensamento dehoniano se encontram na afirmação segundo a qual a liberdade humana deve ser dirigida para a perfeição derradeira, mediante a observação da lei natural e do exercício correto da racionalidade.

É certo que a liberdade de que está dotado o homem é uma perfeição específica de sua natureza, muito excelente, mas não é a perfeição. A perfeição é a plenitude racional, isto é, a operação daquelas ações que são proporcionais à razão, princípio especificativo de seu agir, se trata de uma perfeição sobrenatural (...) O homem deve aspirar à sua perfeição; não nasce com ele, mas pode possuí-la; sua inteligência e sua vontade têm capacidades de certo modo infinitas, como o Ser que é seu objeto adequado. (MEINVIELLE, 2018, p. 53)

Diante disso, na concepção da Doutrina Social da Igreja, todos os homens possuem a potencialidade para agir conforme os ditames da racionalidade e, por conseguinte, aproximar a faculdade da vontade aos preceitos do bem. Ademais, há uma lei eterna gravada na essência da realidade criada. Essa lei é conhecida como “lei natural”. Vale ressaltar que a justiça transmitida pela lei natural não apresenta um caráter redentor, isto é, não possui uma relação direta e imediata com a salvação, mas serve como uma espécie de mínimo moral para a estabilidade da sociedade e para o exercício das virtudes. De certo modo, a lei natural¹⁴, uma espécie de participação da lei eterna pela criatura racional, apresenta um caráter imanente, pois se identifica com a natureza da coisa. É próprio do homem o anseio pela sociabilidade, pela harmonia social e pelo uso da razão. Tais anseios, os quais são inatos e legítimos, revelam o significado do conteúdo da lei natural. Obviamente, existem no homem más inclinações, que derivam da parte viciosa da alma. As inclinações funestas do homem não fazem parte da lei imposta por sua natureza. Em vista disso, comenta o padre Julio Meinvielle:

O homem, dotado de inteligência e, conseqüentemente, de liberdade, tem sua natureza específica sujeita também a um modo normal ou natural de agir, isto é, exigido por sua natureza. Assim sua natureza de homem exige que ame seus progenitores, que não machuque ninguém, que pense retamente sem se desviar da verdade. Isso que sua natureza exige é nele a lei natural, a mesma que enquanto se encontra na inteligência ordenadora de Deus, chama-se lei eterna (...) Se o homem, em seu agir, ajusta-se à lei natural, age virtuosamente; se não se ajusta, age viciosamente (...) É sabido que não é qualquer inclinação, mas tão somente a inclinação a agir segundo a razão pode considerar-se no homem como uma lei imposta por sua natureza. E assim as más inclinações, que procedem de sua natureza viciada, longe de considerar-se de lei natural, devem ser encaradas como violadoras dessa admirável ordem que as próprias essências dos seres proclamam. (MEINVIELLE, 2018, p. 55)

¹⁴ É importante ressaltar o caráter polissêmico de “lei natural”, visto que se trata de um conceito de longa duração. No trecho destacado, os pensadores em questão (Dehon e Meinvielle) abordam a dita lei a partir da compreensão tomista, ou seja, da lei natural enquanto relação da participação da lei divina na criatura racional. Todavia, o jusnaturalismo contemporâneo apresenta diversas vertentes, desde o jusnaturalismo procedimental de Lon Fuller até o jusnaturalismo substantivo de John Finnis, mas, de qualquer forma, ambos compreendem a necessidade de uma fonte de legitimidade da ordem jurídica com base em uma dimensão axiológica. “O direito natural é um direito ético, não físico ou biológico, inscrito em todas as dimensões do ser humano, que age com base em suas condições biológicas, psicológicas ou sociais, mas também como alguém capaz de analisar suas próprias percepções e, assim, de externalizar ações e decisões morais” (MINNERATH, 2008, p. 48).

Desse modo, a lei natural é uma relação de participação da lei eterna pela criatura racional. Em sua imensa bondade, a Divina providência permite que as criaturas, em especial o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, participem de sua Glória. . Nesse sentido, a lei natural está gravada no coração dos homens e reflete a ordem da moralidade. Ademais, uma das manifestações mais claras da lei natural é o desejo dos homens por justiça, isto é, o desejo legítimo de consertar o que está errado, de lutar pelo certo e de não concordar com uma atrocidade. Diante disso, fazendo um paralelo com os romances policiais e a expectativa dos leitores pela solução do crime, comenta N.T. Wright:

A questão dos romances policiais- e isso não é um bicho de sete cabeças, mas me ajuda a entender o que está acontecendo- é que a justiça é praticada no final. O mistério é solucionado, e o assassino é identificado e costuma ser detido, acusado e condenado. Há um suspiro coletivo de alívio (...) esse é um desejo humano universal. Todos sabemos que as coisas estão fora de ordem: no mundo, no meu país, no seu país, na minha vizinhança e na sua, na minha família e talvez na sua (...) em outras palavras, o instinto de justiça é profundo (...) é um senso humano universal (...) todos sabemos que a justiça é importante (...) em outras palavras, acreditamos que a justiça serve como um indicador que aponta para o que é fundamental ou essencial para as nossas vidas. (WRIGHT, 2020, pp. 24-25)

Segundo São Tomás de Aquino, o surgimento da sociedade política guarda uma profunda conexão com a ideia do jusnaturalismo teológico, pois é próprio da lei natural o apreço pela cooperação em prol do bem e da convivência harmônica. Nas palavras do Doutor Angélico:

Conforme a esta inclinação, pertencerão à lei natural todas aquelas prescrições que versam sobre o que a natureza ensina a todos os animais: a procriação, ou perpetuação da espécie, a formação e criação dos filhos, e outras desta índole. Finalmente, encontra-se no homem uma terceira, própria sua, fruto de sua natureza particular, racional, específica, a um bem mais particular e concreto: o conhecimento das verdades divinas; a convivência social. Equivalente a esta ordem de inclinações naturais, serão preceitos da lei natural aqueles que proscvem a ignorância e recriminam as injustiças sociais, rompem a paz cidadã, etc (...) o homem também possui o conhecimento natural do que necessita para viver (...) Oras, não é possível que um só homem alcance com sua razão todas as coisas desta ordem; logo, necessita viver em sociedade com muitos outros para se ajudarem mutuamente e poderem se consagrar a investigações racionais especializadas (...) Tão certo é que o homem não pode alcançar sua perfeição senão se beneficiando de todos os bens materiais, intelectuais e morais que produzem os demais membros da coletividade social (...). (I-II, q.94, a.2)¹⁵

Em vista disso, a sociedade política, longe de representar uma criação artificial, nasce de um produto natural, isto é, dos próprios impulsos sociais e aptidões humanas contidas no coração dos indivíduos. Portanto, Deus, criador da natureza humana, também é o autor da sociedade política.

¹⁵ Cf. AQUINO, Tomás de. *Do Reino e Outros Escritos*. Editora Armada, 1.ed, 2018.

Diante disso, duas verdades podem ser asseguradas por Dehon, a saber: a dignidade da natureza humana, derivada do fato de que o homem, em sua condição ontológica, é uma criatura dotada de racionalidade pelo próprio Deus, e a verdade da comunidade política como fruto dos impulsos sociais dos indivíduos, os quais refletem a bondade do Criador. “Contra Hobbes e Rousseau (contrato social), Dehon demonstra que a sociedade é de direito natural e quase uma imagem da vida trinitária de Deus” (PALERMO, 2003, p. 103). Em virtude da Lei natural, todos os homens são iguais. Nesse sentido, Gervásio Palermo, acerca das teses de Dehon, comenta categoricamente:

Dehon apoia sobre o igual valor da alma de um mineiro no mundo de uma mina e do opulento financista em meio aos excessos brilhantes do luxo, a igualdade de dignidade e de direito também para o operário de ter, neste mundo, as condições adequadas ao desenvolvimento de sua vida física, intelectual, moral e religiosa. Levanta a voz contra quem considera o trabalhador um “instrumento”(…) Exclui o caminho da exploração seguido pelo capitalismo e indica o caminho da justiça social, ao longo do qual floresce a paz, a ordem, o progresso e o bem-estar comum. (PALERMO, 2003, p. 102)

Ademais, conforme destacado anteriormente, a vida social entre os indivíduos é condição imprescindível para a perfeição, que consiste no desenvolvimento integral da plenitude racional e de suas capacidades holísticas (espirituais, morais, físicas e intelectuais). Contudo tal desenvolvimento só é possível mediante a garantia dos bens materiais e econômicos, os quais devem estar subordinados aos bens de ordem espiritual. Portanto, o fim da política deve ser a promoção do bem comum, isto é, a concretização dos elementos necessários para a plenitude da vida humana, mediante a observância da lei natural, da harmonia da convivência social e do apreço pela ordenação moral.

Em última instância, em razão da subordinação do material ao espiritual, na concepção católica, a política é uma parte da moral e “a moral não se forja aprioristicamente, senão que deve responder aos postulados da natureza concreta do homem, e são a observação, a experiência, a geografia (...) que versam sobre o homem vivente” (MEINVIELLE, 2018, p. 66). Desse modo, há também o conceito de prudência política, que decorre da ideia segundo a qual a moral não se forja tão somente de forma apriorística, mas da vivência e do condicionamento do governo às condições existenciais específicas de um dado momento histórico.

Diante dos fatos supracitados, é importante estabelecer que as bases do pensamento de Léon Dehon se encontram em três fundamentos, a saber: o princípio da dignidade da natureza humana, a afirmação de uma concepção teológico-moral da política e o estabelecimento de uma relação

inexorável entre a liberdade humana e a lei natural¹⁶. Em relação ao quesito da dignidade humana, vale a pena frisar um trecho do compêndio da Doutrina Social da Igreja:

A igreja vê no homem, em cada homem, a imagem viva do próprio Deus; imagem que encontra e é chamada a encontrar, sempre mais profundamente, a plena explicação de si mesma no mistério de Cristo (...) A semelhança com Deus põe em luz o fato de que a essência e a existência do homem são constitucionalmente relacionadas com Deus do modo mais profundo. (PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, pp. 71-72)

No tocante ao aspecto da lei natural e sua relação com a liberdade humana, o compêndio de doutrina social da Igreja estabelece:

O exercício da liberdade implica a referência a uma lei moral natural de caráter universal, que precede e unifica todos os direitos e deveres (...) Esta lei é chamada natural porque a razão que a promulga é própria da natureza humana. Ela é universal, estende-se a todos os homens enquanto estabelecida pela razão. Nos seus preceitos principais, a lei divina e natural é exposta no Decálogo e indica as normas primeiras e essenciais que regulam a vida moral. (PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, pp.86-87)¹⁷

Ademais, o reconhecimento dos direitos humanos deriva, em última instância, da dignidade própria da natureza humana e dos ditames da Lei Natural, enquanto fonte de uma ordem moral necessária para a convivência social. Desse modo, há uma negação das teorias que tendem a compreender no Estado a origem dos direitos fundamentais e da dignidade da pessoa humana. Em vista disso, a Doutrina Social frisa a centralidade da Divina providência e a essencialidade do papel do jusnaturalismo teológico, como força matriz e motriz dos direitos imprescindíveis aos indivíduos. Nesse sentido, diz o compêndio de doutrina social da Igreja:

A raiz dos direitos do homem, com efeito, há de ser buscada na dignidade pertencente a cada ser humano (...) A fonte última dos direitos humanos não se situa na mera vontade dos seres humanos, na realidade do Estado, nos poderes públicos, mas no próprio homem e em Deus seu Criador. Tais direitos são universais, invioláveis e inalienáveis. (PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 93)¹⁸

Além das considerações acerca dos direitos fundamentais e da dignidade humana, é premente a compreensão dos valores que fundamentam toda a filosofia social da Igreja Católica, a saber: os

¹⁶ Cf. DEHON, Léon. *Oeuvres sociales*, Vol.2. Roma: Edizioni Dehoniane, 1976-1993. A cura del Centro Generale di Studi SCJ (OSoc), p. 4.

¹⁷ Cf. JOÃO PAULO II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 50: Acta Apostolicae Sedis 85 (1993) 1173-1174. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 1995.

¹⁸ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 27: Acta Apostolicae Sedis (1966) 1047-1048; *Catecismo da Igreja Católica*, 1930. Cf. JOÃO XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259.

princípios do bem comum, da subsidiariedade e da solidariedade. “Estes princípios têm um caráter geral e fundamental, pois que se referem à realidade social no seu conjunto: das relações interpessoais (...) às mediadas pela política (...)”(PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 99). Em relação ao bem comum, ele deve ser compreendido enquanto uma dimensão comunitária do bem moral. Nesse sentido, o bem comum é o conjunto de todas as condições que favorecem o desenvolvimento integral dos membros da comunidade.

Para Dehon, a dimensão social do bem moral apresenta uma conexão íntima com o princípio da igualdade, enquanto uma realidade ontológica. Diante disso, comenta o autor:

Ao merecer por igual o respeito e a justiça, todo o homem merece o direito a encontrar nesta vida condições que alimentem a sua vida intelectual, moral e religiosa; (...) direito ao pão de cada dia para si e para os seus; (...) direito a um tratamento humano que lhe garanta o suficiente de instrução e liberdade. (...) Proclamar (...) que a economia é e deve ser imoral, equivale a exprimir, de forma brutal, que o trabalhador não passa de um utensílio, sem qualquer direito ao respeito e à justiça (DEHON, MSC, I, 1, § 1, pp. 3-4).

Em relação ao Estado, Dehon enxerga como uma instituição imprescindível para a promoção do bem comum, para a pacificação social, para a expansão do princípio da igualdade e, por fim, para a concretização do mínimo-existencial. Portanto, o sacerdote francês enxerga no Estado um instrumento de justiça social. Destarte, o poder público, na visão de Léon Dehon, é analisado em termos finalísticos e teleológicos.

O Estado (...) deve ao indivíduo, à família, aos diversos agrupamentos, todos eles confirmados pela história e pela experiência, uma proteção diligente e eficaz, uma segurança. E dado que não é dele que os indivíduos obtêm a sua existência, o Estado não deve substituir-se aos indivíduos, tratando-os como suas criaturas, mas tão só coordená-los num corpo organizado, assegurar o seu interesse próprio e fazê-los contribuir para o bem-comum (...) a um duplo nível: suprir o que os particulares não podem fazer e, naquilo que podem fazer, ajudá-los a fazer melhor e a progredir. (DEHON, MSC, I, 1, § 3, pp. 7-8).

Diante dos fatos supracitados, percebe-se que Léon Dehon, ao estabelecer as funções do Estado, o faz com uma prudência admirável, pois evita conferir ao poder público a atribuição exclusiva e integral pelo bem comum. Destarte, o sacerdote francês se afasta da cosmovisão liberal, mas nega uma concepção socialista do Estado, bem como rejeita as teses do intervencionismo centralizado. Na medida do possível, o governo deve estimular a iniciativa privada, focando as ações administrativas em suas atribuições centrais e primordiais. Acerca das prerrogativas do poder público no pensamento do sacerdote francês, Gervásio Palermo comenta:

Contra o Estado policial e liberal, mas também contra o Estado que sacrifica a iniciativa e a liberdade individual, diz que o Estado: deve fazer o que não podem fazer os indivíduos; deve deixar fazer o que estes podem fazer; deve ajudar e suprir (princípio da subsidiariedade) na educação, na assistência pública, em todos os serviços públicos; deve favorecer a descentralização e a ação cooperativa em defesa dos fracos. (PALERMO, 2003, pp.103-104)

Ao frisar uma função supletiva, isto é, uma atribuição complementar e reguladora do poder público, Léon sintetiza o chamado “princípio da subsidiariedade”. Em termos gerais, tal expressão foi expandida por Jacques Maritain (1882-1973), importante teólogo francês. A subsidiariedade aborda a distinção entre o Estado, enquanto uma instituição específica, e a sociedade política. Por mais que o Estado represente a parte superior do corpo político, em razão da administração direta da ordem, ele é inferior a sociedade política em sua dimensão holística. Portanto, o poder público deve ser entendido como um servo do corpo social. Para Maritain, a soberania derradeira pertence a Deus, sendo que o Estado apresenta uma autoridade constituída e instituída pelo próprio Criador. Segundo o princípio da subsidiariedade, a comunidade vai além do governo e dos cidadãos, sendo composta, também, por associações, grupos, sociedades menores e instituições intermediárias entre os indivíduos e o próprio poder público.

Importante notar que muitos autores, baseados na ideia supracitada, organizaram uma “ontologia social hierárquica da subsidiariedade”, em que Deus ocuparia o ápice da pirâmide. Abaixo da posição do Criador, estaria a Igreja, cuja função primordial seria a transmissão da graça sobrenatural aos fiéis. Imediatamente após a instituição da Igreja, o Estado, instituição natural fundada na faculdade racional do ser humano, ocuparia uma importante ocupação na hierarquia, a saber: a promoção do bem comum. Após o Estado, estariam as comunidades e instituições intermediárias (estruturas mediadoras), tais como: clubes literários, escolas, família, associações, partidos políticos, sindicatos, instituições de caridade, dentre outras. Por fim, os cidadãos ocupariam a base da pirâmide. Em última instância, os prolegômenos do ideal de subsidiariedade encontram-se nas obras aristotélicas e, posteriormente, nas teses escolásticas. Desse modo, comenta David Koyzis:

A escolástica, como todos sabem, está historicamente ligada à obra de Tomás de Aquino. É na filosofia tomista e, em última análise, aristotélica, que o conceito de subsidiariedade tem sua fundamentação. Aristóteles afirma que a sociedade se organiza hierarquicamente, com os lares na base. Cada lar legitimamente busca seu próprio bem particular, sendo governado de modo mais ou menos despótico pelo chefe de família. Os lares se combinam para formar vilas, cada uma das quais também busca seu bem particular. Embora os bens particulares sejam inquestionavelmente bons, o conflito será inevitável caso não haja a coordenação entre eles. Isso demanda a formação de um outro nível, a pólis, que é exclusivamente encarregada de buscar o bem comum de toda a comunidade. Para Aristóteles e outros grupos da era clássica,

a pólis é a mais elevada comunidade ética imaginável, além da qual a governança constitucional do cidadão livre é impossível. (KOYZIS, 2014, p. 268)

Como expressão do princípio da subsidiariedade, Dehon defende o direito de associação e frisa sua importância para o desenvolvimento do espírito comunal, isto é, do sentimento de pertencimento a um grupo ou a um conjunto de ideias. Não se trata de um coletivismo totalitário em que a individualidade é suprimida pelo corpo social, mas sim de uma preocupação genuína de busca pelo bem comum num contexto comunitário. Na concepção do sacerdote francês, a associação está intimamente relacionada com o direito natural e com a consolidação da liberdade civil na sociedade. Em última instância, o associativismo é um remédio para o egoísmo humano e para o individualismo exacerbado. Nas palavras do próprio Dehon:

O déficit de espírito colectivo provém sem dúvida do egoísmo humano. Importa restituir ao povo os meios para se associar (...) em defesa dos seus interesses. Através de conferências, da imprensa e dos livros, há que levar o povo a compreender a inteligência do associativismo, fazendo-lhe sentir as suas vantagens e necessidade. (DEHON, MSC, I, 1, § 5, pg. 11)

Em relação ao direito de propriedade privada, Dehon o considera imprescindível para o desenvolvimento socioeconômico, todavia não o considera absoluto. Ademais, o sacerdote francês abomina o abuso da propriedade particular, visto que o proprietário, enquanto ministro da Providência, deve agir em prol do bem e das virtudes, não buscando tão somente o lucro. Nesse sentido, Dehon estabelece a função social da propriedade e se aproxima do princípio da destinação universal dos bens, cujo conteúdo axiológico é frisado pela Doutrina Social da Igreja. Antes de adentrar especificamente nas nuances do princípio supracitado, é importante destacar que Léon enxerga na propriedade o fruto do trabalho do homem.

Sendo o trabalho humano uma realidade eminentemente pessoal, são as suas próprias faculdades que estão em jogo: se essas faculdades se exercem sobre um objeto que não pertence a ninguém, tal objeto (...), desde que sujeito a um processo de aperfeiçoamento ou transformação, pertencerá com plena justiça ao trabalhador como equivalente do seu trabalho (...), ou sob a forma remuneração, se o objecto sob o qual incide o trabalho é propriedade de outrem. (DEHON, MSC, I, 1, § 6, pp. 12-13)

Léon entende que a fruição da propriedade privada deve ser compreendida a partir da ética teleológica e dos termos valorativos de uma liberdade positiva. Dessa forma, a propriedade particular apresenta sua plena realização num contexto comunitário, isto é, em um ambiente de apreço pelo associativismo e pela consolidação da caridade, da justiça social e da generosidade. Obviamente, a prática da caridade, enquanto virtude teologal, exige a voluntariedade, no entanto, o princípio da dignidade humana representa um valor de maior eminência na conjuntura social, sendo que as restrições à propriedade individual não violam a liberdade, visto que liberdade não é, essencialmente,

a não interferência nas ações dos indivíduos, mas a busca legítima pelo Sumo Bem. Tais ideias dialogam com o princípio da destinação universal dos bens, o qual estabelece que todo ser humano, em razão de sua dignidade, deve ter a possibilidade de desfrutar do bem-estar necessário para o desenvolvimento integral de suas potencialidades. Destarte, a destinação universal dos bens é compreendida enquanto o princípio típico da doutrina social da igreja, visto que procura moralizar a ordem econômica. Acerca da propriedade, comenta Dehon:

[Há que proceder à] distinção entre justa posse de riqueza e uso legítimo da mesma. Enquanto a propriedade privada é legitimada pelo direito natural (...), já quanto ao uso da mesma, a Igreja responde sem hesitar: mais do que apropriar-se das coisas externas como se fossem privadas, o homem deve dispor delas como se fossem comuns, de tal sorte que a partilha com os demais se afigure fácil em caso de necessidade. (...) Foi o esquecimento desta doutrina eclesial que deixou os ricos à vontade para dispor dos seus bens de forma egoísta e antissocial, e que suscitou no coração dos pobres sentimentos de rancor e inveja. (DEHON, MSC, I, 1, § 6, pp. 14-15)

Em relação aos valores do princípio da destinação universal dos bens, afirma o compêndio de Doutrina Social da Igreja:

O princípio da destinação universal dos bens convida a cultivar uma visão da economia inspirada em valores morais que permitam nunca perder de vista nem a origem, nem a finalidade de tais bens, de modo a realizar um mundo equitativo e solidário, em que a formação da riqueza possa assumir uma função positiva. A riqueza, com efeito, apresenta esta valência, na multiplicidade das formas que podem exprimi-la como o resultado de um processo produtivo de elaboração técnico-econômica dos recursos disponíveis, naturais e derivados, guiado pela inventiva, pela capacidade de concretizar projetos, pelo trabalho dos homens, e empregada como meio útil para promover o bem-estar dos homens e dos povos e para contrastar-lhes a exclusão e exploração. (PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 105)

Conforme supramencionado, a teologia social da Igreja defende uma espécie de moralização da ordem econômica, opondo-se, assim, aos elementos de uma economia impessoal e utilitária, que instrumentaliza as relações humanas e objetifica os indivíduos. Ademais, como forma de evitar a impessoalização da economia, Dehon defendia uma sociedade de pequenos proprietários, uma espécie de “democracia rural” amalgamada com pequenas empresas e investimentos. Acerca de tal posição do sacerdote francês, Gervásio Palermo comenta:

Deve-se renunciar o direito de propriedade diante da extrema necessidade do próximo. Deve-se partilhar o supérfluo com os necessitados, colaborar para a fundação de instituições em favor dos pobres (...) exorta o Estado a favorecer a pequena propriedade, com oportunas medidas legislativas e fiscais (...). (PALERMO, 2003, pp. 105-106)

Além de frisar a função social da propriedade, Dehon estabelece uma verdadeira ética social do trabalho, reiterando que a atividade laboral não é uma simples mercadoria regulada pela lei da oferta e da procura, como afirmam os liberais, mas uma forma que o indivíduo possui de satisfazer suas necessidades e demandas físicas, morais e espirituais. O trabalho é uma necessidade e apresenta uma importância holística. Nesse sentido, o exercício da atividade laboral apresenta um valor criativo, expiatório, preventivo, moral e social. Todavia o sacerdote francês enxerga que o trabalho não deve se sobrepor às demais esferas da vida e o fruto de seu exercício (o salário) precisa ser justo e suficiente para a satisfação das necessidades da família do operário. Em um contexto de superexploração, Léon Dehon destacou a eminência de uma segurança ao trabalhador. “Considera anormais as condições do salário de sua época, porque (o operariado) era deixado sem proteção alguma.” (PALERMO, 2003, p. 106).

Para o sacerdote francês, o salário deveria favorecer ao operariado o sustento mínimo das necessidades particulares e a subsistência de sua família. No entanto, caso a família fosse extremamente numerosa, caberia às instituições de caridade o complemento da renda. Léon, embora tenha reconhecido os avanços produtivos que subdivisão do trabalho trouxe, criticou o processo de “automação” que ela provocou, pois os trabalhadores foram prejudicados com o desgaste físico e foram reduzidos à meras “máquinas” na cadeia de produção industrial. Ademais, embora o sacerdote francês se afaste das teses do socialismo científico, vale ressaltar alguns conceitos de Marx que retratam a degradação moral provocada pelo capitalismo industrial, quais sejam: alienação e fetiche da mercadoria. A alienação representa a separação que o modo de produção capitalista realizou entre o trabalhador e o fruto de seu trabalho. Portanto, alienação significa ser “estrangeiro a si próprio”, “não ser dono de si próprio”, o que implica a reificação, isto é, na coisificação das pessoas, o que leva, por conseguinte, ao fetiche da mercadoria¹⁹, ou seja, ao fato de que as construções do trabalho humano, no capitalismo, se tornam superiores, em termos de valor, ao próprio indivíduo, como se as mercadorias fossem externas aos seres humanos e possuíssem um valor intrínseco. Por este motivo, o resgate da dignidade humana era tão necessário para o sacerdote francês. Desse modo, Gervásio resume as exigências de Dehon para a dignidade do operariado:

Pede então: uma diminuição do horário de trabalho, para que o operário tenha tempo de desenvolver, de uma maneira mais normal, seu corpo e seu espírito; que ao menos durante o aprendizado se evite uma excessiva e exclusiva especialização, de modo que o operário conheça possivelmente toda a sua profissão e não só um detalhe; que se organize o trabalho de modo que não se torne presa de exploração ou concorrência (...) reivindica para os trabalhadores: o direito de aspirar livremente ao próprio

¹⁹ Cf. MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultura, 1996. cap. I, cap. I, pp. 165-175; 197-208.

objetivo; o direito de praticar livremente a religião; o direito de ver respeitadas nos locais de trabalho as leis morais e higiênicas; a participação nos lucros; o salário familiar (...). (PALERMO, 2003, pp. 107-109)

A defesa por Léon dos direitos trabalhistas básicos foi essencial para o contexto da época e influenciou, de forma decisiva, os elementos valorativos do constitucionalismo social. Nesse sentido, em razão da obra social do sacerdote francês, das pressões decorrentes da Doutrina Social da Igreja, bem como dos movimentos em prol da dignidade do trabalhador, alguns projetos de lei favoráveis às classes trabalhadoras foram inscritos no Parlamento francês em 1898.

Esta ação de ponta não foi em vão. Em 1º de janeiro de 1898, encontramos inscritos no Parlamento francês os seguintes projetos de lei: leis sobre o contrato de trabalho; leis sobre a ocupação operária; sobre o salário-mínimo; sobre a participação nos lucros; sobre os bens de família, o crédito agrícola; sobre a pequena propriedade; sobre os conselhos de conciliação; redação do código de trabalho (...) sobre a higiene na empresa, sobre a jornada de trabalho (...) sobre assistência médica e sobre o trabalho (...). (PALERMO, 2003, pp. 115-116).

Em virtude do foi apresentado, percebe-se que Léon Dehon estabelece três medidas centrais para atenuar o caráter funesto do mal-estar social da época, a saber: a ação da Igreja, centrada nas virtudes e na conciliação das classes; a ação do Estado, fundamentada na prudência e na promoção dos valores da dignidade da pessoa humana, e, por fim, o fortalecimento das associações e do voluntarismo. Importante ressaltar novamente que Dehon se opõe veementemente às tentativas do materialismo histórico dialético e do coletivismo ditatorial na solução dos problemas estruturais que assolavam a sociedade. Desse modo, o sacerdote francês afirma que a Doutrina Social da Igreja não dialoga, exclusiva e inteiramente, com pensamentos que tendem a absolutização de valores materiais, das instituições humanas constituídas ou de ideias que se apoiam na luta e violência.

Por certo, a tese social de Léon representou uma crítica ao modelo de Estado centrado nos pressupostos liberais, os quais frisavam uma ideia segundo a qual o poder público tinha como função primordial a preservação da coexistência das vontades individuais, tendo em vista a proteção da propriedade privada, da liberdade contratual, dos direitos individuais e da igualdade jurídica. Todavia tal modelo de organização do Estado, caracterizado pela máxima redução das atribuições do governo, apenas demonstrou a existência de outras instâncias com capacidade e potencialidades de exploração e opressão dos indivíduos. Nas palavras de Irene Patrícia Nohara:

Todavia, a fórmula de Estado Mínimo, influenciada pela teoria de Adam Smith da “mão invisível”, isto é, do “livre mercado” (...) logo se mostrou inadequada. Com a modificação do capitalismo industrial, ficou ainda mais evidente que o Estado não era a única instância opressora dos indivíduos e que sua postura omissa gerou a perpetuação de incontáveis injustiças. A defesa da máxima liberdade individual

criava um Estado que nada fazia para refrear a ação opressora dos economicamente poderosos nas relações privadas. (NOHARA, 2016, pp. 96-97)

Inclusive, até mesmo no próprio meio do liberalismo, alguns autores frisavam a necessidade de uma proteção social aos trabalhadores. Dentre esses filósofos e intelectuais, Thomas Paine e Victor Hugo ocupam uma posição de destaque. Paine chegou a defender a necessidade de uma “justiça agrária”²⁰ e de uma renda mínima universal. O romancista francês Victor Hugo frisava a necessidade da moralização da ordem econômica e a imprescindibilidade da organização produtiva em torno de um empresariado comprometido com a justiça social e com melhores condições de vida ao operariado. Embora tais medidas possam soar utópicas, sobretudo quando analisadas a partir das nuances da época, elas reforçaram a ânsia dos pensadores, inclusive de alguns liberais, pela dignidade da pessoa humana num contexto de expansão do capitalismo industrial e da liberdade econômica.

A necessidade da busca pela igualdade material (não confundir com igualitarismo) e pela justiça social ocasionou a organização de uma nova forma de Estado, a saber: o Estado social de Direito. Importante ressaltar o papel das inúmeras crises do capitalismo e do liberalismo no século XX para construção do ideal do Estado Social. Sendo assim, o desgaste econômico provocado pela Primeira Guerra Mundial, a crise de 1929 e a Revolução Russa tiveram um importante destaque no surgimento de novas mentalidades acerca das atribuições do governo. Contudo, há ressalvas quanto a afirmação segundo a qual a crise de 1929 resultou das fragilidades do liberalismo econômico e da superprodução. Autores como Milton Friedman, Ludwig Von Mises e Friedrich Hayek atribuem ao Banco central, à expansão do crédito, bem como ao processo de manipulação das taxas de juros e ao sistema de reservas fracionárias²¹, as responsabilidades pela crise. Além disso Joseph Schumpeter²² afirma que a Primeira Guerra Mundial não ocorreu devido às disputas ocasionadas pelo liberalismo, mas sim pelos resquícios da nobreza e dos choques entre os traços de aristocracia e absolutismo remanescentes nos países europeus. Entretanto, o importante é compreender que tais acontecimentos favoreceram a ascensão do Estado Social e que a herança de exploração deixada pelo capitalismo industrial realmente foi decisiva para os anseios por justiça social.

Também é importante resgatar o fato de que o Estado social não é sinônimo de Estado socialista. Obviamente, alguns pensadores ligados à tradição marxista, como Eduard Bernstein, defenderam a chamada “social-democracia”, todavia isso não significa que o Estado social se identifica, integralmente, com o socialismo materialista. Muitos autores afirmam que o Estado social

²⁰ Cf. PAINE, Thomas. *Justiça Agrária*. Tradução por Daniel Gomes de Carvalho. Jundiaí, SP: Paco editorial, 2019.

²¹ Para melhor compreensão acerca dessa explanação Cf. SOTO, José Huerta de. *A escola austríaca*. São Paulo, SP: LVM Editora, 2010.

²² Cf. SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2017.

de Direito representou uma tentativa de imprimir um “padrão social ao capitalismo” (NOHARA, 2016, p. 102). Acerca disso, comenta Irene Patrícia Nohara:

A partir dessa época, foi exigido do Estado um papel essencialmente positivo, ou seja, ele deixa de ser “guarda noturno”, isto é, protetor da propriedade privada e da ordem pública, e passa a ser, além de garantidor da segurança, também prestador de serviços públicos, como saúde e educação, com uma forte dose de intervencionismo na ordem social, para assegurar direitos de segunda geração ou dimensão. (NOHARA, 2016, p. 102)

Os direitos sociais representaram uma importante conquista na evolução histórica dos direitos humanos e, por certo, favoreceram uma compreensão da liberdade muito além dos termos e quesitos negativos. De certa forma, a inclusão dos direitos sociais, na constituição de muitos países, significou a adoção de outras formas de pensamento político além do liberalismo clássico, tais como: o republicanismo (pela promoção de uma concepção de liberdade enquanto não-dominação), o comunitarismo (pela valorização da vida em sociedade e pela apologia ao mínimo existencial), o liberalismo igualitário/constitucional (ao frisar a necessidade do combate à pobreza) e o revisionismo socialista. Nas palavras de Paulo Bonavides:

Os direitos sociais fizeram nascer à consciência de que tão importante quanto salvaguardar o indivíduo, conforme ocorreria na concepção clássica dos direitos da liberdade, era proteger a instituição, uma realidade social muito mais rica e aberta à participação criativa e à valorização da personalidade que o quadro tradicional da solidão individualista, onde se formara o culto liberal do homem abstrato e insulado, sem a densidade dos valores existenciais, aqueles que unicamente o social proporciona em toda a plenitude”. (BONAVIDES, 2013, p.583)

Diante dos fatos apresentados, é nítida a influência do pensamento de Dehon e das bases da Doutrina Social da Igreja na fundamentação do Estado social de Direito. Apesar do caráter extremamente religioso e teológico das filosofias supracitadas, o apreço pela dignidade da pessoa humana nelas contida contribuiu, de forma categórica, para uma cosmovisão jurídica de qualificação do Estado a partir de critérios finalísticos, como a busca pelo comum e a promoção do chamado “mínimo-existencial”, compreendido enquanto o conjunto de bens e utilidades básicas imprescindíveis à vida humana considerada digna. Até mesmo na própria Constituição Brasileira é possível vislumbrar uma compreensão teleológica do Estado e um entendimento jurídico de qualificação do Poder público como instrumento de promoção do bem comum e da justiça social (arts. 1º, 3º, 170 *caput* e 193 da CF/1988)²³. Ademais, em relação aos direitos sociais, o constitucionalismo brasileiro estabelece outros

²³ Cf. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

princípios, como a implementação progressiva, proibição do retrocesso, reserva do possível e, por fim, o princípio da utilização do máximo dos recursos disponíveis.

Todavia a despeito das contribuições da Doutrina Social da Igreja, suas teses se afastam do constitucionalismo social contemporâneo em determinados pontos, sendo que tais divergências caracterizam, em última instância, a própria dimensão axiológica do humanismo democrático cristão. Dessa forma, as teses de Dehon e o Estado social democrático de Direito apresentam suas nuances e particularidades. Em primeiro lugar, a Doutrina Social cristã e o constitucionalismo contemporâneo apresentam divergências, pois a primeira reitera o chamado “Reinado Social de Nosso Senhor Jesus Cristo”, uma expressão recorrente dos católicos da segunda metade do século XIX para a defesa do movimento em prol da sujeição da sociedade aos ditames fundamentais e elementares da lei natural. Trata-se de uma reação ao mal-estar social provocado pelas ideologias econômicas e pela exploração do homem pelo homem.

A Doutrina Social da Igreja considera legítimos dois sentidos da palavra democracia: “a democracia como tendência social recomendada pelos Papas” (MEINVIELLE, 2018, p. 204) e a democracia política, ou melhor, a *politeia*. O primeiro sentido da democracia refere-se ao devido cuidado às classes trabalhadores, tanto na dimensão da caridade, quanto no âmbito da justiça civil. O segundo sentido refere-se à democracia enquanto um regime político misto, isto é, uma “monarquia temperada” ou até uma República, em que a tendência democrática de “primazia do número” é atenuada pelo princípio aristocrático (influência das pessoas virtuosas). Dessa forma, a democracia autêntica, na teologia política cristã, é definida em termos essencialmente morais, conforme os valores elementares de obediência à Lei Natural. Nesse sentido, afirma o Compêndio de Doutrina Social da Igreja:

Uma autêntica democracia não é somente o resultado de um respeito formal de regras, mas é o fruto da convicta aceitação dos valores que inspiram os procedimentos democráticos: a dignidade da pessoa humana, o respeito dos direitos do homem, do fato de assumir o bem comum como fim e critério regulador da vida política. Se não há um consenso geral sobre tais valores, perde-se o significado da democracia e compromete-se a sua estabilidade (...) a democracia é fundamentalmente “um ordenamento” e, como tal, um instrumento, não um fim. O seu caráter moral não é automático, mas depende da conformidade com a lei moral, à qual se deve submeter como qualquer outro comportamento humano: por outras palavras, depende da moralidade dos fins que persegue e dos meios que usa. (PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, pp. 230-231)

Conforme supramencionado, a teologia social católica não enxerga na democracia um regime a ser defendido em termos absolutos, ou melhor, o regime democrático não representa um fim em si mesmo. Desse modo, a legitimidade da democracia deriva de sua correta ordenação moral. Ademais, seria inadmissível para a cosmovisão cristã considerar qualquer regime político um princípio absoluto.



Portanto, realizando um fechamento dos conceitos fundamentais da Doutrina Social da Igreja e de sua negação da absolutização das formas de governo e das ideologias políticas, David Koyzis explica:

Leão XIII endossou cautelosamente o termo “democracia cristã” para descrever uma alternativa à social-democracia. Enquanto a social-democracia prega a luta de classes e reduz a questão social às causas econômicas, a verdadeira democracia cristã busca reconciliar as classes, reconhecendo o aspecto espiritual e moral da humanidade e buscando orientação nos ensinamentos da igreja (...) O que se depreende das encíclicas sociais de Leão XIII é um conjunto de princípios sobre a sociedade que giram em torno dos seguintes ensinamentos: (1) tanto o liberalismo quanto o socialismo devem ser rejeitados como normas para a sociedade e para os seus problemas, embora uma ação política católica possa ser legitimamente efetuada nos parâmetros das constituições democráticas modernas; (2) a luta de classes deve ser suplantada pela reconciliação e cooperação; (3) o Estado deve governar em vista do bem comum; (4) o bem comum natural do Estado é relativo ao bem sobrenatural que rege a Igreja; (5) o lugar da Igreja deve, portanto, ser reconhecido pelo Estado; (6) o Estado não pode permanecer passivo diante das injustiças sociais e econômicas na sociedade, mas ao mesmo tempo não deve se impor sobre as comunidades subsidiárias de modo a usurpar permanentemente suas funções legítimas; (7) o lugar de tais comunidades na sociedade deve ser reconhecido e respeitado; por fim (8) os princípios católicos estão fundamentados na noção de direito natural tal como está formulada nos escritos de Tomás de Aquino. (KOYZIS, 2014, pp. 262-263)

Para finalizar as considerações feitas até aqui, é premente frisar os impactos da teoria de Léon Dehon e de seus projetos humanitários na estruturação de muitas das teses proferidas do constitucionalismo social contemporâneo. Certamente, a Doutrina Social da Igreja trouxe a imprescindibilidade de uma filosofia social capaz de conciliar as teses da propriedade privada e da autonomia negocial privada com a busca pela justiça social, pela dignidade da natureza humana e pela necessidade de proteção universal dos bens e valores elementares para o desenvolvimento holístico dos indivíduos. Apesar de suas teses apresentarem um teor social notável, ela foi contestada por marxistas e por anarquistas uma espécie de “socialismo utópico”, ou melhor, nas palavras do estudioso Maurício Tragtenberg (1929-1988), uma tentativa “de conciliar um discurso de esquerda com uma prática conservadora” (TRAGTENBERG, 2008, p. 44). Os liberais, por sua vez, rejeitavam o aparente “corporativismo coletivista” presente nas teses da Doutrina social. Os pensadores da Escola Austríaca de Economia afirmam que as defesas sociais em questão rompem com a dita praxeologia e acusam as afirmações da *Rerum Novarum* de ignorância quanto aos “princípios e leis econômicas básicas”. Enfim, o presente trabalho procurou estabelecer um panorama acerca da teologia restauradora do humanismo cristão de Dehon, suas conexões com a filosofia social da Igreja e com os princípios básicos do Estado social democrático de Direito.

CONCLUSÃO

A teologia de Léon Dehon encontra-se intimamente relacionada com os conceitos de ação social, caridade, justiça civil, destinação universal dos bens e dignidade da natureza humana. Nesse sentido, embora o sacerdote francês reconheça a legitimidade de algumas das teses liberais, como os valores da propriedade privada e da liberdade comercial, não reconhece tais elementos como absolutos e frisa a impotência do liberalismo na promoção de uma sociedade legitimamente virtuosa e próspera em bens, tanto morais e espirituais, quanto materiais. Entretanto, as críticas de Léon à cosmovisão liberal não o aproximam definitivamente do materialismo histórico-dialético nem do anarquismo aos moldes de Mikhail Bakunin e Errico Malatesta. Ademais, não há uma vinculação do autor ao coletivismo estatal, ao “democratismo” de Rousseau, tampouco ao positivismo. Dehon se aproxima da democracia republicana cristã, isto é, de um regime político capaz de conciliar os princípios elementares dos direitos humanos com a ordenação moral em prol do bem e da teleologia derradeira, a saber: a comunhão com a Lei Eterna mediante a genuína caridade. Dessa forma, pode-se afirmar que o chamado “humanismo cristão” do sacerdote francês representa uma retomada do “neotomismo” amalgamada com a dimensão valorativa da encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII.

Embora seja possível averiguar diferenças teóricas entre o humanismo cristão de Dehon e o Estado social de Direito, pode-se afirmar que existe certa relação de afinidade entre as demandas cristãs pela dignidade dos trabalhadores e a ascensão de uma cosmovisão jurídica de apreço pelo mínimo existencial. Obviamente, não se pode perder de vista as divergências entre a teologia política restauradora do cristianismo católico e o constitucionalismo social da contemporaneidade, visto que a primeira corrente de pensamento carrega consigo uma linguagem extremamente dominada pela espiritualidade religiosa cristocêntrica. Contudo ambas partilham de uma preocupação pela justiça, mesmo que, na concepção de muitos teólogos, a justiça do Estado social democrático de Direito seja apenas um “indicador fragmentado” da verdadeira e legítima justiça, que se encontra na obra redentora de Cristo.

Enfim, além de suas contribuições para uma fundamentação axiológica dos direitos sociais, Dehon deixou claro que o desejo pelas condições básicas da dignidade humana e pelo mínimo-existencial transcendem os limites das ideologias políticas e dos reducionismos das disputas concernentes às tendências materialistas e cientificistas, as quais desprezam a complexidade do ser humano e o reduzem meramente ao aspecto econômico ou ao quesito do fiscalismo. É preciso uma visão política que considere a dimensão holística do homem, tendo como ponto de partida uma análise teleológica primordial, a saber: que o indivíduo encontra sua realização na felicidade, não



compreendida a partir do hedonismo e do individualismo, mas a partir das virtudes, da alegria pelo Sumo Bem, da caridade, dos sentimentos genuínos de esperança e de busca pela justiça. Eis a síntese da filosofia social de Dehon.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, João Carlos. *Léon Dehon: educação integral ideário pedagógico e missão institucional*. 2007. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. doi:10.11606/T.48.2007.tde-29032007-150349. Acesso em: 2021-09-16.
- AQUINO, Tomás de. *Do Reino e Outros Escritos*. Editora Armada, 1.ed, 2018.
- BARBOSA, Manuel Joaquim Gomes. *Léon Dehon, Igreja e sociedade*. Periódico Teologia em questão, Taubaté- SP, n. 24: Sociedade e reino de Deus, p. 77-94, 2013.
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *Liberdade política*. São Paulo: Edições 70, 2020.
- BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Editora Gradiva, 2005.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 28. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- CARVALHO, Daniel de. *Filosofia para mortais: pensar bem para viver bem*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2020.
- CARVALHO, Platão Eugênio de. *Neocolonialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Tudo é História).
- COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CONCÍLIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 27: Acta Apostolicae Sedis (1966) 1047-1048; *Catecismo da Igreja Católica*, 1930.
- CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. São Paulo: Companhia das Letras (Edição de Bolso), 2008.
- DEHON Léon, *Manuel Social Chrétien*, 1894 [sigla utiliz. MSC]; «*L'usure au temps présent*, 1895» [sigla utiliz. UTP]; «*Directions Pontificales Politiques et Sociales*, 1897» [sigla utiliz. DPPS], in *Oeuvres Sociales*. 1894-1897, vol.II, Edizioni Dehoniane, 1976.
- DEHON, Léon. *Oeuvres sociales*, Vol.2. Roma: Edizioni Dehoniane, 1976-1993. A cura del Centro Generale di Studi SCJ (OSoc).
- DICKENS, Charles. *Oliver Twist*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2003



- DICKENS, Charles. *Uma canção de Natal*. Tradução de Rodrigo Lacerda. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019.
- DICKENS, Charles. *Um conto de duas cidades*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2010.
- DOBB, Maurice H. *A evolução do capitalismo*. 7. ed. São Paulo: Abril, 1983.
- FERRO, Marc. *História das colonizações: Das conquistas às independências. Séculos XIII à XX*. São Paulo, Companhias das Letras, 1996.
- GENTILE, Giovanni; MUSSOLINI, Benito. *A doutrina do fascismo*. LeBooks Editora, 2020.
- HOBBSBAWM, Eric. *Da Revolução Industrial ao imperialismo*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.
- JACUIN, G. *Le Trè R.P. Léon Dehon apôtre et écrivain d'action social*. Louvain 1936, pp. 101. Coletânea de ótimos artigos publicados no “Le Règne”.
- JOÃO XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259.
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 50: Acta Apostolicae Sedis 85 (1993) 1173-1174.
- KOYZIS, David T. *Visões e ilusões políticas: Uma análise & crítica cristã das ideologias contemporâneas*. Tradução por Lucas Freire Grassi. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Penguin, 2010.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultura, 1996. cap. I, cap. I, p. 165-175; 197-208.
- MEINVIELLE, Padre Julio. *Concepção católica de política*. Tradução por José Eduardo Câmara. Espírito Santo: Ed. Centro Anchieta, 2018.
- MINNERATH, Roland. *The fundamental principles of social doctrine. The issue of their interpretation in Persuing the Commom Good: How solidarity and subsidiarity can work together*. Vaticano, Pontifical Academy of Social Sciences, 2008.
- NOHARA, Irene Patrícia. *Fundamentos de direito público*. São Paulo: Atlas, 2016.
- PAINE, Thomas. *Justiça Agrária*. Tradução por Daniel Gomes de Carvalho. Jundiaí, SP: Paco editorial, 2019.
- PALERMO, Gervásio. *Leão Dehon: pioneiro social*. Tradução Raulino Busarello. Florianópolis: E. do autor (Associação Dehoniana), 2003.
- PONTÍFICIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. 7.ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- ROUSSEAU. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2017.

SOTO, José Huerta de. *A escola austríaca*. São Paulo, SP: LVM Editora, 2010.

TRAGTENBERG, Maurício. *Reflexões sobre o socialismo*. 8. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Indicadores fragmentados: como o cristianismo compreende o mundo*. Tradução de Paulo Benício. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

Sobre os autores:

Gerson Leite de Moraes

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/SP. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/SP (PUCCAMP - 2003). Licenciado em História (1996). Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (1999), graduado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP (2006), Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - (FFLCH/USP - 2021). Professor do programa de pós-graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor do CEFT (Centro de Educação, Filosofia e Teologia) da UPM.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5010089030033594> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8464-983X>

E-mail: gerson.moraes@mackenzie.bg

Michelle Asato Junqueira

Doutorado em Direito Político e Econômico (2016). Mestrado em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010). Graduação em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2000). Atualmente é professora do curso de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Coordenadora de Pesquisa da Faculdade de Direito e Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos. É líder do Grupo de Pesquisa "CriADirMack: o direito à vez e à voz de crianças e adolescentes" e Vice-líder do Grupo de Pesquisa "Políticas Públicas como instrumento de efetivação da cidadania".

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8148413691442311> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2848-6754>

E-mail: michelle.junqueira@mackenzie.br

Leonardo Delatorre Leite

Mestrando em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Direito pela Universidade Mackenzie. Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista PIBIC-CNPq (2018-2022). Graduando em História pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Autor do livro "Direito de Resistência na Tradição Republicana", publicado pela Editora CRV.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6942355300433010> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8276-2436>

E-mail: leonardoleite1998@usp.br

Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.

