

AS CORRENTES DO MOVIMENTO CATÓLICO NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

JOÃO MIGUEL ALMEIDA *

Vou abordar o tema que me foi proposto focando diversas sensibilidades do movimento católico em Portugal durante o século XX, pois este tem sido o âmbito do meu trabalho de investigação. Na época contemporânea, o movimento católico depara-se com a necessidade de se confrontar com processos de secularização, ou seja, processos em que os poderes públicos e as instituições afirmam a sua autonomia em relação ao universo religioso, e com projectos de laicização que, assumindo particular dureza na Europa latina, procuram excluir a Igreja Católica do espaço público e confinar a vida religiosa ao espaço privado, senão íntimo dos cidadãos.

Em Portugal, ao regalismo da monarquia constitucional, que fizera dos membros do clero funcionários públicos e subordinara o poder espiritual ao poder temporal, segue-se a política da I República, que procura esvaziar a dimensão cívica do catolicismo. Muitas são as «coisas novas» com que a Igreja Católica se depara na transição do século XIX para o século XX e tornam irreconhecível o mundo com que se encontrava familiarizada: uma economia que considera legítimo expropriar os bens de algumas ordens religiosas, coloca no centro da actividade económica, não a família, mas o indivíduo, trata o trabalho como mercadoria; uma sociedade onde se afirmam uma burguesia laica e um proletariado desconфессионаizado; uma política que disputa à Igreja a educação dos cidadãos e o sentido público das suas vidas.

Perante os processos de secularização e laicização, o movimento católico afirma-se como acção e transformação social no século. Transporta em si uma tensão: por um lado intervém em nome de uma unidade e/ou

* Doutorando em História Contemporânea; membro do CEHR.

integridade católica como contraponto à desintegração social que acusa a modernidade de trazer consigo. Por outro, ao lidar com a complexidade, diversifica-se. O estudo das correntes do movimento católico em Portugal é dificultado por vários factores: a traumática política laicista da I República acentuou o estigma da divisão dos católicos e favoreceu o esbatimento de matizes em nome da unidade; a pequena dimensão do país e das elites católicas não permitiram a profundidade e a continuidade de trabalho intelectual verificados noutros países; por fim, a situação de periferia cultural e as diferenças políticas e institucionais da Península Ibérica em relação ao resto da Europa Ocidental, principalmente após a II Grande Guerra, condicionaram a continuidade ou aparecimento de correntes católicas em Portugal, gerando incompreensões e equívocos.

É tentador procurar descortinar duas linhas rivais disputando o sentido do catolicismo português no século XX: uma conservadora e outra «progressista», reinventando-se em diferentes períodos. Esta seria, no entanto, uma grelha de leitura simplificadora, que não teria em conta o complexo sentido de dinâmicas sociais, conjunturas e trajectos pessoais. O desenvolvimento da História do catolicismo em Portugal permitirá compreender melhor as conexões entre a mundividência religiosa, as sociabilidades e o sentido da intervenção cívico-política de grupos de católicos.

Nesta comunicação vou apenas tratar de algumas das clivagens mais marcantes do catolicismo português no século passado: a que opôs monárquicos católicos aos chamados «catolaicos», durante a I República; a que opôs nacionalistas católicos aos «católicos progressistas», na fase final do Estado Novo; e a que distinguiu catolicismo social e democracia-cristã ao longo de todo o período em causa. O que há de comum a todas estas correntes é assumirem a dimensão cívica como indissociável da pertença confessional.

A clivagem entre católicos monárquicos e os chamados «catolaicos» tem a sua origem na reestruturação do Centro Católico Português em 1919, no contexto de um apaziguamento das relações entre a I República e a Santa Sé. O novo presidente do Centro, António Lino Neto, assume o cargo considerando estar a cumprir um dever simultaneamente cívico e religioso. É fiel à doutrina do *ralliement* definida por Leão XIII e retomada por Bento XV, segundo a qual os católicos devem obediência aos poderes constituídos, reservando-se o direito e o dever de se empenharem em revogar a legislação que contrarie os princípios e os interesses da causa católica. Esta atitude leva os «centristas» a secundarizar a questão do regime face à necessidade de defender a Igreja e colaborar nas políticas do Governo consideradas benéficas para a nação. Os católicos monárquicos

vêm nesta estratégia uma oportunidade de «adesivagem» de monárquicos à República. O que se encontra em causa não são apenas posições face ao regime ou estratégias de intervenção política, mas também concepções eclesiológicas encaradas como parâmetros para moldar ideais políticos. É sintomático que o jornal monárquico *A Época* inicie a campanha contra o Centro, em Maio de 1920, atacando a declaração de António Lino Neto: «a Igreja é a mais bela democracia que tem visto o mundo»¹. A esta visão *A Época* opõe a de que a Igreja é uma monarquia cujo soberano é Deus. A clivagem não é traçada apenas por concepções diferentes acerca da Igreja e da cidade terrena, mas também do lugar que religião e política ocupam nas motivações de intervenção pública. O Centro Católico, como Salazar expôs num discurso célebre e controverso de 1922, reúne os católicos para quem a resolução da questão religiosa constitui um primado em relação às suas convicções políticas. Esta posição é contestada por católicos monárquicos como Alfredo Pimenta, Domingos Pinto Coelho, Paiva Couceiro e Fernando de Sousa (Nemo). Este último, que tenta refutar os argumentos de Salazar, recusa subordinar as convicções políticas às religiosas, abdicar da restauração monárquica por causa da doutrina de obediência dos católicos aos poderes constituídos.

O princípio da *religion avant tout* do Centro Católico é afrontado pelo princípio maurrasiano da *politique d'abord* adoptado a título individual por muitos católicos monárquicos e doutrinariamente pelo integralismo lusitano. Nesta doutrina, o pensamento católico valorizado é o de S. Tomás de Aquino interpretado pelos teólogos ibéricos do século XVII, que têm em Francisco Suarez a figura cimeira. A esta tradição o integralismo vai buscar uma concepção acerca do direito natural e da natureza e limite do poder posta em causa primeiro pelo absolutismo do século XVIII e depois pelo liberalismo.

Esta clivagem aberta pelo afrontamento laicizante da I República ao catolicismo não é uma continuação linear de uma outra originada pelo liberalismo em Portugal: a oposição entre católicos constitucionais e católicos legitimistas, intransigentes face ao projecto de sociedade liberal. Alguns católicos monárquicos constitucionais virão a coincidir com as posições legitimistas na crítica aos chamados «catolaicos».

Pelo contrário, o percurso do publicista Abúndio da Silva (1874-1914) mostra como um católico que se manteve toda a vida fiel ao legitimismo pôde, a partir da adesão ao catolicismo integral, subordinar a

¹ *A União*, n.º 17, 22 de Maio de 1920, p. 1.

questão política à religiosa. A prioridade era reagir à «descristianização da sociedade» concretizando a «restauração católica». No âmbito das polémicas em torno do Partido Nacionalista, pelo qual é candidato às eleições em 1908, sustenta que os católicos não devem votar num partido confessional, mas exigir que os partidos em que votam não adoptem políticas contrárias ao catolicismo e apresentem candidatos católicos. A esfera política é encarada como um meio de cristianização da sociedade portuguesa. A defesa intransigente da Igreja Católica leva-o a tomar posição a favor da liberdade política dos católicos ².

A clivagem entre nacionalismo católico e «catolicismo progressista» manifesta-se dramaticamente em 1958, durante as eleições de Humberto Delgado, e acentua-se até ao 25 de Abril de 1974. Nenhuma destas correntes é homogénea e se pode delimitar de forma inequívoca. O nacionalismo católico em causa é o identificado com a Situação e que, na expressão de Salazar, não discute «Deus» nem a «Nação». Durante o período referido, o «catolicismo progressista» discutirá intensamente Deus no contexto da recepção em Portugal da teologia europeia que procurou responder aos desafios colocados pela II Grande Guerra e das expectativas e impacto do Vaticano II. A revista *O Tempo e o Modo* dedicará mesmo um caderno especial ao tema «O que é Deus?». Discutirá também a concepção da Nação, nomeadamente a presença de Portugal em África. Mas o que se encontra antes de tudo em discussão é um conceito de autoridade e do seu modo de exercício pelos poderes públicos e na Igreja Católica. O nacionalismo católico mantém-se fiel, em política, à concepção de um corporativismo de Estado que não admite ou desvaloriza o voto e nega a liberdade de associação; em religião, a uma eclesiologia do Vaticano I que resiste às concepções de liberdade religiosa, ecumenismo e valorização do papel dos leigos, partindo do conceito de «Povo de Deus», adoptadas pelo Concílio Vaticano II.

Uma análise da evolução do nacionalismo católico ao longo do século XX, isto é, desde aparecimento do Partido Nacionalista em 1903 e apreciando os contributos que lhe deram quer o Centro Católico Português quer o integralismo lusitano permite-nos compreender o seu carácter contingente. Nesta perspectiva, é da maior relevância uma obra como

² FERREIRA, António Manuel Antunes de Matos – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: [s. n.], 2004. Tese de doutoramento em história contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Combate Desigual, publicada por Francisco Sousa Tavares em 1960. Neste livro, de edição de autor, o nacionalismo católico da Situação é sujeito a uma crítica democratizante das suas fontes. Mais próximo do integralismo lusitano do que dos chamados «catolaicos», Sousa Tavares, em nome do tradicionalismo monárquico, recusa o carácter contra-revolucionário do integralismo, critica o corporativismo de Estado em nome da liberdade de associação e da nova dinâmica económica europeia e defende claramente o sufrágio universal. Se dificilmente pode ser considerado, de um ponto de vista ideológico um «católico progressista», o seu trajecto cívico e político aproxima-o dessa corrente católica. É significativo que tenha oferecido e dedicado um exemplar de *Combate Desigual* a Francisco Lino Neto, o filho mais novo do Presidente do Centro Católico Português.

Mas como definir a corrente «católica progressista» em Portugal? Quando a expressão surge, no final da década de 50 do século XX, encontra-se cheia de equívocos. Se empregue pelos católicos nacionalistas fiéis ao Estado Novo visa reduzir o fenómeno da oposição católica ao Estado Novo à experiência francesa do «progressismo católico», o qual se encontrava em crise naquele período. Simetricamente, na área do PCP, o termo «católico progressista» transportava a esperança de que se pudesse reproduzir em Portugal a aliança entre católicos e comunistas, na década de 40, em França.

A expressão surgira na década de 30 para afirmar que o Progresso era o sentido da História e que este podia ser compreendido à luz do marxismo³. Esta atitude intelectual leva a um debate, no campo católico, sobre a sua tradução numa prática política, quando, em 17 de Abril de 1936, o Secretário-Geral do PCF, Maurice Thorez, seguindo as directivas antifascistas do Komintern, de 1934, declara uma política de «mão estendida» aos católicos. Entre os intelectuais católicos as respostas variam entre a recusa e a não hostilidade do grupo de Mounier e da revista *Esprit*. Pio XI intervém na discussão, em 19 de Março de 1937, ao publicar a encíclica *Divini Redemptoris*, que condena o comunismo e toda a colaboração com ele. A ocupação de França e a resistência ao regime de Vichy dão um novo alento ao progressismo católico. Após o final da grande convulsão, André Mandouze, um dirigente da resistência cristã, defende a institucionalização de uma aliança com os comunistas. Em Novembro de 1948 surge o Manifesto

³ DUMOS, Bruno – *Catholiques en Politique: un siècle de Ralliement*. Paris: Desclée de Brouwer, 1993, p. 82.

da União dos Cristãos Progressistas, apelando a uma colaboração com os comunistas e a União Soviética contra o imperialismo. Outras iniciativas que surgem no contexto de uma atracção pelo marxismo são os grupos de pesquisa *Jeunesse de l'Eglise*, a revista *La Quinzaine*, organizações próximas do comunismo como o «Movimento de Paz», o «Apelo de Estocolmo», de 1950, contra o armamento atómico.

À condenação do «progressismo católico» pelo Santo Ofício, em 1949, seguem-se outras acções que enfraquecem esta corrente: a União dos Cristãos Progressistas dissolve-se em 1951. A experiência de padres-operários é de tal modo condicionada por Roma, em 1954, que, na prática, a condição sacerdotal e de operário se tornam inconciliáveis. Diversos teólogos que fundamentam teologicamente a experiência dos padres operários são condenados: Boisselot, Chenu, Congar, Féret. A revista *Quinzaine* fecha em 1955. Após a morte de Estaline, o prestígio da URSS declina.

Entre finais da década de 50 e a de 70 do século passado, o termo «católico progressista» adquire conotações diversas em França e Portugal. No primeiro país, o «progressismo católico» enfraquece, pois não só continua a ser visto com suspeição pelo catolicismo conservador, como a expressão deixa de ser usada pelas correntes católicas mais radicalmente à esquerda, as quais se dividem em «cristãos críticos» e «cristãos marxistas»⁴. Em Portugal, pelo contrário, a relutância inicial de alguns opositores católicos à expressão é ultrapassada e o termo generaliza-se. Abrange posições políticas num espectro que vai da extrema-esquerda a um sector do PS e posturas perante a instituição católica que tanto podem representar um projecto de transformação radical das suas estruturas, como conciliar uma fidelidade à Hierarquia com um compromisso político à esquerda. Em comum, os «católicos progressistas» portugueses terão um empenhamento cívico-religioso inspirado por diversas concepções de socialismo e diferentes leituras das exigências do *aggiornamento* da Igreja Católica, valorizando os «sinais do tempo».

O «catolicismo progressista» não se pode reduzir a uma expressão política ou intelectual do catolicismo. Com as ressalvas que o conceito merece, ele é operativo para compreender a dinâmica religiosa e a acção cívica de movimentos marcantes para a sociedade portuguesa. Um caso de importância inegável é o Graal, movimento cristão de mulheres criado em 1921, na Holanda, tendo como referência o padre Jesuíta Jacques van

⁴ PELLETIER, Denis – *La crise catholique: religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris: Payot, 2002.

Ginneken (1877-1945), professor universitário de linguística. O Graal, possuindo uma estrutura institucional mínima e flexível, baseia a sua identidade em cinco características: o carácter feminino do movimento; uma espiritualidade centrada na Páscoa, ou seja, na ressurreição; a vontade de tornar o mundo mais justo; a dimensão internacional; um ideal de busca permanente expresso no próprio nome.

Em 1957, o Graal é trazido para território português por Maria de Lurdes Pintasilgo (1930-2004) e Teresa Santa Clara Gomes (1936-1996). A maior parte das mulheres que aderem ao movimento são jovens universitárias vindas da Juventude Universitária Católica Feminina. A dinâmica do Graal exige-lhes um conhecimento mais profundo da Bíblia, levando-as a lê-la em inglês, por considerarem insatisfatórias as traduções em língua portuguesa. Rezam também em inglês algumas orações comuns a todos os membros deste movimento internacional.

A rede deste movimento cristão desempenhou um papel de relevo na divulgação e reflexão acerca dos documentos conciliares e no desenvolvimento de projectos culturais e cívico-políticos. No plano cultural, deve destacar-se, em Coimbra, a actividade do Centro de Arte e Cultura, de 1963 a 1969 e, em Lisboa, no Terraço, a partir de 1982. No plano cívico, o Graal iniciou, em 1968, um programa de alfabetização e conscientização em meios rurais baseado na pedagogia de Paulo Freire que mobilizou intelectuais católicos como o Professor Lindley Cintra e estudantes universitários, pondo-os em contacto com populações de aldeias das regiões de Coimbra e Portalegre. A este programa seguiu-se um outro em zonas urbanas, com particular incidência em bairros de Lisboa. Na fase final do Estado Novo, o Graal empenhou-se na reflexão de saídas para a guerra colonial. Durante o período revolucionário o movimento formou quatro equipas móveis que se deslocaram a aldeias do Centro e Norte do país, procurando dar perspectivas às populações sobre os acontecimentos políticos. Era o ideal socialista que orientava a intervenção cívico-política dos membros do Graal, os quais recusaram os convites de adesão de vários partidos de esquerda, assim como dar orientação de voto.

A diferença entre democracia-cristã e catolicismo social não foi vivida em termos de oposição, como as clivagens já abordadas, ou de tensão, como se verificou, no início do século XX, entre os democratas-cristãos procurando salvaguardar o pluralismo político dos católicos e os nacionalistas, que pretendiam vincular o voto católico ao Partido Nacionalista, criado em 1903. No entanto, vamos abordar o catolicismo social e a democracia-cristã para tentar perceber por que é que, apesar da sua importância

história, estas correntes não constituíram uma clivagem no pós-II Grande Guerra. A diferenciação entre os católicos que valorizavam a intervenção social e os católicos que valorizavam a democracia política ganha sentido em meados do século XX, mas não o possuía no século XIX. O termo democracia-cristã é usado, em 1901, na encíclica *Graves de communi* de Leão XIII, como se referindo a uma movimento social e não a uma forma de governo de legitimação popular. Manuel Braga da Cruz⁵ considera a existência de três fases do crescimento da democracia-cristã em Portugal: de 1843 a 1894, ou seja da criação da Sociedade Católica ao acatamento pelos bispos da política do *ralliement* em Portugal, vive-se a fase do associativismo católico antiliberal, cujas figuras de referência são o conde de Samodães e D. António de Almeida; entre 1898, data da criação dos primeiros círculos de operários católicos à implantação da República verifica-se o período do «sindicalismo» católico anti-socialista; a última fase é a da organização política da democracia-cristã que leva à criação do Centro Católico Português, em 1917. O Centro pretende ser uma alternativa quer ao projecto liberal, quer ao projecto socialista. Os seus princípios opõem-se filosoficamente ao liberalismo, no sentido em que adopta uma concepção orgânica da sociedade em contraponto a uma concepção individualista. Esta posição não implica necessariamente uma rejeição das instituições liberais herdadas do século XIX. António Lino Neto, pelo contrário, afirma explicitamente, em 1924, ser contra todas as ditaduras. E se invoca o interesse nacional é para moderar as «paixões partidárias». No entanto, o golpe de 28 de Maio de 1926 vai beneficiar da mistura entre as expectativas benévolas acerca da possibilidade regenerativa da República através de uma ditadura transitória e o projecto de encontrar uma solução autoritária para a crise da República. A doutrina adoptada pelo Centro Católico de distinção entre o acatamento dos poderes constituídos e de crítica à legislação produzida favorece a sua colaboração com a ditadura militar. A crescente influência de Salazar no Governo traduz-se na satisfação de algumas exigências católicas. Após a consolidação do Estado Novo, o Presidente do Conselho considera que a questão religiosa se encontra resolvida e a continuação de um Centro Católico activo seria a negação desta ideia. António Lino Neto demite-se de Presidente do Centro em 1934. Manuel Braga da Cruz sublinhou, em obra de 1980, as origens democrata-cristãs do salazarismo, afirmando que este «apesar de ter raízes

⁵ CRUZ, Manuel Braga da – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

ideológicas na democracia-cristã, sufocou-a, invertendo em sentido anti-democrático, o seu crescimento em Portugal». ⁶ Esta apropriação autoritária da democracia-cristã contribui para travar o seu desenvolvimento no sentido que terá nos países da Europa Ocidental no pós-guerra. A democracia-cristã crítica da ditadura é remetida para posições marginais e efémeras. É o caso do grupo formado em torno do padre Alves Correia e do jornal *Era Nova*, em 1932. Nas décadas de 50 e 60 do século XX, figuras de leigos que poderiam ser referências da democracia-cristã, como Francisco Sousa Tavares ou António Alçada Baptista, são considerados «generais sem tropas», pois nos grupos de opositores católicos ao Estado Novo predominam os «católicos progressistas».

O catolicismo social consiste nas interpretações e traduções práticas da Doutrina Social da Igreja para responder à questão social colocada pela industrialização e emergência do liberalismo na época contemporânea ⁷. Focá-lo, na parte final desta comunicação, permite relativizar a concepção de correntes católicas como clivagens e encontrar entre elas vasos comunicantes. O catolicismo social é transversal às diversas correntes e foi invocado e apropriado pelo nacionalismo, a democracia-cristã e o integralismo lusitano. Sublinhemos, no entanto, que é apenas no catolicismo social que se situam grandes figuras católicas do século XX como o Padre Abel de Varzim (1902-1964) ou Adérito Sedas Nunes (1928-1991). Abel Varzim foi director do jornal *O Trabalhador* (1931-1948) e deputado à Assembleia Nacional na II Legislatura (1938-1942). A sua colaboração com o Estado Novo realiza-se na expectativa de cristianizar a ordem corporativa. No entanto, acaba por romper com o regime contrapondo o corporativismo de associação preconizado pela Doutrina Social da Igreja ao corporativismo de Estado implementado por Salazar. Adérito Sedas Nunes foi Presidente da Juventude Universitária Católica, tendo marcado as ciências sociais portuguesas ao criar, em 1962, o Gabinete de Investigações Sociais e ao lançar, no ano seguinte, a revista *Análise Social*. Os seus primeiros trabalhos são sobre doutrina social e corporativismo, tendo sido, de 1956 a 1958, director do Centro de Estudos do Ministério das Corporações. Outra ramificação do catolicismo social consistiu no desenvolvimento de projectos destinados a promover grupos carenciados. São referências desta

⁶ *Ibidem*, p. 377.

⁷ FONTES, Paulo F. de Oliveira – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *HISTÓRIA Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3: *Religião e Secularização*. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2002, p. 188-191.

tendência o padre Américo (1887-1956), carismático fundador da Obra da Rua e das Casas do Gaiato, destinadas a reabilitar crianças e adolescentes. Com o mesmo objectivo, a União Noelista Portuguesa criou a Obra do Ardina.

Joaquim Alves Brás (1899-1966) foi responsável por diversas iniciativas destinadas à protecção das empregadas domésticas e à defesa da família. Nomeadamente, criou, em 1932, a Obra de Previdência e Formação de Criadas e fundou o Instituto Secular das Cooperadoras da Família, o maior e mais internacional instituto secular de origem portuguesa. Na década de 60, o padre Brás funda o Movimento por um Lar Cristão (MLC). O Instituto Secular das Servas da Família inicia actividade em 1937. A sua dinâmica antecipa a *Provida Mater Ecclesia*, permitindo às empregadas domésticas viver no «estado de perfeição» sem «sair do seu meio». Em 1961 a organização é reconhecida como Instituto Secular passando a chamar-se das «cooperadoras da família». O ISCF marca presença, em Portugal, nas dioceses do Algarve, Beja, Braga, Coimbra, Évora, Funchal, Guarda, Lamego, Leiria-Fátima, Lisboa, Portalegre/Castelo Branco, Porto, Santarém, Viana do Castelo e Viseu. Este impacto do Instituto deve ser compreendida no contexto da dinâmica religiosa e social portuguesa: em 1958 havia 253 mil empregadas domésticas no país, 60 mil das quais em Lisboa. Em relatório enviado, em 1951, pelo padre Brás ao Presidente da Junta Central da Acção Católica lia-se que 85 por cento das mulheres inscritas na prostituição eram antigas empregadas domésticas⁸. No estrangeiro, o ISCF tem actuado em Espanha, Itália, Brasil, França, Alemanha e Angola.

Em 1958, o padre Brás recebe o título de Monsenhor e, quatro anos depois, João XXIII torna-o Prelado Doméstico de Sua Santidade. Cardjin é outra referência internacional do catolicismo a elogiar este sacerdote português.

O exemplo de catolicismo social representado pela obra do padre Brás reflecte também características da sociedade portuguesa do século XX contrastantes com as sociedades de países como a França ou a Bélgica, onde se desenvolveu e foi pensado o catolicismo social. Era uma sociedade mais rural do que urbana, mais agrícola do que industrial, e onde a religião católica se encontrava mais enraizada na mundividência feminina do que na masculina.

⁸ TRINDADE, Manuel de Almeida – *O padre Joaquim Alves: uma vida, uma obra*. [Coimbra: Gráfica de Coimbra], 1991, p. 179.

Este apanhado das clivagens e cruzamentos das principais correntes do movimento católico em Portugal, no século XX, mostra a importância do papel dos leigos na definição e desenvolvimento destas correntes. Mostra também, de modo paradoxal, mas não contraditório, a intenção de grupos católicos, partindo de uma concepção integral do homem, transformarem a sociedade no seu todo, no sentido de uma recristianização, e, simultaneamente, a diversificação de sensibilidades gerada pelos projectos católicos de reacção ou adaptação à modernidade. Daí a lucidez daqueles que, defendendo com intransigência os interesses da Igreja Católica, admitiram e justificaram o pluralismo das intervenções cívico-políticas.