

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES

**Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico
militante em perspectiva histórica - 1928-1946.**

**ASSIS - SP
2006**

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES

**Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico
militante em perspectiva histórica - 1928-1946.**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – UNESP para a obtenção do título de
Doutor em História (Área de Conhecimento: História
e Sociedade)

Orientador: Dr. Milton Carlos Costa

ASSIS-SP

2006

TERMO DE APROVAÇÃO

Nome do autor: Cândido Moreira Rodrigues

Título da Tese: **Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946.**

Presidente da Banca e Orientador:

Dr. Milton Carlos Costa

Instituição: UNESP- ASSIS

Banca examinadora:

Dr. Luis de Castro Campos Júnior

Instituição: FAFIJA/Jacarezinho

Prof.Dr. José Jobson de Andrade Arruda Instituição: USP/SP

Prof.a. Dra. Zélia Lopes da Silva

Instituição: UNESP/Assis

Dr Áureo Busetto

Instituição: UNESP/Assis

Aprovada em:

29/03/2006

Acho, também, com você, que toda a vida social, ainda a mais rudimentar, é fundada num princípio de hierarquia. E sendo assim, a autoridade é um princípio, um elemento vital, o próprio cimento de todo o edifício social. (...) E o que entendo por política é justamente a arte de curar e defender a estrutura social. A política é, no mundo moral, o que a arquitetura é no mundo das artes. (...) Mussolini... representa de certo modo o princípio de autoridade em sua forma realista.

Alceu Amoroso Lima. Petrópolis, 24-04-1927.

Meu querido Alceu. (...) Chegamos a esta conclusão: é necessário reforçar o princípio de autoridade porque não pode haver sociedade, e muito menos civilização, onde não houver autoridade. E concordamos que há, de um século a esta parte, esquecimento grave desta necessidade. (...) Aceito todas as restrições, todas as 'garantias' teóricas, que você pede. Autoridade não é força bruta em ação, mesmo quando aparentemente organizada. (...) Na prática, às vezes, tem que ser como na filosofia que, como dizia Joseph de Maistre, só se organiza se sabe esquecer detalhes. O trabalho atual, penso eu, é o de refazer o senso da autoridade. Só de forma prática será possível: os homens que conquistaram o poder têm que ressuscitar a autoridade. (...) Chegarão ao fim da jornada. Levantarão a pedra do sepulcro. Dizia Joseph de Maistre que a Contra-Revolução, para vencer a Revolução, terá que lançar mão de processos revolucionários. É esta a fatalidade da humanidade decaída. É o tributo do suor do seu rosto, o trabalho amargo. É com atos do homem que chegaremos a atos humanos.

Jackson de Figueiredo. Rio, 22-07-1927.

Tenho uma mãe que morreria talvez se eu morresse. Tenho uma família que me cerca de tudo o que posso aspirar na vida. (...) Tenho posição de fortuna... Fiz um pequeno nome literário. Tenho tudo, tudo, tudo o que um homem normal pode desejar da vida. (...) No entanto,... sinto-me num beco sem saída. Sinto-me ferido de morte. Sinto-me velho. (...) Juro-te que se Deus existe em qualquer parte do universo... só uma coisa lhe peço: a loucura ou a morte.

Alceu Amoroso Lima. Rio, 09-09-1927.

O que sempre mais me prendeu a Maritain foi justamente essa humildade espontânea e profunda, tão diversa do falso publicanismo e tão adequada a esse sentido autêntico do cristianismo, que nos salva dos 'Fuhren' segundo o mundo, para nos levar ao único Salvador, que não é 'deste mundo'. (...)
O que sentimos é a mais íntima ligação entre inteligência e experiência, entre a Fé rigorosamente intelectualista, uma visão profundamente mística das relações do homem com a Verdade, e uma observação muito objetiva dos nossos tempos.

Alceu Amoroso Lima. Fevereiro de 1945.

A nova opção em face da qual se coloca a consciência católica é... a de ficar ou não neutra entre o Autoritarismo político e a Democracia, ou a de tomar ou não partido entre os processos de se operar a transição do estado de fato, em que nos encontramos desde 1937, para o estado de direito, a que aspiram todas as forças vivas da nacionalidade. Essa aspiração é tão unânime, que a própria ditadura se viu forçada a admitir que não podia manter-se por muito tempo no poder, em face da separação radical que se processou, nos últimos anos, entre os Poderes Públicos e a Opinião Pública, bem como em face da incongruência entre uma política internacional democrática e uma política nacional totalitária.

Alceu Amoroso Lima. Abril de 1945.

Dentro dos seus limites, porém, é a Democracia, nas condições atuais do mundo, o regime que melhor pode permitir a aproximação entre a organização política de um povo e a efetivação da seqüência básica: Lei, Povo, Estado, Governo. Sempre que a democracia tender a modelar o Estado multipartidário pelo tipo de Estado suprapartidário, podemos ter uma garantia relativa de que nos aproximamos do que deve ser, para que a Idade Nova política não venha a ser uma nova desilusão.

Alceu Amoroso Lima. 1946.

**A Daniela,
Terezinha & Joaquim.**

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr.Milton Carlos Costa pela excelente orientação prestada no desenvolvimento deste trabalho, pela amizade verdadeira e por ter me proporcionado o prazer de ser discípulo de uma pessoa de tão alta cultura. Grande homem de História que defende a liberdade e a democracia desde tempos em que para isso teve que estar na mira das metralhadoras de um regime autoritário.

Aos professores Dr^a. Zélia Lopes da Silva, Áureo Busetto pelas preciosas observações e sugestões a este trabalho.

A minha esposa Daniela, pois somente ela tem a dimensão da dedicação que tive no período de produção desta tese.

Agradeço a todos do Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL), em especial à Bibliotecária Márcia Dalmácio Silveira Campos, a Carlos Frederico, Regina da Guia e Maria Helena.

Devo aqui um agradecimento especial aos amigos, de longa data, Antônio, Lídia, Edvaldo, João, Josi, além daqueles companheiros de viagem que estiveram próximos de mim ao longo dessa travessia: Maria Paula, Keila, Patrícia e Wander.

Agradeço a todos os docentes do Departamento de História da Unesp de Assis por terem contribuído para a minha formação acadêmica, iniciada na Graduação, em 1996, e concluída agora, em 2006, com o Doutorado.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (**FAPESP**) pelo apoio financeiro concedido a mim, imprescindível para a realização deste trabalho. Fundação de altíssimo nível na seriedade com que trata a pesquisa no Brasil. Esse agradecimento se estende à sua Assessoria Científica, pelas sugestões cruciais para o direcionamento e bom desenvolvimento desta pesquisa de doutorado.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima:** matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946. Assis, 2006. 318 fl. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

RESUMO: Este trabalho estuda o intelectual católico Alceu Amoroso Lima no período histórico de 1928 a 1946 e tem por objetivo provar que esse intelectual passou do conservadorismo à democracia, nesse espaço de tempo, na medida em que abandonou suas idéias autoritárias – oriundas do contato com Jackson de Figueiredo e com o pensamento e a obra de autores conservadores europeus do século XIX, entre os quais Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Juan Donoso Cortés e, principalmente, Joseph De Maistre. Mais tarde, Alceu Amoroso Lima chegou à democracia por meio do contato pessoal com o filósofo católico francês Jacques Maritain e das leituras que fez de sua obra, concretizando esse processo no início da segunda metade da década de 1940, mais especificamente em 1946. Esse processo de mudança pelo qual Alceu Amoroso Lima passou rumo à democracia ocorreu em um dos períodos mais decisivos da história do mundo contemporâneo, as décadas de 1930 e 1940, momento da ascensão e queda dos totalitarismos, da perseguição a judeus, comunistas, e da fragilidade da liberdade e da democracia. A atuação de Alceu Amoroso Lima no Brasil do governo de Getúlio Vargas carrega consigo o ônus de ser constituída pela defesa do princípio de autoridade e da limitação da liberdade, mas revela também a postura de um intelectual que soube, por meio do contato com a filosofia democrática de Jacques Maritain, abandonar posições insustentáveis e se converter à democracia e à liberdade, ainda em tempo, enquanto outros se mantiveram em silêncio.

Palavras-chave: Alceu Amoroso Lima. Intelectuais. Conservadorismo/Autoritarismo. Governo Vargas. Jacques Maritain. Democracia. Liberdade.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima**. Sources and positions: an intellectual Catholic militant in historical perspective - 1928-1946. Assis. 318p. Doctoral dissertation (History) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP.

ABSTRACT: This dissertation studies the Catholic intellectual Alceu de Amoroso Lima in the historical period from 1928 to 1946 and it was carried out to prove that this intellectual evolved from conservativeness to democracy, in that period, while he discarded his authoritarian ideas – derived from his contact with Jackson de Figueiredo and the thought and works of European conservative writers of the 19th century, such as Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Juan Donoso Cortés and, in particular, Joseph De Maistre. Alceu Amoroso Lima approached democracy by establishing personal contact with the French Catholic philosopher Jacques Maritain and, by reading his works, he accomplished such a process at the beginning of the second half of the 1940s, more specifically in 1946. The evolution process experienced by Alceu Amoroso Lima towards democracy took place in one of the most decisive periods of contemporary world history, the 1930s and the 1940s, with the ascension and fall of totalitarian regimes, the chase after Jews, Communists, and the debility of freedom and democracy. Alceu Amoroso Lima's action during Getulio Vargas's government carries the burden of comprising both his defense of the authority principle and freedom restriction, but also shows the posture of an intellectual who, by having close contact with Jacques Maritain's democratic philosophy, learned how to discard unsustainable positions and, in time, to convert to democracy and freedom, while other ones kept silence.

Keywords: Alceu Amoroso Lima. Intellectuals. Conservativeness/ Authoritarianism. Getulio Vargas. Jacques Maritain. Democracy. Freedom.

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Introdução 11

Parte I

Capítulo I – Fortuna crítica

Abordagens historiográficas 19

Capítulo II - Alceu Amoroso Lima: matrizes conservadoras e matriz democrática

O pensamento conservador 39

Jacques Maritain: a matriz democrática

A filosofia de Jacques Maritain 65

Recepção de Maritain na América Latina 87

Jacques Maritain e a Guerra Civil Espanhola 96

A Declaração de Montevideu 101

Parte II

Capítulo III – O Brasil das primeiras décadas do século XX

A Igreja, a República e a Revolução espiritual.....110

O papel do intelectual no Brasil República.....135

Parte III

Capítulo IV - A trajetória de Alceu Amoroso Lima. Posições de um intelectual militante

A Revolução de 1930 152

Liga Eleitoral Católica e Ação Católica 166

A defesa da Educação Católica 178

O comunismo e a questão doutrinária 216

Parte IV

Capítulo V - Alceu Amoroso Lima, Jacques Maritain e a democracia

O Totalitarismo e o Comunismo 236

Em defesa do mestre Jacques Maritain 245

O caminho da democracia 257

Crítica ao Estado Novo 281

Considerações finais..... 302

Referências Bibliográficas

I- Fontes..... 310

II- Bibliografia consultada..... 317

INTRODUÇÃO

O tema desta tese é “Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica -1928-1946” e se, inscreve, também na linha de estudo dos intelectuais e sua relação com a cultura e a política.

Segundo Jean-François Sirinelli, a escola francesa nos anos 1950 não deu a atenção necessária aos intelectuais e a seus posicionamentos, sendo apenas nos anos 1960 e 1970 que o estudo desse meio receberia um cuidado em “meias-tintas”. Assim, a história dos intelectuais se tornaria em pouco tempo “um campo histórico autônomo que, longe de se fechar sobre si mesmo” estaria “situado no cruzamento das histórias política, social e cultural”. Entretanto, Sirinelli define o nascimento efetivo da história dos intelectuais como pertencente aos anos 1970, particularmente na sua segunda metade, quando vêm a público trabalhos e pesquisas que adquirem legitimidade científica.¹

É de suma relevância atentar para o fato de que Sirinelli admite que o engajamento dos intelectuais se processa, “algumas vezes”, considerando-se o sentimento e a afetividade. Entretanto, isso não é a norma. Pelo contrário, o engajamento ou vinculação a uma causa procede, na maioria das vezes, de condutas guiadas pela racionalidade em defesa de interesses próprios ou de um grupo, conforme Bourdieu² demonstrou. Dessa forma, considerando-se que talvez a adesão por “afetividade” se dê com intelectuais menos expressivos, seria igualmente ingenuidade tomar essa situação como norma quando se trata dos intelectuais dirigentes de movimentos, partidos políticos ou mesmo altos representantes da literatura, da arte ou da religião, como foi o caso de Alceu Amoroso Lima.

A definição de Sirinelli se aplica muito bem ao caso francês por ele estudado. Dada a especificidade do caso brasileiro, o estudo do intelectual Alceu Amoroso Lima (1928-1946) ganha significância na medida em que esse intelectual católico esteve engajado sempre à frente de um grupo de intelectuais, inicialmente e por um bom tempo à direita como

1 SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.) **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996. p.232-235.

2 BOURDIEU, Pierre. **As regras de arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

conservador e depois como democrata, mas sua ação não se limitou, de forma alguma, em simplesmente assinar manifestos. Pelo contrário, seu grupo estava imbuído de um sentido de missão civilizadora e atuava para alcançar o objetivo de promover a recristianização do país, sobretudo por meio da ação católica junto à política, a cultura e a educação. Alceu Amoroso Lima fazia isso por meio de órgãos institucionais como a revista *A Ordem*, o Centro Dom Vital, além da Liga Eleitoral Católica, Ação Católica, Faculdades Católicas etc.

O estudo dos intelectuais no Brasil ainda merece atenção especial, principalmente em relação àqueles que faziam parte do grupo liderado por Alceu Amoroso Lima, junto ao Centro Dom Vital e à revista *A Ordem*. Esse grupo de intelectuais desempenhava papel expressivo nas décadas de 1930 e 1940, atuando em diversas áreas da sociedade: direito, educação, literatura, poesia, engenharia, medicina, biologia, filosofia. Mas o líder dos intelectuais católicos era Alceu Amoroso Lima, intelectual de renome junto à hierarquia da Igreja com forte relacionamento em diversas instâncias governamentais - sobretudo com a Educação - com contato direto com os intelectuais mais expressivos do período, com destaque para aqueles relacionados ao meio literário, como Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, outros como Sérgio Buarque de Holanda³, Gilberto Freyre, além de outros no Brasil e no exterior, com destaque para a Europa.

Alceu Amoroso Lima atuou, por muito tempo, como crítico literário e, a partir de 1928, converteu-se ao catolicismo onde tomou a frente dos intelectuais laicos junto da Igreja Católica, momento a partir do qual defenderia as causas de seu grupo e da Igreja junto ao Governo, no período de 1928 a 1946.

3 Há uma passagem interessante a respeito de Sérgio Buarque de Holanda e sua relação com Alceu. O trecho aparece numa carta que Alceu envia para Jackson de Figueiredo, datada de 28 de fevereiro de 1928 onde ele explica a Jackson a razão de uma crítica que fizera a obra **Salomão e as Mulheres** (1927) de Jorge de Lima, a qual havia recebido do próprio autor e jogado fora. A certa altura Alceu menciona um episódio que revela a sua antipatia por aqueles que buscavam “elogios”, referindo-se novamente a Jorge de Lima em seu livro **Poemas** (1927), com posfácio de José Lins do Rego. Nota-se aí também o seu círculo de sociabilidade. Diz ele: “Há um mês e tanto, aparece-me aqui o Sérgio Buarque de Holanda, trazendo-me *Poemas*, com recomendação especial do Manuel Bandeira. Na capa, junto à amabilíssima dedicatória, uma nota *a tinta*: ‘por intermédio do Manuel Bandeira’. Olho a capa: cópia do volume *Charmes* de Paul Valéry e em geral das edições da N.R.F. Vou ao final e logo vejo o enorme elogio do excelente artigo do Lins do Rego, apoiando-se, aliás, num ponto, em idéias minhas, apesar do adjetivo *pesado* com que gratificava os *Estudos*. Homem independente portanto, o Lins. (...) Não li logo os poemas. Dias após, o X. em conversa fez um ataque cerrado ao livro (compreendi quando li o artigo do Lins do Rego...) e sobretudo ao absurdo de se querer reduzir o Brasil *ao mulato* etc.” Cf. LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.333-334.

Assim, apresentamos alguns dados biográficos sobre sua trajetória para nos situarmos frente à atuação exercida na sociedade brasileira no século XX.

Alceu Amoroso Lima nasceu no Rio de Janeiro em 11 de dezembro de 1893, filho de Manuel José Amoroso Lima e Camila da Silva Amoroso Lima. Aos sete anos de idade, em 1900, faz sua primeira viagem à Europa. Em 1909 inicia seus estudos na área jurídica e faz a segunda viagem à Europa. Em dezembro de 1912 ele faz a terceira viagem à Europa. No ano seguinte, conclui o curso de Direito e vai assistir em Paris o curso do filósofo francês Henry Bergson. No ano de 1917, Alceu vai trabalhar no Itamarati. Em 1918 casa-se com Maria Teresa de Faria, na cidade de Petrópolis. É no ano seguinte, em 1919, que Alceu começa a atividade de crítico literário, em *O Jornal*, o que se dá especificamente no dia 17 de junho, sob o pseudônimo de Trsitão de Athayde. Sua correspondência com Jackson de Figueiredo tem início em 1919 e vai até o final de 1928, ano de sua conversão ao catolicismo, e momento a partir do qual Alceu se torna diretor de *A Ordem* e passa também a presidir o Centro Dom Vital, após a morte de Jackson. Em 1932, Alceu ajuda a fundar o Instituto Católico de Estudos Superiores e em 1933 é levado ao cargo de Secretário-geral e depois presidente da Liga Eleitoral Católica. O ano de 1935 demarca sua definição como Presidente da Ação Católica Brasileira e igualmente sua eleição na Academia Brasileira de Letras. Em 1937 Alceu viaja ao Uruguai, Argentina e Chile; sendo no ano de 1938 nomeado Reitor da Universidade do Distrito Federal. Em 1940, torna-se professor de Literatura Brasileira, da Universidade do Brasil e da Universidade Católica. Em 1944 Alceu funda a Livraria AGIR Editora. Em 1945 deixa a presidência da Ação Católica e no ano de 1947 faz uma viagem a Montevideú auxiliando o início do movimento democrata-cristão. No período de 1951 a 1953 exerce o cargo de Diretor do Departamento de Cultura da Organização dos Estados Americanos (OEA). Em 1954 vai como delegado do Brasil à Conferência de Caracas. Em 1962 é o delegado brasileiro na abertura do II Concílio Vaticano. Em 1967, Alceu se torna membro da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz, ano em que é eleito para a Academia de Ciências Morais e Políticas, do Instituto da França. Nesse período que vai de 1967 a 1972 Alceu faz viagens a Roma para as reuniões da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz. Em 1968, a 28 de outubro,

Alceu toma posse na Academia de Ciências Morais e Políticas, em París. Em 1977, recebe o Prêmio Nacional de Literatura, da Fundação Cultural de Brasília, no palácio do Buriti, onde profere discurso em defesa de liberdade. Alceu Amoroso Lima morre em 14 de agosto de 1983, em Petrópolis.⁴

A hipótese proposta para pesquisa é a de que há uma mudança nas idéias e na postura de Alceu Amoroso Lima no período correspondente entre 1928 e 1946, num processo que o leva do conservadorismo para a via democrática, já na primeira metade da década de 1940.

Assim, tomamos o intelectual católico Alceu Amoroso Lima como objeto de estudo nesse período de 1928 a 1946, tendo por objetivo primordial avaliar, num primeiro momento, sua relação com diversos conceitos e idéias provenientes do pensamento conservador europeu de fins do século XVIII e da primeira metade do século XIX, nomeadamente Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Juan Donoso Cortés, mas em maior escala com Joseph De Maistre. Num segundo momento tivemos por objetivo estudar se houve uma mudança ou mesmo evolução em sua postura de conservador para democrata, e como isso ocorre considerando-se como decisiva sua relação com as idéias e com o filósofo católico francês Jacques Maritain.

Estudar essa problemática implica compreender, antes de qualquer coisa, que o pensamento conservador expresso por Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, foi, em grande medida, a voz contrária à Revolução Francesa e a seus desdobramentos. Pensadores conservadores que atuaram, cada um com sua especificidade, na condenação à ação dos revolucionários em relação à Igreja Católica, à monarquia, a partir de 1789; mas suas críticas seriam mais severas ainda contra a liberdade e os direitos dos cidadãos, a livre iniciativa em vários campos.

Especialmente os escritos dos teóricos De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés serviriam de base para a formulação do discurso da Igreja Católica contra o mundo moderno, a ciência e a filosofia modernas durante todo o século XIX e as primeiras décadas

4 VILLAÇA, Antônio Carlos. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: AGIR, 1985. p.5-7.

do século XX. A Igreja no Brasil deveria estar em acordo com esse ideário elaborado pelo Vaticano - mais conhecido como ultramontanismo - principalmente desde fins do século XIX, com o fim do período imperial.

Por outro lado, o filósofo católico Jacques Maritain representou uma nova voz do neo-tomismo dentro da Igreja Católica no século XX, mais precisamente a partir da década de 1930, procurando romper com a crítica simples ao mundo moderno. Jacques Maritain que até 1926 condena o mundo moderno e está vinculado à *Action Française*, vai propor, a partir de 1927, que se tomem como válidas as contribuições da modernidade mas que sejam colocadas em favor de uma nova sociedade, ao mesmo tempo unitária e pluralista. Essa sociedade deveria ter esse teor em razão da necessidade de formar-se por meio de uma pluralidade de confissões de fé e de posicionamentos políticos - inclusive aqueles não católicos – mas sob inspiração cristã católica. Jacques Maritain exerceu influência nos meios intelectuais católicos no Brasil e de forma semelhante em partes da Europa e também em partes da América Latina.

A periodização adotada para o estudo de Alceu Amoroso Lima tem início em 1928 em razão de ser o ano de sua conversão ao catolicismo e o momento a partir do qual ele assume a liderança do grupo de intelectuais católicos laicos – com o apoio de Dom Leme – e passa a dirigir o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*. A partir desse momento e durante todo o período em estudo, Alceu Amoroso Lima dirigiu um emaranhado de instituições e movimentos católicos, inclusive com expressão no campo educacional. Por meio de instituições e movimentos como a Liga Eleitoral Católica, Ação Católica, Faculdade Católicas, revistas, etc, Alceu Amoroso Lima reivindicou junto ao governo e à sociedade os projetos dos intelectuais católicos e da Igreja Católica, adotando, por um tempo considerável, posição de simpatia por movimentos de cunho fascista tanto no Brasil quanto na Europa, a exemplo o Integralismo e o apoio aberto a Franco na Guerra Civil Espanhola, além de outras questões de fundo moral.

O marco final de pesquisa é 1946, definido por ser o ano em que se encerra uma etapa na vida de Alceu Amoroso Lima, em cujo percurso sua postura caminhou do conservadorismo para democracia.

Para a realização desse trabalho tomamos como fonte de pesquisa a revisa *A Ordem*; uma seleção de obra dos autores conservadores Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés; outro conjunto de fontes utilizado refere-se às obras do filósofo católico Jacques Maritain, cartas e obras de Alceu Amoroso Lima com Jackson de Figueiredo e também Gustavo Capanema.

Mas a relação de Alceu Amoroso Lima com o pensamento conservador se dá por intermédio de Jackson de Figueiredo principalmente nas leituras de Joseph De Maistre e nos conceitos sobre autoridade e crítica da liberdade.

Cabe aqui a justificativa de que nos referiremos, em muitos momentos, a Alceu Amoroso Lima como “Alceu” e a Jacques Maritain com “Maritain” por uma questão de praticidade na escrita do texto, dado o número elevado de vezes que serão citados.

A estrutura da tese está constituída por quatro partes. A primeira parte da tese comporta um estudo importante sobre a chamada fortuna crítica de Alceu Amoroso Lima, com uma análise de teses, dissertações e livros que se referem a ele como objeto de estudo. Obviamente esse processo de análise da fortuna crítica foi feito com o objeto de demonstrar a contribuição e os limites dos trabalhos já produzidos sobre a questão e apontar em que medida nossa pesquisa tem singularidade em relação às demais. Ainda na primeira parte estudamos as matrizes conservadoras e a matriz democrática de Alceu Amoroso Lima, nomeadamente Edmund Burke, Louis De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés e, do lado democrático, Jacques Maritain.

Na parte II da tese abordamos a inserção da Igreja Católica na República e o processo que leva à formação de uma intelectualidade católica laica com o apoio da Igreja. Nessa parte, há um destaque para o estudo do papel do intelectual na sociedade brasileira das três primeiras décadas do século XX e da relação de Alceu Amoroso Lima com Jackson de Figueiredo.

À terceira parte da tese procedemos à análise, detalhada, das posições de Alceu Amoroso Lima em relação às temáticas candentes no meio católico e na sociedade brasileira do período em estudo, sobretudo a Liga Eleitoral Católica, o movimento da Ação Católica, a discussão sobre a Educação Católica e o debate sobre o comunismo.

Na quarta e última parte da tese estudamos a posição de Alceu Amoroso Lima em relação aos escritos e a pessoa de Jacques Maritain e o impacto que eles têm sobre sua visão de mundo e conduta, algo que é analisado em sua postura sobre o totalitarismo e o comunismo, a democracia e o Estado Novo. Feito isso, caminhamos para a parte final do trabalho com as considerações finais.

PARTE I

CAPÍTULO I - FORTUNA CRÍTICA

ABORDAGENS HISTORIOGRÁFICAS

A produção historiográfica no Brasil a respeito de Alceu Amoroso Lima não é tão elevada, mas conta com trabalhos importantes entre os quais estão dissertações de mestrado e teses de doutorado. Algumas delas merecem atenção especial por trazerem elementos importantes que contribuem para pensar nosso objeto de estudo. Entretanto os trabalhos a respeito dos quais falaremos aqui não elegem como foco de pesquisa questões relacionados ao conservadorismo de Alceu Amoroso Lima ou mesmo sua relação específica com Jacques Maritain⁵. Esse assunto aparece, quando muito, de forma secundária nos trabalhos em questão.

Em nossa tese trabalhamos com a hipótese de que Alceu Amoroso Lima, no período que vai de 1928 a 1946, passa por um processo que o leva do conservadorismo à democracia e isso ocorre de forma gradual, com conflitos internos e revisão de posições. Defendemos, ainda, a hipótese de que Alceu Amoroso Lima vai abandonando os elementos conservadores do seu pensamento – elementos do pensamento conservador europeu com Edmund Burke, De Bonald, Donoso Cortés, mas sobretudo De Maistre – e substituindo-os pelos referenciais da filosofia católica de Jacques Maritain. Essa hipótese central da pesquisa desdobra-se na busca da compreensão de como se dá esse processo em Alceu Amoroso Lima e de que forma isso aparece em suas posições frente às questões mais debatidas no cenário brasileiro do período de 1928 a 1946.

Entre os trabalhos que abordamos aqui está o de título “Alceu Amoroso Lima. Pressupostos filosóficos antropológicos”, de autoria de Nivaldo Luiz Pessinatti, originalmente apresentado como exercitação para a Licença, em 1979, na Facoltà di Filosofia, da Università

⁵ Faço logo de início um esclarecimento importante sobre a relação entre Jacques Maritain e Alceu Amoroso Lima. Sabe-se que ambos mantiveram uma correspondência importante por meio de cartas durante o período aqui em estudo. Essas cartas estão no **Centre d'Archives Maritain de Kolbsheim**, na França, sob responsabilidade do **Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain**, fundado em 1962. Não tivemos acesso a essa documentação, por isso ela será de outro estudo.

Pontificia Salesiana, em Roma. Nesse trabalho, o autor se dedicou a estudar o que entendeu ser os pressupostos filosóficos e antropológicos do pensamento de Alceu, dando atenção especial à sua relação com o padre Leonel Franca, com Jackson de Figueiredo e, de modo bem inicial, a Jacques Maritain. No decorrer do seu trabalho, Pessinatti discorre a respeito da presença de Alceu Amoroso Lima no pensamento brasileiro dando atenção, num primeiro momento, para sua ação na Igreja junto da hierarquia, à frente do movimento leigo dirigindo o Centro Dom Vital e a revista “A Ordem”. Em seguida, Pessinatti aborda aspectos da antropologia tomista e o processo de sua inserção no Brasil; a partir daí caminha para a tentativa de compreensão do lugar que temáticas como homem, família, Estado, trabalho, Educação e Deus ocupam no pensamento de Alceu.⁶

Ao trabalhar com essas temáticas o autor contribui de forma importante para a compreensão de aspectos relevantes do pensamento de Alceu Amoroso Lima. Entretanto, não elege como preocupação central a questão específica da sua relação com Jacques Maritain. Nesse âmbito, o autor se propôs a “apresentar” o que identificou como os pontos convergentes do pensamento de ambos, passando pela questão da conversão e por outras de ordem prática, de onde define Maritain como um verdadeiro filósofo e Alceu, como um “literato pensador”. Pessinatti demonstra muito sucintamente como há conceitos de Maritain, nos livros de Alceu. Conclui então que a influência de Maritain no catolicismo brasileiro se dá através de Alceu, embora não demonstre como isso tenha ocorrido e quais foram as consequências e impactos, sobretudo, ao longo da trajetória do próprio Alceu. Limita-se a concluir em termos bem superficiais. Diz ele, em sua conclusão:

“Enfim, podemos dizer que é de maneira especial, através de Alceu, que Maritain exercerá no renascimento do catolicismo brasileiro uma influência profunda e decisiva. (...) Esta influência se deve em grande parte, a penetração do tomismo nos ambientes universitários e a irradiação do pensamento neo-escolástico nos vários setores da cultura”.⁷

6 PESSINATTI, Nivaldo Luiz. **Alceu Amoroso Lima**. Pressupostos filosóficos antropológicos. Roma, 1979, 138 fl. Exercitação (Licença em Filosofia) – Facoltà di Filosofia de Roma – Università Pontificia Salesiana, 1979.

7 PESSINATTI, Nivaldo Luiz. **Alceu Amoroso Lima**. Pressupostos filosóficos antropológicos. Roma, 1979, 138 fl. Exercitação (Licença em Filosofia) – Facoltà di Filosofia de Roma – Università Pontificia Salesiana, 1979. p.15.

Outro trabalho que se inscreve na linha de estudo de Alceu Amoroso Lima é resultado de um mestrado em Educação defendido em 1980 na PUC-Rio. Com autoria de Fernando Soares Moreira o trabalho é intitulado “Identidade e evolução em Alceu Amoroso Lima. Um estudo de Política comparado a escritos posteriores”. Em sua pesquisa o autor se dedicou a estudar o livro *Política*, o qual Alceu lançou em 1932, e os elementos que dele poderiam ser encontrados em textos mais tardios do próprio Alceu. Com isso o autor buscava “perceber uma identidade e uma evolução” das idéias de Alceu. Para isso, na construção do seu trabalho, Moreira procurou apontar o que definiu como os três momentos de Alceu Amoroso Lima passando pelo seu “Adeus à disponibilidade”, por sua conversão religiosa e política e pela luta em favor da liberdade. A outra parte do trabalho se desenvolve a partir desses pontos indicados como centrais, de onde o autor procura observar – mesmo que superficialmente - as principais categorias do pensamento de Alceu: a questão da Burguesia, do Capitalismo/Comunismo, da Revolução, da Autoridade e das Elites.⁸

Fernando Soares Moreira procura demonstrar que na obra *Política* que Alceu Amoroso Lima expressou sua visão a respeito da necessidade de superação do que ele acreditava ser a crise pela qual o Brasil passava; a seu ver, surgia a necessidade de uma “reordenação da vida política” a partir do ato de colocar o “bem comum” como centro de orientação do mundo social. A partir disso, segundo Moreira, Alceu julgava que se deveria igualmente eleger “o regime cristão em oposição aos regimes socialistas, liberal e nacionalista”.⁹

O autor quer demonstrar que no processo pelo qual Alceu percorreu há mundaça de posição, há um caminho que o faz ver os “benefícios parciais” do liberalismo e do socialismo, procurando reunir os seus elementos de Justiça social e liberdade para formular

8 MOREIRA, Fernando Soares. **Identidade e evolução em Alceu Amoroso Lima**. Um estudo de Política comparado a escritos posteriores. Rio de Janeiro, 1980, 134 fl. Dissertação (Mestrado em Educação) - Departamento de Educação – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1980.

9 Id., *ibid.*, p.45.

um sistema que se figura no meio dessa linha. Na visão de Moreira, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, Alceu Amoroso Lima vai caminhar para um “socialismo democrático”.¹⁰

Como exemplo, na questão específica do núcleo da sua dissertação, Moreira vai concluir que o pensamento de Alceu, em termos globais, contruiu-se “sobre as ruínas da civilização burguesa” e se organizou a partir de um projeto de “nova era para a humanidade”. Segundo Moreira, Alceu defendia a postura segundo a qual os “novos tempos” só seriam plenamente realizáveis se fossem “criados sob o signo do humanismo e sem esquecer a importância do cristianismo na reconquista de liberdade”. Mas seria uma liberdade reconquistada não a preço da Autoridade – nem da Igreja e nem do Estado – mas sim a partir da ação das massas.¹¹ Entretanto, a idéia lançada pelo autor segundo a qual Alceu Amoroso Lima defendia a busca da liberdade a partir da ação das massas mereceria ser reavaliada.

Por outro lado, no decorrer do trabalho Moreira procura demonstrar em maior escala que a explicação da identidade e da evolução do pensamento de Alceu se torna compreensível “a partir das influências marcantes” na sua história intelectual, procurando, assim, afastar-se das análises que abordaram seu pensamento sob o prisma ideológico. O autor *apenas* enumera as influências de: Fausto Barreto, Silvio Romero, Spencer, Bergson, Jackson, Bernanos, Chesterton, Péguy, Maritain e Mauriac.¹²

Entretanto, observa-se Moreira relatar que mesmo após 1938 – quando Alceu “denuncia as imposições da classe dominante” – ele continuará “idêntico em suas perspectivas filosóficas, religiosas, humanistas, ‘liberais’ evolucionistas, que marcam a sua formação intelectual desde a juventude”.¹³

No decorrer de nossa tese poderemos observar que as afirmações de Fernando Soares Moreira guardam sérias limitações. Por exemplo, quando ele toma como certas as avaliações que o próprio Alceu faz na década de 1970, a respeito de suas ações praticadas nos anos compreendidos entre as décadas de 1930 e 1940. Isso se dá em relação especificamente

10 MOREIRA, Fernando Soares. **Identidade e evolução em Alceu Amoroso Lima**. Um estudo de Política comparado a escritos posteriores. Rio de Janeiro, 1980, 134 fl. Dissertação (Mestrado em Educação) - Departamento de Educação – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1980. p.31-34.

11 Id., *ibid.*, p.120.

12 Id., *ibid.*, p.18-21.

13 Id., *ibid.*, p.09.

à obra “Memórias improvisadas”, de 1973, na qual Alceu certamente reelabora sua visão para as ações que havia realizado em momentos passados¹⁴.

O trabalho de Fernando Soares Moreira é carente, então, de um olhar que objetive compreender, de forma mais crítica, a conduta de Alceu a partir da análise das fontes produzidas por ele naquele momento histórico de 1930 e 1940. Isso pode ser observado na medida em que o autor aceita de pronto a informação dada por Alceu, no referido livro, segundo a qual foi em 1938 realizada uma revisão crítica de suas posições e caminhou de volta às suas idéias liberais e em direção da democracia, o que se daria com maior expressão a partir do aprofundamento das idéias de Jacques Maritain e, mais tarde, de Teilhard de Chardin.

Pelo contrário, trabalhamos com a hipótese de que isso não se processa de forma tão simples e mecânica assim. Como já dito, há um processo conflituoso que leva Alceu Amoroso Lima das idéias conservadoras à democracia. Isso ocorre com lentidão, com certos vacilos e se completa mesmo entre 1944 e 1946.

Outro trabalho importante, sob o ponto de vista de nossa análise, é a tese de doutoramento de João Francisco Régis de Moraes, de 1984, com o título “Alceu Amoroso Lima e a Cultura Brasileira. Trajetória de pensamento e contribuição pedagógica”.¹⁵ Nesse trabalho o autor aborda o pensamento e as posições de Alceu desde seus primeiros escritos, passando pelo estudo do período definido como reacionário (década de 1930) com sua

14 Pierre Bourdieu alerta para o trabalho com memórias, relatos ou biografias. Bourdieu é categórico ao demonstrar que, por exemplo, “o relato, seja ele biográfico ou auto-biográfico... propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica... tendem ou pretendem organizar-se em seqüências ordenadas segundo relações inteligíveis”. Nesses termos Bourdieu avança no sentido de caracterizar a procura de relações inteligíveis, por parte do biografado ou do biógrafo, como produto sempre de uma tentativa de “dar sentido” ou uma lógica, coerência, a fatos que, em última análise, lhes servem aos interesses pessoais em relação à questão elaborada. Em última instância Bourdieu chama atenção para a questão da intencionalidade e faz isso nos termos a seguir: “Essa propensão a tornar-se o ideólogo de sua própria vida, selecionando, em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões para lhes dar coerência, como as que implica a sua instituição como causas ou, com maior freqüência, como fins, conta com a cumplicidade natural do biógrafo, que, a começar por suas disposições de profissional da interpretação, só pode ser levado a aceitar essa criação artificial de sentido”. Ou ainda segundo o próprio Bourdieu: “Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos... é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, das relações objetivas entre as diferentes estações”. Cf. BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína (Orgs.) **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p.183-191. Considerando essa argumentação de Bourdieu podemos dizer que alguns desses trabalhos apresentados anteriormente pecam no trato com as fontes biográficas e de memórias, porque desconsideram esses fatores.

15 MORAIS, João Francisco Régis de. **Alceu Amoroso Lima e a Cultura Brasileira**. Trajetória de Pensamento e Contribuição Pedagógica. Campinas, 1984, 214 fl. Tese (Doutoramento em Educação) – Faculdade de Educação – Universidade Estadual de Campinas, 1984.

postura em relação à Educação. Num segundo momento, o autor analisa a sua contribuição à formação dos debates educacionais em torno da constituição da Universidade no Brasil e mesmo de sua presença como educador e pensador. Por outro lado, Moraes aponta muito brevemente para a atuação decisiva de Alceu no pós-1964 em defesa da liberdade e da democracia; neste campo o autor fala sobre os caminhos trilhados por Alceu, mas não elege como seu objetivo aprofundá-los, dado que sua intenção maior foi a de estudá-lo nas questões educacionais. Assim, pode-se dizer que Moraes elaborou um trabalho muito bem escrito e com solidez invejável na argumentação e reunião de fontes, estando atento, sobretudo, para a compreensão da contribuição de Alceu às mais diversas áreas da cultura brasileira. Dada a sua densidade científica, o trabalho de Moraes é referência para a compreensão tanto do pensamento como da trajetória, de um modo geral, de Alceu Amoroso Lima.

Régis de Moraes também fala da mudança de Alceu Amoroso Lima em torno dos anos 1940. Chega mesmo a *apontar* alguns dos motivos que levaram à sua mudança de postura autoritária para a defesa de uma democracia que estivesse “disposta a sofrer forte intervenção da Igreja”; aponta ainda as conseqüências do próprio contexto de guerra e o contato com Maritain¹⁶, mas limita-se a isso, não desenvolvendo tais postulados ou mesmo apresentando fontes que comprovassem suas afirmativas.

Ademais, defendemos aqui a idéia de que Alceu Amoroso Lima não esteve disposto a “sofrer forte intervenção da Igreja”, no que diz respeito à sua postura democrática. Essa questão pode ser pensada na medida em que no período posterior a 1945 Alceu vai deixar a direção da Ação Católica e romper relações, justamente, com o Cardeal conservador Dom Jaime de Barros Câmara, caminhando dentro de uma linha notoriamente mais autônoma e progressista.

Outra posição que defendemos é a de que a democracia de Alceu foi constituída por uma *internalização densa* dos escritos e posições do filósofo católico francês Jacques Maritain, num sentido humanista integral. É importante notar que nem mesmo

16 Id., *ibid.*, p.67-77.

Jacques Maritain esteve submetido à Igreja, embora tivesse se tornado, a partir de 1945, embaixador da França junto ao Vaticano. As posições de Maritain ao longo dos anos 1930 e 1940 vão demonstrar justamente a sua resistência, muitas vezes, às diretivas da Igreja; um caso exemplar foi sua posição de condenação a Franco na Guerra Civil Espanhola, no momento em que a Igreja dava apoio a esse ditador.

Outro trabalho que toma Alceu Amoroso Lima como foco de estudo é “Evolução do pensamento político-social de Alceu Amoroso Lima”, de autoria de Silvio Bez Birolo. Nesse estudo, o autor procurou demonstrar a trajetória do pensamento político de Alceu desde os anos 1920 a 1960. Para isso, Birolo deu ênfase à compreensão do que o próprio Alceu Amoroso Lima chamava de “naturalismo moderno” nos anos 1930, e à sua busca de um ideal democrático a partir do abandono de posições marcadamente autoritárias. Birolo aborda ainda, *superficialmente*, elementos da posição crítica que Alceu exerceu ao regime militar no Brasil pós-1964. Com isso, o autor desejou demonstrar que no período de 1928 a 1942 Alceu esteve mais ligado ao “apostolado oficial” e à hierarquia, o que se modificará após a indicação do conservador Dom Jaime de Barros Câmara à sucessão de Dom Leme. A partir desse momento, Alceu começa a tomar posições mais autônomas em relação à hierarquia. Segundo o autor, esse seria o maior motivo da mudança operada por Alceu para o lado da democracia.¹⁷

Essa posição do autor guarda evidente fragilidade se confrontada com as questões presentes na relação de Alceu Amoroso Lima com Jacques Maritain e com o pensamento conservador e contra-revolucionário, especialmente Joseph De Maistre.

O trabalho de Norma Monteiro, “Alceu Amoroso Lima. Idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil”, de 1991, é uma dissertação de mestrado. Esse estudo toma como parâmetro os trabalhos mencionados anteriormente, mas elabora uma análise distinta daquela que estava proposta como objetivo central, qual seja, demonstrar que no Brasil de fins do século XIX e início do XX surge uma intelectualidade católica que deseja dar respostas ao “desencantamento do mundo” e às consequências da separação entre Igreja e

17 BIROLO, Silvio Bez. **Evolução do pensamento político-social de Alceu Amoroso Lima**. São Paulo, 1990, 119 fl. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1990.

Estado. Segundo Monteiro, isso ocorre desde a *Questão Religiosa*, passando por ações conseqüentes e históricas com o Padre Julio Maria, Dom Leme e com mais organicidade em Jackson de Figueiredo.

Na análise de Monteiro, esse processo de constituição da intelectualidade católica organizada culmina com a entrada de Alceu para essa frente e, nesse quadro, ele “encontra respostas positivas que permitem ao catolicismo nos anos 1930 reafirmar o domínio religioso como eixo normativo e organizador da sociedade brasileira”.¹⁸

Nesse momento particular, talvez fosse o caso de sugerir que o catolicismo tentou encontrar respostas às demandas da sociedade e procurou defender seus interesses no meio político-social (inclusive educacional) com o auxílio dos intelectuais liderados por Alceu, em comunhão aos interesses da Igreja. De qualquer forma, o trabalho de Monteiro estuda parte do pensamento de Alceu Amoroso Lima tendo como marco cronológico o período de 1928 a 1935, onde procura demonstrar que ele foi um dos intelectuais que defenderam a Igreja contra as contradições do processo de secularização da sociedade brasileira.

Waldir Cauvilla, na dissertação de mestrado “O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30”¹⁹, de 1992, pretendeu estudar o pensamento autoritário de Alceu nos anos 1930. O período abordado, mais especificamente, é o compreendido entre 1928 a 1937, e o autor toma como fonte de estudos algumas obras do intelectual católico Alceu Amoroso Lima, produzidas nesse período, e outros tantos artigos seus lançados na revista *A Ordem*.

Cauvilla toma ainda como fontes “mais confiáveis” as memórias de Alceu, já referidas aqui e publicadas em livros como **Memórias Improvisadas**, de 1973, e **Memorando dos 90**. De outra parte, Cauvilla não percebe a mudança no pensamento de Alceu para o campo da democracia e da liberdade, dado que seu estudo se restringe até o

18 MONTEIRO, Norma Gouveia de M.do Rego. **Alceu Amoroso Lima**. Idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil. Rio de Janeiro, 1991, 290 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1991.

19 CAUVILLA, Waldir. **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30**. São Paulo, 1992, 173 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

ano de 1938 e o processo de mundaça em Alceu se envidencia mais claramente no início dos anos 1940.

Cauvilla se arrisca a dar sua posição a respeito da relação de Alceu Amoroso Lima com Jacques Maritain e o porquê dele ter adotado o pensamento do filósofo católico com certa cautela. Cauvilla diz que a cautela de Alceu com Maritain se deu em razão da sua relação com a Igreja e com a herança intelectual de Jackson de Figueiredo.²⁰

Mas essas questões são apenas *apontadas* por Cauvilla e não são aprofundadas. Por outro lado, é importante compreender que se há plausibilidade na afirmativa de que a herança intelectual de Jackson de Figueiredo sobre Alceu Amoroso Lima é um fato concreto em sua conduta em relação a Maritain e suas idéias, não é menos verdade que isso deve ser pensado sobretudo em termos mais complexos: pensado dentro de uma linha que busque a compreensão da relação de Alceu com os seus conceitos internalizados e vindos do próprio pensamento conservador europeu, mais especificamente com De Maistre, e com o próprio Jackson de Figueiredo.

E porque não dizer que Alceu Amoroso Lima portou até certo tempo uma espécie de conservadorismo vindo do próprio Jacques Maritain, inclusive por sugestão de leitura de Jackson. Prova disso é o fato de o próprio Jackson sugerir, em carta de 26 de junho de 1928²¹, que Alceu lesse o livro de Maritain, *Antimoderne*²², lançado em 1922, o qual expressa sua fase de relação com a crítica ao mundo moderno e sua ligação ao Action Française de Charles Maurras. Há uma dezena de referências entre ambos falando de Maritain e seguramente Alceu, após a morte de Jackson em 1928, acompanhou as mudanças pelas quais Maritain já estava passando desde 1927, quando saíra da *Action Française*, e

20 CAUVILLA, Waldir. **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30**. São Paulo, 1992, 173 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992. p.30-31.

21 Em certa passagem Jackson fala a Alceu nos termos seguintes: “Alceu: Como estou pensando em você, ponho esta nota: releia, como quase lhe pedi hoje, o primeiro ensaio de Maritain no Antimoderne, principalmente a segunda parte. Quando se relê, como que se lê com olhos mais poderosos. Ou será o meu estado de espírito que deu relevo novo a estas páginas. No meio de tanta agitação de pura miséria, que beleza a dessa afirmação serena do espírito”. Cf. FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: 1992. p.181-182. Coleção Afrânio Peixoto.

22 Obra difícil de ser encontrada no original. Conseguimos o original graças à Biblioteca do arquivo do Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, em Petrópolis. Diga-se de passagem, biblioteca onde há mais de 25 mil títulos da mais vasta cultura, desde literatura nacional, internacional, filosofia, política etc. O capítulo que Jackson recomenda que Alceu leia é “La liberté intellectuelle”. Cf. MARITAIN, Jacques. **Antimoderne**. Paris: Editions de la Revue des Jeunes, 1922. p.77-117.

caminhando para a democracia e para a proposição de um humanismo integral e pluralista; isso poderemos observar no decorrer da tese.

A tese de que Alceu Amoroso Lima se liberta de Jackson de Figueiredo exatamente em 1938, além de ser frágil é mais problemática ainda, porque foi levantada pelo próprio Alceu em sua obra *Memórias improvisadas*, o que significa dizer que o autor Waldir Cauvilla encampou a tese do próprio Alceu sem questioná-la. Nesse caso é importante observar o que o próprio pensador disse:

“A partir de 1938 fiz uma revisão de princípios dentro de mim mesmo e voltei politicamente ao que era antes da conversão. Ficou do meu convívio com Jackson a influência religiosa, a fé católica, a crença de que Deus é o princípio e o fim de todas as coisas, e a lembrança de uma personalidade humana impressionante. Mas me libertei de suas concepções políticas. Cheguei à convicção de que a Igreja antes de ser uma defesa da autoridade, é uma defesa da liberdade e de justiça”.²³

Nesse caso há duas questões a se considerar: a primeira é o fato de que o autor Waldir Cauvilla toma como verdade absoluta essas palavras ditas por Alceu Amoroso Lima no ano de 1973, num momento em que ele era notoriamente defensor da democracia. A segunda situação é a de que, em se tomando essas posições de Alceu como verdades dadas, Cauvilla deveria ter levado em consideração também o que está escrito no meio do parágrafo citado cima, onde Alceu diz que abandonou as “concepções políticas” de Jackson, mas não a sua influência religiosa. Nesse caso há que se considerar, por exemplo, que um Joseph De Maistre representou para o próprio Jackson de Figueiredo, antes de tudo, um pensador católico que defendia a autoridade, a hierarquia, a ordem, a supremacia do poder papal, tudo sobre o domínio do catolicismo. Essa herança é, ao mesmo tempo, religiosa e política e está em Alceu desde 1939, como se poderá observar mais adiante nesta tese.²⁴ Portanto, defendemos que nesse momento de 1939 Alceu ainda não transita totalmente para a democracia, algo que ocorrerá mais decididamente por volta de 1942 e se concretizará entre 1944 e 1946.

23 LIMA, Alceu A. **Memórias improvisadas**. Petrópolis: Vozes, 1973. p.121.

24 Há um texto que saiu publicado em 1944 numa revista coletânea que criticava Maritain, mas o original é de 1939. Neste texto é possível observar, em 1939, a defesa que Alceu faz do princípio da autoridade. Cf. ATHAYDE, Tristão de. Maritain e a civilização em perigo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944d. p.60-62.

Há outra questão levantada por Cauvilla quando afirma que Alceu não teria aceito de pronto o pensamento de Jacques Maritain em razão de sua submissão à hierarquia da Igreja. Essa afirmativa tem pouca plausibilidade pois, embora Alceu estivesse realmente comprometido com a hierarquia da Igreja em grande parte dos anos 1930 e 1940, ele nunca deixou de ter contato com Jacques Maritain, e nem mesmo Maritain com ele. Bom exemplo disso foi o almoço servido para Maritain quando de sua passagem pelo Brasil em 1936, e sua recepção em sessão especial, solicitada por Alceu, na Academia Brasileira de Letras no mesmo período. E isso se deu justamente no momento em que Maritain era um dos primeiros pensadores a criticar o general Franco na Guerra Civil Espanhola. Embora nesse momento de 1936 Alceu Amoroso Lima não estivesse de acordo em relação à sua posição sobre os acontecimentos na Espanha, eles mantinham uma relação de amizade muito próxima.

A proximidade entre ambos pode ser observada na foto abaixo por ocasião do almoço em homenagem a Jacques Maritain, no Rio de Janeiro, em 10 de agosto de 1936, onde estiveram presentes, entre outros, Alceu Amoroso Lima, Jacques Maritain e Gustavo Capanema. Após a passagem pelo Rio de Janeiro, Jacques Maritain iria para Buenos Aires, onde ocorreria um famoso mal entendido.



25

Outra foto de 1936 refere-se a uma Conferência que Jacques Maritain fez quando de sua passagem pelo Brasil.



26

25 CAPANEMA, Gustavo. Gustavo Capanema e outros, por ocasião do almoço oferecido a Jacques Maritain. 10 ago 1936. 1 Fotografia. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC. O quarto homem sentado da esquerda para a direita é Jacques Maritain, seguido por Gustavo Capanema e Raïssa Maritain. O segundo homem da direita para a esquerda é Alceu Amoroso Lima.

A relação de sociabilidade entre ambos é comprovada pelo fato de Alceu Amoroso Lima, ao lado de Afrânio Coutinho, ser o tradutor de suas obras no Brasil.

Se observarmos algumas cartas enviadas por Maritain a Alceu – daquelas que tivemos acesso no Brasil – nos anos que vão de inícios da década de 1950 à de 1960, poderemos ter a dimensão da sequência dessa relação.

Veja-se o que Jacques Maritain diz a Alceu Amoroso Lima, em carta de 19 de janeiro de 1951, escrevendo do Departamento de Filosofia da *Princeton University* :

“Meu caro amigo,
Eu te agradeço de todo o coração a carta de Natal... nós estamos profundamente tocados, Raïssa e eu. Que felicidade de ter vocês nos Estados Unidos e de pensar que enfim será possível de rever vocês! Sim, eu espero que nós possamos conversar sobre muitas coisas, e que a Senhora Amoroso Lima possa acompanhar-te à Princeton. (...) A você minha afeição fraternal”.²⁷

Ou mesmo em outra carta que Jacques Maritain envia a Alceu Amoroso Lima, também de Princeton, datada de 10 de fevereiro de 1951.

“Meu caro amigo,
Sim, eu recebi a tua carta mas aguardava para te responder e propor uma data. Agora eu começo a entrever um pouco de liberdade no trabalho que estou submergido há dois meses. Domingo próximo, 18 de fevereiro, conviria a você? Há um trem que parte de New York (Pennsylvania Station) às 11 horas e chega aqui (mudança de trem em Princeto Juntain) às 11:59. Vocês almoçam conosco e eu terei o prazer de conversar tranquilamente com você após o meio-dia. Vocês poderia passar a noite em Princeton (neste caso eu posso reservar um quarto em Princeto Inn). (...) Diga-me rápido se este plano te convém. (....) A vocês minha fiel afeição”.²⁸

Como forma de demonstrar um último exemplo da “sociabilidade” entre ambos, há uma carta de 01 de outubro de 1952, também de Princeton, enviada por Maritain a Alceu. Na carta, Maritain fala do convite que recebera do Brasil em julho de 1952, por parte

26 LIMA, Alceu A. Alceu Amoroso Lima, Jacques Maritain e outros em Conferência no Brasil em 1936. 1936. 1 Fotografia. Rio de Janeiro. Arquivo CAALL. Não conseguimos identificar à qual Conferência a foto se refere. Mas por ser um evento no Centro Dom Vital ou na Academia Brasileira de Letras.

27 MARITAIN, Jacques. Carta para Alceu Amoroso Lima. 19/01/1951. Princeton-New Jersey, 1951.CAALL. Tradução livre a partir do original em francês.

28 MARITAIN, Jacques. Carta para Alceu Amoroso Lima. 10/02/1951. Princeton-New Jersey, 1951. CAALL. Tradução livre a partir do original em francês.

de Gabriel Munhoz da Rocha, e sobre uma outra carta enviada pelo próprio Alceu em 10²⁹ de setembro do mesmo ano; ambas tratando de convidá-lo para o II Congresso Brasileiro de Filosofia, a ser realizado em Curitiba.

Nessa carta, Maritain esclarece a Alceu que não poderia vir ao Brasil por motivos de saúde e pede-lhe que fale com os organizadores do evento em seu nome dando as razões da negativa. Porém, no decorrer da carta, pode-se observar que o motivo de Maritain não vir ao Brasil na ocasião estava ligado aos problemas de saúde de Raïssa, sua esposa e sobretudo em razão de que eles não queriam perder o Verão na França, dado que o Congresso seria em setembro. Além disso, a distância e o calor seriam problemáticos para eles. Vejamos isso no trecho abaixo:

“Meu caro amigo
(...) Eu parto hoje para Chicago onde devo lecionar durante todo o mês de outubro (endereço c/o Jolin V. Nef, 5650 Dorchester Avenue); (...) Raïssa e eu estamos profundamente tocados pela carta de Gabriel Munhoz da Rocha da qual você me falou...; Agradeça-o calorosamente por mim...; Nossa saúde não é boa, especialmente a de Raïssa e Vera necessitam cada vez mais de cuidados...; Para ir ao Brasil em setembro próximo seria necessário renunciar a passar o verão na França. Não somente me é impossível de responder sem certas informações suplementares (quantos dias demora a travessia de New Iork ao Rio? Há sempre navios partindo? Como iremos do Rio a Curitiba?) (...) Eu lhe tenho uma extrema gratidão por seu convite afetuoso e tenho consciência da grande importância do Congresso. (...) Quando você me verá? Tomara que você parta à Paris para a reunião da Unesco em novembro? Em Dezembro eu devo ir a Toronto. Eu espero que você venha a Princeton em janeiro. (...) Meus respeitosos cumprimentos à Senhora Amoroso Lima. Jacques Maritain”.³⁰

Esses são apenas exemplos de uma relação de proximidade entre Jacques Maritain e Alceu Amoroso Lima, posterior ao período em estudo, mas que nos anos 1930 e 1940 era pouco menos intensa.

Retomando o debate com Cauvila, talvez a hipótese para o processo de mudança de Alceu deva ser pensado para além de suas relações com a hierarquia da Igreja e, muito mais, em relação à sua posição junto à Jacques Maritain e à democracia como algo

29 O senhor Gabriel Munhoz da Rocha, ao receber uma negativa de Maritain acaba por escrever a Alceu falando sobre a situação. Cf. ROCHA, Gabriel Munhoz da. Carta para Alceu Amoroso Lima. 03/09/1952. Curitiba, 1952. CAALL. Em razão dessa carta o próprio Alceu tenta convencer Maritain a vir ao Brasil. Foi nessas circunstâncias que ele respondeu a Alceu negando novamente o convite.

30 MARITAIN, Jacques. Carta para Alceu Amoroso Lima. 01/10/1952. Princeton-New Jersey, 1952. CAALL. Tradução livre a partir do original em francês.

processual e conflituoso, tanto do ponto de vista institucional, mas muito mais, e decisivamente, como uma questão interior, resultado de um processo de “reconversão” envolvendo mudanças conceituais e de posturas.

Bom exemplo disso foi a discussão em torno do comunismo, visto por Maritain com certa simpatia e por Alceu – em grande parte de sua trajetória por volta até de 1942-, como um inimigo mortal. Nesse sentido, é relevante pensarmos o impacto sobre Alceu das posições de Maritain em relação ao comunismo e a uma sociedade pluralista. Certamente a postura de Alceu em relação ao comunismo não foi produto de uma visão mecânica e simplesmente por obrigação à Igreja. Sua mudança também não foi algo mecânico.

Somam-se a esses trabalhos, outros mais recentes que surgem a partir do ano 2000. São eles, pela ordem: de autoria de José Raimundo Batista Bechelaine, a tese de doutoramento em Filosofia defendida na Pontificia Università Gregoriana de Roma, em 2001, com o título “Ética e política na obra de Alceu Amoroso Lima”.³¹

Em 2003, Marcelo da Silva Timotheo da Costa defendeu a tese de doutoramento em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, com o trabalho “Um itinerário no Século: Mudança, Disciplina e Ação em Alceu Amoroso Lima”.³²

Outro trabalho mencionado é o mestrado em Ciência da Religião de autoria de Luiz Henrique Eiterer, defendido no ano de 2004, chamado “A noção de despersonalização em Alceu Amoroso Lima”. O trabalho de Eiterer chama atenção para a questão da despersonalização em Alceu, estudando-o no período de 1920 a 1983. Segundo o autor:

“Na medida que, Alceu declara que o homem é tanto pessoa quanto indivíduo, as alusões a caminhos, a itinerários, viagens e peregrinações, bem como, a sua própria conversão, se refere ao processo de personalização e libertação de um estado de despersonalização. O evidenciar da proclamação da vitória do indivíduo na modernidade refere-se à tentativa de eliminação da pessoa no mundo moderno que aprisiona o homem à condição de indivíduo

31 BECHELAINE, José Raimundo Batista. **Ética e política na obra de Alceu Amoroso Lima**. Roma, Vaticano, 2001, fl.Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontificia Università Gregoriana, 2001.

32 COSTA, Marcelo da Silva Timotheo da. **Um itinerário no Século: Mudança, Disciplina e Ação em Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro, 2003, 288 fl.Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.

de dispositivos que o dominam. Portanto, o tema da despersonalização parece elucidar tanto a crítica à modernidade feita por Alceu, servindo de aporte também para explicação de sua conversão e do uso do heterônimo Tristão de Athayde”.³³

Há outra dissertação de mestrado interessante que constitui-se em uma tentativa de estudo da sociabilidade de Alceu Amoroso Lima por meio de sua correspondência. Trata-se de “Sociabilidade intelectual católica na correspondência de Alceu Amoroso Lima, 1928-1945”, de autoria de Valéria Jacó da Silva, defendida no ano de 2004.³⁴

São trabalhos de doutorado e dois de mestrado que complementam, cada um a seu modo, os estudos mencionados anteriormente. Entretanto, cumpre dar atenção especial à tese “Um itinerário no Século...”, de Marcelo da Silva Timotheo da Costa, principalmente pela riqueza das informações apresentadas, a partir das entrevistas feitas pelo autor, expondo os comentários de personalidades sobre Alceu, entre as quais Maria Yedda Linhares, Carlos Heitor Cony, D.Paulo Evaristo Arns, entre outros de igual importância.

Há um trabalho recente que trata da relação entre Igreja e Estado no século XX, a partir do estudo da constituição da devoção à Nossa Senhora Aparecida. Este trabalho traz contribuições significativas a respeito do papel do laicato junto à Igreja e sua relação na sociedade frente ao Estado. Entretanto, o autor comete um equívoco ao definir o comportamento de Alceu Amoroso Lima como sendo o mesmo desde 1930 a início da década de 1960.³⁵ Essa posição sobre a atuação de Alceu na sociedade não tem paralelo na realidade.

Além desses trabalhos, nos parece sobremodo relevante colocar em evidência mais dois estudos que demarcam bem o campo das análises sobre Alceu, principalmente por partirem de pressupostos de análises diferentes. São dois livros: um é “**1930: a crítica e o**

33 EITERER, Luiz Henrique. **A noção de despersonalização em Alceu Amoroso Lima**. Juiz de Fora, 2004, 139 fl. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2004.

34 SILVA, Valéria Jacó da. Sociabilidade intelectual católica na correspondência de Alceu Amoroso Lima, 1928-1945. Assis, 2004, 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2004.

35 ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular**. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980). São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005. p.261.

modernismo”³⁶, de João Luiz Lafetá; outro é “**O perfeito escriba**: política e letras em Alceu Amoroso Lima”³⁷, de Vera Lúcia dos Reis.

De acordo com João Luiz Lafetá em **1930**: A crítica e o modernismo, durante a década de 1920 a influência de Alceu no desenvolvimento da literatura foi decisiva, devendo-se a esse período sua fama de “crítico, inteligente e imparcial”. Mas isso mudaria com sua conversão ao catolicismo, em 1928, momento esse que atua, na interpretação de Lafetá, como um divisor de águas na sua vida intelectual e na maneira como Alceu era encarado até então. Assim, diz Lafetá:

“A qualidade de imparcial, que antes lhe era reconhecida, passa agora a ser-lhe negada. (...) Diminui consideravelmente a influência exercida por seus juízos e opiniões, que se acredita agora estarem ‘viciados’ pela ideologia assumida ao abraçar o catolicismo”.³⁸

Lafetá esclarece que a influência de Alceu declina em relação a alguns “setores da vida literária”, mas continua progressivamente forte e atuante no meio católico, levando-o a outros campos como a política, a filosofia, o direito e a economia. Principalmente no período que vai de 1928 ao final da década de 1930, a posição de Alceu caracteriza-se por uma recusa veemente do materialismo, definido por ele como “naturalismo”; caracteriza-se ainda por uma crítica ao liberalismo, visto como o “erro essencial do mundo contemporâneo” e também como origem de todos os males que afligiam os homens. Por essa razão, na visão de Lafetá, Alceu entendia que todos os problemas deveriam ser subordinados a uma ação filosófica e religiosa que fosse fundamentada em princípios morais. Por isso, ele definia a filosofia como o elemento central contra o que considerava ser os males de um mundo moderno e decadente. Ainda segundo Lafetá:

“Frente ao marxismo, à psicanálise, ao pensamento histórico ou sociológico evolucionista, à psicologia experimental ou à economia política de bases materialistas, sua atitude é sempre de reação e crítica, contrapondo-os àquilo que considera a visão globalizante do mundo e do homem, à filosofia que, no seu modo de entender, não perde de vista nem a

36 LAFETÁ, João Luiz. **1930**: a crítica e o modernismo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

37 REIS, Vera Lúcia dos. **O perfeito escriba**: política e letras em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Annablume, 1998.

38 LAFETÁ, João Luiz. **1930**: a crítica e o modernismo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000. p.77-78.

matéria nem a substância e confere-lhes o seu lugar exato na hierarquia necessária das coisas”.³⁹

Do mesmo modo, para Lafetá, embora durante os anos de 1920 e quase toda a década de 1930 as posições de Alceu fossem a de um “direitista”, ou mesmo “extremamente reacionária e tradicionalista” – passando pela crítica ao comunismo, liberalismo e sua aproximação com o movimento Integralista – essas posições começam a modificar-se rumo à Liberdade e ao abandono da Autoridade, principalmente “com a guerra e a revelação dos horrores cometidos pelos nacional-socialistas”.⁴⁰

Por outro lado, Vera Lúcia dos Reis toma como objeto de estudo o posicionamento de Alceu em relação à literatura e à política, a partir da análise de alguns de seus escritos produzidos no período compreendido entre 1916 e 1945, pretendendo, em essência, divergir da análise feita por Lafetá. Em suas próprias palavras, a autora se propõe a demonstrar que “mesmo antes da conversão religiosa, o pensamento de Alceu Amoroso Lima já continha as marcas do pensamento conservador, não tendo, portanto, havido transformação quanto à escolha de sua ideologia”.⁴¹

Neste sentido, a autora pretendeu ultrapassar os estudos que ela considerou mera utilização de “critérios externos” e de uma “visão generalizante” no estudo do agente. A partir daí ela afirma, contrariando Lafetá, que a carreira de Alceu não estaria cindida em dois momentos (no antes e no depois da conversão), mas sim, “radicalizada depois de 1928, na medida em que se associa a um novo grupo e a uma Instituição – a Igreja – empregando todo o seu esforço para recuperar o prestígio e se aproximar da República”. Prosseguindo, Reis argumenta que para se falar de “novo e de velho, reação e revolução” é necessário que se proceda a um “estudo de significado e de tensões da época moderna”, não sendo suficiente dizer que Alceu “tendia a fixar-se numa ordem passada”.⁴²

39 LAFETÁ, João Luiz. **1930: a crítica e o modernismo**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000. p.77-78.

40 Id., *ibid.*, p.112-113.

41 REIS, Vera Lúcia dos. **O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima**. São Paulo: Annablume, 1998. p.18.

42 REIS, Vera Lúcia dos. **O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima**. São Paulo: Annablume, 1998. p.102-103.

Entretanto, a autora deixa de levar em consideração o fato de que embora a conversão de Alceu seja o resultado de um processo anterior a 1928⁴³, ela representa algo de extrema densidade em sua visão de mundo e em sua conduta. Isso em razão da conversão operar nele uma mudança interior, além do surgimento de uma crença íntima em valores cristãos até então à margem do seu pensamento. Esse fato pode ser constatado na medida em que observamos, entre outras coisas, as leituras que Alceu havia feito de Spencer, Proust, Nietzsche, Gide; a participação nos cursos de Bergson, em 1913, seu contato com os pensadores conservadores Joseph De Maistre por meio das indicações de Jackson de Figueiredo.

Outro dado que marca sua mudança interior é o famoso “Adeus à disponibilidade”, de 1928, que segundo o próprio Alceu era um adeus ao ceticismo e à indiferença de até então e que demarcava sua entrada no cenário da ação prática, a partir do momento em que ele assumia a frente da intelectualidade católica laica, por exemplo, no Centro Dom Vital e na revista *A Ordem*, acima de tudo como um intelectual convertido.

Portanto, embora Vera Lúcia dos Reis afirme que as posições de Alceu vinham na anterioridade de 1928, incluindo aí a sua relação com os autores conservadores, ela limita-se a mencioná-los. Não apresenta os conceitos nos quais Alceu se baseava para formar suas posições conservadoras. O mesmo se dá em relação à sua avaliação de que Alceu não havia apoiado a Revolução de 1930, ou mesmo a posição dele em relação à ditadura estadonovista, sua crítica ao liberalismo, ao comunismo e suas propostas para a Educação. Assim, embora o trabalho de Reis seja relevante para a temática em apreço, ele não elege entre as suas preocupações centrais o que, a nosso ver, é uma questão decisiva para a compreensão de Alceu: o fato de que suas posições mudam em relação a todas essas temáticas, diferenciando-se nos anos de 1940 daquelas defendidas à década de 1930.

Enfim, reafirmamos a tese de que Alceu Amoroso Lima passa por um processo que o leva do conservadorismo à democracia, por meio do contato com Jacques Maritain e

43 A autora escreve isso mas não apresenta nenhuma fonte, por exemplo, que demonstre o processo de Alceu à conversão, principalmente a partir dos autores conservadores, especialmente com Joseph De Maistre, e de sua relação com Jackson de Figueiredo.

com sua obra. De que forma e em que medida isso ocorre, é também o que se pretende demonstrar ao longo desse trabalho.

CAPÍTULO II - ALCEU AMOROSO LIMA: MATRIZES CONSERVADORAS E MATRIZ DEMOCRÁTICA

O PENSAMENTO CONSERVADOR

Para proceder ao estudo do pensamento conservador, de fundo tradicionalista ou contra-revolucionário, cumpre considerar como e em relação a que esse tipo de pensamento se constituiu. A partir daí, poderemos entender como ele se formou e como serviu de fundamentação para a crítica que a Igreja Católica fez ao mundo moderno, a partir do século XIX. Conseqüentemente se compreenderá como a Igreja no Brasil também esteve obrigada a atender aos ditames de Roma, principalmente no limiar do século XX, sob a política do ultramontanismo, do reforço do poder papal; compreende-se como, a partir daí, se constituiu uma intelectualidade católica laica no Brasil que auxiliou a Igreja em suas reivindicações junto ao Estado. Essa intelectualidade esteve, inicialmente, sob comando de Jackson de Figueiredo, intelectual católico conservador que inspirará seus escritos e posições diretamente no pensamento conservador, sobretudo em Joseph De Maistre. Jackson de Figueiredo será o principal responsável pela conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo e por transmitir-lhe o legado conservador que carregaria por muito tempo.

O pensamento conservador tradicionalista e conservador contra-revolucionário se forma face às mudanças operadas pela Revolução Francesa. Se a Grã-Bretanha fornecia ao mundo do século XIX os impactos de sua revolução industrial, a França daria suas revoluções e idéias ao mundo, de modo que a política européia até cerca de 1917 seria formada por lutas “a favor e contra os princípios de 1789, ou os ainda mais incendiários de 1793”. É em relação a muitos desses princípios que o pensamento conservador se volta, reage. Hobsbawm sugere que as origens da Revolução Francesa devem ser buscadas nas condições gerais da Europa e, em primeiro lugar, em suas situações específicas; embora a França não fosse uma potência como a Grã-Bretanha, ela era a “mais poderosa... das velhas e aristocráticas monarquias absolutas da Europa”, de forma que “o conflito entre a estrutura

oficial e os interesses estabelecidos do velho regime e as novas forças sociais ascendentes era mais agudo na França do que em outras partes. (...) As novas forças sabiam muito precisamente o que queriam”.⁴⁴

Pode-se inferir que as idéias e mudanças oriundas do processo revolucionário francês representaram forte impacto na Europa e no mundo, especialmente entre aqueles que defendiam a permanência dos privilégios do regime anterior, como foi o caso dos conservadores na Inglaterra, França e, mais tarde, na Espanha.

Hobsbawm foi conclusivo em um parágrafo sobre o teor da Revolução Francesa. Disse ele:

“A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. (...) A Revolução Francesa pode não ter sido um fenômeno isolado, mas foi muito mais fundamental do que os outros fenômenos contemporâneos e suas conseqüências foram portanto mais profundas”.⁴⁵

Portanto, a reação aos princípios e efeitos da Revolução Francesa foi violentíssima em várias regiões da Europa.⁴⁶ A partir de 1792, com a República Jacobina do Ano II, há um acirramento da resistência por parte do rei, da nobreza francesa e da emigração aristocrática e eclesiástica, sobre a idéia de que somente uma força de reconquista da França, vindo do exterior, poderia “restaurar o velho regime”. Hobsbawm descreve essa movimentação como presente entre os cerca de 300 mil franceses emigrados entre 1789 e 1795. E diz isso nos termos seguintes:

“Esta intervenção não foi muito facilmente organizada, dadas as complexidades da situação internacional e a relativa tranquilidade política de outros países. Entretanto, era cada vez mais evidente para os nobres e os governantes por direito divino de outros países que a restauração do poder de Luís XVI não era meramente um ato de solidariedade de classe, mas uma proteção importante contra a difusão de idéias perturbadoras vindas da França”.⁴⁷

44 HOBBSAWN, Eric J. **A Era das Revoluções**, 1789-1848. 7.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p.71-73.

45 Id., *ibid.*, p.71-72.

46 GODECHOT, Jacques. **La contre-révolution**. Doctrine et action – 1789-1804. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. Godechot estuda a doutrina e a ação contra-revolucionária, com atenção especial para a França, Inglaterra e Alemanha.

47 HOBBSAWN, Eric J. **A Era das Revoluções**, 1789-1848. 7.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p.83.

Mais recentemente, em 1999, François Furet⁴⁸ estudou o debate sobre a Revolução Francesa. Nesse livro ele referiu-se aos contra-revolucionários, em especial a Edmund Burke, demonstrando que tanto os historiadores do século XIX – Mignet, Michelet – como os do XX – Jaurès e George Lefebvre- ignoraram sua atuação. Furet aponta que isso aconteceu porque sua obra “*Reflexions*” constituía-se, também aos olhos desses historiadores, algo estranho por seu caráter de surpresa política e filosófica, dado que Burke considerava o acontecimento francês somente sob o “ângulo de uma ruptura com a civilização européia”. Furet argumenta que a ausência de grandes estudos sobre o inglês Burke é produto então desse estranhamento em relação à sua postura e ao fato revolucionário, já que esse mesmo fato “aparece aos franceses, mesmo contra-revolucionários, como uma série de acontecimentos quase familiares, à força de serem constitutivos de sua história”.⁴⁹

René Rémond demonstrou que a Revolução de 1789 operou modificações irreversíveis no que se referia ao lugar da religião e de suas relações com a sociedade civil. Ele observou que antes de 1789 já se expressava uma mudança no campo das idéias e da política dos Estados, o que representava em certa medida uma alteração de posição em relação à Igreja Católica. Nesse campo, é igualmente importante considerar que o racionalismo responsabilizava o domínio político da Igreja como causador de grande parte das desigualdades sociais. Dentro dessa perspectiva, também o absolutismo monárquico mobilizou-se em direção a uma emancipação, dado que a definição de sua soberania “era válida no tocante às tutelas religiosas”. Nesse campo, segundo Rémond, no decorrer da Revolução Francesa as movimentações ao redor da questão religiosa ganharam força determinante, sobretudo no que se referia à ruptura entre catolicismo romano e Revolução como ponto determinante. Na ruptura progressiva, os revolucionários franceses radicalizaram ações em relação à Igreja, onde, por exemplo, o clero acabou por perder seu estatuto, incluindo-se aí seus privilégios e suas atribuições na sociedade civil. Isso se deu na medida em que o estado civil foi transferido para as municipalidades e seus bens foram

48 FURET, François. **A Revolução em debate**. Bauru: Edusc, 2001.

49 Id., *ibid.*, p.93-94.

confiscados. Em consequência, ocorreu rapidamente a dissolução das ordens religiosas com relevante prejuízo para o culto católico. Assim, foi nesse momento revolucionário que “pela primeira vez, as sociedades modernas” fizeram a experiência de uma separação radical entre o religioso e o político, entre as Igrejas e o poder público”. Como consequência, a religião perdeu o apoio secular e igualmente “todo um conjunto de costumes, de sentimentos e de obrigações coletivas”.⁵⁰

Após a Revolução, Napoleão reatou as relações com a Santa Sé, particularmente a partir da assinatura da Concordata em 1801, onde o catolicismo deixou de ser a única religião reconhecida, passando o protestantismo e o judaísmo a serem contemplados. Desse momento em diante a França viveu, por direito público, sob o regime do pluralismo religioso. Foi também nesse momento que Napoleão fez com que o papa reconhecesse a “transferência dos bens nacionais” e renunciasse à sua restituição. Portanto, em razão dessas mudanças a Igreja se viu com seus bens confiscados, de modo que o clero passou a ter dependência direta do Estado por meio da verba dos cultos. A partir de então, o Estado passou a nomear os bispos e os padres, que foram equiparados aos funcionários do Estado, recebendo o mesmo tratamento inclusive no que se referia à dependência aos poderes públicos. É sobretudo relevante observar, conforme Rémond, que mesmo no período da Restauração não foi possível restabelecer o poder da Igreja do ponto de vista religioso, embora muitos fossem favoráveis à religião. Assim, as relações entre o poder político e religioso ficaram prejudicadas, na medida em que a partir da Revolução haviam “sido irrevogavelmente modificadas”.⁵¹

Noutro sentido, Rémond trabalha com a idéia de acordo com a qual, no plano político, a Revolução acabou por prolongar e ao mesmo tempo romper com o Antigo Regime. René Rémond argumenta que, particularmente em relação ao campo social, ocorreu uma renovação de forma integral. A seu ver, a obra da Revolução se resumiu em constituir uma sociedade nova, caracterizada essencialmente pela liberdade, fosse a do indivíduo, a da terra, a da iniciativa individual. Explica-se aí que com a derrocada da servidão e dos direitos

50 RÉMOND, René. **O Antigo Regime e a Revolução**. 1750-1815. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1986. p.137-139.

51 Id., *ibid.*, p.139.

feudais, incluindo-se as corporações, confrarias, privilégios etc, foram colocados por terra os elementos que operavam como entraves à invenção, à livre iniciativa. Outro exemplo foi o fim dos monopólios que impediam a concorrência, a livre escolha e toda sorte de regras restritivas. Portanto, de acordo com Rémond, encontra-se aí a verdadeira revolução, “muito mais do que a transferência de soberania”. Cabe destacar, por outro lado, que a Revolução proclamou como direito e instaurou como prática a igualdade civil, a partir da igualdade de direitos e deveres, com o fim dos privilégios, com a supressão dos títulos e das diferenças sociais; enfim, supressão de “todas as justiças senhoriais, municipais, eclesiásticas”.⁵²

A Restauração se efetivou como uma restauração dinástica. Algo que ocorreu em grande parte da Europa, a exemplo na França com Louis XVIII, com os Bourbons em Nápoles e na Espanha, também com os Braganças em Portugal, e com a dinastia dos orange nos Países-Baixos. Ao mesmo tempo, ocorreu uma restauração do princípio ou do espírito monárquico – pois já não se falava mais em República - com a realização da defesa da legitimidade por parte de doutrinadores e filósofos da contra-revolução, entre os quais estavam os descendentes de Burke, De Maistre, De Bonald, entre outros. A partir da Restauração ocorreu o que Rémond chamou de acomodação dos “ultras”, que sonhavam com a restauração integral do Antigo Regime e desejavam ratificar os movimentos revolucionários considerados como provenientes de uma Revolução Satânica. No sentido oposto estavam os liberais, que não aceitavam os tratados de 1815 e que desejavam lutar pelos ideais da Revolução.⁵³

Ainda de acordo com Rémond, as transformações sociais expressas com o fim da servidão, fim dos privilégios, surgimento da igualdade civil, o novo acesso a cargos públicos, o fim das interdições na aquisição de terras por parte da burguesia acabaram por favorecer a esta e, assim, operar a passagem de uma “sociedade aristocrática para uma sociedade burguesa”. Nesse momento, sob uma aparente Restauração se operou o prevalecimento de uma solução de compromisso, onde se deu, ao mesmo tempo, uma

52 RÉMOND, René. **O Antigo Regime e a Revolução**. 1750-1815. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1986. p.139-141.

53 RÉMOND, René. **O século XIX**. 1815-1914. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997. p.17-24.

“aceitação não confessada, de uma parte da obra da Revolução” e uma investida por parte dos contra-revolucionários, em sentido oposto.⁵⁴

Foi na segunda metade do século XIX que se operou uma espécie de divórcio entre dois universos, duas sociedades, e nesse meio a Igreja Católica atuou como representante do passado, da tradição, da autoridade, do dogma, da coação. Em sentido contrário à Igreja se posicionaram os defensores da razão, da liberdade, do progresso, da ciência, do futuro, da justiça. Nesse embate, em muitas situações, ocorreu a derrota das “forças conservadoras e reacionárias” ligadas à Igreja, o que operou uma cisão na história política de países católicos como França, Espanha e Bélgica.⁵⁵

Portanto, foi em relação a esse estado de coisas que o pensamento conservador se formou e se manifestou de forma radical.

Foi em relação à Revolução Francesa e a seus desdobramentos que se insurgiram os pensadores franceses Joseph De Maistre, Louis De Bonald (conservadores de fundo contra-revolucionário), com o espanhol Juan Donoso Cortés (igualmente contra-revolucionário) e o inglês Edmund Burke (conservador de fundo tradicionalista).

Começamos então pela definição dos principais temas do pensamento conservador de fundo tradicionalista, com Edmund Burke, para em seguida, adentrarmos nas temáticas do pensamento conservador de base contra-revolucionária, com De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés.

Em síntese, as principais temáticas utilizadas pelo pensamento conservador-tradicionalista foram: 1- **Temas fisiológicos:** fisiologia do casamento, do gosto, recurso à natureza e à experiência. Este pensamento dá ensejo a se compreender a natureza como estando ligada à história, com uma política natural baseada no progresso, no desenvolvimento da história, no legado da experiência e não no homem. As idéias dos pensadores da tradição se constituem, eminentemente, em favor do “poder dos fatos”, partindo do princípio da desconfiança frente às abstrações. 2 - Em decorrência desta temática surgem questões vinculadas à **terra** (como é o caso das múltiplas acepções do termo, donde

54 RÉMOND, René. **O século XIX**. 1815-1914. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997. p.22-23.

55 Id., *ibid.*, p.170.

a idéia de terra natal e de agricultura); temas relativos ao **meio**, à **continuidade**, à **honra**, do princípio do recurso à **soberania** dos antepassados e a uma multiplicidade de temáticas e metáforas inter-relacionadas a **vegetais**, a exemplo a **árvore** como um símbolo de **espontaneidade**, **continuidade**. 3 - A continuidade nas temáticas nos leva à terceira situação expressa pelas questões indicadas por Touchard como relativas à **associação** (temáticas opostas ao individualismo liberal), entre as quais a associação natural (família); associação local (descentralização, regionalismo) e, por fim, a associação profissional (corporativismo – como ocorre mais adiante na escola da Action Française). 4 – Frente a este quadro torna-se indispensável apresentar os chamados temas **morais**, como a **honra**, a **energia** (importante para Balzac e Barrès), a **responsabilidade**, o **patriotismo**, o **trabalho** bem feito (aqui é o caso de Péguy e o nacionalismo). Dentro desta linha aparece ainda a **moral** relacionada com a **fé**, a essência **viril**, o **heroísmo** e o primado das **elites** como responsáveis pela boa condução e promoção da vida social e espiritual. 5 – Por oportuno chegamos, talvez, à mais importante temática: a questão da **ordem**. Esta se revela com diversos sentidos conforme o tempo: ordem no sentido medieval (ordem de cavalaria), relacionado ao Antigo Regime (três ordens do reino); no sentido político, positivista e ainda moral. Outro ponto importante definido por Touchard diz respeito à necessidade de se compreender que o tradicionalismo não pertence exclusivamente a uma classe social, mas ao contrário encontra adeptos fervorosos na “aristocracia, no clero, nos meios rurais, sobretudo na burguesia, nos meios do artesanato e, em pessoas relativamente próximas do proletariado”.⁵⁶

Foi dentro desse campo de referenciais conservadores -tradicionalistas que Edmund Burke⁵⁷ fixou sua crítica à Revolução Francesa. Isso se deu, a partir da defesa de posições e de conceitos como os que seguem: a) A partir do ódio da abstração ele vê na

56 TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. V.5. Paris: Presses Universitaires de France. 1959a. p.110-115.

57 Descendente de família católica, Edmund Burke nasceu em Dublin (Irlanda) em 1729 e teve a sua vida política intimamente relacionada com a Inglaterra, onde esteve ligado ao grupo dos Whigs, partido representante de parte da oligarquia liberal inglesa. Produziu seus primeiros escritos em meados do século XVIII, sendo sua maior produção a obra **Reflexões sobre a Revolução em França** de (1790). Essa obra atingiu grande reconhecimento, mesmo sem que o autor pudesse presenciar seus efeitos, dado que morreria logo após a sua publicação. Sua obra tem o ponto central justamente na crítica à Revolução Francesa e a seus desdobramentos. Burke faleceu em 1797.

Revolução uma base filosófica, teórica e dogmática. b) Burke faz o elogio do natural, acreditando que somente a Providência oferece o que é natural, em razão do que ele pressupõe a desigualdade natural entre os homens. c) Elogio dos constrangimentos: para ele entre os direitos dos homens dever-se-ia incluir os de ser “governado, o direito às leis, aos constrangimentos” e isso não incluía, em hipótese alguma, o direito à participação no governo ou nas questões de ordem pública. Burke considerava que esse direito era reservado a uma aristocracia natural, responsável pela condução da sociedade; aí residia o desejo da Providência, o Estado de natureza, sem subversão da ordem natural, da herança, nem da hierarquia. d) Instituições encarnadas em pessoas: rei e rainha com poderes divinos. e) Liberdade: a liberdade deveria ser regrada, produto da herança dos antepassados e não o fruto de uma revolução, pois o acesso amplo a ela causaria conseqüentemente desordem social. f) Revolução: neste ponto Burke apenas apresenta um tema que será tratado mais detalhadamente pelos contra-revolucionários: o tema da Revolução como um castigo divino aos pecados humanos.⁵⁸ De um modo geral, essas são as temáticas tratadas por Edmund Burke.

Aqui é importante fazer a ressalva de que o discurso conservador, no caso de Edmund Burke, leva em conta as tradições da Inglaterra e se constitui contra o ingresso em seu país das idéias da França revolucionária.

Dentro da visão de Burke, a ruptura é considerada como apenas um parêntese na história inglesa, como uma restituição da nação a ela própria, através da volta ao passado a fim de encontrar nele valores e certezas. Essa ruptura deveria ainda **conservar** a herança deixada por outras gerações e, portanto, não representava o abandono por completo dos valores tradicionais. De certo modo, para Burke, ao passado é atribuída a função de matriz de experiências fundadoras e ponto de determinação de convenções legitimadas, justamente por

58 TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. V.5. Paris: Presses Universitaires de France. 1959a. p.40-45.

sua *existência e transmissão*. A esses princípios se opunha a Revolução Francesa, segundo o entendimento de Burke.⁵⁹

Sob o olhar burkiano, foi na busca dos ideais de liberdade que os revolucionários autorizaram todos os excessos e todas as depravações, atacaram o que garantia o laço social: a propriedade e a Igreja. Segundo ele, os franceses poderiam ter conciliado muito bem a **liberdade** com a observância das leis, desde que a mesma fosse bem **disciplinada**; deste modo teriam uma Constituição livre, uma monarquia poderosa, um clero reformado. Em suma, esses eram, para ele, os pressupostos básicos da igualdade moral entre os homens. Dizia ele:

“Teriam feito a causa da liberdade venerável aos olhos dos sábios de todos os países, e desonrado o despotismo aos olhos do mundo inteiro, mostrando que não somente a liberdade pode se conciliar com a observância das leis, mais ainda que, quando ela é bem disciplinada, pode fazer respeitar a lei. (...) Teriam, assim, uma Constituição livre, uma monarquia poderosa, um exército disciplinado, um clero reformado e venerado, uma nobreza menos orgulhosa mas mais digna.(...) *É esta felicidade que constitui a única verdadeira igualdade moral entre os homens, e não esta monstruosa ficção que... só serve para agravar e para tornar mais amarga a desigualdade*”.⁶⁰ (grifos nossos)

Edmund Burke tinha por base a Constituição Inglesa, constituída ao longo dos tempos e não repentinamente. Dizia Burke a esse respeito:

“Nenhuma experiência nos ensinou que, sob qualquer outra forma de governo que não a monarquia hereditária, nossas *liberdades* poderiam se *perpetuar* e se *conservar* no respeito como nosso direito hereditário. Um mal-estar violento e inesperado pode exigir uma medicação enérgica e excepcional; mas a sucessão hereditária do poder real caracteriza o estado de saúde da Constituição britânica. (...) Detesto as revoluções, sei que freqüentemente é do púlpito que se dá o sinal para o seu desencadeamento. Vejo reinar na França um *desprezo* absoluto por todas as *instituições antigas* quando se lhes apresenta como opositoras à maneira atual de conceber as coisas, ou à direção das inclinações de hoje. Temo que este desprezo se estabeleça entre nós”.⁶¹ (grifos nossos)

Mas, para Burke, os revolucionários franceses haviam dilacerado o tecido social, substituindo à gestão sábia do progresso natural a ditadura de princípios abstratos que, por sua vez, rompia com a tradição histórica. Em lugar de levar em consideração os

59 GENGEMBRE, Gérard. “Burke”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.936.

60 BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UNB, 1982. p.72.

61 Id., *ibid.*, p.63.

direitos das pessoas – direitos calcados no princípio da hierarquização social legada pelos ancestrais – os franceses haviam proclamado os Direitos do Homem, baseados numa “utopia democrática” fundada na igualdade. Isso, para Burke, os levaria a romper todos os laços ancestrais e a dissolver os diversos modos de integração do homem à sociedade.⁶²

Assim, nos dizeres de Burke, não seria difícil evidenciar as diferenças entre as sociedades Francesa e Inglesa, observando, sobretudo, as questões imediatamente relativas à herança ancestral, à liberdade e à propriedade. É neste ponto que identificamos a síntese mais fiel de seu pensamento e que ora se apresenta no trecho abaixo. Dizia ele que era necessário:

“Notar que da Carta Magna à Declaração de Direitos a política de nossa Constituição foi sempre a de reclamar e reivindicar nossas liberdades como uma herança, um legado que nós recebemos de nossos antepassados e que devemos transmitir a nossa posteridade. (...) O espírito de inovação é, em geral, resultado de um caráter egoísta e de perspectivas restritas. (...) Aliás, o povo da Inglaterra sabe muito bem que a *idéia de herança fornece meios seguros de conservar e transmitir, sem excluir os meios de melhorar*. Ela deixa a liberdade de adquirir; mas fixa aquilo que se adquire. (...) Graças a uma política constitucional calcada sobre a natureza, nós recebemos, possuímos e transmitimos nosso governo e nossos privilégios, da mesma forma que nós possuímos e transmitimos nossas propriedades e vidas. Recebemos e legamos a outros as instituições políticas, da mesma maneira que transmitimos os bens da fortuna e os dons da Tradição”.⁶³ (grifos nossos)

Edmund Burke desconsiderava o regime republicano presente na França como sendo democrático e acreditava que ele era nada mais do que a opressão da maioria sobre a minoria. A este regime ele, Burke, preconizava a Monarquia. Dizia ele, em 1790:

“Eu não saberia qualificar a autoridade que atualmente governa na França. Ela se crê uma democracia pura, apesar de eu crer que em breve ela se tornará uma ignóbil e malévol oligarquia. (...) Pode haver casos em que uma democracia pura seja necessária. Pode haver casos também (poucos e em circunstâncias bem particulares) em que ela seja claramente desejável. Não creio, entretanto, que esse possa ser o caso da França ou de qualquer outro grande país. Até o presente nunca tivemos exemplo de democracias dignas de nota. (...) Estou certo... que em uma democracia, a maioria dos cidadãos é capaz de exercer, sobre a minoria, a mais cruel das opressões. (...) Acredito... que essa dominação exercida sobre a minoria, se estenderá sobre um número maior de indivíduos e será conduzida com muito mais severidade do que, de modo geral, poderia ser esperado da dominação de uma só coroa”.⁶⁴

62 GENGEMBRE, Gérard. “Burke”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.938-939.

63 BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UNB, 1982. p.69.

64 BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UNB, 1982. p.135-136.

Já para os conservadores contra-revolucionários Louis De Bonald⁶⁵ e Joseph De Maistre⁶⁶ a crítica vai recair, sobretudo, em relação ao caráter satânico e ao mesmo tempo divino da Revolução, além de encará-la como produto do racionalismo, da Reforma Protestante, de Rousseau, do protestantismo.

Assim, o contexto europeu da primeira metade do século XIX foi permeado, também, pelo conflito ideológico onde, de um lado, estavam idéias liberais e, de outro, idéias conservadoras. Neste ambiente ocorreu a transmissão de diversos governos das mãos de monarcas absolutos para o “povo”, o que significou uma transição política com influência nas diversas esferas da sociedade. Por exemplo, a mudança da estrutura social herdada da Idade Média e a conseqüente implementação de uma economia capitalista e suas decorrentes modificações na sociedade.⁶⁷

Ainda em relação à questão da Restauração, no período que culmina em 1848, é importante considerar que o receio da mudança ou mobilidade social conduziu os defensores da ordem estabelecida a lutarem em favor das instituições tradicionais, por considerarem-nas fortes o bastante a ponto de submeter o indivíduo ao grupo e vincular ambos a um modelo constante e racional de visão da realidade. Se os chamados progressistas difundiam os **Direitos dos homens**, por sua vez, os reacionários postulavam a essência maligna do homem em oposição à bondade e a sabedoria de Deus. Mencione-se aqui o caso de Joseph De Maistre, De Bonald e também Ludwig von Haller de um lado e, do outro, Karl Marx e Blanqui. Para Talmon, sob determinada visão, há que se levar em conta o fato de que a posição reacionária não teve sucesso, em última instância, porque estabeleceu o embate entre ideologia revolucionária racionalista e o apego à história e à tradição nacional. Segundo

65 O contra-revolucionário Louis-Ambroise De Bonald nasceu em 1754 em Millau – França. Publicou sua obra **Teoria do poder político e religioso** em 1796 e se caracterizou, a partir daí como partidário da contra-revolução e grande crítico do regime liberal democrático. Após a Restauração da monarquia francesa ele se tornou membro do Conselho de Instrução Pública e logo deputado, de 1815 a 1822. Em 1822 tornou-se ministro de Estado. O período histórico em que vive é palco de uma tentativa de reimplantação de um tradicionalismo dogmático antes do início do processo positivista e também do projeto marxista. Vem a morrer no ano de 1840.

66 Joseph De Maistre nasceu em Chambéry, capital do ducado da Savóia e província da Sardenha. Desde jovem De Maistre esteve ligado à prática religiosa católica e à defesa das virtudes patriarcais. Estudou na Universidade de Turim e recebeu o título de doutor em direito em 1772. Grande crítico da Revolução Francesa, lutou pelo retorno à monarquia tradicional. Uma de suas principais obras é **Considérations sur la France**, de 1797. Dedicou boa parte de seu tempo ao estudo da ideologia revolucionária e à sua refutação, sendo também admirador da obra de Edmund Burke.

67 BRUN, Geoffrey. **La Europa del siglo XIX**. 1815-1914. 2.ed. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964. p.31.

Talmon, o equívoco se encontra na realidade ou particularidade nacional não se adequar aos postulados de um reinado supremo e universal do Papa sobre as nações. Para os reacionários, o argumento de que a tradição religiosa era fator crucial no desenvolvimento histórico nacional da Europa era considerado válido, a ponto de mencionarem o caso da França como modelo. A exemplo, questionavam sobre qual seria a sua história sem a presença do catolicismo.⁶⁸

Considerando-se o papel central ocupado pelo problema da autoridade no pensamento contra-revolucionário⁶⁹, é importante esclarecer que entre De Bonald e De Maistre essa questão é abordada com certa diferença. Para o primeiro, a resposta ao problema da autoridade deve ser procurada no homem social. Segundo Boffa, em De Bonald:

“Existe um primado do social sobre o individual e nisso consiste o segredo de toda boa Constituição. Esse primado deve ser reproduzido em todas as instituições, e até na educação das crianças. É a autoridade do conformismo social e de suas razões que deve impor-se acima de toda razão individual”.⁷⁰

Já para Joseph De Maistre – o qual em grande medida partilhava o pensamento de De Bonald –, a resposta ao problema da autoridade e da obediência encontra-se no recurso à história e à religião. Massimo Boffa definiu muito bem essa posição de De Maistre nos seguintes termos:

“O dever da duração histórica consiste, com efeito, em envolver num véu de mistério e de obscuridade as origens da sociedade e do poder. A virtude da história não reside em revelar ou desvendar, mas em ocultar os começos. (...) Da mesma forma, o papel político da religião não consiste apenas em oferecer ao poder temporal um fundamento transcendente – papel reconhecido no plano jurídico, por assim dizer, mas, mais particularmente, em revestir o poder com a majestade do mistério. A função social da religião decorre justamente do fato de que ela não é uma religião racional, mas, pelo contrário, de que se manifesta através de dogmas, preconceitos, mistérios inexplicáveis”.⁷¹

68 TALMON, J.L. **Romantismo e Revolta**. Europa: 1815-1848. Lisboa: Verbo, 1967. p.25-26.

69 De acordo com Massimo Boffa, na visão destes “o individualismo corroía toda obediência e com ele a própria ordem da sociedade. O homem, pré-social concebido pelos filósofos, o indivíduo isolado e provido de direitos naturais é, de fato, um homem que não obedece: ele diz não, como o protestante. Ele quer tudo discutir, porque não reconhece outra autoridade do que a evidência...”. Cf. BOFFA, Massimo. “Maistre”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.1009.

70 Id., *ibid.*, p.1009.

71 BOFFA, Massimo. “Maistre”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.1009.

Louis De Bonald, na obra **Législation primitive considérée par la raison**, de 1802, a adesão à fé católica é condição *sine qua non* para a união entre o trono e o altar. Vejamos o que diz no trecho abaixo:

“A sociedade perfeita é aquela onde a Constituição é mais religiosa, e a administração a mais moral. (...) Assim, o Estado deve obedecer a religião, e os ministros da religião devem obedecer ao Estado em tudo o que ele ordene em conformidade com as leis da religião, e a religião só ordene em conformidade com as melhores leis do Estado. (...) Por esta ordem de relações, a religião defende o poder do Estado e o Estado defende o poder da religião”.⁷²

Logo se compreende que, para De Bonald, era por meio do poder atribuído por Deus a um homem, o monarca, que a dominação exercida por este sobre a sociedade ganhava legitimidade. Em outros termos, a ordem natural das coisas consistia na submissão da maioria dos homens ao domínio de um só, que seria eleito por Deus. Para De Bonald, a existência de um monarca e a união do poder político com o poder religioso era a condição imprescindível para a harmonia social. Dentro desta lógica de compreensão estão submetidos também a propriedade, a hereditariedade e a família, tudo articulado à doutrina sobre a autoridade.

Na obra **Théorie du pouvoir politique et religieux**, de 1796, De Bonald trata, em termos gerais, da fundamentação natural do social, do processo natural do social que, para ele, baseia-se na constituição da sociedade civil como fruto do equilíbrio entre o poder político e religioso, tendo base religiosa na crença em Deus e, na política, enfim, na monarquia real. A partir daí, De Bonald relaciona catolicismo e monarquia como que numa aliança entendida em processo natural.

De Bonald recusa ainda os ideais de liberdade e igualdade provenientes da Revolução Francesa, pois, segundo ele, teriam vindo de uma conjuntura revolucionária, portanto, extremamente precária. E só aceita esses ideais desde que dentro dos termos de um governo monárquico, pois acreditava que somente neste regime havia se concretizado a dependência benéfica de todos os cidadãos a uma vontade geral e, “igual independência de

72 DE BONALD, Louis. **Législation primitive considérée par la raison**. Paris: Jean-Michel Place, 1988a. p.185-186.

todos os cidadãos de todas as vontades particulares"! É dentro desse modo de entender que De Bonald vê um passado idealizado no Antigo Regime. Vejamos o que ele dizia no trecho de **Théorie du pouvoir politique et religieux**:

“Não pode existir nem liberdade, nem igualdade sociais onde o cidadão está sujeito a vontades particulares e onde todos os cidadãos não estão igualmente sujeitos às mesmas vontades. Não houve, pois, nem vontade nem igualdade nas repúblicas”.⁷³

De Bonald definiu como desordem social as mudanças causadas pela Revolução Francesa e também como produto do esquecimento de Deus pelo homem, atribuindo, assim, à religião cristã e à monarquia o papel de conservação mútua da sociedade. Dizia ele:

“Ali onde todas as vontades particulares... querem necessariamente dominar, é necessário que uma vontade geral, um amor geral, uma força geral dominem. (...) Pode-se definir a religião cristã e a monarquia como a reunião de seres semelhantes, cujo fim é sua mútua conservação, tal como se define a religião natural e a família como uma reunião de seres semelhantes, cujo fim é sua mútua reprodução”.⁷⁴

Publicadas um ano após a obra **Théorie du pouvoir politique et religieux**, de De Bonald, e seis anos após as **Reflexões sobre a Revolução em França**, de Edmund Burke, as **Considerações sobre a França**, de (1797), de Joseph De Maistre são um marco do pensamento conservador contra-revolucionário.

Para Joseph De Maistre, só a religião estava imbuída da função de atribuir o poder e legitimar a política; o homem deveria estar de acordo com os seus preceitos e com a autoridade do Papa, pelo fato da Igreja Católica ser a “matriz da civilização européia”. Estando o mundo temporal e supratemporal inteiramente sob a égide do poder divino, ao homem não caberia fazer qualquer tipo de mudança na ordem das coisas; deveria, pelo contrário, conservar unicamente o que já existia.⁷⁵

A influência de Burke sobre a argumentação de Joseph De Maistre pode ser observada, embora de forma muito peculiar, na negação de uma constituição política baseada

73 DE BONALD, Louis. **Teoria del poder político y religioso**. Madrid:Tecnos, 1988b. p. 32-34.

74 Id., *ibid.*, p.12.

75 DE MAISTRE, Joseph. **Oeuvres Complètes**. Tome I. Genève: Slatkine Reprints, 1979. p.34-36.

na deliberação popular, mas em favor de uma fundada em precedentes como os da monarquia de caráter religioso. De Maistre entende que o princípio da liberdade dos *Direitos do Homem* foi concessão dos soberanos; as nações livres foram constituídas pelos reis e isto pode ser constatado historicamente (como na visão de Burke, a propósito da herança ancestral incorporada pelos ingleses em sua Constituição) através da natureza.⁷⁶ Isso fica expresso em determinada parte de sua obra **Considerações sobre a França**, onde De Maistre diz que:

“Nenhuma Constituição resulta de uma deliberação; os direitos dos povos nunca são escritos, ou ao menos atos constitutivos, ou as leis fundamentais escritas só são títulos declaratórios de direitos anteriores. (...) Os direitos dos povos... partem sempre da concessão dos soberanos. (...) Mas os direitos do soberano e da aristocracia não têm data nem autores”.⁷⁷

Como mencionado acima, e numa clara afirmação de sua proposta de restauração do regime monárquico, De Maistre define o valor do poder real e impõe limitações à liberdade:

“A liberdade, em certo sentido, foi sempre um dom dos Reis; pois todas as nações livres foram constituídas pelos Reis. É a regra geral. (...) Jamais existirá nação livre que não tenha na sua constituição natural princípios de liberdade tão antigos quanto ela; e jamais alguma nação tentará se desenvolver eficazmente, através de suas leis fundamentais escritas, outros direitos que aqueles que existiam em sua constituição natural”.⁷⁸

Jean Touchard aponta a continuidade nos temas de Edmund Burke para Joseph De Maistre, nos seguintes termos:

“As mesmas prevenções contra o racionalismo aplicado às sociedades humanas, os mesmos transportes quando se evoca a herança das tradições seculares, a mesma soberania dos destinos, a mesma crença na Providência, reguladora misteriosa e soberana dos destinos dos povos, a mesma filosofia da história que moraliza os cataclismos políticos e neles vê o sinal do castigo divino do pecado”.⁷⁹

76 MANENT, Pierre. “Joseph de Maistre 1753-1821”. In: CHÂTELET, François et al (Coords.) **Dicionário de obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d. p. 736-737.

77 DE MAISTRE, Joseph. **Oeuvres Complètes**. Tome I. Genève: Slatkine Reprints, 1979. p.67-68.

78 Id., *ibid.*, p. 71.

79 TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. V.5. Paris: Presses Universitaires de France. 1959a. p.48.

Esse ideário dá margem para Touchard questionar o peso da influência do pensamento de De Maistre, sob o período da restauração:

“Muito provavelmente, o pensamento de Joseph de Maistre estava já quase inteiramente formado por volta de 1795, mas não é menos certo que é sob a Restauração que ele próprio e Bonald tiveram mais influência. Maistre morre em 1821, Bonald em 1840, enquanto Burke, Rivarol e Saint-Martin desaparecem, respectivamente em 1797-1801 e 1803”.⁸⁰

Mas se há entre Burke, De Maistre e De Bonald uma identidade de temáticas, com certa pluralidade frente ao contexto ideológico, que dizer da relação entre o pensamento de De Bonald e De Maistre, que chega até Lamennais e ao catolicismo social?

Sem dúvida, Jean Touchard lembra que embora exista nesse caso uma distinção, há igualmente, por outro lado, semelhanças importantes: a) experiência versus razão [crítica às regras abstratas em detrimento da experiência]; b) natureza: o sentido da natureza está pautado e legitimado na história, o que leva a concluir que no campo da política o natural é aquilo proveniente da tradição, da história; c) Em De Maistre a História está subordinada à Providência: portanto, a Revolução, a guerra, Napoleão a França estavam permeados pelo agir Divino, pelas intenções de Deus, e seriam o meio para a expiação dos pecados. Neste caso, De Maistre difere de Burke, pois este não vê seus adversários como portadores do ideal e vontade divinos; d) Sociedade versus Indivíduo: para ambos os autores a sociedade comporta os indivíduos e não a situação contrária. Assim, não é demais para De Bonald e De Maistre dizer que aos indivíduos está relegada a obediência, os deveres, e não os direitos. Neste sentido, eles observam a sociedade como um ente supremo, divinizada, personalizada no Estado, então de base teocrática, de modo que o não atendimento ao dever se torna um pecado passivo de punição severa. Mais ainda, segundo Touchard, é desse raciocínio que provém “o antiprotestantismo de De Maistre, o anti-semitismo de De Bonald, a justificação da Inquisição por parte do primeiro, a legitimação da escravatura por parte do segundo”.⁸¹

⁸⁰ Id., *ibid.*, p.48.

⁸¹ TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. V.5. Paris: Presses Universitaires de France, 1959a. p.116.118.

A última temática semelhante resume-se em: e) ordem versus progresso: ordem temporal subordinada à ordem espiritual, sob tutela do Papa; unidade da fé, do poder; unidade e inviolabilidade da soberania monárquica. A conclusão a que chega Jean Touchard chega é a de que De Maistre e De Bonald são mais contra-revolucionários do que tradicionalistas, isso porque não se apegam tanto às tradições francesas, ao contrário de Burke, com as tradições inglesas.⁸²

Émile M. Cioran no artigo “Joseph De Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário”, originalmente publicado no ano de 1957, fornece elementos importantes para pensar o ideário conservador de fundo tradicionalista ou reacionário, oriundo do período imediatamente posterior à Revolução Francesa, com atenção especial a Joseph De Maistre.

Cioran estabeleceu uma interessante distinção entre o pensamento reacionário e o pensamento revolucionário atribuindo, ao primeiro, um caráter muitas vezes interesseiro, explorador das verdades metafísicas e do íntimo do ser humano com o fim de “revelar o seu terror”. Ao segundo tipo de pensamento o revolucionário, Cioran reservou a caracterização de “mais generoso, porque mais ingênuo”, distinguindo-se por um princípio de “ruptura da identidade e da monotonia”. Em certo sentido, esse mesmo pensamento **revolucionário**, segundo Cioran, “só idolatra o devir até a instauração da ordem pela qual se debatera”, pois somente o momento pré-revolucionário goza de um estado realmente revolucionário, já que é nele que os partícipes da elaboração da ação revolucionária têm em mente tanto o culto do futuro como o da destruição; projetam, assim, possibilidades que transcendem a história e ultrapassam o seu espaço. Mas esse pensamento revolucionário, no exato instante em que se instaura, “retorna e se confirma a ele e, prolongando o passado, segue sua rotina”. Sem dúvida, isso se deu, segundo Cioran, de forma mais visível na medida em que o pensamento revolucionário se utilizou dos mesmos meios adotados pela **reação** que, por sinal, haviam sido alvos de sua condenação anterior. Assim, Cioran dá um exemplo desse comportamento dizendo que não havia um só anarquista que não escondia, “no mais fundo de suas revoltas,

82 Id., *ibid.*, p.118-119.

um reacionário” esperando o momento do caos revolucionário para transformar o ímpeto em autoridade e deixar de resolver os problemas até o momento questionados.⁸³

Por outro lado, ainda para Cioran, o pensamento **reacionário e teocrático**, obviamente diverso do revolucionário, tem sua fundamentação tanto no desprezo como no temor ao homem. Isso se constitui, segundo ele, sobretudo na idéia de que o homem havia se corrompido demais para “merecer a liberdade” e que, por isso, utilizava-se dela “contra si mesmo”. Cioran diz que para “remediar a sua desgraça” esse homem reacionário acreditava que era necessário fazer “as leis e as instituições” repousarem “sobre um princípio transcendente, de preferência sobre a autoridade do antigo ‘deus terrível’, sempre pronto para intimidar e desencorajar as revoluções”.⁸⁴

Nesses termos, para Cioran, um dos principais representantes desse pensamento foi Joseph De Maistre, o qual se demonstrou muito mais interessado nos problemas da religião do que nas questões relativas à fé. De Maistre está voltado a pensar a relação entre os homens e Deus a partir de um prisma mais jurídico do que religioso, ou afetivo e confidencial. Por essa razão, De Maistre havia dado maior destaque às leis, de modo a fazer com que a religião em si se transformasse numa “mera argamassa do edifício político”. É dentro dessa lógica que Cioran avalia que De Maistre preferiu atribuir o poder ao Papa e não a Jesus Cristo ou a Deus; prova disso foi a reação de surpresa e susto do próprio Papa à sua obra apologética **Du Pape**. Mas, por outro lado, Cioran demonstra que na correspondência De Maistre expressou “seus projetos, suas fraquezas e seus fracassos”, procedendo à atenuação dos “exageros de seus livros” e descansou dos seus “excessos”. Sua correspondência revelou que ele “era um moderado” e isso fez com que muitos se apressassem em classificá-lo no rol dos liberais, coisa que não tinha a menor razão de ser.⁸⁵

Joseph De Maistre fundamentou o poder do papa nos seguintes termos:

“Além do mais, o direito de oposição repousando numa cabeça conhecida e única, poderia estar submisso às regras, e exercido com toda prudência; ao contrário, a resistência

83 CIORAN, Emile M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.18-31.

84 Id., *ibid.*, p.23.

85 CIORAN, Emile M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.3-24.

interior, ele só pode exercer pelas sugestões, pela multidão, pelo povo, em uma única palavra e, conseqüentemente, pela via única da insurreição. (...) Isso não é tudo: o veto do Papa poderia ser exercido contra todos os soberanos e se adaptaria a todas as constituições e a todos os caracteres nacionais”.⁸⁶

O que se verifica em sua obra **Du Pape** é a busca em demonstrar na organização hierárquica da Igreja Católica, na função dada ao Papa como árbitro do poder temporal, os caminhos para a “reorganização” da sociedade, segundo o “significado” da sociedade medieval e a estrutura do regime monárquico. Dizia De Maistre, novamente, a esse respeito:

“A autoridade dos Papas foi o poder escolhido e constituído na Idade Média para equilibrar a soberania temporal e torná-la suportável aos homens. (...) E esta só é apenas uma dessas leis gerais do mundo que não queremos observar, e que são, entretanto, de uma evidência incontestável. Todas as nações do universo estão de acordo mais ou menos com a influência do sacerdócio nos negócios políticos”.⁸⁷

A questão do “divino” é também relevante para a compreensão do pensamento contra-revolucionário, com especial atenção em Joseph De Maistre. Para ele, a constituição, a soberania, a monarquia hereditária, o papado e a autoridade consolidada, são frutos de uma obra divina.⁸⁸ As demais questões são expressões da obra humana, portanto, desprezíveis e sinais de miserabilidade. A seu ver, a guerra - identificada por ele com a Revolução Francesa - tinha um certo caráter divino, na medida em que representava a expiação, a redenção dos pecados. Já para o espanhol Juan Donoso Cortés - considerado por Cioran como um “espírito de segunda categoria” -, a guerra tinha também um caráter essencialmente divino, mas no sentido de que sendo obra de Deus, da Providência, só poderia trazer bons frutos, evidentemente, desde que não estivesse sob o domínio do homem.⁸⁹

A unidade, a idolatria dos inícios e das origens são temáticas centrais para o pensamento conservador de fundo contra-revolucionário. Nessa visão, a história é produto de uma “identidade desfeita, de uma ruptura inicial, fonte do múltiplo, fonte do mal”; somente

86 DE MAISTRE, Joseph. **Du Pape**. Paris: Charpentier Librairie-Éditeur, 1860. p.144.

87 Id., *ibid.*, p.198.

88 As questões da autoridade e da tradição vão ser apropriadas por Jackson de Figueiredo e, depois, por Alceu Amoroso Lima. As discussões entre esses dois pensadores a respeito desse assunto se dão sobretudo por meio de cartas.

89 CIORAN, Emile M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.09-10.

pelo desvio do mal e do pecado é que se retornaria à unidade perfeita da era paradisíaca. Em De Maistre, a obsessão pela Unidade⁹⁰ é questão central e se apresenta, em primeiro lugar, sob o aspecto metafísico – uma espécie de triunfo sobre a divisão, o pecado e o mal. Em segundo lugar, apresenta-se sob o prisma histórico – primando pela instauração efetiva do catolicismo sobre “as tentações e os erros modernos”, o que significa dizer “unidade ao nível da eternidade; e unidade ao nível do tempo”. Essa forma de compreensão não abre espaço para o rompimento da ordem estabelecida ou mesmo para inovações, e com isso não percebe, nos dizeres de Cioran, que a “heresia representa a única possibilidade de revigorar as consciências, que ao sacudí-las ela as preserva da letargia em que o conformismo as mergulha e que, se de um lado enfraquece a Igreja, de outro fortalece a religião”. Isso ocorre, na visão de Cioran, pois “só se reza com fervor nas seitas, entre as minorias perseguidas, na obscuridade e no medo, condições indispensáveis para o bom exercício da piedade”. Interessante notar que a filosofia da Restauração exercerá influência sobre pensadores dos mais diversos matizes, a exemplo De Bonald sobre Balzac, De Maistre sobre Baudelaire, Donoso Cortés sobre o jurista alemão-nazista Carl Schmitt.⁹¹

Para Roberto Romano, os pensadores Louis De Bonald e Joseph De Maistre constituem as raízes de onde derivariam as futuras concepções da política romântica autoritária; seus discursos serviriam de esteio a teóricos que teriam seus pensamentos utilizados de forma prática por regimes autoritários e totalitários, no século XX, como foi o caso do jurista alemão Carl Schmitt. Romano vai interpretar a gênese da noção de **comunidade**, difundida no século XIX, demonstrando que a mesma frutificou nas consequências autoritárias do século XX como, por exemplo, em Hitler e Salazar, Mussolini. Segundo Romano, o ideário relativo à noção de comunidade surge como uma alternativa contra a sociedade civil burguesa. A prática dessa noção relaciona-se diretamente com as formas de poder pessoal, acima mencionadas, “destruindo até as garantias básicas de

90 No século XX a direita, principalmente aquela em torno da *Action Française* de Charles Maurras, vai se utilizar dessa questão da “unidade” para fundamentar sua defesa do nacionalismo. Isso aconteceu sobretudo onde o autoritarismo e totalitarismo floresceu. Na década de 1930, Jacques Maritain utiliza essa mesma temática, mas associada ao conceito de pluralidade, agora sob uma forma democrática. Alceu Amoroso Lima também tomou a questão da unidade por um tempo considerável, mas como uma questão de unidade nacional e, nesse sentido, ele esteve em sintonia com o discurso do governo Vargas, de união nacional.

91 CIORAN, Emile M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.15-36;p.45.

sobrevivência livre simbolizadas na Declaração dos Direitos Humanos”. Romano considera que a “relativização absoluta do indivíduo”, a partir de “sua inserção numa comunhão coletiva, assegurada pela propaganda e pelo trabalho dos intelectuais orgânicos” deixava bem evidente os limites “das experiências comunitárias realizadas em larga escala no plano político”, terminando sempre por apagar as diferenças no interior da vida pública “à força do silêncio ou da repressão física direta sobre os oponentes”.⁹²

Mas ambos, De Maistre e De Bonald, foram também alvos da crítica de Cioran, segundo a qual eles eram guiados por uma *ilusão*. Ficaram decepcionados ao constatarem que a Restauração não havia conseguido colocar por terra as marcas da Revolução Francesa, e isso demonstrava a eles os erros de seus projetos e “equívocos de seus sistemas”. Cioran chama atenção para o fato de que o apego a um passado sem vitalidade, a “formas de vida antiquadas, a causas perdidas ou más” acabou por tornar patéticos os anátemas de um De Maistre e um De Bonald. Em resumo, De Maistre, por exemplo, enquanto esteve ligado à franco-maçonaria ainda guardou uma certa abertura para o liberalismo, ao passo que ao se entregar totalmente à Igreja, em oposição à Revolução, “descambou para a intolerância”.⁹³

No caso de Juan Donoso Cortés⁹⁴ as temáticas dos contra-revolucionários serão retomadas frente ao cenário da Espanha, da primeira metade do século XIX.

No final da primeira metade do século XIX, na Espanha, frente ao quadro de perda de prestígio da Igreja Católica, do refluxo da Restauração e dos movimentos políticos anti-religiosos e proletários, os temas da ideologia contra-revolucionária seriam retomados, em grande medida, pelo político católico Juan Donoso Cortés. Ele, descontente com os desdobramentos do regime republicano espanhol, defenderia o reinado do cristianismo (entenda-se catolicismo) como o “remédio” contra a revolução, a depravação e a desordem

92 ROMANO, Roberto. **Conservadorismo Romântico**: origem do totalitarismo. 2.ed. São Paulo: Unesp, 1997. p.21.

93 CIORAN, Emile M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.28-35.

94 Nasceu em Badajoz (Espanha) em 1808. Em 1820 vai estudar na Universidade de Salamanca e, mais tarde, aprofunda seus conhecimentos de ética, lógica e metafísica. É eleito deputado em 1837, mudando sua orientação ideológica: de liberal para a conservadora. Em 1848 é nomeado membro do conselho real. Seus escritos mais polêmicos foram: **Discurso sobre la Dictadura** (1849) e **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo** (1851). Adversário veemente da Revolução Francesa e de qualquer tipo de revolução, torna-se referência para os teóricos da ditadura. Morreu em 1853.

humana. A seu ver, os homens deveriam ser recivilizados a partir do **espírito cristão medieval**⁹⁵, já que considerava a Idade Média como o período em que a verdade e a ordem pairavam na sociedade, sob o domínio da Igreja Católica. Mas, se para o estabelecimento da ordem e da segurança na sociedade fosse necessário escolher entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do governo, Donoso não hesitaria em optar pela segunda, por considerá-la “menos pesada”.

Juan Donoso Cortés teve como propósito demonstrar que a Igreja Católica era o pólo de uma síntese entre a monarquia, a aristocracia e a democracia. Não só para ele, mas também para os demais representantes do pensamento conservador, a Igreja Católica foi adotada como o “modelo comunitário para o controle da sociedade civil”. De fato, levando-se em consideração o panorama geral da Restauração, Donoso Cortés simpatizava com o absolutismo monárquico na Espanha e deduzia que este era o resultado, por um lado, “de la ausencia o de la debilidad del principio aristocrático” e, por outro “de la combinación y la alianza del principio democrático y del principio religioso personificados en el rey, en el sacerdote y en el pueblo, que constituyen una sola institución, compuesta de três personajes sociales”.⁹⁶

Outro fato de extrema importância enfrentado pelos contra-revolucionários é, de um modo geral, o que diz respeito à questão da vontade individual do soberano e da vontade geral da coletividade. Torna-se indispensável mencionar que Donoso Cortés vai aconselhar a monarquia a se apoiar nas “classes intermediárias” e não nas “últimas classes”, pois sem o auxílio ou existência das primeiras a sociedade corria risco de perecer.⁹⁷

A harmonia social e uma comunidade igualitária poderiam manter-se com a condição de que as “últimas classes” não oferecessem perigo à ordem política, com suas reivindicações de liberdade⁹⁸. Portanto, dizia ele:

95 Mais tarde essa questão da inspiração no período medieval vai ser retomada por Jacques Maritain, mas somente no sentido de tomar o que ele chamava de espírito cristão da Idade Média, não sua estrutura organizacional.

96 CORTÉS, Juan Donoso. **Obras Completas**. Tomos I. Madrid: BAC, 1970. p.547.

97 Id., *ibid.*, p. 218. Roberto Romano também estudou este trecho em sua obra **Conservadorismo Romântico**, à página 79.

98 A condenação da liberdade feita por Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés vai ser o pilar do ideário de Jackson de Figueiredo e, depois, com Alceu Amoroso Lima até fins dos anos 1930.

“Quando soa para os povos a hora fatal das revoluções sociais e políticas; quando os que obedecem se insurgem contra os que mandam; quando este mar furioso a quem chamam multidão... rompe seus diques, açoita as bases dos tronos vacilantes..., quando o poder constituído e limitado desaparece da sociedade... quando soberano e súdito confundem-se num naufrágio comum; quando neste naufrágio perdem-se ou nivelam-se todas as hierarquias não será necessário a onipotência para que se salve a sociedade inteira, abalada até seus alicerces ?”⁹⁹

Adotando como justificativa o quadro conturbado em que se encontrava não só a Espanha, mas também a Europa em geral, Cortés admite que a ditadura, “em certas circunstâncias”, era um governo perfeitamente legítimo. Considera-o racional, tanto em teoria como na prática, de modo que, se observássemos a sociedade, argumentava ele: encontraríamos nela “fuerzas invasoras” e “fuerzas resistentes”. Se as primeiras estivessem espalhadas pela sociedade, as segundas também o estariam e, de forma prática, concentradas no Governo pelas autoridades e pelos tribunais. Para reprimir os invasores Cortés justifica o uso da força, até mesmo a criação de um governo ditatorial. Dizia ele:

“Cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por si mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible, de la dictadura”.¹⁰⁰

Há que se ressaltar, evidentemente, que para Cortés não se tratava de optar entre a liberdade e a ditadura, pois “se estivesse entre a liberdade e a ditadura”, dizia ele, “eu optaria pela liberdade”. Tratava-se, sim, de optar entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do Governo. Neste caso ele opta pela ditadura do Governo, “como menos cruel e menos afrontosa”. Ademais, ao tratar-se de escolher entre a ditadura que vinha de baixo e a que vinha de cima, ele não hesitaria em optar pela “de cima, porque vem de regiões mais puras e serenas”.¹⁰¹

Por acreditar que a Igreja Católica estava incumbida do princípio de supremacia e ordenamento sócio-político – sob comando da Providência Divina –, Donoso

⁹⁹ Id., *ibid.*, p.389.

¹⁰⁰ CORTÉS, Juan Donoso. **Obras Completas**. Tomos II. Madrid: BAC, 1970. p.307-308.

¹⁰¹ Id., *ibid.*, p.322-323.

Cortés condenava o liberalismo pelo fato de considerar que ele atribuía maior importância às questões econômico-políticas, em detrimento das de ordem religiosa e social. Dizia ele:

“El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno, que, comparadas con las de orden religioso y social, no tienen importancia ninguna. (...) No hay palabras en ninguno idioma con que encarecer la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela”.¹⁰²

Diante dos fatos, Cortés afirmava que o socialismo visava nada mais que a destruição das instituições políticas e religiosas e sociais: “el fin del socialismo es crear una nueva atmosfera social, en que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen”.¹⁰³

Portanto, como mencionado anteriormente, os pensadores Edmund Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés serão as vozes de condenação à Revolução Francesa e a seus desdobramentos, sobretudo aqueles relativos à Igreja Católica, à autoridade, à liberdade e à soberania. Cada um desses pensadores faz isso por meio de escritos produzidos frente a uma determinada conjuntura, e seus escritos iriam servir de sustentação à defesa da restauração da monarquia católica, à defesa da autoridade pontifícia, aos privilégios da aristocracia, enfim, aos privilégios da Igreja. Tais pensadores criticavam os princípios de liberdade, soberania popular, igualdade, além de, no caso específico de Donoso Cortés, propor a ditadura do Estado, em casos excepcionais.

São pensadores que, em grande medida, fundamentam o ideário político da Igreja Católica de ampliar seu poderio, centralizado, sobre outros países católicos. Política que vai ser conhecida como ultramontanismo¹⁰⁴, e primar pela centralização em Roma e pela crítica à ciência, à filosofia e ao mundo moderno, de um modo geral.

Os conceitos e escritos dos pensadores conservadores teriam impacto até no século XX, especialmente entre aqueles que seriam de governos e posições autoritárias. Foi o que se deu na França junto do movimento da *Action Française*, do qual inclusive o filósofo católico Jacques Maritain fez parte até 1926, ano de condenação do movimento pelo

102 Id., *ibid.*, p.599.

103 Id., *ibid.*, p.612.

104 MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

Vaticano. O ideário conservador teve efeito prático na Alemanha, principalmente, junto a Carl Schmitt, um dos principais teóricos do nazismo e declarado discípulo de Donoso Cortés. Esse ideário teve ressonâncias também em governos fortes como na Itália de Mussolini e a Espanha de Franco – com perseguição aos comunistas e o apoio de católicos de várias partes do mundo.

No Brasil, o ideário conservador e contra-revolucionário receberá a filiação de Jackson de Figueiredo e, mais tarde, de Alceu Amoroso Lima, até fins da década de 1930. Entretanto, em ambos os intelectuais a filiação teórica se dará em relação, mais decisivamente, a Joseph De Maistre. Sem dúvida, as idéias e posturas conservadoras estarão presentes entre inúmeros católicos, sobretudo aqueles próximos ao movimento Integralista e à revista *A Ordem* – nesse caso até princípios da década de 1940¹⁰⁵ -; e ainda dentro da própria hierarquia. Em grande parte das vezes, as posições de diversos intelectuais e militantes estarão de acordo com os interesses maiores do governo autoritário de Vargas, sobretudo por meio da defesa de tradição nacional, da unidade nacional e da crítica à liberdade.

Passemos agora ao estudo do filósofo católico francês Jacques Maritain, dando ênfase ao período posterior à sua saída da *Action Française*. Esse filósofo foi a segunda matriz do pensamento de Alceu Amoroso Lima: a matriz democrática.

105 RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem** - uma revista de intelectuais católicos (1934-1945). Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

JACQUES MARITAIN¹⁰⁶: A MATRIZ DEMOCRÁTICA

A FILOSOFIA DE JACQUES MARITAIN

René Rémond discutiu, sobretudo, o fato de a Igreja ter abandonado suas raízes conservadoras oriundas do século XIX, com De Bonald e De Maistre entre outros, mas também deixou evidente que uma direita conservadora católica com filiação na antiga *Ação Francesa* criou aparentemente uma espécie de cisma no interior da Igreja, em razão de ter discordado de mudanças como o direito à livre escolha religiosa e à infiltração de idéias progressistas, vinculadas ao marxismo em seu interior. Mas qual seria o futuro dessa direita tradicionalista fundada no culto do passado, perguntava Rémond?

A seu ver, o futuro dessa direita passaria por três mudanças estruturais decisivas: O primeiro elemento diz respeito à sociedade rural tradicional, sobre a qual se assentavam fundamentalmente suas bases¹⁰⁷. Rémond diz que essa sociedade desapareceu nos seus moldes anteriores, pois o trabalho com a terra havia deixado de ser uma forma de existência ligada a um conjunto de valores tradicionais para tornar-se uma profissão como qualquer outra, onde uma nova elite rural faria uso da técnica e do progresso com o fim de obter o maior rendimento possível de sua produção. Essa sociedade rural que lhe servia de base não seria mais composta por partidários do coletivismo e, conseqüentemente, não

106 Nasceu em Paris, em 1882, e morreu em Toulouse em 1972. Foi sem dúvida um dos maiores filósofos católicos do século XX, influenciando direta e expressivamente o meio católico brasileiro, já desde a década de 1930. Escreveu inúmeras obras sobre filosofia, religião e política. Em 1945 se tornou embaixador da França junto à Santa Sé.

107 Rémond demonstra que havia fissuras na direita até meados dos anos 1920 e que o catolicismo desempenhava aí papel de relevância. Rémond observa que “as direitas” atuavam em bloco em diversas questões, como a defesa do franco, a política de intransigência operada por Poincaré em relação à Alemanha e em relação a outras questões de menor relevância; mas quando tratava-se de questões de ordem religiosa as fissuras apareciam com clareza em seu interior. Portanto, de acordo com Rémond, fosse em 1924, 1873 ou 1830, a questão religiosa continuava a desempenhar um papel que contribuía para divisões no interior das direitas, em duas famílias de espíritos; duas tradições ideológicas e políticas de direita, que acabavam por subsistir, mesmo de forma distinta, sob a unidade de fachada do “Bloco nacional”. A mais antiga delas era a direita conservadora, notadamente católica, em cujo interior seus integrantes não só defendiam os interesses da Igreja, mas mantinham relações pessoais com o episcopado. Nesta linha de ação, o elemento católico recebia votos conservadores, por exemplo, em regiões de forte prática religiosa, onde predominava a tradicional ascendência do clero: regiões como Ouest, Lorraine, Franché-Comté, bordure meridionale du Massif Central, Provence, Savoie, Lozère etc. Regiões onde os parlamentares conservadores tinham uma clientela mais fiel; regiões essencialmente rurais, pouco tocadas ainda pela evolução econômica e permanecendo ainda profundamente atreladas às tradições sociais e espirituais da Antiga França. Cf. RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982. p.187-189.

primária mais por conservar a ordem anterior estabelecida, onde o valor da família na exploração agrícola era decisivo. O segundo elemento de mudança foi constituído pela Igreja, que operou uma espécie de divórcio com a direita tradicionalista privando-a de grande parte de seus adeptos e lhe retirando a legitimidade, uma vez que o núcleo de sua racionalidade tradicionalista era pautado na religião. A questão colocada por Rémond tinha como intuito saber como esse pensamento de direita se manteria vivo sem o apoio da Igreja. Como sua filosofia política e social sobreviveria com tal ausência de maternidade? O terceiro e decisivo elemento apontado por Rémond no que se referia ao declínio dessa extrema direita católica, estava relacionado à desagregação de muitos dos temas que só tinham audiência quando eram anunciados por ela. Esses mesmos temas seriam tomados como material de trabalho por seus inimigos, o que lhe retiraria a autonomia e autenticidade. Rémond fala da apropriação que a esquerda acabou por fazer, por exemplo, sobre os temas das comunidades naturais ou dos corpos intermediários, centrais na teorização da direita e levantados por ela contra o individualismo liberal e o centralismo jacobino. Rémond relata ainda que o pluralismo, o enaltecimento da diferença, acompanhados da crítica do Estado centralizador eram inusitadamente elementos tomados pela esquerda, a seu modo, e apareciam como se esta os tivesse defendido sempre.¹⁰⁸

Da mesma forma, lembra Rémond, observa-se a questão do regionalismo, onde não havia no momento melhor defensor das culturas regionais, dos dialetos, de aspirações autonomistas, do que uma parte da esquerda. Então, o que Rémond concluiu com base nessas mudanças significativas foi que ao mesmo tempo em que a direita tradicionalista se viu abandonada por alguns de seus aliados seculares, ela também se encontrou espoliada de temáticas que se constituíam no núcleo de seu sistema de pensamento. No entanto, Rémond fez a ressalva de que foi ainda em fins da década de 1960 que uma nova juventude, capitaneada por Philippe Aries, tentou regenerar as tradições de Maurras, sob uma forma inusitada, onde a “Nouvelle Action Française” veio a tornar-se a “Nouvelle Action

108 RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982. p.283.

Révolutionnaire” que faria uso de temáticas indiferentes tanto à esquerda como à extrema direita.¹⁰⁹

Portanto, numa perspectiva histórica, Rémond demonstrou como surgiram as raízes da direita contra-revolucionária na França e como se deu sua fragmentação nos anos de 1960 e 1970. Ele apontou ainda para o fato de que a tradição dessa direita na França do século XX encontrou seu **lôcus** no catolicismo, definido por ele como **integrista**, cujas bases eram fundadas, de forma indubitável, em De Bonald, De Maistre e Lammennais. A relação com essas bases se constatou a partir do uso da mesma linguagem e pensamento, tendo como exemplo a rejeição da Revolução Francesa e da Revolução Russa de 1917 - considerando a segunda como decorrente da primeira. Já a Revolução Francesa, por sua vez, aparece como produto da Reforma Protestante que também era vista como resultado do movimento das Luzes. Para Rémond, foi contra a luta de classes, mas também contra os abusos do liberalismo e os excessos do capitalismo, que esse tipo de pensamento propôs elementos que se concretizassem em uma organização corporativa. Segundo Rémond, esse **integrismo** conduziu os elementos da direita contra-revolucionária até 1981. Entretanto, Rémond destaca que, embora essa direita **integrista** tivesse apresentado uma vida longa, os seus descendentes conheceriam mais tarde um grande revés por parte da instituição na qual eles se inspiravam e identificavam como símbolo de imutabilidade: a Igreja Católica. Com o apoio de Roma, a Igreja na França trabalhou para romper suas alianças com a sociedade antiga; neste ponto, o episódio da condenação da *Ação Francesa* por Pio XI, já em 1926, representou um marco importante nesse sentido e, mais tarde, o Concílio Vaticano II consagrou e universalizou essa orientação.¹¹⁰

Desta forma, o pensamento conservador servirá de sustentação para o discurso tanto de uma parcela considerável da Igreja no século XIX, e nas primeiras décadas do século XX, como para governos que privilegiavam a questão da ordem e da autoridade em detrimento da liberdade e da democracia. Isso se deu tanto ao conservadorismo de fundo tradicionalista, com Burke, ou contra-revolucionário com De Maistre, De Bonald e Donoso

109 RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982. p.284.

110 Id., *ibid.*, p.278-280.

Cortés. No caso específico do Brasil, elementos desse pensamento chegaram de forma concreta sobre parcela da intelectualidade católica laica, inicialmente dirigida por Jackson de Figueiredo nas primeiras décadas do século XX.

Portanto, grande parte das teorizações de Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés teriam ressonância em grande parte do mundo desde o momento de efervescência da Revolução Francesa, durante todo o século XIX, boa parte do século XX e, com toda certeza, com resquícios ainda no início do século XXI. Grande parte das teorizações desses pensadores, alguns adotados pela Igreja como teóricos do ultramontanismo, entrariam no Brasil em fins do século XIX e início do XX, com a instalação da República e com as mudanças oriundas do processo que leva a esse evento e que decorrem dele: com exemplos no campo político, cultural e religioso, como revoltas sociais, religiosas, mudanças no campo da técnica, da higiene, imigração, economia etc. Nesse cenário, inclusive de tentativa de restabelecimento do poder da Igreja Católica no Brasil e do fortalecimento da presença do laicato intelectual sob a condução de Jackson de Figueiredo, o pensamento conservador teria adeptos nos mais diversos campos.

Na França, esse pensamento conservador terá seus adeptos na *Action Française*¹¹¹, o grupo de Charles Maurras, ao qual o filósofo católico Jacques Maritain esteve ligado até 1926, momento da condenação da A.F. pela Santa Sé. A partir dessa data Maritain caminha para a via democrática.

Para uma melhor compreensão da relação de Jacques Maritain com Alceru Amoroso Lima é relevante estudar o que consideramos os aspectos centrais de algumas de suas obras que expressam suas idéias no período compreendido entre as décadas de 1930 e

111 Para Rémond, mesmo sendo paradoxal, a Ação Francesa exerceu influência na vida política e na opinião pública francesas nas quatro primeiras décadas do século XX. Nascida mais cronologicamente do que intelectualmente com o caso Dreyfus, oficialmente fundada em 20 de junho de 1899, é filha do nacionalismo anti-revisionista. (...) Originalmente, os primeiros maurrasianos queriam reagir contra o que entendiam ser uma anarquia resultante da “proclamação sem precaução nem contrapartida dos Direitos do homem”. O repúdio aos princípios democráticos, a defesa da hierarquização social, aproximavam a doutrina da Ação Francesa a uma outra forma de pensamento, a da direita tradicionalista. Isso se deu em razão das inegáveis similitudes: tanto numa como noutra era presente a intransigência, a recusa da discussão e da acomodação; ambas não admitiam a partilha. De modo mais específico, a Ação Francesa era o contrário da democracia, pois sua filosofia política era profundamente aristocrática, sobretudo fundada sobre a concepção hierárquica da sociedade e defensora das superioridades naturais. O seu programa no campo social se reduzia a uma evidente e anacrônica tentativa de restauração dos quadros corporativos, produto do “tradicionalismo, aristocrático e paternalista do catolicismo social”. Assim, “afirmar a ‘política primeiro’ é novamente uma forma de negar o social e manter o status quo”. Cf. RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982. p.169-173.

1940. Nesse meio, procederemos, com o auxílio da historiografia, a uma tentativa de análise de sua inserção no campo intelectual francês dessas décadas.

A obra **Religion et culture** foi publicada em 1930 pela coleção “Questions disputées”, sob direção de Charles Journet e Jacques Maritain, com o selo da editora Desclée de Brouwer. Embora a obra faça parte de uma coleção com um título sugestivo, Maritain destacava que as idéias nela expostas não guardavam caráter hipotético, mas sim traduziam verdades comuns e fundadas solidamente. A sintonia de Maritain com o ambiente intelectual europeu pode ser constatada nessa obra, onde se encontram diversas citações que envolvem nomes do campo da filosofia, da história e das ciências sociais, entre os quais, Freud, Dostoïevski, André Gide, Padre Clérissac, Joseph De Maistre, Paul Claudel, Tomás de Aquino, Descartes, Léon Bloy, Charles Péguy, Marx, Jean de la Croix, Durkheim, Leibniz, Malebranche, Rembrandt, Mozart, Rousseau, Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo, Louis Weber. Os quatro últimos nomes são responsáveis pela publicação da obra **Civilisation, le mot et l'idée**, dirigida por Henri Berr e publicada em Paris, em 1930, pela editora “La Renaissance du Livre”. Nesta obra Maritain encontra os conceitos de civilização e cultura, além de questões relativas a valores e à reflexão filosófica; nela ele se inspira para produzir o livro **Religion et Culture**.

Segundo Maritain, a religião cristã e católica desempenhava papel central em 1930 face a um mundo moderno entendido por ele como o resultante de uma civilização dominada culturalmente e espiritualmente pelo humanismo do Renascimento, pela Reforma Protestante e pela Reforma Cartesiana. Mundo que, mesmo sob esse domínio, guardava em si o aspecto positivo e digno de respeito, qual seja, o de dar à natureza humana o máximo do seu rendimento terrestre - embora fosse condenável sob o ponto de vista de sua autocracia, de seu privilégio à “cultura antropocêntrica” em prejuízo do sagrado.

Ao comentar sobre o progresso material, oriundo dessa civilização moderna, Maritain contestava a visão de Joseph De Maistre segundo a qual a Revolução Francesa teria sido uma obra “satânica”. Para Maritain, não se tratava disso, pois mesmo que o Diabo

detivesse o poder em algumas situações, tudo era da vontade e permissão de Deus, considerando-se que ele escrevia certo por linhas tortas.¹¹²

A *cultura moderna* era definida por Maritain como fruto de três momentos: o *primeiro*, onde a virtude da razão quisera instaurar uma ordem humana ainda de acordo com o estilo cristão herdado das cidades precedentes; esse é considerado por Maritain como o momento clássico do naturalismo cristão; o *segundo* caracterizava-se pela separação do sobrenatural e pelo momento do otimismo racionalista, ou melhor, definido por ele como o momento burguês; o *terceiro* momento era o que havia sido regido pelo pessimismo materialista, pelo ideal revolucionário contra o mundo desigual, e que tivera a Revolução Russa como exemplo mais prático, onde se pretendia “fazer surgir de um ateísmo radical uma humanidade nova”. *Em contrapartida à concepção antropocêntrica da cultura*, muito particular ao mundo moderno, *Maritain propunha o que entendia ser a concepção cristã, baseada no humanismo inspirado nos ensinamentos de São Tomás de Aquino*; um humanismo “purificado pelo sangue do Cristo, um humanismo da Encarnação”. Assim, essa concepção cristã da cultura se oporia, segundo ele, àquela baseada na concepção materialista, entendida como capitalista ou marxista, onde havia a supremacia do econômico – por sua vez fundada no dinheiro. Entretanto, Maritain argumentava – considerando que o curso do tempo era irreversível -, que a sabedoria cristã não deveria propor um retorno à Idade Média, pois este período estivera “longe de realizar plenamente a noção cristã de civilização”. Pelo contrário, seria necessário almejar algo superior, onde uma nova cultura católica tivesse como intenção aproveitar todo o conhecimento histórico e as riquezas provenientes do mundo moderno, inclusive seus sofrimentos, frutos de sua desumanidade. Para Maritain, esse mundo moderno guardava elementos importantes que podiam auxiliar em sua recuperação junto ao novo ideal cristão.¹¹³

Observa-se que já no início da década de 1930 Maritain vislumbrava a possibilidade de se aproveitar as conquistas do mundo moderno para a construção de um

112 Maritain faz aqui referência ao provérbio português: “Deus escreve direito por linhas tortas”, utilizado como explicação por Paul Claudel em uma passagem de sua obra *Soulier de Satin*.

113 MARITAIN, Jacques. **Religion et culture**. Paris: Desclée de Brouwer, 1930. p.32-41.

mundo mais igualitário, deferentemente do que Alceu Amoroso Lima pensava a partir de uma crítica à sociedade burguesa capitalista.

Nesse momento, Jacques Maritain atribuía ao “espírito cartesiano” as mazelas do mundo contemporâneo dos primeiros anos do século XX, particularmente nos campos político e econômico. Temática vista por ele sob inspiração de Tomás de Aquino e, por este, de interpretações de princípios anteriormente formulados por Aristóteles, segundo os quais a política e a economia eram partes da ética. Maritain criticava o que definia ser o “espírito cartesiano” em cuja concepção a política e a economia no mundo contemporâneo eram componentes portadores de regulamentos próprios (materiais) e não necessariamente com fins humanos. Por exemplo, Maritain criticava o fato de a política - dentro dessa concepção - ter por finalidade a prosperidade, o poder e o sucesso material do Estado, e tudo mais que dirigisse para esse fim, mesmo que para isso fosse necessário cometer injustiças.

A mesma crítica se direcionava rumo àquilo que Maritain postulava como o fim da economia: “aquisição e aumento sem limites” das riquezas materiais e tudo o que contribuísse para isso, incluindo-se as injustiças, a opressão e toda gama de desumanidades. Decorria daí, para Maritain, o fato de que tanto a justiça como a amizade e os valores verdadeiramente humanos haviam se tornado “étrangères” à estrutura da vida política e econômica como tais, de modo que se a moral, fosse ela cristã ou não, quisesse intervir, entraria em conflito com o sistema em voga. Assim, em contraposição a esse sistema do mundo moderno, regido pela realidade e pela ciência política e econômica, Maritain opunha a “philosophia perennis”, cujo fim, em suas palavras, seria a constituição de uma vida direita e humana, governada por um regime que tivesse como centro o espírito humano.

Para a realização desse ideal, em Maritain, seria decisivo o entendimento de que as leis políticas e econômicas eram leis da ação humana, mas com valores morais e não puramente físicos, como na mecânica e na química. Da mesma forma, ele defendia a idéia de que também a justiça, a humanidade e o amor ao próximo seriam partes fundamentalmente decisivas, “**trop importants**”, na constituição da estrutura que regeria a nova sociedade política e econômica. A deslealdade, a traição, a opressão e a riqueza – tomadas como um fim

em si mesmas - não deveriam, segundo Maritain, serem compreendidas simplesmente como atos defendidos por uma moral individual. Havia a necessidade maior de analisá-las como atitudes que agiam politicamente e economicamente mal pois destruíam a santidade do corpo social. Faziam isso em razão, sobretudo, de irem contra o próprio sentido do econômico que, para Maritain, era o de ter um fim humano, beneficiar o corpo social.

Em contrapartida, Jacques Maritain indicava o caminho da compreensão (em conformidade com São Tomás de Aquino) para a realização de uma vida moral, digna, cheia de virtudes ao homem, o qual necessitava de um mínimo de bem-estar e segurança material. Isso levava Maritain a dizer que a miséria era socialmente como uma espécie de inferno, conforme Léon Bloy e Charles Péguy haviam demonstrado. Logo, a seu ver, levava o homem a estar mais próximo do pecado e, àqueles que tentavam seguir e praticar as leis de Deus corretamente, a serem “verdadeiros heróis”. Portanto, cabia aos homens, como um dever de justiça, denunciar e lutar para mudar essa situação e trazer o restabelecimento da concepção cristã como dominante espiritual da sociedade. Esse aperfeiçoamento político, econômico e social do mundo contemporâneo deveria ser buscado, para Maritain, *não de acordo com o ideal medieval do Santo Império, mas sim, ao estilo novo e menos unitário onde uma ação moral e espiritual da Igreja presidisse*, em suas palavras, “à l’ordre temporel d’une multitude de peuples politiquement et culturellement hétérogènes, et dont les diversités religieuses” estivessem presentes.¹¹⁴ Observe-se que em 1930 Jacques Maritain formulava uma espécie de “socialismo cristão”. Trata-se aqui do ideal de nova cristandade que aparecerá mais tarde e melhor definido em seu livro **Humanismo integral**, publicado originalmente em 1936.

Outro ponto importante para a compreensão do pensamento maritainiano é o que diz respeito à **diferença** da Idade Média com a nova cristandade pensada por ele. Dizia ele, a respeito, que a nova civilização não deveria ser unitária como na Idade Média, onde um corpo privilegiado e homogêneo ocupava uma posição de destaque na sociedade. Na realização da civilização supracultural desejada por Jacques Maritain – por oposição àquela da Idade Média -, o cristianismo e os cristãos teriam papel importante; o primeiro

114 MARITAIN, Jacques. **Religion et culture**. Paris: Desclée de Brouwer, 1930. p.42-48.

penetrando a fundo na sociedade, com vistas a vivificar a cultura, e os cristãos cumprindo a missão de formarem-se intelectual e espiritualmente para auxiliar a colocar no plano da prática as “justas noções culturais, filosóficas e sociais, políticas, econômicas e artísticas”.¹¹⁵ Há uma diferença entre a visão de Jacques Maritain e a dos conservadores contra-revolucionários no que diz respeito a Idade Média.

Observa-se ainda, em **Religion et culture**, que um dos principais problemas enfrentados pelo pensamento católico do momento se resumia em definir sua *forma de ação em relação ao mundo moderno*. Na realidade, para Maritain, tratava-se de pensar esse mundo e o momento presente **dentro** do eterno e **pelo** eterno, com o intuito de não cometer erros já cometidos anteriormente, principalmente permanecer vinculado a fragmentos de um passado histórico imóvel; o correto seria procurar o caminho do que era eterno. Seria necessário promover uma mudança na sociedade a partir da concepção tomista, de acordo com a qual a sociedade não seria um simples produto da natureza, uma obra física, mas sim, como uma obra moral, produto da razão e da virtude, e natural no sentido em que ela respondesse às inclinações essenciais da natureza humana, ou seja, à vida social e às virtudes.¹¹⁶

Após **Religion et Culture**, de 1930, surgirá **De la philosophie chrétienne**, de 1933, obra também publicada pela Désclée de Brouwer de Paris, mas impressa na Bélgica. Essa obra é resultado de uma conferência pronunciada por Maritain na Universidade de Louvain, Bélgica, em dezembro de 1931, onde ele já retomava, de forma mais elaborada, uma comunicação feita em março do mesmo ano na *Sociedade Francesa de Filosofia*, cuja temática central fora a filosofia cristã. No prefácio da obra, Maritain afirma que se encorajou a publicá-la graças ao incentivo e aprovação do teólogo Garrigou-Lagrange e de filósofos como Étienne Gilson e Gabriel Marcel. As questões que permeiam o desenvolvimento do livro se resumem na busca de uma filosofia cristã realmente concebível. Maritain dizia que o livro tratava de pensar sobre as mais importantes questões

¹¹⁵ Id., *ibid.*, p.48-49.

¹¹⁶ Id., *ibid.*, p.83-95.

especulativas, fossem as concernentes à natureza da filosofia, as relativas ao valor intelectual da fé ou mesmo sobre determinadas atitudes espirituais.¹¹⁷

Em resumo, Jacques Maritain compreendia que a filosofia cristã não era, no momento, uma doutrina determinada, estabelecida, embora, a seu ver, São Tomás de Aquino fosse sua expressão mais pura e acabada. Deste modo, segundo Maritain, por um lado competia dizer que a filosofia tomista era *filosofia por sua qualidade racional e não por seus elementos cristãos*; de outro lado, cumpria dizer igualmente que não era somente em função da razão que o tomismo deveria ser uma filosofia verdadeira, mas sim, a se considerar algo superior a ela; *o que importava na filosofia era menos seu caráter cristão, do que verdadeiro*. Dizia ele que quaisquer que fossem as condições de sua formação e exercício na alma, *era a razão que lhe dava o caráter de verdade e de fidelidade à sua natureza de filosofia*.¹¹⁸

Já em 1933 a questão da liberdade era discutida por Jacques Maritain como algo imperativo, uma liberdade autônoma. Enquanto isso no Brasil e na própria Europa a liberdade era condenada por muitos, principalmente entre os católicos e os governos de força. Nesse momento, no Brasil, Alceu Amoroso Lima não fugia a essa posição de condenação à liberdade, então entendida por ele como fruto do espírito liberal burguês e falsamente católico. Alceu Amoroso Lima defendia o princípio de autoridade como definidor do restabelecimento da sociedade nos parâmetros da ordem, hierarquia, dentro do que ele entendia ser uma concepção cristã e católica de organização social.

Essas e outras questões foram igualmente discutidas por Jacques Maritain em **Du régime temporel et de la liberté**, obra publicada no mesmo ano de 1933. A obra foi dividida em três partes: a primeira, “Une philosophie de la liberté”, tem por princípio demonstrar como o *universo da liberdade* se sobrepõe ao da natureza, é irreduzível a ele, e se forma numa ordem à parte, partindo de uma liberdade inicial (livre arbítrio) até chegar a uma liberdade final chamada por Maritain de **liberdade de autonomia**. A segunda parte da obra é definida como “Religion et Culture II”, onde Maritain retoma algumas questões de

117 MARITAIN, Jacques. **De la philosophie chrétienne**. Paris: Desclée de Brouwer, 1933a. p.07-08.

118 Id., *ibid.*, p.55-57.

Religion et Culture, de 1930; questões que serão tratadas agora em matéria histórica, sob as condições do que ele definia como tempo presente. Questões como a noção de ordem, a oposição do humanismo integral ou teocêntrico ao humanismo antropocêntrico, as relações do espiritual e do temporal enfim os aspectos possíveis de uma nova cristandade. Jacques Maritain ainda discutiria aí o que acreditava ser a missão temporal do cristão, as posições do humanismo integral em face da civilização do momento e mesmo do materialismo capitalista ou comunista.¹¹⁹

Observe-se que mesmo Alceu Amoroso Lima tendo contato com a obra de Jacques Maritain, nesse momento onde o filósofo francês discutia a necessidade de liberdade de autonomia, ele permanecia fortemente sob influência das idéias conservadoras provenientes de sua relação com Jackson de Figueiredo. Diversamente dos escritos de Jacques Maritain, Alceu Amoroso Lima colocava a liberdade em segundo plano. Posição que mudaria somente no início dos anos de 1940. Mas isso poderá ser observado ainda no decorrer desse trabalho.

Na terceira parte, intitulada “De la purification des moyens”, Maritain se dedicou a estudar os meios práticos necessários para o que chamava de “transformação radical” de um regime temporal – considerado por ele, até então, como inimigo tanto da pessoa humana como de sua verdadeira liberdade. Essa transformação resultaria, para Maritain, no ingresso em um novo regime de base “autenticamente” espiritual, que fosse pautado na unidade moral ou espiritual, com vistas à formação e existência de uma civilização ideal: *uma civilização constituída por uma diversidade de status jurídico e com uma estrutura social pluralista*. Entretanto, a unidade dessa civilização não seria formada necessariamente pela profissão de uma mesma fé ou dos mesmos dogmas. Imperfeita e material, essa civilização seria fruto sim de uma unidade de aspirações, rumo a uma forma consoante aos bens não temporais de autonomia. Para a sua efetivação e para a retidão da pessoa e da liberdade, seria necessária a sabedoria católica, a qual estaria incumbida de informar a civilização, não impondo soluções porque eram simplesmente católicas, mas sim,

119 MARITAIN, Jacques. **Du régime temporel et de la liberté**. Paris: Desclée de Brower, 1933b. p.X.

demonstrando que elas eram conformes à razão e ao bem comum e ao primado da defesa dos direitos dos homens.¹²⁰

É também nessa mesma obra que Jacques Maritain reafirmava seu postulado da constituição de um ideal histórico de cristandade na Idade Moderna, mas **diferente** do ideal histórico medieval. Maritain deixava claro que as particularidades e deficiências tanto da cristandade medieval como de uma nova cristandade possível na idade moderna eram diferentes, inversas umas às outras. Nas palavras do próprio Maritain, a diferença central entre ambos os períodos consistia em saber que o Santo Império havia caído com Napoleão e subsistia com um ideal histórico retrospectivo. Mas, a seu ver, esse ideal deveria ser liquidado por todos, não pelo fato dele ter sido mal em si, mas pelo fato de se tratar de uma coisa “finie”.¹²¹

É relevante notar que Jacques Maritain tinha uma noção de revolução social muito particular, pautada na idéia de mudança no campo da moral por parte dos revolucionários. Ele advertia que *não era necessário a todos os homens a conversão à virtude moral, para que procedessem à transformação do regime social*; considerava essa necessidade de conversão à virtude moral como um pretexto “farisaico” que objetivava iludir os esforços de transformação social. A muitos revolucionários, dizia Maritain, era necessário compreender que não podiam fazer a revolução ou “transformar o regime social” sem que provocassem, ao mesmo tempo – e em si próprios –, uma renovação da vida espiritual e da vida moral. Segundo a ótica maritainiana, *os comunistas russos haviam compreendido isso de forma bastante clara ao constituírem seu partido como uma confraria disciplinada, exigente e rigorosa, e ao se esforçarem, por todos os meios, para renovar, a seu modo, as bases da vida moral do povo.*

Compreende-se assim que, na avaliação de Jacques Maritain, o que dava “à revolução materialista e atéia” sua grande força de sedução sobre as almas era o indestrutível atrativo espiritual da Justiça, da Pobreza e do Sofrimento corajoso. Entretanto, Maritain fazia a ressalva de que isso se dava na satisfação mesma da velha necessidade de orgulho e de

120 MARITAIN, Jacques. **Du régime temporel et de la liberté**. Paris: Desclée de Brower, 1933b. p.86.

121 Id., *ibid.*, p.124-125.

violência e na exaltação das grandiosidades do aparato burocrático! Mas observa-se que Maritain entendia a linha geral do materialismo dialético, oficialmente traçada pelos “filósofos do Estado soviético”, como exigente da reintegração “dans la ‘matière’”, da espontaneidade, da liberdade, elementos reconhecidos como indispensáveis ao dinamismo proletariano e ao desenvolvimento adequado das energias revolucionárias, e, sobretudo, a um “*élan spirituel*” que se quisesse domesticar, mas não destruir. Entretanto, Maritain chamava atenção para o fato de que havia uma fragilidade nessa filosofia de Estado, dado que em seu interior era inexistente toda pureza especulativa, mesmo que se considerassem os méritos dos seus executores. Essa fragilidade demonstrava também, segundo Maritain, a que ponto todo trabalho eficaz de transformação social dependia de um certo ideal também **heróico**.¹²²

A produção dos escritos de Jacques Maritain e sua proposta de humanismo devem ser compreendidos no contexto da sua divergência com o mundo moderno, com a ciência e a filosofia modernas; mas, ao mesmo tempo, de sua percepção dos avanços desse mesmo mundo. Dentro desse movimento, é em **Humanismo Integral**, de 1936, que Maritain propõe a distinção entre o plano do **espiritual** e o plano do **temporal** e a subordinação do último ao primeiro.

Para Maritain, o plano espiritual se referia à condição do homem em sua relação com o divino, à sua vida sacramental, em suas ações pautadas na busca da vida eterna. O plano temporal consistia naquele em que o homem atuaria como simples membro da sociedade civil, tendo suas mais diversificadas atividades intelectuais, morais, científicas, artísticas, sociais ou políticas como condições determinantes para o bem-estar terreno da comunidade civil e para a promoção da cultura. Portanto, na concepção maritainiana, a cultura e a civilização seriam relativas ao temporal, enquanto as questões ligadas à fé, à vida eterna e à relação com Deus pertenceriam ao plano do espiritual – em razão de pertencerem, por analogia, à ordem do temporal, na mesma medida que Deus gozava de liberdade em relação ao mundo.¹²³

122 MARITAIN, Jacques. **Du régime temporel et de la liberté**. Paris: Desclée de Brower, 1933b. p.168-171.

123 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.94-95.

Por outro lado, Maritain ressaltava que ambos os planos eram distintos mas não separados; dizia que existia a preponderância do espiritual sobre o temporal e mencionava como exemplo o fato de que mesmo quando um homem agia como membro da sociedade civil, estava sob o poder da luz divina.¹²⁴

Se em 1930, em **Religion et culture**, Maritain defendia que o catolicismo representava “algo de vivo, transcendente, independente e vivificador”¹²⁵, três anos mais tarde, em **Du régime temporel et de la liberté**, ele concluía que a finalidade da religião era a vida eterna, em razão de suas raízes estarem fixadas na ordem sobrenatural e terem por corpo coletivo próprio a Igreja. Decorria daí o fato dela ser “plenamente universal, supra-racial, supra-nacional e supra-cultural”; ao passo que as diversas culturas relativas estritamente à ordem temporal, ao mundo sensível, eram parciais e deficientes.¹²⁶

Encontra-se aqui a idéia segundo a qual não se devia confundir a Igreja com a civilização e nem incorrer ao erro de associá-la com uma civilização cristã ou mundo cristão - o catolicismo com o mundo católico-, visto que ela, Igreja, era estritamente universal e transcendia as estruturas temporais. Desta forma, para Maritain, tanto a Igreja como o catolicismo eram coisas essencialmente sobrenaturais, supra-culturais, cujo fim era a vida eterna. No momento de 1930, Maritain desejava que os jovens se preparassem para a ação, mas não no âmbito da formação de um partido político. Isso se dava porque, para ele, a Igreja tinha um espírito social sobrenatural, constituído e guiado pelo Espírito Santo, que não pertencia a clãs ou a partidos, pois estes representavam uma espécie de “nacionalismo espiritual”.¹²⁷ Essa posição se modificaria mais adiante, como poderemos observar.

A transformação da religião em algo extremamente temporal se constituía, para Maritain, em fator negativo, pois conduzia à transformação do catolicismo em um partido e fazia dos católicos partidários.¹²⁸

124 Id., *ibid.*, p.284.

125 MARITAIN, Jacques. **Religion et culture**. Paris: Desclée de Brouwer, 1930. p.53.

126 MARITAIN, Jacques. **Du régime temporel et de la liberté**. Paris: Desclée de Brouwer, 1933b. p.113.

127 MARITAIN, Jacques. **Religion et culture**. Paris: Desclée de Brouwer, 1930. p.57-59.

128 Id., *ibid.*, p.64.

A partir dessas leituras nos aproximamos da noção de **cristandade**, crucial no pensamento maritainiano. Noção que é designada por ele como o “regime comum temporal dos povos educados pela Igreja”; temática amplamente trabalhada em **Religion et culture**, **Du régime temporel et de la liberté** e mesmo em **Humanisme Integral**.

A noção de cristandade surge em Jacques Maritain por inspiração e analogia à Idade Média, e vai lhe causar certo mal-estar tanto no meio intelectual como no religioso, na Europa e na América Latina. O mal-estar causado lhe obriga a tentar demonstrar que havia uma distância entre a concepção de cristandade elaborada por ele e o ideal histórico concreto da Idade Média; este, constituído pela idéia de Sacro Império, queria resultar numa concepção cristã sacral do temporal. Maritain esclarece que esse ideal havia impregnado sim alguns setores da vida político-religiosa e social das primeiras décadas do século XX, cujos exemplos mais marcantes se encontrariam em países de cultura latina e de cultura germânica. Nos países de cultura latina tal ideal se fazia presente, nos meios católicos, na forma de uma tentativa de restauração político-social cristã que visava o estabelecimento de uma sociedade de fundo clerical oferecendo condições para que a Igreja desenvolvesse sua missão espiritual.

Em contrapartida, nos países de cultura germânica, o ideal do Sacro Império assumia seu aspecto característico, cuja essência seria a unidade da cidade política e da Igreja no Estado imperial. Para Maritain, esses eram os exemplos de concepções equivocadas da ordem temporal cristã, pois se pautavam por um retorno a formas “já liquidadas”. Em **contraposição**, Maritain propõe “uma realização analógica do que havia de vivo e permanente na obra do passado”, ou seja, na cristandade medieval, com vistas a estabelecer um ideal de cristandade a partir de um regime temporal cristão; mas um regime que fosse apenas baseado nos princípios da cristandade medieval e comportasse uma “concepção profana cristã e não sacral do temporal”. Aliás, essa questão já foi discutida em suas obras anteriores.

Em sua visão, as características essenciais desse regime seriam constituídas em oposição às do liberalismo antropocêntrico e “corresponderiam ao que se poderia chamar

de humanismo integral ou teocêntrico”. Segundo Maritain, por inspiração no mundo sobrenatural, esse humanismo seria regido, sobretudo, pela idéia de uma santa liberdade aproximativa com Deus e diferenciada daquela “caricatura” defendida pelo liberalismo. Seria uma liberdade que auxiliaria na promoção da cidade “pluralista”, a qual comportaria em seu seio a liberdade de grupos e estruturas sociais que personificassem liberdades positivas, “por oposição às diversas concepções totalitárias do Estado” em voga no momento.¹²⁹

Nota-se que Jacques Maritain guarda uma postura crítica ao mundo moderno, fato comprovado na medida em que se observa o autor atribuir a responsabilidade pelo fim da cristandade medieval ao desejo de separação do **todo**, às aspirações nacionais, passando por mudanças nas formas de viver social e economicamente, e culminando com as mudanças nas esferas do pensamento e do espiritual. A seu ver, o mundo moderno resultante desse conjunto de medidas se constituía como um tipo histórico de civilização espiritualmente dominado, desde sua origem, pelo que ele chamava de humanismo da Renascença, pela Reforma Protestante e pela Reforma cartesiana.

Embora Jacques Maritain houvesse reconhecido que em toda civilização existia um elemento positivo de tensão ontológica que conduzia a natureza humana a dar o máximo de rendimento terrestre, ele advertia que, ao lado deste elemento positivo, *havia igualmente um negativo que se corporificava no afastamento do sacral em favor do homem, por parte da civilização e da cultura*. Para Maritain, o erro crucial na era moderna – antropocêntrica – residia nessa separação entre o sacral e o profano, ou numa associação entre ambos mas de forma equivocada.¹³⁰

Uma leitura mais atenta sugere que as teorizações de Maritain tinham, e teriam também mais adiante um pano de fundo de crítica em relação a dois episódios que envolveriam a Igreja Católica: o Tratado de Latrão¹³¹, de 1929, e a Concordata¹³² com o regime nazista, em 1933.

129 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.156-157.

130 MARITAIN, Jacques. **Religion et culture**. Paris: Desclée de Brouwer, 1930. p.27-29.

131 O Tratado de Latrão foi assinado em 11 de fevereiro de 1929 entre a Santa Sé e o Estado Fascista de Mussolini, sendo seus principais termos elaborados por Francesco Pacelli, irmão do futuro papa Pio XI. Na realidade, o Tratado foi resultado de negociações que remontam a 1925, ano em que Mussolini designou uma comissão para

Muitas dessas idéias de Jacques Maritain estão presentes tanto em **Du régime temporel et de la liberté**, de 1933, como em **Os direitos do homem e a lei natural**, de 1942. Nesta última obra podemos observar que a nova cristandade idealizada por ele seria também *personalista*, pois encararia a sociedade como um conjunto de pessoas cuja dignidade seria inerente ao pertencimento a essa mesma sociedade; seria uma sociedade comunitária pelo fato de reconhecer que a pessoa tenderia “naturalmente” para a sociedade e

repensar uma possível e desejável reformulação da Igreja; já em 1926 há contatos ocultos entre o cardeal Pietro Gaspari, representante do papa Pio XI, e Domenico Barone, por parte do Estado italiano; as negociações, que mais tarde passam às mãos do próprio Mussolini, resultam em três pontos centrais, a considerar: o primeiro resume-se nas Conciliações expressas no “reconhecimento mútuo entre o Estado e a Santa Sé”, onde esta ganhava direito à soberania com o Estado da Cidade do Vaticano, aliado aos direitos sobre outros imóveis em Roma. O segundo ponto denominou-se de “Convenção Financeira” e teve caráter igual ou superior ao primeiro. Tratou da regulação dos assuntos de ordem financeira entre o Estado Fascista e a Santa Sé, o que resultou no pagamento de 1,75 bilhão de liras por parte do primeiro como forma de “indenização” à Igreja em razão das perdas envolvidas quanto da Questão Romana, na unificação da Itália em 1870. O terceiro e último ponto resumiu-se na chamada Concordata que, entre outras coisas, reconheceu a Igreja Católica como portadora oficial da única religião do país, eliminando o caráter de laicidade das diversas instituições governamentais, reconhecendo a validade do matrimônio religioso para efeitos civis e determinando o ensino da religião católica nas escolas. Em contrapartida, a Igreja se comprometeu em manter-se distante dos assuntos temporais, inclusive com a impossibilidade do clero se envolver em agremiações políticas. Entretanto, nesse período há um incentivo, por parte da Igreja, à atuação da Ação Católica que, mesmo leiga, se envolveria sutilmente nos assuntos políticos. Interessante notar que, embora o Estado Fascista tenha descumprido grande parte dos acordos e Pio XI tenha lançado contra isso a encíclica *Non Abbiamo Bisogno* (1931), o Tratado de Latrão serviria de inspiração para que essa mesma Igreja assinasse a Concordata com o Governo Nazista em 1933. Cf. AGOSTINO, Carlos G.W. *Tratado de Latrão*. In: SILVA, Francisco C. Teixeira et al (Orgs.) **Dicionário crítico do pensamento da direita**. Rio de Janeiro: Tempo/Mauad/Faperj, 2000. p.441-442.

132 Resumidamente, a Concordata foi realizada em 1933 entre o governo alemão e a Igreja Católica, após a chegada de Hitler ao poder. Nesse episódio, a Igreja Católica teve como principais signatários o “aristocrata católico Von Papen e o Papa Pio XI”. Num primeiro momento, resultou na delimitação ou determinação das respectivas áreas de atuação do Estado e da Igreja na Alemanha; ato sobremodo importante sob a ótica de grande parte da Cúria Romana entre os quais se encontrava o Cardeal Pacelli, então secretário do Vaticano e futuro Papa Pio XII. Do ponto de vista nazista, era relevante que Hitler tivesse certa cautela dado que, naquele período, estava envolto numa política de conquista do Estado e da sociedade, o que obrigava-o a se resguardar e a não entrar em confronto com a “Igreja e o catolicismo alemão: isso considerando que eram vinte milhões de católicos” sobretudo atuando em organizações religiosas, sindicatos e mesmo num partido político chamado Zentrum. Para a Igreja Católica, havia neste momento inicial uma identificação e aproximação com dois aspectos do nacional-socialismo, a saber o anti-racionalismo e o anticomunismo. Desta feita, com a Concordata, a Igreja garantia, provisoriamente, o “direito à liberdade religiosa, a ligação entre os bispos e a Santa Sé e o sistema de ensino católico”, ao passo que estava obrigada a abster-se dos envolvimento nos negócios temporais – agora geridos pelo Estado Nazista. Seus bispos deveriam se obrigar à fidelidade ao Führer, o que iria acontecer com diversos integrantes da hierarquia católica alemã, a exemplo as participações em rituais nazistas “com o braço erguido e saudando o Führer com a expressão Heil Hitler!”. É também certo que essa fase de conciliação entre Igreja e Estado nazista na Alemanha não duraria muito tempo. O Estado desencadearia ações para a destituição ou desmantelamento dos meios de atuação da Igreja, entre os quais estavam a imprensa católica, associações para a juventude a Ação Católica. Mas foi no período imediatamente posterior ao início de 1934 que muitos bispos católicos começaram a discordar abertamente das concepções racistas dos nazistas e acabam por incluir no Index a obra **O Mito do Século XX**, de Rosenberg. A contrapartida do regime foi, em 1934-1935, o encadeamento de uma política de perseguições aos clérigos, incluindo-se aí o fechamento de escolas e o envio para campos de concentração. A partir desse momento, ocorreu um grande período de perseguições e resistências, o que culminaria contraditoriamente, no ano de 1939, com Pacelli chegando ao papado como Pio XII e abrindo “um período de maior omissão por parte da Cúria Romana em relação às atrocidades nazistas”, mesmo que muitos integrantes da hierarquia católica lutassem contra o regime de Hitler. Cf. AGOSTINO, Carlos G.W. *Concordata e Fascismo*. In: SILVA, Francisco C. Teixeira et al (Orgs.) **Dicionário crítico do pensamento da direita**. Rio de Janeiro: Tempo/Mauad/Faperj, 2000. p.94-95.

para a comunhão, de modo particular, com o que Maritain chamou de “comunidade política”.¹³³

Essa sociedade, para Maritain, seria pluralista porque compreenderia o desenvolvimento da pessoa humana e comportaria “uma pluralidade de comunidades autônomas, com seus direitos, suas liberdades e sua autoridade próprias”.¹³⁴

Por sua vez, o aspecto pluralista da nova cristandade proposto Maritain lhe causaria problemas, principalmente nos meios católicos, no que diz respeito à questão da tolerância religiosa. O motivo principal residia no fato dele ter proposto o estabelecimento de estatutos jurídicos que se adequassem aos mais diversificados segmentos religiosos. Ao contrário de **impor** a todos os cidadãos uma estrutura católica de sociedade, como na sociedade sacral cristã da Idade Média, o Estado deveria, a seu ver, respeitar as liberdades das diversas religiões e estabelecer uma justa igualdade de direitos políticos. A acusação feita a Maritain residia justamente na interpretação desta sua idéia como sendo liberalismo religioso e teológico, o que teve ressonâncias críticas até no Brasil.

Jacques Maritain se defendia dizendo que a acusação seria válida caso ele pretendesse uma igualdade de direitos no plano da **verdade** religiosa e das crenças, portanto no plano espiritual. Pelo contrário, o que propunha, dizia ele, era o estabelecimento da igualdade somente no que dizia respeito aos direitos políticos e sociais, numa igualdade no plano do temporal. Portanto, a seu ver, a solução pluralista entendida em seu verdadeiro sentido pretendia contribuir para não ameaçar a paz na comunidade, mas sim, para tolerar nela diversas maneiras de credo que se afastassem mais ou menos da verdadeira forma.¹³⁵

Em **Humanismo integral**, de 1936, Maritain definia a **liberdade** como pertencente às características centrais de uma nova cristandade; mas seria uma liberdade de autonomia das pessoas em oposição à idéia medieval da força ao serviço de Deus.¹³⁶ Há uma passagem análoga em **Principes d’une politique humaniste**, originalmente publicada em

133 MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p.29.

134 Id., *ibid.*, p.29-30.

135 MARITAIN, Jacques. **Du régime temporel et de la liberté**. Paris: Desclée de Brower, 1933b. p.77-86.

136 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.191-213.

1944, onde Maritain define a necessidade de emancipação *política como fruto da prática social e política pautada na conquista da liberdade*, o que conduziria a um ideal histórico concreto e a um trabalho de formação e de educação.¹³⁷

Desse modo, na elaboração de Jacques Maritain, a obra comum da nova cristandade se constituiria na realização de uma comunidade **fraterna** que, por sua vez, realizaria uma ação prática *profana cristã* com vistas ao bem comum civil. Em outros termos, a sociedade *enquanto cristã* carregaria consigo grande parte do referencial do cristianismo e encontraria sua plenitude no próprio Cristo. Entretanto, enquanto “profana” e não sacral, comportaria o pluralismo - do qual se falou acima - possibilitando o convívio de crentes e não-crentes na cidade cristã. Enfim, a obra prática comum desejada por Maritain seria “profana-cristã”, compreendida “na plenitude e perfeição das verdades que encerra”; seria relacionada com todo o cristianismo, toda ética cristã e atingiria sua significação total a partir da Encarnação e do contato com o Cristo. Em suas palavras, “*por isso mesmo que é profana e não sacral, não exige essa obra comum absolutamente de cada qual, como entrada, a profissão do cristianismo*”. Ao contrário, ela comportaria um “pluralismo” que tornasse possível “o **convivium** de cristão e não-cristão na cidade temporal”.¹³⁸ (grifo nosso)

Mas a cidade temporal profana e cristã não deveria *exigir* dos indivíduos que se apegassem a um único credo religioso, nem poderia relegar para uma possível “condição de inferioridade ou de diminuição política aqueles que fossem estranhos à fé que a animasse”; desta forma, compreende-se que essa sociedade comportaria “católicos e não católicos, cristãos e não cristãos”, embora tivesse que **reconhecer** os valores do Evangelho, incluindo-se aí “dignidade e os direitos da pessoa, o caráter de obrigação moral inerente à autoridade, a lei do amor fraternal e a santidade do direito natural”.¹³⁹ Nesses termos, deveria existir uma cooperação em favor da natureza e da cidade humana.¹⁴⁰

137 MARITAIN, Jacques. **Principes d'une politique humaniste**. 2.ed. Paris: Paul Hartmann Éditeur, 1945. p.22.

138 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.198-199.

139 MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p.32.

140 MARITAIN, Jacques. **Principes d'une politique humaniste**. 2.ed. Paris: Paul Hartmann Éditeur, 1945. p.148.

Essa relação entre católicos e não católicos sempre foi um ponto problemático para a Igreja Católica, principalmente nos anos 1930 e 1940. No Brasil, o discurso da Igreja se formava justamente em oposição às confissões não católicas e radicalmente contra o comunismo. Mas por volta de 1942, Alceu Amoroso Lima reformulou suas posições em favor da liberdade e da democracia, especialmente a partir do contato mais próximo e intenso com Jacques Maritain. Obras de autoria de Maritain como “*Les droits de l’homme et la loi naturelle*” (1942), “*Christianisme et démocratie*” (1943), “*Principes d’une politique humaniste*” (1944), são suas referências mais próximas.

Em ***Les droits de l’homme et la loi naturelle***, livro publicado em 1942, pode-se encontrar uma definição semelhante à constituição da comunidade fraterna proposta por Maritain, em oposição aos regimes de força ora em vigor no mundo. Dizia Maritain:

“Bem comum revertido sobre as pessoas; autoridade política dirigindo os homens livres para este bem comum; moralidade intrínseca do bem comum e da vida política. Inspiração personalista, comunitária e pluralista da organização social; ligação orgânica da sociedade civil com a religião, sem opressão religiosa nem clericalismo, em outros termos, sociedade realmente, não decorativamente cristã. (...) Obra inspirada pelo ideal de *liberdade e fraternidade*, e tendendo para a instauração de uma sociedade fraterna em que o ser humano seja libertado da escravidão e da miséria”.¹⁴¹ (grifos nossos)

É igualmente importante considerar as formulações de Jacques Maritain, no que diz respeito à relação da democracia com a religião.

Foi na obra ***Les droits de l’homme et la loi naturelle*** (1942), publicada em plena Segunda Guerra Mundial, que Jacques Maritain defendeu a posição de que o mundo não era mais compatível com a neutralidade e que os Estados teriam que optar por estarem a favor ou contra os ensinamentos do Evangelho. Fato esse de extrema relevância, pois foi igualmente no mesmo momento que, no Brasil, Alceu Amoroso Lima se direciona com maior clareza para o caminho da democracia e da liberdade, certamente seguindo a orientação do seu mestre Maritain.

Então, para Jacques Maritain, os Estados deveriam optar ou pelo “espírito totalitário ou pelo espírito cristão”, pois era decisivo que se distinguisse rapidamente o que

141 MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p.54.

era “apócrifo” e o que era “autêntico”. Isso deveria ser feito com a maior rapidez, pois qualquer tentativa de permanência de um Estado “farisaicamente cristão” estaria condenada de antemão ao fracasso e a tornar-se presa fácil e “instrumento do totalitarismo anticristão”. O que Jacques Maritain chamava de Estados decorativamente ou farisaicamente cristãos e “clericais” eram os que se pautavam por uma estrutura exterior baseada em princípios cristãos, na defesa e na proteção de interesses cristãos, mas que internamente eram individualistas e tinham ambições políticas em prejuízo do bem coletivo. Na contrapartida desses Estados farisaicamente cristãos, Jacques Maritain propunha uma sociedade vital e realmente cristã baseada no espírito do Evangelho, em última instância.

Para Jacques Maritain, o século XX era o palco onde os frutos da cultura moderna e antropocêntrica ganhavam formato, a exemplo no comunismo e no totalitarismo. *Maritain criticava severamente tanto um como outro, embora enxergasse uma chance de redenção e conversão nos comunistas.* Considerava que o comunismo objetivava uma “redenção universal” da humanidade e que o nazismo - de base “irracionalista e biológica” - rejeitava tal universalismo e tencionava impor, através da força, a hegemonia de uma raça considerada superior. Maritain entendia que não haveria regeneração humana a esperar de ambos, mas especialmente do “racismo nazi” por ser “irremediavelmente destruidor”. Anteriormente, em **Humanismo integral**, de 1936, Maritain advertia sobre o perigo de ambos. Dizia ele:

“Uma e outra fazendo do ódio uma virtude... voltadas à guerra... uma e outra reclamando para a comunidade temporal o amor messiânico com o qual deve o reino de Deus ser amado... subjugando o homem a qualquer humanismo inumano, ao humanismo ateu da ditadura do proletariado, ou ao humanismo idolátrico de César, ou o humanismo zoológico do sangue e da raça”.¹⁴²

A seu ver, os regimes totalitários que invocavam Deus para a concretização de um projeto de civilização não podiam se apoderar do que ele considerava como o que havia de mais profundo no movimento da história: a *liberdade*. Para que um mundo novo e

142 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.267-268.

superior aos totalitarismos fascista e comunista se sucedesse à civilização capitalista, considerada em decadência, seria de suma importância, a seu ver, a realização do princípio personalista e humanista integral.¹⁴³

As posições de Jacques Maritain a respeito de uma filosofia social e política haviam sido elaboradas já em 1936 na obra **Humanisme Integral**. Nesse livro, Maritain sugeria uma série de transformações que se operariam a partir da instauração de novas estruturas sociais e de um novo regime de vida que sucedesse o capitalismo. Nesse âmbito, Maritain acreditava que haveria um progresso em direção ao “mundo das realidades espirituais” e que isso contribuiria diretamente para transformar o homem burguês, considerado por ele como “velho”, em um homem “novo”. Mas, na teorização de Maritain, a realização desse mundo seria possível somente com o auxílio das **novas elites**, compostas por elites operárias e camponesas e mesmo por elementos da classe dirigente do regime outrora em vigor. Essas elites, segundo ele, deveriam estar em comunhão com o próprio povo e ser provenientes das camadas profundas das nações, decididamente voltadas para o trabalho em favor do povo. Em conclusão, era das novas elites que o mundo necessitava desesperadamente.¹⁴⁴

RECEPÇÃO DE MARITAIN NA AMÉRICA LATINA

Na virada do século XIX para o XX a relação dos intelectuais com o nacionalismo era bastante complexa, de modo que até a esquerda socialista tinha preconceitos anti-semitas. Isso é modificado com o Caso Dreyfus, momento no qual o nacionalismo ganha uma feição mais intelectualizada. Segundo Michel Winock,

“É, justamente, a partir do caso Dreyfus e do processo de Zola que surge um nacionalismo intelectualizado, em particular, por intermédio de Barrès e Charles Maurras. (...) Acredita-se que Barrès tenha sido, senão o inventor, pelo menos o introdutor do termo ‘nacionalista’”.¹⁴⁵

143 Id., *ibid.*, p.270-272.

144 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.86-92.

145 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.47.

Conforme René Rémond demonstra, é relevante considerar que o nacionalismo na França passa, sem dúvida, por Barrès e Maurras. De resto, para Rémond, o conteúdo doutrinal do movimento da *Action Française* é decisivamente pobre.

Ainda para Rémond, “o nacionalismo não tem teoria, apenas um programa: ele tem antipatias poderosas, aspirações vigorosas; é instintivo, passional, furioso”. Foi em razão disso que, segundo Rémond, ele “inspirou uma abundante literatura, composta de ilustres escritores, engajando inúmeros intelectuais eminentes: é um de seus paradoxos”.¹⁴⁶

É relevante para nossa pesquisa o fato de que Charles Maurras e a *Action Française* terão importância decisiva no pensamento de Jacques Maritain até o ano de 1926 e sobre Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima (por certo tempo), embora Alceu tenha rompido com as idéias de Maurras entre 1927 e 1928.

Para Michel Winock, Charles Maurras era uma espécie de príncipe do nacionalismo, da autoridade, da antidemocracia, da xenofobia do sentimento de decadência. Nessa ótica, o caso Dreyfus forneceria um “príncipe ao nacionalismo”. Essas são as palavras com as quais Winock define o **status** de Charles Maurras, reconhecendo que ele havia deixado sua marca por muitas décadas no meio intelectual europeu e no mundo todo.

Segundo Winock, Maurras foi convidado por Barrès, na década de 1890, para colaborar no jornal **Cocarde** e datam daí as suas primeiras formulações de ordem xenófoba. Ainda na sua juventude, fez leituras que fundamentaram suas teorizações, entre as quais as de pensadores como Le Play, Taine, De Maistre, Bossuet, Comte e Renan. Desses pensadores ele retirou elementos que o convenceram dos “benefícios da desigualdade” e que, mais tarde, o auxiliariam na rejeição aos princípios da democracia. Assim, Maurras estava à frente do movimento da *Action Française* e de sua revista, criada em agosto de 1899, defendendo uma reação nacionalista e monarquista, em razão de acreditar que faltava à França um verdadeiro poder “responsável e autorizado”. Sob sua ótica, havia sempre um complô entre os franceses – considerados traidores - e os judeus, por sua vez, co-responsáveis pelo trabalho em favor da

146 RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982. p.156-157.

destruição da França. Ao mesmo tempo, Maurras defendia um nacionalismo integral sob a formulação teórica do “pensamento positivo” e da política da restauração.¹⁴⁷

Um dos principais eixos de formulação da doutrina de Charles Maurras seria, mais tarde, o mesmo motivo para a condenação do movimento da *Action Française* por Roma: a oposição que ele fazia entre catolicismo e cristianismo. Para Maurras, *o catolicismo era de origem latina, hierárquico e dogmático, constituindo-se necessariamente em pilar da ordem tanto da sociedade quanto dos espíritos*. De outra forma, *Maurras associava o cristianismo ao protestantismo, portanto, visto como individualista e anarquista, e mais negativo* ainda pelo fato de autorizar cada pessoa a “procurar sua própria religião, a ser seu próprio padre e ler diretamente os livros sagrados, sem filtro, sem comentário, sem pano de fundo”. Assim, Maurras acreditava, por dedução, que a compaixão que muitos tinham por Dreyfus era expressão do “espírito cristão” e isso era detestável aos seus olhos.¹⁴⁸

Por essas posições e pelo laço de inserção que essas idéias tinham na Europa mas sobretudo na França, Maurras e a *Action Française* exerceriam forte influência sobre grande parte da juventude, principalmente no pós-Primeira Guerra. Nas palavras de Michel Winock,

“A Ação Francesa oferecia aos jovens em busca de ordem intelectual e moral uma perspectiva de ação de que não há outro exemplo, na França, a não ser sua antípoda, a organização comunista. Além disso, ela exercia, nas alas católicas, o que Jacques Maritain chama de um ‘principado de opinião’, que se estendeu às alas dos eclesiásticos, satisfeitos de encontrarem na Ação Francesa um braço secular contra os leigos, os franco-maçons e todos os inimigos da Igreja”.¹⁴⁹

Ainda conforme Michel Winock, o grande perigo da *Action Française* residia no fato de seu catolicismo ser de fundo “estritamente político”, o que tendia a “desviar os cristãos da pura fé em benefício de uma nova religião, inteiramente pagã, a da Pátria”. A condenação da *Action Française* por Roma não tinha como foco suas escolhas políticas, mas sim, o “ensinamento espiritual implícito, meta-político, insidioso... o ateísmo, o agnosticismo, o anticristianismo”. Foi por isso tudo que, em 29 de dezembro de 1926, Roma

147 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.76-99.

148 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.95.

149 Id., *ibid.*, p.239.

condenou o movimento e colocou as obras de Maurras no Índice. Interessante notar que a submissão “aos anátemas de Roma” foi essencial para que duas figuras importantes do pensamento católico francês – até então ligadas à *Action Française* - pudessem continuar gozando de trânsito na Igreja: Georges Bernanos e Jacques Maritain. O primeiro permaneceria fiel a Maurras até 1932, enquanto Maritain romperia imediatamente com o movimento a ponto de, em 1927, publicar **Primauté du Spirituel**, réplica ao **Politique d’Abord** de Maurras. Se Maurras defendia a política, em primeiro lugar, para Maritain, a primazia deveria ser ao espiritual pois, a seu ver, existia uma ameaça à sociedade, a qual passava por uma crise espiritual.¹⁵⁰

Nos anos 1920 e em boa parte dos anos 1930, tanto na Argentina - com a revista “La Nueva República”- como em outros países da América Latina, havia uma relação importante entre “a necessária restauração católica por um lado, e a afirmação de um nacionalismo violentamente hostil à democracia e tentado pelo autoritarismo de outro lado”.¹⁵¹

Se Jacques Maritain representava, naquele momento, uma filosofia de reação antiliberal e “contra-revolucionária”, Charles Maurras era tido e lido como defensor de um nacionalismo exacerbado, voltado para a política. Já outros pensadores franceses como o Padre Clérissac, por exemplo, também eram lidos, principalmente na Argentina, sob esta ótica.

O historiador Olivier Compagnon revela que foi na América Latina, sobretudo na Argentina e Brasil, que muitos católicos **tomaram** Jacques Maritain como defensor das idéias maurrasianas, portanto, ainda como um nacionalista, embora Maritain houvesse rompido com as idéias de Maurras em 1926 e a partir de 1936 (com a publicação de **Lettre sur l’indépendance** e **L’Humanisme intégral**) se direcionado para o campo de estudo da política.¹⁵²

150 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.241-265.

151 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l’Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.58.

152 O engajamento de Maritain rumo a questões políticas remonta, especificamente, a 1934 quando, em conjunto com outros intelectuais, produz textos que expressam suas posições em relação ao comunismo e ao fascismo. Cf.

Olivier Compagnon defende a tese de que essa visão em relação a Jacques Maritain era fruto de uma leitura desatualizada de sua obra, dado que, no momento em questão (1936 em diante), suas preocupações não estavam mais voltadas para o campo especulativo, mas sim sobre o estudo da relação entre o meio temporal e o espiritual. Isso quer dizer que por meio de suas análises buscava a constituição de uma cidade terrena e fraternal. Entretanto, na América Latina, isso não foi compreendido na mesma velocidade, em razão do pequeno ou escasso volume de traduções de suas obras mais recentes. Assim, mais tarde, a partir da leitura de suas obras já traduzidas, quando os católicos nacionalistas latino-americanos se deram conta de que havia um mal-entendido ou uma leitura *en retard* de seus livros mais recentes e que há tempos o pensamento de Maritain já se posicionava rumo à democracia, eles mesmos fizeram parte dos grupos que se colocaram na linha de oposição ao filósofo. Esses grupos de oposição são denominados “antimaritainistas” e aos defensores de Maritain, “maritainistas”; ambos se enfrentariam sem cessar, pelo menos, nas quatro décadas seguintes aos anos 1930.¹⁵³

Compagnon defende a tese e justifica, ainda, que Alceu Amoroso Lima tomou contato com as obras de Jacques Maritain – de cunho democrático – somente em 1939, ano de sua reconversão, momento no qual ele teria reduzido a herança intelectual de Jackson de Figueiredo sobre si e adotado o rumo das idéias democráticas.¹⁵⁴

Entretanto, é correto dizer que Alceu Amoroso Lima, do lado brasileiro, desempenhou papel importante como “maritainista”, uma vez que já havia tomado contato com as obras mais recentes do filósofo do Meudon logo quando publicadas. Pelo contato de longa data com a língua francesa não foi necessário esperar as traduções, pois Alceu adquiria as obras no original, o que facilitava sua atualização. Por isso, logo percebeu a virada de Maritain para o campo da política, já com a realização da leitura de **Humanismo Integral** em 1936, embora tenha encarado suas posições democráticas com cautela e tenha adotado-as

COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.85.

153 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.59.

154 Id., *ibid.*, p.97-98.

ao longo dos anos num processo interior de revisão de valores, de conflitos internos e do abandono de idéias autoritárias que integravam sua visão de mundo.

A dificuldade de leitura em francês, à qual Compagnon fala, dizia respeito aos católicos de modo geral e não à elite ligada a Alceu e ao Centro Dom Vital.

Entretanto, podemos relativizar a datação de 1939 estabelecida por Compagnon na medida em que se observa que Alceu Amoroso Lima fazia parte de um grupo de intelectuais católicos em cujo meio estavam dois grandes nomes como Afrânio Coutinho e Silvio Elia, os quais já em 1936 e 1937 tinham conhecimento de **Humanismo Integral**.¹⁵⁵

Será que Alceu não havia tomado contato com seus amigos e se informado sobre o teor do livro de Jacques Maritain, ou cada intelectual agia de forma isolada dentro do grupo? Afinal, Alceu não era o diretor-chefe da revista *A Ordem* e do Centro D.Vital, do qual esses intelectuais faziam parte e comungavam de idéias semelhantes? Certamente quando se trata de um grupo de intelectuais pressupõe-se a aceitação das regras que permeiam a constituição do grupo, de modo que é improvável que Alceu não tivesse sido informado sobre o redirecionamento de Jacques Maritain com a publicação de **Humanismo Integral**.

Algo nesse sentido pode ser constatado, a título de exemplo, da análise do artigo de um dos mais importantes intelectuais católicos ligados ao grupo do Centro Dom Vital e amigo próximo de Alceu Amoroso Lima. Trata-se do artigo “Humanismo Integral Cristão”, de Afrânio Coutinho, de novembro de 1936, onde o autor dedica-se ao estudo da obra **Humanismo Integral**. Vejamos o que Afrânio Coutinho dizia a esse respeito.

Afrânio Coutinho dizia que a burguesia liberal havia se apropriado do cristianismo e o relegado para “as coisas do culto e do altar”, retirando-lhe, assim, o caráter de doutrina com vínculo essencialmente social. Para Coutinho, o livro de Jacques Maritain, **Humanisme Integral**, viera então repor o cristianismo em seu devido lugar, ao revelar que o mundo estava entre duas épocas históricas: uma que se desmoronava e outra que tentava se constituir a partir do conceito de um homem novo. Dentro desse projeto de homem novo,

155 Prova disso são os artigos lançados na revista *A Ordem*: Cf. COUTINHO, Afrânio. *Humanismo Integral Cristão*. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.436-441, nov./dez.1936. Cf. ELIA, Silvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.151-158, fev.1937.

argumentava Coutinho, o cristianismo atuaria como religião e como “lei social orgânica... como um humanismo integral”; mas, conforme Maritain demonstrava, seria um humanismo diferente do humanismo moderno, considerado antropocêntrico. Segundo Afrânio Coutinho, o que Jacques Maritain propunha era um “humanismo teocêntrico”, integral e cristão, pluralista, onde fosse possível a convivência livremente de “cristãos e não cristãos”.

Em resumo, afirmava Coutinho, Jacques Maritain ensinava que a nova civilização nasceria inspirada, principalmente, nos valores de igualdade temporal de direitos. Foi por isso que Afrânio Coutinho apontou a Revolução Russa como tema importante, por ter demonstrado o quanto trágico era o regime liberal burguês, embora salientasse que ela deveria ser ultrapassada em sua essência. Por mais estranho que isso pudesse parecer, no momento, a outros católicos, Afrânio Coutinho argumentava que sua posição era fruto dos ensinamentos da obra de Maritain. Obra recém lançada “*Humanisme integral*”, a qual já indicava elementos que colocavam também os comunistas como possíveis pertencentes à nova cristandade, o que lhe renderia pouco tempo mais tarde a acusação de propor a política da “*main tendue*”, uma espécie de chamado à aproximação com os comunistas. Dentro dessa questão, vejamos um pouco mais o que o intelectual católico Afrânio Coutinho dizia, por exemplo, sobre a Revolução Russa, postura inusitada frente o meio católico do momento:

“Não é possível desprezar ou anular a revolução russa. Aceitamo-la como um fato histórico estabelecido, pois a História não se nega nem se anula. Ainda mais. Aceitamo-la como uma necessidade, uma violência necessária que surgiu para apontar aos homens uma organização social injusta e falsa. Foi preciso a violência da revolução russa para que se convencessem os homens da miséria estrutural do regime burguês e mesmo para destruí-lo em alguns pontos. (...) O homem novo que nasce muito lhe deve”.¹⁵⁶

Embora Olivier Compagnon fale, em seu livro, do efeito de “*Humanisme Integral*” na liberação de precauções em relação aos princípios provenientes da Revolução Francesa¹⁵⁷, ele parece desconhecer – ou não eleger como objeto de estudo – os principais pensadores que formulam esse tipo de pensamento, sem dúvida passando por Edmund Burke, Louis De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés. Da mesma forma, em

156 COUTINHO, Afrânio. **Humanismo Integral Cristão**. A Ordem, Rio de Janeiro, s/n, p.438, nov./dez.1936

157 COMPAGNON, Olivier. *Le catholicisme français au Brésil: l'influence de Jacques Maritain sur Alceu Amoroso Lima*. In: MATTOSO, K. de Queirós, DOS SANTOS, I. Muzart-Fonseca et ROLLAND, D. (Dirs.), **Modèles politiques et culturels au Brésil**. Emprunts, adaptations, rejets. XIXe et XXe siècles. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003a. p. 285-286.

muitas ocasiões, observa-se que Compagnon fala sobre Jacques Maritain e Alceu Amoroso Lima, *sobre* suas posições, mas não demonstra, internamente, *como* elas se davam efetivamente.

Para Compagnon, Jacques Maritain era “pour une philosophie chrétienne de la démocratie”, algo como um cristianismo democrata ou que tivesse o regime democrático como ideal, embora não como o único permitido numa sociedade pluralista, defendida por ele. Tratava-se de um cristianismo de fundo democrático, ao contrário do que se presenciava na Europa com o fascismo e o nazismo, e não uma democracia unicamente cristã-católica. No Brasil e na Argentina, Dominicanos como o Frei Tauzin defendiam Jacques Maritain, enquanto que jesuítas como o padre Vieira, no Brasil, e Pita, na Argentina, o classificavam de herético. Assim se dava o debate entre “clérigos e leigos”. Dessa forma, os partidários de uma Democracia Cristã na América Latina haviam entendido de forma muito singular, própria, ou se quiser, equivocada, as suas posições frente ao que seria um humanismo integral e um cristianismo que privilegiasse a democracia como regime desejável de organização do mundo.¹⁵⁸ É isso que Compagnon defende no conjunto de sua obra.

Reside nesse ponto uma das teses centrais do livro de Olivier Compagnon: demonstrar que Jacques Maritain foi lido equivocadamente por alguns¹⁵⁹, na América Latina como sendo o filósofo da democracia cristã; é o que ele define como “*le modèle malgré lui*”, ou seja, uma leitura à sua revelia. Mais grave ainda, a seu ver muitos não haviam entendido que Maritain guiava-se por idéias que se fundavam num cristianismo católico e *direccionavam-se* à democracia.¹⁶⁰ Seria, então, mais correto dizer: um “cristianismo democrata” do que uma “democracia cristã”.

Em resumo, conforme a leitura de Compagnon, a recepção das idéias de Jacques Maritain na América do Sul é consensual até 1936, ano de sua visita à Argentina;

158 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.207-215.

159 Compagnon lembra que os leitores de Jacques Maritain nesta época eram formados pela elite ou pequenos grupos que liam em francês, como é o caso no Brasil dos intelectuais ligados à Faculdade de Direito do Rio de Janeiro e ao Centro D.Vital. Nos diversos países latino-americanos, o campo de leitura de suas obras torna-se mais amplo na medida em que vão surgindo traduções e com a divulgação por revistas do meio religioso. Cf. COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.65.

160 Id., *ibid.*, p.20.

como já mencionado, até essa data a maior parte dos intelectuais católicos tinha acesso somente às suas obras que tratavam do período anterior aos anos 1930, momento onde o filósofo tinha forte relação com o nacionalismo maurrasiano.¹⁶¹

A visita de Jacques Maritain à Argentina em 1936, com breve passagem pelo Brasil¹⁶², guarda uma história interessante e ao mesmo tempo emblemática para a trajetória da sua interpretação na América Latina. Além disso, gera todo um ambiente de hostilidade à sua obra, a partir desse momento, demarcando um campo de debate fortíssimo entre maritainistas e antimaritainistas. Como motivos principais destacam-se, em primeiro lugar, a visão que alguns de seus discípulos mais conservadores tinham de seu pensamento, visão esta que, até esse momento, resultava de uma leitura equivocada e atrasada de suas obras. O segundo motivo decorre do episódio que é definido como “questão judaica”.¹⁶³

Decisivamente, se 1936 demarca o surgimento de uma crítica e uma oposição a Jacques Maritain na América Latina, ou mais especificamente na América do Sul, esse também é o momento do aflorar de uma nova gama de discípulos – ao lado de alguns dos históricos mais atualizados como era o caso de Alceu Amoroso Lima - sob um olhar mais

161 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.63-74.

162 De acordo com Carpeaux, essa passagem pelo Brasil não foi tão rápida assim, dado que Maritain “fez uma conferência no Centro Dom Vital; e, por convite de Tristão de Athayde, foi recebido, em sessão solene, pela Academia Brasileira de Letras”. Cf. CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 80-81. O que revela o grau de intimidade entre ambos.

163 Em 1921 Jacques Maritain lançou um artigo de título “Question juive”, que tinha caráter definidamente anti-semita, num momento em que ele ainda estava próximo a *Ação Francesa*, a Maurras e às suas idéias. Ocorre que, após a condenação deste movimento pelo Vaticano em 1926, Maritain se afastou da *Ação Francesa* e de Maurras e a partir daí abandonou suas posições ortodoxas relativas aos judeus e a outras questões. De modo que, já em fins da década de 1920, seu posicionamento sobre os judeus mudou, sobretudo em função da percepção sobre o perigo que Hitler e suas idéias representavam, e também pelo fato de Jacques Maritain ter sido influenciado por Jean de Menasce, um “judeu egípcio” que viera a tornar-se padre. No momento de sua visita à Argentina – entre agosto e outubro de 1936 - sua ótica de formulação filosófica já havia se modificado, num evidente abandono das posições mais antimodernas dos anos 1920, sendo o exemplo mais patente disso a publicação de sua obra **Humanismo Integral**, de 1936. Durante sua estada em Buenos Aires, Maritain fez uma conferência na Sociedade Hebraica Argentina, o que descontentou alguns católicos nacionalistas e anti-semitas, entre os quais aqueles que estavam vinculados a um jornal chamado **Crisol**. Esse jornal, por sua vez, lançou artigos criticando Maritain pelo fato dele ter ido àquela Sociedade (cujos judeus houvera criticado em artigo de 1921) e mais, o jornal deu ênfase ao fato de que a sua vinda para a América havia sido custeada pela Igreja Católica. Na realidade, o que se passou foi que havia um nacional-catolicismo na Argentina - do qual o jornal *Crisol* era apenas um representante- que tinha, em primeiro lugar, receio do que considerava o “perigo nacional” e a “individualidade étnica” judia; em segundo lugar, o jornal não aprovava a relação de Maritain com os judeus daquele país. Como Compagnon demonstrou bem, Maritain era um católico defendendo os judeus contra a onda mundial de anti-semitismo, o que descontentou também certa imprensa Argentina católica e anti-semita. Isso, indubitavelmente, teve ressonâncias em parte dos discípulos históricos do filósofo também no Brasil, certamente aqueles que faziam a chamada “leitura uniforme e unilateral” de sua obra, desconhecendo as publicações mais recentes que se direcionavam no sentido da constituição de um mundo mais “pluralista e democrático”. Cf. COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.111-123.

multilateral de interpretação de sua obra, principalmente a partir do conhecimento e leitura de **Humanismo Integral**.¹⁶⁴

JACQUES MARITAIN E A GUERRA CIVIL ESPANHOLA

Produções recentes na França e na Espanha têm apontado para o debate em torno das relações entre os dois países, na primeira metade do século XX.¹⁶⁵ Um dos pontos importantes estudados por Michel Catala nesse artigo diz respeito às relações oficiais entre a Espanha, de Franco, e a França *ocupada*, sob Vichy¹⁶⁶, particularmente no período de 1940 a 1944. Catala demonstra que essas relações entre os dois países vão se retrair a partir do ano de 1943, quando Franco passa a se relacionar diretamente com a *França livre*, sediada na Inglaterra, em detrimento de Vichy. Em 1944 esses contatos entre França livre e Franco se intensificam mais ainda, sobretudo em razão de Vichy, “satélite da Alemanha nazista”, ficar quase isolada. Catala demonstra com clareza as relações entre a Espanha franquista e a França livre, e aponta para a sua complexidade a partir de “interesses recíprocos e obstáculos ideológicos, intervenções exteriores e dificuldades internas”.¹⁶⁷

Esse mesmo autor, Michel Catala, retoma essa temática no artigo “L’Espagne et les France de 1940 à 1944”.¹⁶⁸ É nesse artigo que ele demonstra como ocorreram ações importantes no período anterior ao início da II Guerra Mundial, portanto, no momento em que a França ainda não estava sob ocupação, mas havia a Guerra Civil Espanhola em pleno fervor.

As relações diplomáticas entre os dois países no período de 1936 a 1939 se dão nos termos de uma tentativa, por parte da França, de obter o compromisso de neutralidade

164 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l’Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.111-124.

165 CATALA, Michel. La France libre et l’Espagne, 1940-1944. **Relations Internationales**, Paris, n.93, p.67-83, 1998. O termo *França livre* é definido pelo autor como a resistência francesa liderada pelo general De Gaulle, em Londres e na Argélia. Chama-se também *França combatente*.

166 O governo da França, durante a ocupação alemã, ficou situado em Vichy.

167 Id., *ibid.*, p.67-68. Ainda de acordo com Catala a relação da resistência francesa com a Espanha ocorre desde 1942 e é importante para compreendermos as atitudes de De Gaulle a partir de meados de 1943.

168 CATALA, Michel, L’Espagne et les France de 1940 à 1944. **Relations Internationales**, Paris, n.108, p.545-560, 2001.

da Espanha¹⁶⁹, em caso de uma guerra européia. Mas esse diálogo se dá somente após o dia 25 de fevereiro de 1939, data em que a França reconhece o novo regime espanhol, por meio do acordo Bérard-Jordana. Curiosamente quem fez os contatos com o governo espanhol naquele momento foi o embaixador da França na Espanha, o marechal Pétain. Esse se empenharia em restituir os bens espanhóis que estavam na França, especialmente material militar e ouro. Mas com as movimentações de guerra, a Espanha acaba por se alinhar à Alemanha e à Itália e se tornar, portanto, inimiga potencial da França, dado que ela pretendia recuperar o seu lugar no cenário internacional. Após a invasão alemã na França e a consequente instalação do governo de Vichy – com Pétain à sua frente –, as relações entre França e Espanha tornam-se mais próximas por parte de Franco e Pétain, mas não menos complexas.¹⁷⁰

Desde o mês de julho de 1940 a novembro de 1942 o governo de Franco só reconhece a França de Vichy, postura que se modificaria somente a partir de meados de 1943, sob os contatos com De Gaulle. Diga-se de passagem, essa mudança por parte de Franco ocorreu sobretudo após alguns meses do desembarque de dois dos Aliados, Inglaterra e Estados Unidos, no norte da África¹⁷¹, Argélia e Marrocos, o que ocorreu exatamente em novembro de 1942.¹⁷²

169 Há um artigo importante que trata das ressonâncias da Guerra Civil Espanhola no Brasil, onde os autores demonstram que no Brasil dos anos 1930 há um debate sobre a questão da guerra civil espanhola que passa pelo âmbito político e ideológico. A extensão do debate ideológico passa pela grande imprensa do Rio de Janeiro e São Paulo e procura referências nos episódios da Espanha para, em muitas ocasiões, legitimar ou não “o processo histórico brasileiro”. Esse artigo ganha maior relevância na medida em que os autores estudam o processo histórico, problemático, de unificação da Espanha com “divisões regionais muito acentuadas”, com uma formação histórica com “fortes setores conservadores e tradicionalistas, latifundiários e clero”. Dessa formação histórica complexa, os autores demonstram como se chega à Guerra Civil Espanhola de 1936-1939. Os autores procuram demonstrar como no Brasil existia a utilização dos termos “revolução” e “república”, em momentos como a Revolução de 1930, a Revolução Constitucionalista de 1932, o Movimento Comunista de 1935, no Estado Novo etc. Apontam também para o debate expresso na grande imprensa a esse respeito, em jornais como O Estado de São Paulo, Jornal do Brasil, Correio da Manhã, Correio de São Paulo e ainda com alguns intelectuais na Revista Acadêmica. Cf. CERQUEIRA FILHO, Gilásio e NEDER, Gizlene. Ecos da Segunda República e da Guerra Civil Espanhola no Brasil. **Tempo**, Rio de Janeiro, n.8, p.02-16, ago.1999.

170 CATALA, Michel. L’Espagne et les France de 1940 à 1944. *Relations Internationales*, Paris, n.108, p.545-547, 2001. Sobre a complexidade das relações entre França e Espanha, consultar: BERDAH, Jean. De l’intégration européenne à l’isolement international: la politique de l’Espagne républicaine (1931-1939). *Relations Internationales*, Paris, n.97, p.05-21, 1999. Ver também: DELAUNAY, Jean-Marc. L’Espagne, un allié oublié? Les relations franco-espagnoles au début du XX^e siècle. *Relations Internationales*, Paris, n.106, p.151-163, 2001.

171 Há um artigo importante na revista **Les Temps Modernes** sobre a questão da Argélia no período da II Guerra Mundial. Trata-se de: PLANCHE, Jean-Louis. Violence et nationalisme en Algérie (1942-1945). **Les Temps Modernes**, Paris, n.590, p.112-133, oct./nov.1996.

172 CATALA, Michel. La France libre et l’Espagne, 1940-1944. *Relations Internationales*, Paris, n.93, p.71-83, 1998.

Essa configuração entre Espanha e França ocorria ao mesmo tempo em que André Gide publicava **Retour de l'URSS**, outro livro de igual importância era lançado. Tratava-se de **Les grands cimetières sous la lune** (Os grandes cemitérios sob a lua), de autoria de Georges Bernanos, antigo discípulo de Maurras, crítico do moderno e, inicialmente, da democracia. Livro avassalador, revelava a “selvageria da repressão nacionalista” e denunciava a “participação dos fascistas italianos na guerra” civil espanhola. Diversos intelectuais, fossem católicos ou não, manifestavam-se naquele momento abertamente contra a Guerra Civil Espanhola e as pretensões de Franco. Vários pensadores assinavam manifestos contra a guerra, tal como o publicado em **La Croix**, em 08 de maio de 1937, onde são signatários François Mauriac, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Jacques Madaule, Stanislas Fumet, Emmanuel Mounier, Maurice Merleau-Ponty, Claude Bondet e Paul Vignaux. Nessa linha de crítica, encontrava-se a ação de Jacques Maritain participando ativamente do “debate e da defesa do povo basco”, atuando como “presidente do *Comité pela Paz Civil e Religiosa na Espanha*” e não se cansando em “denunciar as pretensões religiosas da insurreição franquista”; assim, para Maritain, a cristandade não poderia ser restabelecida pelas armas, promovendo o assassinato de inúmeros inocentes. Ao seu lado estavam Bernanos, Mauriac e outros tantos ligados à revista **Esprit**, cuja postura pautava-se pela denúncia do mito da guerra santa.¹⁷³

Aqui é importante notar que há uma diferença de posição entre Winock e Compagnon quanto à relação de Bernanos e Maritain, frente a guerra da Espanha. Compagnon defende que Bernanos foi um dos críticos da ação de Maritain frente à guerra, enquanto Winock afirma que ambos estavam juntos na crítica a Franco e às pretensões fascistas por detrás da guerra. Essa questão precisa ser melhor estudada, mas tudo indica que há uma diferença de interpretação quanto ao período da oposição de Bernanos a Maritain. É improvável que estivesse inteiramente contra Maritain uma vez que ele próprio, Bernanos, esteve na Espanha poucos momentos antes da eclosão da guerra e ainda lançou “Os grandes cemitérios sob a lua”, uma crítica aberta a Franco e aos católicos que imaginavam agir em

173 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.383-388.

defesa do cristianismo contra o comunismo. Dentro do debate sobre a guerra na Espanha, é decisivo se compreender que a opinião da Igreja Católica nesse momento – já posterior a 1939 - diferenciava-se muito da de intelectuais como Maritain e Bernanos, haja vista que o próprio pontífice Pio XII havia saldado “o fim da guerra civil com um telegrama a Franco explícito quanto à atitude da Igreja Católica: ‘Elevando nossa alma a Deus, agradecemos a ele sinceramente, com Vossa Excelência, pela vitória da Espanha católica’”.¹⁷⁴

Ao lado de Jacques Maritain estava Emmanuel Mounier, com a autoridade de quem podia vangloriar-se de ter atacado a agressão de Mussolini à Etiópia, de ter condenado a cruzada franquista na Espanha e de ter sido sempre vigilante contra o anti-semitismo e o nazismo. Com o fim da II Guerra, novos tempos surgem com **Esprit**, Mounier e suas relações com os comunistas na França. Segundo Winock, os católicos não queriam mais “ficar confinados em seus próprios círculos e igrejinhas”, pois o momento era de adotar o “pluralismo como palavra de ordem”, de tal forma que Mounier iria aceitar a idéia da participação dos católicos nas lutas do Partido, mas desde que se mantivessem “vigilantes”. Para Mounier, os católicos não precisavam ter “complexo de inferioridade”. Pelo contrário, deviam orgulhar-se de “responder aos desafios de Nietzsche e de Marx” e defender que sua religião não era “alienação, resignação dos escravos, ou ópio do povo, mas fonte de ardor e heroísmo”. Em outras palavras, “o orgulho, o otimismo, o senso do dever caracterizam essa nova geração cristã, ao término da Guerra”.¹⁷⁵

Otto Maria Carpeaux relata com clareza como se levantou contra Maritain, no momento de 1936-1939, “uma veemente tempestade” tanto na França, em Portugal, na América Latina e sobretudo Brasil. Isso se deu quando Maritain, ao lado de François Mauriac, Georges Bernanos e muitos outros, “percebeu o caráter fascista e totalitário da revolta de Franco”.¹⁷⁶

Os intelectuais espanhóis que tinham se identificado inicialmente com o regime de Franco, logo se afastaram dele ao perceberem que as perseguições, as prisões, os

174 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.388-391.

175 Id., *ibid.*, p.453-558.

176 CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoros Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.81.

exílios, os atentados aos direitos humanos, eram expressões de uma ditadura. Frente a isso, muitos se engajaram na luta armada e na propaganda, mesmo no exterior, em favor da República contra o Golpe dos militares. Em contrapartida, havia grupos de direita que não eram compostos por intelectuais, mas sim, por representantes de oligarquias financeiras, militares, católicos tradicionalistas e por monarquistas. Mesmo Franco reconhecendo a necessidade de ser apoiado pelos intelectuais, nenhum de alto nível esteve disposto a aderir, exceto alguns propagandistas e católicos conservadores. Por outro lado, na oposição ao regime o engajamento dos intelectuais foi decisivo e em massa pelo mundo todo, inclusive nas Brigadas Internacionais Republicanas, entre os quais estavam “o suíço Talmon, o argentino Hypolite, Rosselli (chefe da legião italiana Ascaso), a coluna Durruti com a filósofa Simone Weill, Georges Orwell na coluna Lênin, Malraux, Hemingway, Pablo Neruda”; incluíam-se ao lado desses, Jacques Maritain e Georges Bernanos.¹⁷⁷

Assim, a posição de Jacques Maritain em relação à Guerra Civil Espanhola foi duramente criticada. A guerra foi entendida por muitos, fundamentalmente na Europa, como levada à frente por Franco sob o dever de defesa do cristianismo e da Igreja Católica contra os comunistas. Maritain e outros intelectuais na Europa já denunciavam que o favorecimento ou apoio a Franco era um erro, visto que, por detrás de suas pretensões, havia a gestão de um regime de cunho fascista e mesmo relações perigosas com os governos italiano e alemão. Assim, para Maritain, lutar contra o comunismo ao lado do fascismo era coisa a ser repudiada e desconsiderada por qualquer homem.

De acordo com Olivier Compagnon, as perseguições a Maritain – oriundas de discordâncias em relação às suas posições frente à Guerra Civil Espanhola e também provenientes do período de sua estada na Argentina - se alongam desde 1936, com os franceses Claudel, Bernanos, o padre Garrigou-Lagrange, na Itália, até os anos posteriores a 1950; sendo ele, durante esses períodos, considerado pelos antimaritainistas como um herético dentro da Igreja. Neste ponto cabe a ressalva de que Bernanos criticava Maritain inicialmente, mas quando também percebeu os reais objetivos de Franco logo principiou em

¹⁷⁷ BACHOUD, Andrée. Intelectuais e franquismo. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 173-177.

sua crítica aberta ao governo espanhol – sem entretanto deixar de condenar o comunismo. Bernanos também condenaria a França, sob o regime de Vichy, tanto que viria se exilar no Brasil no mesmo momento em que Maritain se exilava nos Estados Unidos. O apoio dado pelo Papa Pio XII a Maritain, em 1945, constituiu-se em fato decisivo para sua permanência no seio da Igreja e também para que alguns de seus opositores mudassem o conceito a seu respeito. Esse foi o caso interessante da revista argentina *Critério* que, a partir de 1949, após mudar de direção, passa a fazer parte dos maritainistas, coisa impensável até o momento. Trata-se aqui, segundo Compagnon, da última grande polêmica sul-americana em torno de Maritain, o que demonstra, em segundo plano, que o antimaritainismo e o maritainismo, fosse laico ou hierárquico, revelava a heterogeneidade da Igreja Católica na América do Sul.¹⁷⁸

A DECLARAÇÃO DE MONTEVIDÉU

Olivier Compagnon sustenta a tese de que o Terceiro partido proposto por Jacques Maritain, em **Humanismo Integral**, não era um partido político ou dizia respeito a um engajamento político específico. Direccionava-se mais à união de **homens de boa vontade** – quaisquer que fossem suas preferências políticas-, em torno de um **bem comum**, de uma causa comum de justiça e paz. Nota-se que, embora Maritain não pedisse a formação de partido político, também não o impedia, e foi sobre isso que os intelectuais e religiosos adeptos de seu pensamento formularam as bases da Declaração de Montevideú, em 1947.¹⁷⁹

Há um percurso em direção à concretização do ideal de democracia em suas obras, e Compagnon nos ajuda a compreender isso na medida em que demarca **Christianisme et Démocratie** e **L'homme et l'État** como a conclusão desse processo. Mas a democracia idealizada por Jacques Maritain não era aquela nascida do liberalismo pós-Revolução Francesa, onde o sufrágio universal era a base. Pelo contrário, era aquela que

178 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.125-191.

179 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.127.

se constituía em favor do bem comum, coletivo, que fosse considerado superior àquele dos indivíduos e onde estivessem presentes, de forma prática, uma democracia econômica e social.¹⁸⁰

Fato de caráter sobremodo relevante foi a constituição de um campo de relações intelectuais, entre 1936-1939, entre grupos que privilegiavam uma lógica de agir coletivo, em relação a Jacques Maritain na América do Sul, o que diferia do período imediatamente anterior onde a filiação a seu pensamento se dava sob a forma individual, com discípulos não agrupados solidamente.¹⁸¹

Para Olivier Compagnon, as iniciativas para divulgar o pensamento de Jacques Maritain foram mais sólidas com o início dos anos 1940, com o impacto de sua filosofia política e com a explosão editorial, onde se somam esforços individuais e coletivos. Nesse processo de importação de suas idéias existiu a constituição de uma verdadeira política de difusão das obras com a criação de empresas editoriais e com o surgimento de novas revistas que, por vez, definiam suas identidades a partir da adesão à filosofia de Jacques Maritain. Uma expressão dessa situação foi a criação de uma rede editorial transnacional que contou com a Editora Agir, criada por Alceu Amoroso Lima em 1944, com a Editorial del Pacífico, do Chile, com a filial Argentina da Desclée de Brouwer e com a Editorial Difusión ou Clube de Lectores.¹⁸²

De acordo com Compagnon, constitui-se em ponto de alta relevância observar que foi a partir de 1930 que se deu origem a um processo complexo de leitura e compreensão da obra de Maritain, tomando como foco um modelo de política que ele jamais pretendeu que fosse daquela forma. Isso se deu na mesma medida em que o ideal histórico de uma nova cristandade serviu como uma possível resposta à tentação política, que caracterizou toda uma geração de católicos sul-americanos no entre-guerras. Assim, conforme Compagnon, esse foi o resultado de um processo complexo onde muitos dos seus discípulos lhe defenderam por muito tempo e acabaram por tomar sua filosofia política como um modelo que ele “jamais

180 Id., *ibid.*, p.249-251.

181 Id., *ibid.*, p.174.

182 COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p. 232-236.

havia pretendido”. Já nos anos 1930 Maritain havia advertido seus primeiros discípulos sobre os erros nos quais eles poderiam incidir e que fariam a Igreja incorrer caso privilegiassem a ação política em detrimento de meios de ação como a Ação Católica. Entretanto, segundo Compagnon, os seus discípulos em 1947, com o Movimento de Montevideú, demonstravam não ter dado ouvidos ao mestre.¹⁸³

Certamente Jacques Maritain não tinha mesmo a intenção de criar um partido político, em 1930, mas com o passar dos anos e com os acontecimentos no cenário dos anos 1930 e 1940 seus escritos falavam cada vez mais em política; e isso inspirou seus discípulos a criarem um Partido Democrata Cristão como forma mais prática de colocar em ação seus ideais e de reivindicar formalmente os seus interesses.

Áureo Busetto explica que as primeiras medidas tomadas na América Latina para a reorganização do movimento que levaria à “expansão da Democracia Cristã” no continente, acontecem no mesmo momento em que, na Europa ocidental, a Democracia Cristã surge como “força político-ideológica considerável”. São exemplos disso na Itália, o partido *Democrazia Cristiana Italiana* (DCI) conquistando o governo em 1945; na Alemanha, em 1945, forma-se o CDU (*Christliche-Demokratische Union*) que conquista o alto posto da Chancelaria alemã e em 1949, na França, forma-se o *Mouvement Républicain Populaire* (MRP); outros partidos e movimentos surgem na Áustria, Bélgica, Países-Baixos e Suíça.¹⁸⁴

Assim, o estudo de Áureo Busetto demonstra com clareza como – ao lado da movimentação da Democracia Cristã na Europa do pós-guerra – o movimento político democrata cristão surge na América Latina. O autor esclarece, com maior propriedade, que isso ocorre somente “após a realização do *I Congresso da Democracia Cristã na América*”, que se passa no mês de abril de 1947 em Montevideú. Ainda de acordo com o estudo desse historiador, os militantes e políticos católicos que organizaram e lideraram o *I Congresso* tiveram a iniciativa de elaborar uma “estratégia de ação conjunta” que viabilizasse a

183 Id., *ibid.*, p.249-256.

184 BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil**: princípios e práticas. São Paulo: Unesp, 2002. p.25-27.

disseminação da Democracia Cristã¹⁸⁵ na América Latina. Segundo Áureo Busetto, “essa iniciativa logo foi batizada de Movimento de Montevideú”. Entre os seus líderes estavam o uruguaio Dardo Regules, o chileno Eduardo Frei Montalva, o argentino Manuel V. Ordoñez e o brasileiro Alceu Amoroso Lima. Esse grupo elaborou o documento fundador do *Movimento*, sempre inspirado nos escritos mais recentes de Jacques Maritain, sobretudo aqueles que tratavam de pensar o chamado *humanismo integral*. Em síntese:

“...o Movimento de Montevideú surgiu com o objetivo de promover estudos dos problemas político-econômicos da América e criar um programa calcado nos princípios políticos da Democracia Cristã como a única possibilidade de impedir o florescimento no território latino-americano do tatalitarismo, tanto de direita quanto de esquerda”.¹⁸⁶

Há fatores que auxiliam a entender o relativo abandono das idéias de Jacques Maritain no período posterior aos anos 1960, entre os quais seu “exílio em Toulouse” após a morte de sua mulher Raïssa e as recusas aos inúmeros convites para ministrar conferências nos diversos países da América Latina. Um terceiro, e talvez o mais importante motivo, foi a leitura mitigada, contrastada, de sua obra **Les Paysan de la Garone**, de 1966¹⁸⁷, que gerou uma grande inquietação tanto em seus discípulos como naqueles que o acompanhavam com certa proximidade. **Les Paysan...**, com publicação original de 1966, saiu no Brasil em 1967 sob uma tradução de Portugal. A interpretação corrente desta obra no Brasil era a de que Jacques Maritain retornava às posições do catolicismo intransigente e antiliberal que todos acreditavam enterradas com o fim da *Ação Francesa*.¹⁸⁸

Na realidade, Compagnon diverge dessa interpretação, demonstrando que houve uma leitura que negligenciou os principais aspectos da obra, por exemplo, quando

185 Sobre a Democracia Cristã no Brasil pós-1945 consultar também: COELHO, Sandro Anselmo. Democracia Cristã e Populismo: um marco histórico comparativo entre o Brasil e o Chile. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.15, p.67-82, nov.2000. Consultar ainda: COELHO, Sandro Anselmo. O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via (1945-1964), **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.23, n.46, p.201-228, 2003.

186 BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil**: princípios e práticas. São Paulo: Unesp, 2002. p.28.

187 É importante notar que Alceu Amoroso Lima teve uma posição de cautela em relação a **Les paysan de la Garrone**, mas não se afastou de Maritain em momento algum, coisa que não ocorreu com um dos discípulos maritainistas mais antigo: Gustavo Corção. Mas Corção não estava só, ao seu lado contabilizavam-se antigos discípulos de Maritain – e companheiros de Alceu no Centro Dom Vital e na revista “A Ordem”-, como Leonardo Van Acker, Gladstone Chaves de Mello, Alfredo Lage, entre outros. Cf. COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l’Amérique du Sud**. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.344-348.

188 Id., *ibid.*, p.338-340.

Jacques Maritain fez elogios aos avanços do Concílio Vaticano II pelo seu caráter de inovação. É também nesta obra que Jacques Maritain fez várias vezes menção à **Lettre sur l'Indépendance** e ao papel a ser desempenhado pelo cristão na sua missão temporal. Assim, ele não pretendia ser adversário do *Concílio*, mas advertia contra o que entendia ser o mal uso das noções de direita e de esquerda. As pessoas mais alinhadas à *Teologia da Libertação* haviam interpretado essa sua advertência como um ato antimoderno, que marcava o seu retorno às posições da *Action Française*. Por outro lado, no entender de Compagnon, o que Maritain sempre defendeu foi um agir “cristãmente” em favor de uma sociedade mais justa, acima de pretensões partidárias, e por uma pluralidade de agentes sociais, em oposição ao agir somente em defesa dos interesses cristãos. Ele recusava uma certa esquerda democrata-cristã que esboçava um diálogo com o marxismo, sob a base de um socialismo comunitário. Admitia que em determinado momento de sua vida havia sido responsável pela invenção do termo – e lembrava que fora daí que Mounier o retirara -, mas esclarecia que tal feito tinha datação específica, uma vez que seu surgimento fora permeado pela necessidade de opor aos slogans totalitários um outro slogan; daí ter sugerido, em **Cristianismo e Democracia** (1943), uma aproximação com os comunistas. O contexto era outro e empregar a terminologia nos anos 1960 tratava-se de um anacronismo e o qual Jacques Maritain não reconhecia como próprio da Igreja Católica.¹⁸⁹

É importante notar também que o texto **Lettre sur l'Indépendance**, de 1935, demonstra que o partido que Jacques Maritain desejava na França do momento não deveria estar nem à direita nem à esquerda, mas sim, em favor de todos os homens, que fosse um “Tiers parti”.

Portanto, Maritain propunha sim, para a França de 1935, a criação de um “tiers parti” político que não tivesse alinhamento definido, nem adotasse como objetivo disputar terreno com outros partidos, incluindo-se aí os embates, manobras e combinações eleitorais. Ao contrário, seria “uma grande reunião de homens de boa vontade, conscientes da unidade moral” que, segundo ele, no momento de 1935, embora frágil, subsistia entre os

189 COMPAGNON, Olivier. Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b. p.341-342.

franceses. Seria um partido verdadeiramente político e “superior às paixões partidárias”, devendo impor-se como fim supremo e irrevogável à luta contra a guerra civil no país, realizando, para isso, uma constante “propaganda moral” – com o fim de que os franceses se “reconhecessem” uns aos outros; e ainda “aproximando e suscitando as medidas reformadoras realizáveis a cada instante”. No seu *modus operandi*, o “tiers parti” deveria eleger como meta primordial o caminho que buscasse sempre a justiça e a paz. Assim, para Maritain, uma “reunião” desse porte poderia ser constituída somente sobre a base da legalidade institucional do país, de suas liberdades reais e do respeito ao regime político em vigor. O partido seria viabilizado se seus integrantes fossem suficientemente organizados, o que, inevitavelmente, contribuiria para “uma ação decisiva nos destinos de um país”. Portanto, na ótica de Maritain, este *terceiro partido* estaria acima da direita – exemplificada por ele naquele momento por “um nobre e belo homem” como Nietzsche – e acima da esquerda – associada por ele a “um nobre e belo” Tolstoi. Por essa razão, a essência do partido estaria em ser o guardião da razão, tendo como meio lutar para “tornar as estruturas da vida social e política mais dignas da pessoa humana e de sua vocação”. Essa não seria uma filosofia política nem de direita nem de esquerda, mas sim uma “sã política cristãmente inspirada, mas chamando a si todos os não cristãos que a achassem justa e humana”.¹⁹⁰

Embora Jacques Maritain admitisse que tanto nesse aspecto, como em outros, o partido se aproximasse muito da esquerda – como em “certas soluções técnicas... exigências de transformação do presente regime econômico” –, ele dizia ser mera semelhança, pois suas posições eram “absolutamente originais”, com princípios superiores e fundamentados em Deus. Tanto era certo que bastava ver suas ações (do partido) no campo espiritual e moral, defendidas por Maritain como de princípios diferentes das concepções de esquerda relativas à vida, à família, à cidade etc. Portanto, outra questão importante seria saber se havia uma política cristã em gestação no momento, em suas palavras: “em saber se o cristianismo deve se incarnar nela, se a missão temporal do cristão deve ir até lá... ou se é preciso abandonar ao diabo o mundo naquilo que ele tem de mais conatural: a vida civil ou política”. Logo,

190 MARITAIN, Jacques. Lettre sur l'indépendance. In: BARS, Henry (org.) **Oeuvres**. Paris: Desclée de Brouwer, 1975. p.949-970.

depreende-se que Jacques Maritain defendia a idéia de que se os cristãos acreditassem na possibilidade de uma política “autêntica e vitalmente cristã”, então, para ele, “o mais urgente dever temporal” consistia em “trabalhar para instalá-la”, pois, a seu ver, “o maior mal seria deixá-la prescrever”.¹⁹¹

Segundo Olivier Compagnon Jacques Maritain não desejava a formação de um partido político católico e muito menos que a Igreja elege-se a democracia como o único regime ideal. Defende ainda a idéia de que tanto Alceu Amoroso Lima quanto os integrantes da “Declaração de Montevideú”- que haviam lançado as bases do Partido Democrata Cristão na América Latina –, em 1947, agiam a partir de uma interpretação e inspiração próprias em relação aos escritos de Maritain e, portanto, diferente do que ele havia dito e pensado.

Embora essa tese tenha certo crédito, é importante atribuir-lhe igualmente sua parcela de “interpretação”, pois se observarmos o que o próprio Maritain diz em **Lettre sur l'indépendance** - como demonstrado acima - veremos que ele não proibia a criação de um Partido de fundo cristão que tivesse a democracia como um ideal. O “Tiers parti” do qual Maritain falava, referindo-se à França de 1935, poderia muito bem encaixar-se nessa condição, como o fizeram na América do Sul a partir de 1947, tomando como condição primordial para a sua realização as **circunstâncias históricas do momento**, como o próprio Maritain o dizia em relação à igualdade jurídica de direitos entre cristãos e não-cristãos dentro da nova cristandade. Não se tratava ali de uma interpretação equivocada das idéias do mestre francês, mas sim, de uma adequação a outros elementos de sua filosofia para a formação de um partido, considerando-se a realidade do momento e a especificidade dos países da América Latina.

191 Nesse caso específico consultamos dois textos: o original em francês: Cf. MARITAIN, Jacques. *Lettre sur l'indépendance*. In: BARS, Henry (org.) **Oeuvres**. Paris, Desclée de Brouwer, 1975. p.970-980. Também a tradução de dois capítulos do mesmo texto apresentados em “A Ordem”: Cf. REIS, Beatriz e REIS, J. Rezende. Dois capítulos de Maritain. **A Ordem**. Rio de Janeiro, maio/jun.1946. p.583-588.

PARTE II

CAPÍTULO III – O BRASIL DAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

A IGREJA, A REPÚBLICA E A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL

O entendimento da relação entre a Igreja Católica e a sociedade brasileira, no período republicano, ganha maior solidez à medida que levamos em consideração os estudos apresentados por Sérgio Miceli em **A Elite Eclesiástica Brasileira**, livro de 1988. Obra crucial para a compreensão do novo status que a Igreja ocupará no Regime Republicano, ora fragilmente instalado a partir de uma união momentânea de forças, como bem o demonstrou Emília Viotti da Costa.¹⁹²

No processo que leva à instalação da República no Brasil, a Igreja passa por mudanças que contribuem para sua “construção institucional” atendendo, por um lado, às diretrizes da Santa Sé ainda pertencentes aos embates do século XIX e, por outro, “aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira”.¹⁹³

Processo condicionado pela dependência à postura da Santa Sé, a qual ainda estava com o olhar na segunda metade do século XIX e pautada na condenação do que definia os erros da modernidade, entre os quais o racionalismo, a liberdade de imprensa, liberdade de religião, a maçonaria, o comunismo e a separação entre Igreja e Estado. A esse movimento de crítica ao mundo moderno, de fortalecimento do ultramontanismo, onde se reivindica como ponto central o reforço do poder de Roma, do poder papal, aliaram-se diversas iniciativas com o objetivo de fortalecer a organização da Igreja em âmbito mundial.

A exemplo, temos o remanejamento das antigas ordens religiosas, um empenho maior nos trabalhos missionários, o direcionamento à nacionalização do clero, a reformulação do apostolado e investimentos na área da educação etc. Ao passo que ocorriam

192 COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.
193 MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p.11.

essas investidas à ampliação e consolidação de sua presença no mundo, a política da Igreja Católica no Brasil direcionou-se no sentido de “firmar uma sólida aliança político-doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política”.¹⁹⁴ Entretanto, como bem observou Miceli, esse novo direcionamento da Igreja no Brasil não se daria sem enfrentamentos, inclusive com movimentos religiosos, como no caso de Canudos, Juazeiro e Contestado.¹⁹⁵

Nicolau Sevcenko, na “Introdução” ao volume três da *História da Vida Privada no Brasil*, demonstra que a sociedade brasileira de fins do século XIX e início do XX passa por diversas mudanças em seus quadros hierárquicos e de valores¹⁹⁶, além de sofrer alterações resultantes também de questões como imigração, abolição, consolidação das práticas de trabalho assalariado e conseqüente constituição de um mercado interno mais amplo. Mudanças que promovem um processo de “desestabilização” da sociedade e cultura

194 MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p.12-15.

195 MONTEIRO, Douglas T. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III. O Brasil Republicano. 2. Vol., Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Difel, 1977. p.39-92. Jacqueline Hermann procura fazer uma síntese e discutir as principais correntes interpretativas dos movimentos religiosos oriundos do ambiente que cerca o início da República, apontando igualmente o status da Igreja Católica neste cenário. Retomando questões abordadas em trabalhos anteriores, como o de Douglas Teixeira Monteiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Rui Facó entre outros, a autora procurou defender a idéia de que essas abordagens tiveram por objetivo estudar os movimentos de Juazeiro, Canudo e Contestado, dentro de uma leitura de conjunto sob os traços gerais dos acontecimentos que perpassam a passagem da Monarquia à República. Ainda segundo Hermann, essas abordagens “generalizantes” – embora tenham apontado especificidades: “entenderam esses episódios como produtos de um quadro de crise que incluía mudanças estruturais decorrentes da acomodação da economia nacional às transformações internacionais (fim da escravidão, alteração do regime de governo); transformações nas formas de poder político local (coronelismo, mandonismo, clientelismo); e desestabilização dos sistemas de cultura e religioso (fim do padroado)”. Embora Hermann aponte as limitações da literatura sobre esse assunto, mas ela reconhece o trabalho de Douglas Teixeira Monteiro como o mais preciso. Mesmo assim, a autora defende que a compreensão desses movimentos e de outros de inícios da República passa pela percepção dos mesmos como “respostas locais e particulares a um conjunto mais amplo de transformações impostas pela mudança na natureza do regime político brasileiro”. Portanto, o artigo de Hermann representa uma contribuição significativa do ponto de vista historiográfico, de síntese, reunião e demonstração das contribuições e limitações dos trabalhos sobre a temática dos movimentos de caráter messiânico. Cf. HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano). p.121-160.

196 Margarida de Souza Neves aponta para o fato de que a compreensão do primeiro período republicano no Brasil passa pelo entendimento da relação entre o cenário da então capital do país – Rio de Janeiro – e do interior da federação. Nesse sentido, a autora demonstra que há um cenário de progresso na cidade capital federal que se diferencia das movimentações do interior onde “aparentemente, muda apenas, no cotidiano, os selos que estampilham as cartas que o correio de quando em vez faz chegar, a bandeira nacional hasteada nas festas, as notas e moedas que pouco circulam e algumas das datas pátrias festejadas com fanfarra e bandeirolas”. Cf. NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano). p.13-44.

tradicionais. Por exemplo, a Revolta de Canudos (1893-1897) e Revolta da Vacina¹⁹⁷ são episódios cruciais das implicações dessas mudanças e do desejo das elites de promover a “modernização” do país.¹⁹⁸

É relevante destacar que, dentro do processo de implantação do regime republicano, a Igreja se depararia ainda com a necessidade premente de definir uma “moldura organizacional própria” dadas as necessidades de reunir condições para fomentar-se tanto do ponto de vista material, financeiro, como doutrinário; isso significa dizer, desenvolver atividades para conseguir recursos financeiros e recuperar suas propriedades, igrejas, residências, conventos etc. Dentro desse movimento as lideranças da hierarquia estreitaram suas relações com representantes do *laicato católico*, com o objetivo de por meio deles “barganhar em melhores condições a concessão de subsídios de toda ordem por parte das autoridades públicas do novo regime”. Com o apoio leigo, a Igreja consegue fazer valer seus interesses políticos dentro do regime republicano recém-instalado, notadamente na prestação dos serviços educacionais às elites, com maior expressão no ensino secundário, isso até os anos 1930.¹⁹⁹

Como se observa, o fato de a Igreja ser desvinculada institucionalmente do Estado com a instalação da República liberal não se constitui em fator que a coloque na obscuridade, à margem do poder político e alheia ao meio social. Muito pelo contrário, como Sérgio Miceli demonstra o “desligamento” do Estado ocorrido em 1889 impõe à Igreja a necessidade de reorganizar-se institucionalmente e autonomamente. Mais tarde por volta dos anos 1920 a Igreja contou, para isso, com o apoio decisivo de setores laicos da sociedade

197 Há um artigo ilustrativo a esse respeito, que acrescenta dados novos sobre o conhecimento da implementação de ações públicas no setor da saúde, de inícios da República até por volta de 1920. Cf. BENCHIMOL, Jaime. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.231-286.

198 SEVCENKO, Nicolau. Introdução. In: _____.(Org.) **História da Vida Privada no Brasil**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. Vol.III, São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.16-19.

199 MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p.19-23. Boris Fausto também trata da questão da Igreja Católica de fins do período imperial. Esse autor demonstra que houve realmente um processo que levou à tensões entre Igreja e Estado, principalmente a partir da década de 1870; momento em que o poder papal foi reforçado pelo Concílio Vaticano I, e onde o papa e o Vaticano passam a incentivar uma maior rigidez por parte dos padres “em matéria de disciplina religiosa e uma afirmação de autonomia perante o Estado”. É dentro desse contexto que surge o conflito entre o bispo de Olinda, Dom Vital, e a maçonaria, dado que o bispo proibiria o ingresso dos maçons nas irmandades religiosas. O episódio resultaria na prisão de Dom Vital, mas não por muito tempo, pois logo seria substituído o gabinete Rio Branco, cujo presidente do Conselho de Ministros era maçom, e em seguida o papa suspenderia as proibições aplicadas aos maçons. Cf. FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p.128.

junto ao campo político, tendo como exemplos notórios os intelectuais relacionados com Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, sob orientação de Dom Leme. Isso coloca por terra a historiografia que atribui à Igreja Católica uma “precária visibilidade política” e institucional nas primeiras décadas da República.²⁰⁰

Ao referir-se ao cenário político brasileiro posterior à Primeira Guerra Mundial e à Revolução Russa, Ângela de Castro Gomes demonstrou que esse momento era o de um abalo das crenças políticas, de fortalecimento dos nacionalismos e, ao mesmo tempo, da ampliação das reivindicações pela “extensão de direitos políticos e sociais”, além da ocorrência de greves e de movimentações urbanas; enfim, um momento de crise que era também expressão de uma “modernização nos quadros mentais e nos projetos políticos”.²⁰¹

À semelhança de Ângela de Castro Gomes, o historiador Boris Fausto caracterizará o período imediatamente posterior ao final da Primeira Guerra Mundial como o momento em que, no Brasil, “a presença da classe média urbana na cena política” iria se tornar “mais visível”. Essa visibilidade se expressaria no apoio à defesa de um “liberalismo autêntico”, com vistas a colocar em prática o que fosse normatizado pela Constituição e lutando para a transformação da “República oligárquica em República liberal”.²⁰²

Nessa linha, a relação entre Igreja e Estado a partir dos anos 1930, mais especificamente depois de 1934, foi bem estudada pela historiografia e há um trabalho recente que traz informações importantes a esse respeito.

Marcelo Pedro de Arruda demonstra no período compreendido entre 1931 e 1968, como foi feito o uso de imagens por parte da Igreja Católica junto às instâncias governamentais. O autor evidencia, por exemplo, como houve uma série de eventos sob organização da hierarquia da Igreja, nos quais se utilizava a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Eventos que “tinham o envolvimento político do poder” governamental. Nesse sentido, Arruda trabalha com a idéia de que a hierarquia católica “apossou-se da devoção de

200 MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p.153.

201 GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.) **História da Vida Privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.491.

202 FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p.171.

Aparecida para combater visões de mundo e projetos político não coincidentes com os da Igreja”.²⁰³

Ainda segundo Arruda, em termos mais precisos, foi a partir de 1930 que Nossa Senhora Aparecida se tornou oficialmente a padroeira do Brasil tendo a Igreja, a partir dessa data, uma intenção clara em “relacionar os relatos prodigiosos de Aparecida aos contextos históricos mais gerais”, a exemplo o momento da entrada, em 1942, do Brasil na guerra. O autor procura inferir que, nesse período de guerra, “valores cristãos e sistema capitalista de mercado se imbricam, atando-se numa pastoral cujo escopo é a dominação social”; nesse meio, Aparecida é tida por seus devotos como aquela que poderia solucionar seus problemas mais urgentes.²⁰⁴

Na reorganização da Igreja Católica cria-se, ao longo das décadas do século XX, um aparato de grupos e instituições constituídos pelo laicato católico, com o objetivo de auxiliar na ação político-religiosa da Igreja rumo à sua “restauração” no seio da sociedade brasileira. Entre os grupos temos alguns efetivamente submetidos às orientações da hierarquia católica, de cunho mais democráticos, e outros com uma interpretação própria do catolicismo, como é o caso da Ação Integralista Brasileira e, mais tarde nos anos de 1960, a T.F.P. Nomeadamente temos no grupo de ação – diga-se muitas vezes não coordenada –, nomenclaturas que atuam desde 1920 até as décadas posteriores a 1970, inclusive com a permanência ainda no início do século XXI.

Entre as instituições temos o Centro Dom Vital, fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo, sob orientação de Dom Sebastião Leme, com o intuito de auxiliar na promoção de uma ação eclesial mais próxima do Estado e, sobretudo, organizando a intelectualidade católica laica; a Ação Universitária Católica, criada em 1929 por Alceu Amoroso Lima no Rio de Janeiro como parte do Centro D.Vital, com o objetivo de levar os princípios católicos ao meio universitário e intelectual e servir de base à contestação do Estado leigo, inclusive a partir de uma orientação política bem definida; a Ação Patrianovista

203 ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular**. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980). São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005. p.153-156.

204 Id., *ibid.*, p.55-56.

Brasileira, organização fundada em 1928 em São Paulo com ideal na defesa do princípio monárquico e corporativo ao estilo medieval-, tinha como intuito buscar o restabelecimento do prestígio que a Igreja tinha no período anterior à instalação da República, entre os seus líderes mais expressivos estavam Sebastião Pagano e Plínio Correia de Oliveira, este último, mais tarde, nos anos 1960 fundaria a T.F.P.; a Legião de Outubro, movimento criado em 1930 com a finalidade de buscar apoio para fomentar as condições necessárias à concretização da Revolução de 1930, onde apresentavam-se figuras militares e civis como Góes Monteiro, Oswaldo Aranha, Francisco Campos, Gustavo Capanema entre outros; disseminou-se além de Minas Gerais, pelo Norte e Nordeste, teve certo “entendimento” entre setores da Igreja entre os quais o arcebispo de Mariana, Dom Hélyvio Gomes de Oliveira. Já com a chamada Revolução Constitucionalista (1932) e com a Constituição de 1934, o movimento fragmentou-se e perdeu sentido; havia outras agremiações nesse cenário como a Legião Cearense do Trabalho, a Ação Integralista Brasileira (sob o comando de Plínio Salgado), a própria Liga Eleitoral Católica (fundada em 1932 por ordem de Dom Sebastião Leme e com o apoio de Alceu Amoroso Lima, objetivando orientar os católicos a respeito dos assuntos políticos e pressionar os indivíduos que se elegiam com o seu apoio a defenderem interesses junto ao governo); a Ação Católica Brasileira, fundada em 1935 sob inspiração do modelo italiano, com o objetivo de “garantir por um lado, as conquistas católicas obtidas na Constituição de 1934 e, por outro, criar uma nova força de resistência ao avanço das idéias comunistas”; a Juventude Universitária Católica, que ganha significação em meados dos anos 1940, mas terá papel de maior relevância nos anos 1960 quando faz uma opção “por um socialismo democrático e pela chamada ‘revolução brasileira’”.²⁰⁵

As relações de sociabilidade entre Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima se davam junto a diversos intelectuais laicos, mas inicialmente próximas daqueles a que se chamou de “os pioneiros do Centro Dom Vital”, nomeadamente Perilo Gomes, Jônatas Serrano, Tasso da Silveira, Hamilton Nogueira, Heráclito Sobral Pinto, Everardo Backheuser, Gustavo Corção, Wagner Antunes Dutra e, mais tarde, Fábio Alves Ribeiro, Murilo Mendes e

205 AZZI, Riolando. **Os Pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EducaM/CAALL, 2003. p.09-38.

muitos outros. A ação das agremiações mencionadas anteriormente e dos respectivos intelectuais percorre grande parte do século XX, sendo a década de 1930 o ponto decisivo de onde partem as diretrizes da hierarquia católica, com o objetivo de organizar a ação do laicato. Organização rumo à uma contribuição efetiva na reaproximação da Igreja com o poder político e de sua ação mais intensa nos diversos setores da sociedade brasileira, o que se deu embora os bispos tivessem como intenção que o apoio dos intelectuais laicos se restringisse à efetivação do princípio cristão na orientação da ação do Estado.²⁰⁶

Mas, como já mencionado anteriormente, Alceu Amoroso Lima tinha relações mais profundas também com o meio literário e político, mais diretamente com os nomes de Gustavo Capanema, Mário de Andrade, Ronald de Carvalho, Carlos Drummond de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda, Augusto Frederico Schmidt e muitos outros, sobretudo ligados à Academia Brasileira de Letras.

Em momento anterior, Riolando Azzi havia estudado o esforço da hierarquia – inclusive discussões entre jesuítas e beneditinos - em relação ao papel do laicato e da liturgia no interior da Igreja e também a respeito da sua atuação mais efetiva e sistematizada na sociedade. Esse autor ainda a influência de Jacques Maritain sobre o pensamento católico no Brasil, sobretudo a presença de uma certa aversão a ele, embora inicialmente. Assim, pode-se considerar que tanto o chamado Movimento Litúrgico como a Ação Católica apresentaram-se como “dois eixos principais dessa presença do laicato católico no âmbito da instituição católica”, onde, de modo mais específico, nos campos filosófico e teológico encontra-se a “revitalização da filosofia tomista, sob inspiração de Jacques Maritain”. Pensador esse que exercerá forte influência sobre o laicato, principalmente da Ação Católica, mas enfrentará resistências em diversos setores da hierarquia católica. Contribuirá para que a “atuação política começasse a ser reconhecida como um valor da esfera política”; depois a condenação dos regimes de força como o nazi-fascismo e mesmo o franquismo. Enfim, Maritain encontra

206 AZZI, Riolando. **Os Pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EducaM/CAALL, 2003. p.10.

considerável resistência por defender princípios democráticos não muito pertencentes ao interior dos quadros da Igreja, em boa parte dos anos 1930-1940.²⁰⁷

Merece destaque a relação de apoio e divulgação do pensamento e atuação de Jacques Maritain, no Brasil, a posição da revista “A Ordem” e do **Centro Dom Vital** – o primeiro artigo data de 1929 – e na Argentina a revista “Critério” e os chamados **Cursos de Cultura Católica**. Neste período, já nos anos 1930, fase de difusão progressiva do pensamento de Maritain, Alceu Amoroso Lima teve um papel importante, desde a organização de conferências até a atuação incisiva na distribuição e circulação, entre os intelectuais ligados a seu meio, das obras que o filósofo o enviava. Note-se que nesse momento as obras de Jacques Maritain ainda não estavam traduzidas, fosse em português ou espanhol, o que restringia sua leitura a um círculo de letrados no francês. Cabe mencionar que ao esforço feito por Alceu Amoroso Lima para a divulgação do pensamento de Jacques Maritain, o mesmo se deu na França onde o filósofo já em 1934, procurou divulgar o recente trabalho de Alceu, **Fragments de sociologie Chrétienne**, publicado pela Desclée de Brouwer. Ainda nesse campo, se o período de até meados dos anos 1930 é expressão de uma leitura reduzida das obras de Maritain – o que compromete seriamente a compreensão da mudança de suas idéias –, o decorrente caminho que vai do fim da década de 1930 até 1950 configura um novo olhar sobre suas obras, uma vez que elas ganham traduções para o português e Alceu – não obstante as inúmeras atividades que desempenhava dentro e fora da Igreja – foi o responsável pela tradução de alguns de seus principais trabalhos, como **Cristianismo e Democracia** e **O homem e o Estado**.²⁰⁸

Nesse quadro importante de rearticulação da Igreja Católica no Brasil das primeiras décadas do século XX, Jackson de Figueiredo vai desempenhar papel significativo principalmente na organização dos intelectuais católicos desde inícios dos anos 1920.

207 AZZI, Rioldo. **Os Pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EducaM/CAALL, 2003. p.09-40.

208 COMPAGNON, Olivier. Le catholicisme français au Brésil: l'influence de Jacques Maritain sur Alceu Amoroso Lima. In: MATTOSO, K. de Queirós, DOS SANTOS, I. Muzart-Fonseca et ROLLAND, D. (Dirs.), **Modèles politiques et culturels au Brésil**. Emprunts, adaptations, rejets. XIXe et XXe siècles. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003a. p. 281.

Pode-se afirmar que Jackson de Figueiredo é, no Brasil das duas primeiras décadas do século XX, a principal expressão dos autores que são tidos como pais do pensamento conservador de fundo tradicionalista ou contra-revolucionário, tendo como principais expressões Edmund Burke, De Bonald, Donoso Cortés e, particularmente, Joseph De Maistre.

Com espírito forte e posições inflexíveis o jovem pernambucano se transformou em líder católico e fundou, já nos anos 20, a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital, os quais serviriam como instrumentos de divulgação dos seus ideais e dos projetos da intelectualidade católica do momento.

Há que se ressaltar as diferentes personalidades de Jackson e Alceu Amoroso Lima e mesmo a diferença na orientação do Centro D. Vital e da revista “A Ordem”, quando sob a direção de um e depois com o outro. Entretanto, é oportuno esclarecer que Jackson foi, no campo do catolicismo, um dos grandes mestres de Alceu.²⁰⁹

Contra o “comunismo marxista [e] o liberalismo burguês”, considerados como ideologias destruidoras ou falsificadoras, Jackson de Figueiredo propunha uma revolução espiritual, uma reação cristã e, para isso, contava com o apoio de uma elite intelectual católica, considerada responsável pela divulgação da mensagem evangelizadora. Atuando decisivamente no campo político, Jackson de Figueiredo entendia a sociedade não no sentido estático, mas também não aceitava a sua evolução ou ruptura através de uma revolução. Daí a sua grande crítica, já feita anteriormente pelos contra-revolucionários, em relação à Revolução Francesa, à idéia de revolução.

Um trabalho mais detalhado sobre Jackson de Figueiredo é o artigo célebre de Francisco Iglesias, intitulado “Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo”, de 1977. Nesse artigo, o autor demonstra, entre outras coisas, de onde se formou o seu ideário, qual seu projeto para o Brasil, incluindo aí sua relação com a Igreja e a Política, e como suas idéias vão chegar às mentes de intelectuais fossem ligados ao catolicismo ou não.

209 IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2 (II), p.155, jul.1977.

Segundo Francisco Iglesias, podemos definir a história do catolicismo no Brasil entre o antes e o depois de Jackson de Figueiredo. Além da fundação do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, ele atuou de forma muito próxima à política fosse marcando suas posições ou no trabalho de “convocação” dos correligionários à causa de transformar o catolicismo em uma força mais presente, nas decisões que orientaram os rumos do país. Isso sempre por meio de um discurso de defesa da autoridade e de crítica à liberdade.

Sua pregação estava diretamente voltada para o combate ao liberalismo, ao socialismo mas, sobretudo, à Revolução. Francisco Iglesias lembra que esse posicionamento foi a primeira manifestação do reacionarismo no país, considerando o fato de que, na Europa, era o momento de ascensão de ideologias de direita, como o fascismo. A obra de Jackson de Figueiredo se torna no Brasil de então uma expressão clara do pensamento conservador, tradicionalista e mesmo reacionário; promoverá uma pregação considerada anti-revolucionária, de direita, fascista, lançando mão da divulgação de idéias formuladas por teóricos da contra-revolução francesa, entre os quais Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre²¹⁰ e Juan Donoso Cortés. Vale lembrar que dado o caráter de sua pregação, Jackson de Figueiredo também exercerá influência nos meios não católicos.²¹¹

Nesse ponto é importante fazer a ressalva de que, embora as temáticas estejam corretas, o próprio Francisco Iglesias se equivoca duplamente. Primeiro ao definir Jackson como um conservador, tradicionalista e reacionário: o que demonstra sua pouca clareza da distinção das formas de conservadorismo. Em segundo lugar, procede ao equívoco na mesma medida em que também define Joseph De Maistre como “tradicionalista francês”. O mais correto seria dizer que Joseph De Maistre foi um conservador contra-revolucionário, porque pretendeu a conservação de uma ordem passada através de uma contra-revolução, de uma reação, e não simplesmente a partir da evocação da tradição como era o caso de Edmund Burke.

210 Segundo Iglesias, será em Joseph De Maistre que Jackson “verá a grande matriz do reacionarismo. O tradicionalista francês é dos autores que o brasileiro mais leu e assimilou: cita-o com frequência, apela a cada passo para suas lições”. Cf. IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2 (II), p.120-121, jul.1977. Posição essa de Iglesias que deve ser relativizada especificamente quanto à definição de De Maistre como tradicionalista.

211 IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2 (II), p.110, jul.1977.

As principais temáticas tratadas por Jackson de Figueiredo em suas obras são: o **catolicismo** (segundo ele a moral, arte, política, a sociedade, e o pensamento devem estar conformados aos valores do catolicismo); a **contra-revolução** (a concepção segundo a qual uma série de fatores teriam contribuído para uma ruptura no seio do catolicismo auxilia no entendimento dos mesmos como fatores que conduziram a uma Revolução, a uma mudança abrupta na relação da Igreja com a sociedade; a Reforma, o racionalismo de Descartes, as idéias da Enciclopédia, conseqüentemente a Revolução Francesa e, por fim, o corromper da autoridade sob o primado da liberdade e da igualdade entre os homens, logo a desordem total). Um Estado leigo, indiferente à religião, tornaria propícia a chegada ao liberalismo, em seguida ao socialismo e, por fim, ao comunismo.

O cenário proveniente da Revolução, ou que culminara nela em 1789, seria necessário opor uma reação, ou melhor, uma revolução, ao contrário para falarmos nos termos de Joseph De Maistre. Outras temáticas presentes no ideário de Jackson de Figueiredo são: a **ordem** – onde a não observância dos princípios cristãos conduziria ao desrespeito à ordem em todos os campos e isso levaria a sociedade a um estado de confusão em suas relações, o que certamente resultaria numa “falsa noção de igualdade”. A questão da **autoridade** é bem presente em Jackson, pois vê no seu enfraquecimento o princípio da condução a um estado caótico, anárquico; o qual seria sanado somente com o restabelecimento da ordem a partir da ação de uma mão forte, autoritária. Cabe lembrar também que Jackson condiciona a “ordem intelectual, como a social e a política”, à moral cristã católica; daí sua condenação ao que considerava a imoralidade reinante na sociedade brasileira do período das duas primeiras décadas do século XX.²¹²

Cabe, nesta ocasião, adotar com cautela as definições de Francisco Iglesias sobre o estudo da trajetória de Jackson de Figueiredo e perceber que, por meio dele, Alceu se converteu ao catolicismo e, com isso, faz aflorar em seu próprio pensamento conceitos de ordem conservadora (autoridade, ordem hierarquia), amplamente discutidos com Jackson

212 IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2 (II), p.146-148, jul.1977.

durante o percurso da sua conversão, e adquiridos a partir igualmente de leituras sugeridas pelo amigo.

Ao abordar rapidamente o pensamento de Jackson em nosso trabalho, observamos que sua ação foi decisiva na constituição e consolidação de propostas em torno de um laicato católico diretamente presente na cena política dos anos 1920. Sua importância foi decisiva no processo que culminou com a conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo em 1928. Grande parte do seu ideário (principalmente as noções de tradição, autoridade, crítica da Revolução Francesa, hierarquia, ordem) foi tributário dos pensadores conservadores, especialmente Joseph De Maistre. Foi por meio de Jackson de Figueiredo que esse ideário chegou a Alceu Amoroso Lima.

Após um bom tempo de relacionamento, de troca de correspondências e de esclarecimento de idéias, Alceu Amoroso Lima chegou à conversão ao catolicismo e foi durante esse processo que ele manteve contato com os escritos dos autores conservadores por indicação de Jackson. Esse, por sua vez, utiliza em sua argumentação para o convencimento de Alceu, um discurso constituído de elementos provenientes do ideário contra-revolucionário e, muitas vezes, indica a leitura de suas obras para Alceu, como foi o caso particular daquelas de Joseph De Maistre.

É importante ter claro que nessa conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo há um processo de convencimento e de discussão entre ele e Jackson. As discussões entre ambos ocorrem decisivamente no período que vai de 1919 a fins de 1928, por meio de uma correspondência que se constitui por 123 cartas enviadas por Jackson a Alceu e 121 de resposta, dadas por esse ao amigo pernambucano. Ao final desse processo, depois de muitas discussões de fundo até mesmo teológico, de conflitos internos e de novas leituras, Alceu se converte ao catolicismo tornando-se, a partir de então (18 de agosto de 1928), o líder intelectual laico mais importante para a Igreja Católica, pelo menos durante os quatro decênios seguintes do século XX. O processo que levou Alceu à conversão ao catolicismo foi, portanto, uma mudança interior de valores e se constituiu por meio das discussões pessoais e travadas também na correspondência entre ele e Jackson de Figueiredo.

O estudo do teor da correspondência entre ambos os pensadores é decisivo para a compreensão do processo de conversão pelo qual Alceu Amoroso Lima passa.

Portanto, a relação entre Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo se deu de forma mais próxima por meio de cartas que se iniciam no final do ano de 1919 e se encerram em fins de 1928, com a morte de Jackson. A correspondência entre ambos revela os questionamentos de dois intelectuais que, cada qual a seu modo, procuravam respostas para o estado da civilização, e do Brasil em particular, além de buscarem entender o sentido de suas próprias existências.

Os nomes de Joseph De Maistre, Charles Maurras e Jacques Maritain aparecem com maior constância nas discussões entre ambos, mais particularmente a respeito das questões relacionadas aos princípios de autoridade, liberdade, catolicismo, além de uma visão do mundo contemporâneo como resultado de uma crise moral e, portanto, espiritual. Assim, foi no período de 1919 a fins de 1928 que Jackson de Figueiredo conduziu, por meio de inúmeras discussões, reveses, Alceu Amoroso Lima à conversão ao catolicismo.

Sem dúvida, o grande mestre de Jackson de Figueiredo foi o contra-revolucionário Joseph De Maistre, mas ele recebeu também forte influência das leituras de Charles Maurras e das publicações de Jacques Maritain referentes ao período em que esse esteve ligado à *Action Française*, notadamente a obra *Antimoderne*, de 1922. Jackson lê também *Primaute du Spirituel* de Maritain, mas prefere ficar ligado à sua produção anterior bem como à de Maurras em *Politique d'abord*.

Embora Jackson de Figueiredo tivesse feito com que Alceu Amoroso Lima entrasse em contato com Joseph De Maistre, o mesmo não acontece em relação a Charles Maurras pois Alceu já conhecia sua produção por meio do debate que presenciara quando de sua viagem à França para assistir aos cursos de Henri Bergson, em Paris.

Por outro lado, é importante notar que Alceu Amoroso Lima já toma posição a favor de Jacques Maritain a partir do lançamento de *Primaute du Spirituel* (1927) favorecendo, assim, o seu distanciamento gradual das idéias de Charles Maurras, à semelhança do próprio Maritain e do Vaticano. Isso contribui para que Alceu Amoroso Lima

relativize o seu conceito de autoridade, mas não lhe obriga a se afastar das posturas conservadoras ou mesmo autoritárias; coisa que faria somente no processo dos primeiros anos da década de 1940. O afastamento que Alceu procede em relação a Maurras não acontece por parte de Jackson, que ainda vê nas argumentações do líder da *Action Française* um referencial coerente com suas aspirações e visão de mundo. O debate entre Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo a esse respeito será caloroso.

Na Europa Jacques Maritain rompe com a *Action Française* já a partir do momento em que o Vaticano condena-a, em 1926. O fato de Alceu Amoroso Lima estar alinhado à posição de Jacques Maritain não implicou sua imediata guinada à democracia. O próprio Jacques Maritain acabava de sair da *Action Française* e dava início ao processo de formulação de sua conceituação democrática e humanista integral.

O processo de conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo, por meio do contato com Jackson de Figueiredo, guarda elementos importantes para a compreensão do período posterior de sua vida, o de defensor de idéias e posturas autoritárias. Mas o pensamento autoritário de Alceu, a sua defesa da autoridade, ordem, hierarquia, não deve ser tomado de forma simplista. Há uma série de matizes em suas formulações que o diferenciam de Jackson de Figueiredo, o que uma análise científica não pode deixar de estudar e revelar.

Em fins de 1920, Jackson de Figueiredo dirige uma carta a Alceu Amoroso Lima elogiando-o como possuidor de caráter distinto em meio ao domínio das letras contemporâneas, o que revelava o seu peso enquanto crítico literário. Isso interessava a Jackson de Figueiredo, e aos católicos, a ponto dele procurar iniciar o seu contato com Alceu pedindo que tivesse um “olhar de simpatia no exercício da crítica” e uma “inclinação para julgar com bondade”. Nesses termos, Jackson argumentava que essa mesma bondade solicitada por ele a Alceu era difícil de ser alcançada e, por vezes, tornava-se uma forma de “revolta e indignação” frente a trabalhos “indignos”. A isso Jackson chamava de “aquelas ‘cóleras racionais’ de que fala de Maistre”.²¹³

213 FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.42.

Mas foi em carta de 02 de fevereiro de 1923 que Alceu Amoroso Lima admitiu mesmo o seu caráter de conservador, demonstrando a sua proximidade com a *Action Française* naquele momento, mas definindo a sua diferença com a posição de Jackson de Figueiredo no campo da crítica literária. Posições essas definidas por Alceu em 1923, mas que mudariam em parte especialmente no período de 1927 a 1928. Isso revela o quanto foi tortuoso e conflituoso o seu processo de conversão.

Nessa carta de 1923 Alceu Amoroso Lima admitiu que ele foi “um espírito conservador em política” de modo a conceber “as reformas necessárias” somente como resultantes de uma “evolução natural”. Para ele, um processo revolucionário estava totalmente fora de cogitação, mas, a seu ver, o erro de Jackson era o de confundir “espírito conservador político e espírito conservador literário, autoridade social e autoridade estética”. Ora, Alceu dizia que ele era um “adversário do romantismo” e ligado às idéias políticas e estéticas da *Action Française*. Entretanto, o que lhe espantava em Jackson era a sua condenação da arte de Mário de Andrade como sendo “fruto de uma imaginação demente e de um espírito insincero e carnavalesco” e, ao mesmo tempo, a não condenação ao “sensualismo” de um Olavo Bilac. Alceu se colocava contrariamente ao que Jackson de Figueiredo pensava nesse campo, por isso, definia que a arte de Mário de Andrade procurava a “expressão de um momento de civilização, cheio de esgares, de incertezas, de exageros de abusos, de forças novas magníficas, de abusos intoleráveis, de anarquia mental e de progresso material”.²¹⁴

Alceu Amoroso Lima dizia que era conservador em matéria política e não no campo da crítica literária. Para ele, a arte de Mário de Andrade valia tanto quanto a obra de um “Marcel Proust, de Paul Morand, de Joan Giraudoux, de Tristan Derême”. Autores que, segundo ele, estavam à extrema direita na Europa junto com a *Action Française* e considerando a si mesmos contra-revolucionários produziam uma arte “revolucionária” e não desejavam repetir “indefinidamente” o que os seus avós haviam dito.²¹⁵

214 LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.63-64.

215 Id., *ibid.*, p.65.

Para Alceu, aí estava a sua diferença como crítico expressionista que respeitava uma variedade de expressões individuais fosse qual lado estivessem, enquanto Jackson de Figueiredo tinha sua análise comprometida com um viés de política *à la Maurras*. Portanto, na carta de 02 de fevereiro de 1923, nas próprias palavras de Alceu Amoroso Lima, o fato se dava nos seguintes termos:

“Pouco me importa louvar, ao mesmo tempo, um tradicionalista e um modernista, se em ambos reconhecer talento, originalidade e sinceridade. (...) Esse é talvez o ponto vital de nossa discordância: você louva e prega a crítica dogmática, que submete as obras a certos critérios fixos, julgando-os de acordo com esses modelos inflexíveis. A minha crítica é o oposto disso: ela procura buscar a vida onde a encontre, e como um dos maiores males da nossa literatura é o academicismo, e o ar confinado da classicomania, é lógico que pode chocar por vezes os espíritos tímidos ou dogmáticos, louvando certas inovações que parecem, à primeira vista, páginas de hospício”.²¹⁶

Mas Jackson de Figueiredo acreditava na conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo, de forma que a relação entre ambos sempre era pautada por sua tentativa de convencê-lo, sobretudo em favor de questões que passavam pelo recurso à leitura de Joseph De Maistre na questão da autoridade. As temáticas da autoridade, ordem, *Action Française*, catolicismo e política são abordadas em meio a discussões sobre literatura, fé, amor, suicídio, e são retomadas de tempos em tempos. É isso o que observamos, por exemplo, anos mais tarde na carta que Jackson envia a Alceu, do Rio de Janeiro e datada de 22 de abril de 1927. Foi nessa carta que Jackson de Figueiredo defendeu mais decididamente o fortalecimento do princípio de autoridade no Brasil, em contraposição ao fato de Alceu ter-lhe imputado como erro sua concepção particular de autoridade.

Para Jackson de Figueiredo não havia romantismo algum na defesa do princípio de autoridade. Pelo contrário, ele via que o reforço do princípio de autoridade do poder público era imperioso, dado que os homens haviam se esquecido e desprezado tal princípio. A seu ver, isso acarretava às suas vidas, desde tempos passados, “a desordem, o aniquilamento, a negação mesma do seu *meio universal* que é a sociabilidade”. Jackson acreditava que o romantismo individual ou coletivo estava no centro do esquecimento do

216 Id., *ibid.*, p.66.

princípio de autoridade e isso fazia com que ele se lembrasse da “lição de Joseph De Maistre: ‘conheço o Francês, o Inglês, o Alemão, mas nunca tive ocasião de encontrar o Homem’”.²¹⁷

Nesse sentido, na interpretação de Jackson de Figueiredo, esses homens – “o Francês, o Inglês, o Alemão, como o Brasileiro” -, embora pudessem compreender e sentir de forma diferente uma série de questões, eles não podiam se furtar ao domínio das “leis da natureza humana” e a uma delas, em especial, a de “ser eminentemente hierárquica”.²¹⁸

A resposta de Alceu Amoroso Lima à postura de Jackson de Figueiredo sobre a autoridade e a hierarquia veio dois dias depois em carta, datada de 24 de abril de 1927, onde ele defende uma noção de autoridade vinculada à justiça, portanto diversa daquela pensada por Jackson. Isso revela a medida que Alceu tem da compreensão dos conceitos de justiça e autoridade. Mais ainda, traz à tona o seu autoritarismo exposto ao eleger Mussolini como o melhor representante “de certo modo de autoridade em sua forma realista”, em que pese ter reconhecido que Mussolini representava uma ameaça para a Itália e para o mundo com o seu “imperialismo romano perigoso”.²¹⁹

Nessa mesma carta, Alceu Amoroso Lima chegava a esse “modelo” de autoridade prática de Mussolini por meio da compreensão, *peculiar*, de que só se poderia “conseguir a permanência do sentido social e a solidez da estrutura de organização de um povo, se o princípio de autoridade” fosse “justo”. A seu ver, somente pela justiça se conseguiria fazer do princípio de autoridade “não uma simples fórmula de força, mas uma convicção mais ou menos aceita pela maioria da comunidade social”. Mas o autoritarismo de Alceu Amoroso Lima nesse período se revela mais claramente quando define que, para se alcançar essa “harmonia social” da qual falava, os governos tinham a “necessidade primária de criar um ambiente social, sentimentos de aproximação, ideais comuns, uma base comum sobre a qual poderão pairar, inocuamente, as variedades de partidos, etc”.²²⁰

217 FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.100.

218 Id., *ibid.*, p.100.

219 LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.105.

220 Id., *ibid.*, p.106.

De forma prática, Alceu dá o exemplo de um equívoco no uso da autoridade no Brasil do início dos anos 1920, com o governo Artur Bernardes. Ele definia que para Bernardes havia faltado o “sentimento de difusão do princípio de autoridade”, ou seja, “o princípio de justiça” e isso fora o ponto problemático do seu governo. Segundo Alceu Amoroso Lima, o elemento que dera a Artur Bernardes a sua impopularidade fora a “prolongação indefinida do estado de sítio, isto é, a privação da lei, ou pelo menos, o arbítrio e a instabilidade da Lei”.²²¹

Portanto, para Alceu Amoroso Lima, a autoridade deveria ter respaldo da Lei e do povo por meio de uma série de mecanismos de coerção criados pelo Estado. A seu ver, o erro maior de Artur Bernardes estava em não ter observado esse pressuposto. Assim, Alceu conclui ainda na carta de 24 de abril de 1927 dizendo a Jackson de Figueiredo da necessidade de uma “concepção realista” de autoridade que não tivesse caráter romântico:

“Acho, também, com você, que toda a vida social, ainda a mais rudimentar, é fundada num princípio de hierarquia. E sendo assim, a autoridade é um princípio, um elemento vital, o próprio cimento de todo o edifício social. (...) E o que entendo por política é justamente a arte de curar e defender a estrutura social. A política é, no mundo moral, o que a arquitetura é no mundo das artes. (...) Bernardes não se limitou a receber um doente grave e a tentar, para salvar-lhe as últimas esperanças de vida, uma medicina heróica, embora rude. *Bernardes agravou, de início, o mal*, justamente por vir possuído do romantismo do princípio de autoridade, e não de uma concepção realista e prática desse princípio. (...) Mussolini... representa de certo modo o princípio de autoridade em sua forma realista”.²²²

Assim, Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo defendiam o princípio da autoridade, mas discordavam entre si em relação à forma de sua aplicação e garantia social. Isso fica mais evidente ainda na carta resposta que Jackson envia a Alceu em 22 de julho de 1927.²²³

Nessa carta Jackson de Figueiredo chega à conclusão de que ele está de acordo com Alceu Amoroso Lima em vários pontos relativos à questão da autoridade, mas que guarda algumas divergências. Jackson argumenta que ambos estão de acordo quanto à necessidade de se “reforçar o princípio de autoridade porque não pode haver sociedade, e

²²¹ Id., *ibid.*, p.108.

²²² LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.104-106.

²²³ FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.116-125.

muito menos civilização, onde não houver autoridade”. Concordam ainda quanto ao fato de que desde a um século se procedia ao “esquecimento grave desta necessidade”. Noutro sentido, Jackson argumenta que além dessa consonância de opinião entre ambos quanto à necessidade de reforço do princípio de autoridade e de sua visível ausência na sociedade, ele e Alceu estavam igualmente de acordo em relação ao entendimento do que era a autoridade. Portanto, Jackson resumia isso na frase a seguir: “aceito todas as suas restrições, todas as ‘garantias’ teóricas, que você pede. Autoridade não é força bruta em ação, mesmo quando aparentemente organizada”.²²⁴

Entretanto, analisando melhor a posição de Jackson de Figueiredo a esse respeito, podemos concluir que ele discordava de Alceu Amoroso Lima quanto aos meios de ação da autoridade.

A construção teórica de Jackson é toda formulada no sentido de demonstrar que a concepção de autoridade que Alceu tinha não levava em consideração a “diferença entre o que a autoridade” devia ser, “(originariamente e normalmente)”, e “o que” poderia ser ou era “*forçada* a ser”, dadas as condições mundiais de revolução e perturbações generalizadas. Nesse sentido, Jackson se alinhava mais a Charles Maurras na medida em que, face à conjuntura mundial e mesmo do Brasil, ele postulava que para restabelecer a ordem a autoridade precisava “desistir de muitas características da sua identidade cristã”.²²⁵

Dentro dessa concepção Jackson explicava a Alceu que era válida a frase de Joseph De Maistre, segundo a qual “na prática, às vezes, tem que ser como na filosofia que... só se organiza se sabe esquecer detalhes”. Mas Jackson completa ainda nessa carta de 22 de julho de 1927: “O trabalho atual, penso eu, é o de refazer o senso da autoridade. Só de forma prática será possível: os homens que conquistaram o poder têm que ressuscitar a autoridade”.²²⁶

Mas a conclusão à qual Jackson chega - e que revela o seu caráter de autoritário convicto - é a de que a autoridade deve ser **imposta** pelos homens de governo

224 Id., *ibid.*, p.116.

225 FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.117.

226 Id., *ibid.*, p.117.

como algo legítimo e imprescindível, com o ônus dessa ação, a se ver como dizia Joseph De Maistre. Se fizerem isso, diz Jackson a Alceu:

“Chegarão ao fim da jornada. Levantarão a pedra do sepulcro. Dizia Joseph de Maistre que a Contra-Revolução, para vencer a Revolução, terá que lançar mão de processos revolucionários. É esta a fatalidade da humanidade decaída. É o tributo do *suor do seu rosto*, o trabalho amargo. É com *atos do homem* que chegaremos a *atos humanos*”.²²⁷

Mas essas divergências entre Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo em relação ao princípio de autoridade – sobre o qual voltaremos a falar – expressam o processo conflituoso que leva Alceu à conversão. Nesse processo podemos observar que ambos os intelectuais assumiram, em muitas ocasiões, posturas de relutância que revelavam dúvidas principalmente em relação ao sentido de suas existências.

Isso pode ser observado quando Alceu Amoroso Lima revela a Jackson de Figueiredo sua luta contra o espírito burguês que havia dentro de si. Tal fato fica expresso na carta de 09 de agosto de 1927 nos termos seguintes:

“Você, dizia eu, luta contra o que tem de mais elevado em si. Mas eu luto contra o que tenho de mais baixo. Você luta contra um temperamento revolucionário. Eu luto contra um temperamento de burguês (pense bem nesta frase cruel que ousei escrever. Leia de novo. Veja se não tenho de detestar-me). Você luta contra o anarquista que há em você, queira ou não queira o reacionário que você criou em si para acorrentar o outro. Eu luto contra o servil, o que se submete, o que aceita, o que se resigna”.²²⁸

Mas a parte dessa carta que expressa melhor o estado de espírito de Alceu Amoroso Lima no momento de 1927 é aquela que revela a insatisfação com a própria vida, com o mundo que o cercava. Insatisfação existencial que o perseguia, mesmo ele estando sob uma condição financeira vantajosa. Essa mesma ânsia pelo sentido de sua existência seria uma das forças decisivas para a sua conversão, realizada no ano seguinte – em 15 de agosto de 1928. Mas Alceu falava das suas angústias existenciais a Jackson por meio de expressões fortíssimas e reveladoras do seu processo de conversão:

227 Id., *ibid.*, p.117-118.

228 LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.137.

“Tenho uma mãe que morreria talvez se eu morresse. Tenho uma família que me cerca de tudo o que posso aspirar na vida. (...) Tenho posição de fortuna... Fiz um pequeno nome literário. Tenho tudo, tudo, tudo o que um homem normal pode desejar da vida. (...) No entanto,... sinto-me num beco sem saída. Sinto-me ferido de morte. *Sinto-me velho*. (...) Juro-te que se Deus existe em qualquer parte do universo... só uma coisa lhe peço: a loucura ou a morte”.²²⁹

Outro fator que revela a relutância de Alceu, sua incerteza, o processo de mudança, é sua postura frente à *Action Française*, ora criticando alguns dos seus postulados, ora defendendo-a. Veja-se, por exemplo, o que ele dizia a esse respeito em carta de agosto de 1927: “Ainda hoje passei o dia lendo a *Action Française*. A energia de ferro daqueles homens. Um desprezo pela vida ou pela morte, pelo *qu'en dira-t-on*, por tudo, até mesmo pelo bom senso, pois eles facilmente extravasam para o fanatismo”.²³⁰

Em carta a Jackson de Figueiredo, de 18 de janeiro de 1928, Alceu questiona o posicionamento fixo do seu interlocutor em relação ao predomínio do político sobre o espiritual (à la *Action Française*). Questiona-o se o livro *Primaute du Spirituel* de Jacques Maritain não seria uma espécie de chamado ao “sentido humano da Igreja”. Ou melhor, dizia Alceu: “A condenação da *Action Française* não será um conselho de volta à *contemplation*? Temo dizê-lo por ser demais de acordo com o meu gosto. E como a minha tortura máxima é *passar* (como?) da contemplação à ação, temo *ver* o que *desejo ver*”.²³¹

O momento de 1928 expressava bem o debate em torno da condenação do movimento da *Action Française* pelo Vaticano (ocorrida em 1926), o que havia feito com que muitos dos discípulos de Charles Maurras e simpatizantes de suas idéias autoritárias ainda estivessem desconcertados, desorientados.

Esse era o caso, por exemplo, de Jackson de Figueiredo e de Alceu Amoroso Lima. Jackson estava mais ligado às idéias primárias de Maurras em relação ao predomínio da política. Alceu estava mais tendente a se alinhar a Jacques Maritain a partir da leitura de sua obra *Primaute du Spirituel*, definidora do afastamento de Maritain da A.F. e defensora do espiritual sobre o político. Mas, como já dito, Maritain evoluiria progressivamente para a

²²⁹ Id., *ibid.*, p.138-139.

²³⁰ Id., *ibid.*, p.139-140.

²³¹ LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.296.

democracia e em 1936 lançaria o seu *Humanisme Integral*, ao passo que Alceu demoraria mais, chegando à defesa da liberdade somente com o iniciar da década de 1940.

Por outro lado, com o passar dos acontecimentos, enquanto Jackson permanecia atrelado às idéias de Charles Maurras, Alceu Amoroso Lima dizia abandoná-las formalmente; é o que se observa na carta enviada a Jackson de Figueiredo com data de 01 de fevereiro de 1928. Nessa carta Alceu contesta tanto Jackson quanto Maurras na questão do predomínio da atividade política.

Alceu questiona, ainda, a posição de Jackson segundo a qual a atividade política era “um fruto natural de seu amor pela verdade integral”. Alceu contestava essa tese de Jackson por meio da argumentação de que a atividade política não continha “nenhum elemento preferencial, nenhuma hierarquia de valor em relação a qualquer das outras atividades humanas”. Para contestar a posição de Jackson – oriunda de *Politique d'abord* de Maurras – Alceu parte justamente da crítica a Maurras. E faz isso acusando o livro de Maurras como “uma expressão puramente naturalista”, pois, na lógica dessa obra, o homem era “um ser puramente natural, racional” de modo que o seu caminho era o mero convívio social com os demais.²³²

Mas, ao contrário disso, a argumentação de Alceu se formava no sentido de demonstrar que o homem era um ser “natural e supranatural” que obedecia tanto a “estímulos materiais e racionais, como espirituais e suprarracionais”. Portanto, compreende-se que, na sua visão, a política não podia constituir-se em atividade com privilégios sobre as demais atividades. Assim, sua tese nesse campo era diversa daquela defendida por Jackson:

“Penso que o equívoco está em confundir atividade política com *atividade*, com *ação*. E julgar que arte, a religião, sejam contemplação. (...) Eu penso que, em qualquer atividade humana, seja arte, seja filosofia, seja sociologia, seja ciência, - há uma parte de contemplação e uma de ação”.²³³

Nesse debate que tinha como pano de fundo a questão da condenação da *Action Française*, Alceu Amoroso Lima estava certo de que a Igreja estava com a razão. Isso

232 LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. p.311-312.

233 Id., *ibid.*, p.312.

ficou expresso na sua carta a Jackson, de 12 de março de 1928, onde ele disse que a Igreja estava percebendo que o ciclo da civilização greco-romana estava no final e que no horizonte surgia uma “atitude universalista” de Roma. Nessa nova fase, Roma se aproximava do extremo ocidente, do extremo oriente e do Brasil. Para Alceu, a *Action Française* não compreendia esse movimento da Igreja e preferia permanecer em defesa de uma religião nacional e de um catolicismo muito peculiar aos seus interesses políticos.²³⁴

No mês de maio de 1928 Alceu confidenciava a Jackson que a civilização contemporânea estava a esconder sua decadência moral sob uma casca, a mesma que havia levado a Rússia e o México à desagregação. Portanto, ele sugeria que o procedimento a ser adotado em relação a essa civilização decadente era o mesmo que Joseph De Maistre havia adotado contra a Revolução Francesa. A mesma coisa servia em relação ao comunismo. Assim, a seu ver, era preciso olhar para a civilização moderna decadente e para o comunismo com olhos e com o espírito mais atentos:

“Ainda há dois dias eu tomei da *Considerações sobre a França* e tudo o que ele diz da R.F. aplica-se à R.R.(...) Nós devemos olha para esta, *de dentro*, do fundo, vendo a importância fundamental que ela tem no mundo moderno, como Joseph de Maistre considerou a Revolução Francesa. E não distraidamente como uma coisa longínqua. A mocidade sul-americana está toda *impregnada de comunismo*. É preciso contar portanto com esse fator. Estudá-lo profundamente, *como elemento espiritual* que é, e não simples ameaça social, de bombas, etc. E o espírito só se cura com o espírito”.²³⁵ (grifos nossos)

As leituras que Alceu Amoroso Lima fez de Joseph De Maistre foram frutos das indicações de Jackson de Figueiredo. Vejamos uma, indicação relativa à questão do comunismo e da liberdade, de 24 de julho de 1928 onde Jackson defendia a questão material em detrimento da espiritual:

“Penso que todos os problemas da terra já foram resolvidos no céu, e que eu aqui estou livremente para aceitar o que Deus quer, os processos que me propõe. *Comunismo é materialismo*, consciente ou não. Crença de que o homem pode criar a sua lei. Ver Joseph De Maistre nas *Soirées* – liberdade de ser livre; quando usamos mal da liberdade já somos escravos da morte, tendemos ao nada. Enfim, nada mais posso dizer”.²³⁶ (grifo nosso)

234 Id., *ibid.*, p.352.

235 LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992. p.90-91.

236 FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992. p.207.

No processo que vai de 1919 a 1928 Jackson de Figueiredo chegou a ver o seu mais considerado discípulo se converter ao catolicismo, o que se deu em 15 de agosto de 1928 e foi relatado pelo próprio Alceu Amoroso Lima em carta do dia 16 de agosto de 1928, nos termos a seguir:

“Querido Jackson. Conforme lhe disse, recebi ontem a comunhão das mãos do Padre Leonel Franca, que tão bem soube encaminhar-me e facilitar-me esses últimos arrancos do homem velho. Estou portanto de novo na velha Igreja. Que farei por ela? Poderei fazer alguma coisa? São tantas no horizonte, dentro de mim e fora de mim! Tanta coisa a pesar-me sobre a alma! Há momentos em que vejo tudo *insolúvel*. É o que penso neste de agora”.²³⁷

Se para Jackson de Figueiredo o primado do político era o correto, para Alceu Amoroso Lima a preferência deveria recair sobre os demais caminhos sintetizados no *rumo ao espiritual*. Isso se observaria melhor a partir de sua conversão na segunda metade do ano de 1928. Mas se Alceu abandonou Jackson e Maurras nesses aspectos, por outro lado ele permaneceu fiel a Jackson por um grande período, da década de 1930, particularmente em relação à defesa do reforço do princípio de autoridade. Portanto, as questões da autoridade e hierarquia seriam os elos de ligação entre ambos, sobretudo após a conversão de Alceu. Mas agora o referencial mais concreto era Joseph De Maistre e não Charles Maurras.

Desta forma, o estudo das mudanças no cenário político, cultural e religioso das primeiras décadas do Brasil do século XX contribue para a compreensão do papel dos intelectuais e, particularmente, da formação de um laicato intelectual católico a partir de Jackson de Figueiredo e do apoio de Dom Leme. Com maior relevância, o estudo desse percurso das duas primeiras décadas do século XX é decisivo para a compreensão da formação do cenário intelectual, de um modo geral, e com especificidade no meio católico.

Assim, percebe-se a importância de Jackson de Figueiredo para a Igreja Católica no meio político e sua presença decisiva na conversão do intelectual Alceu Amoroso Lima, que até então estava “disponível para o mundo”. Enfim, o período de 1900 a fins da década de 1930 é o momento onde a Igreja Católica se rearticula institucionalmente dentro

²³⁷ LIMA, Alceu A. e FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992. p.226-227.

de uma sociedade que ingressava na modernidade. É nesse momento que Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima passam da adolescência e juventude, ingressando na vida adulta.

É no período anterior a 1930 que ambos começam uma longa correspondência e vêem os conflitos e mudanças da sociedade brasileira e do mundo. É, também, o momento no qual se firmam e ganham notoriedade e importância frente ao debate religioso, cultural e político no Brasil; Jackson junto aos católicos da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital e Alceu como crítico importante e de renome no meio intelectual literário. Nesse período se opera a conversão de Alceu ao catolicismo e, com a morte de Jackson²³⁸, ele assume a frente dos intelectuais católicos laicos e passa a defender as reivindicações da Igreja e suas próprias, por grande espaço de tempo, sob o domínio de posições autoritárias. Nas três primeiras décadas do século XX, uma figura tem papel relevante junto à conduta tanto de Jackson quanto de Alceu. Trata-se de Dom Sebastião Leme, mais conhecido como Dom Leme²³⁹, o qual procurou estar sempre muito próximo do poder político, sobretudo no período Vargas.

O PAPEL DO INTELLECTUAL NO BRASIL REPÚBLICA

Para Nicolau Sevcenko, as mudanças de cenários e comportamentos nas grandes cidades representaram um marco para as gerações de fins do século XIX e início do XX; e as ações tanto do povo quanto governamentais não são entendidas sem que estejamos atentos aos episódios e fatos em conjunto. Sob esse ponto de vista, cabia à capital da República, Rio de Janeiro, o papel de “irradiadora” de inovações e mudanças que alteravam a mentalidade e os comportamentos das pessoas. Como exemplos temos no campo das comunicações a “telegrafia sem fio, telefone, os meios de transporte movidos a derivados de

238 Jackson de Figueiredo morre em 04 de novembro de 1928.

239 O cardeal Dom Leme esteve à frente da Igreja Católica até 1942, ano de sua morte, portanto por quase todo o primeiro período Vargas. Nesse período, Dom Leme tinha relações estreitas com o Governo Vargas e se utiliza delas para efetivar as reivindicações da Igreja. A historiografia é ampla sobre a questão que envolve a relação da Igreja com o Governo Vargas, mas há um trabalho recente que merece atenção. Consultar - ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular**. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980). São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005.

petróleo, a aviação, a imprensa ilustrada, a indústria fotográfica, o rádio e o cinema que intensificarão esse papel da capital da República”, de onde o Rio passava a ser referência sobretudo no sistema de valores, nos modos de vida, na sensibilidade etc.²⁴⁰

As mudanças significativas na sociedade brasileira, descritas por Nicolau Sevcenko, têm impacto nas diversas partes do país, mas sobretudo em suas capitais com destaque para o Rio de Janeiro e São Paulo. Nesse mesmo cenário de fins do século XIX e início do XX a atividade dos intelectuais brasileiros foi importante e teve ressonâncias até mesmo no exterior. No processo que leva à reorganização da Igreja Católica, os intelectuais laicos tiveram papel importante principalmente sob o comando de Jackson de Figueiredo.

Nesse sentido, esse período tem significância ainda maior e é nele que reunimos elementos para tentarmos compreender como se formam e como vão atuar os intelectuais no Brasil da primeira metade do século XX, especialmente os católicos e, nesse grupo, o seu líder Alceu Amoroso Lima.

No artigo “Testemunho da presença intelectual brasileira na França: a *Revue de Monde Latin* (1883-1893)”, Marie-Jo Ferreira fala sobre a imagem que o Brasil tinha na França no início do século XX. De acordo com seus estudos, o olhar da sociedade francesa sobre o Brasil era bastante crítico, particularmente em relação a duas questões já longamente debatidas na historiografia brasileira: “a persistência do sistema escravagista e a manutenção do regime monárquico”. Ao mesmo tempo, lembra a autora, “o Brasil, desconhecido em grande parte, é visto como um país latino onde a França pode exercer sua hegemonia cultural, num momento em que os imperialismos europeus se rivalizam”.²⁴¹

Em contrapartida, os principais objetivos da *Revue de Monde Latin* resumiam-se em tentar demonstrar que o Brasil era um país acolhedor, pacífico, estável, regido por leis justas e liberais, de tal forma que se tornava um espaço ideal para os investimentos e para a emigração européia. Sob outro aspecto que não o econômico, a elite

240 SEVCENKO, Nicolau. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: _____. (Org.) **História da Vida Privada no Brasil. República:** da Belle Époque à Era do Rádio. Vol. III, São Paulo: Cia das Letras, 2001. Cap.7, p. 522.

241 FERREIRA, Marie-Jo. Testemunho da presença intelectual brasileira na França: a *Revue de Monde Latin* e o Brasil (1883-1893). In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais:** sociedade e política. São Paulo: Cortez, 2003. p.50.

brasileira, consciente do desprezo e da imagem que os franceses tinham do Brasil, utilizava-se da revista também para afirmar sua “brasilidade” e, ao mesmo tempo, imitar o modelo francês; há uma vontade dos intelectuais brasileiros de integração da “herança francesa em seus discursos sobre a formação da identidade brasileira”.²⁴²

O intelectual na sociedade brasileira pode ser observado em sua importância a partir de meados do século XIX como um dos responsáveis no auxílio ao forjamento de uma noção de identidade nacional “para seus compatriotas e para o palco das nações civilizadas da Europa”. Não obstante sua pouca autonomia em relação ao poder político nesse período, esse intelectual teve um *status* muitas vezes privilegiado, resultado também do seu domínio da palavra escrita, fosse ela proveniente do nascimento privilegiado ou mesmo adquirida penosamente nos “interstícios da malha social excludente”. O que se passava é que esse tipo de domínio muitas vezes retirava o indivíduo da obscuridade e o colocava no seio das elites abastadas. O domínio da linguagem e da cultura francesas era pré-requisito para o sucesso dos intelectuais que estivessem empenhados na “missão civilizadora” do país e que desejassem gozar de reconhecimento social e político. Esse domínio do francês era sobretudo relevante para aqueles que almejassem como recompensa imperial o “reconhecimento público, a publicação pela imprensa oficial, a porta de entrada na carreira política”.²⁴³

Muitas das questões apontadas por Nicolau Sevcenko, e por outros autores, podem ser observadas com grande peculiaridade na obra clássica de Brito Broca²⁴⁴, especialmente os meandros da relação subterrânea entre literatura e sociedade e as mudanças ocorridas pelo país afora, com destaque para o Rio de Janeiro. Às mudanças Broca se refere nos termos a seguir:

242 FERREIRA, Marie-Jo. Testemunho da presença intelectual brasileira na França: a Revue de Monde Latin e o Brasil (1883-1893). In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.52-56.

243 COSTA, Wilma Peres. Viagens e peregrinações: a trajetória de intelectuais de dois mundos. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.80-81.

244 BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil**. 1900. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2004. A primeira edição é de 1956.

“A primeira década do século XX foi para o mundo ocidental um período de euforia de que a civilização brasileira participou vivamente. Abafada à custa de muito sangue e muito sacrifício a Revolta de Canudos, completamente desarticulados os focos monárquicos e extintos os últimos pruridos do florianismo, o país estava numa fase de relativa calma e prosperidade. Campos Sales saneava as finanças preparando terreno para o grande programa de realizações do governo Rodrigues Alves. Oswaldo Cruz inicia a campanha pela extinção da febre amarela e o prefeito Pereira Passos vai tornar-se o barão de Haussmann do Rio de Janeiro”.²⁴⁵

Brito Broca relata também as transformações operadas na paisagem da vida literária brasileira, particularmente a partir de 1910. Diz ele, por exemplo, em relação à decadência da boêmia dos cafés e a ascensão dos salões como ambientes de sociabilidade:

“Na verdade, à medida que decaía a boêmia dos cafés, surgia uma fauna inteiramente nova de requintados, de dândis e *raffinés*, com afetações de elegância, num círculo mundano, em que a literatura era cultivada como um luxo semelhante àqueles objetos complicados, aos pára-ventos japoneses do *art nouveau*. Em lugar dos paletós surrados, das cabeleiras casposas, os trajes pelos mais recentes figurinos de Paris e Londres, os gestos languens e displicentes dos *blasés*, que constituíam a chamada *jeunesse dorée*; em substituição às mesas de cafés, os clubes e salões chiques, onde imperava o esnobismo e se aconselhava o último livro de D’Annunzio à grande dama que não suportava Paul Bourget”.²⁴⁶

Boris Fausto e Fernando Devoto, em livro recente, abordam entre outras coisas, o papel ocupado pela Igreja Católica nas primeiras décadas da República. Esses autores demonstram que uma das áreas em que se pode encontrar as maiores semelhanças entre Brasil e Argentina é a da Igreja. A semelhança se dá, por entre outros fatores, devido à natureza do regime liberal em vigor nos dois países e ao fato de a organização eclesiástica ter seguido diretamente as determinações do Vaticano. O rompimento formal do Estado com a Igreja a partir de 1891, ao mesmo tempo em que impõe restrições ao poder da Igreja, lhe obriga a reorganizar-se a partir de uma reconstrução institucional que passou pelo reforço da hierarquia, a ampliação de dioceses, a vinda de padres estrangeiros e o conseqüente “influxo” de Roma no meio Institucional.²⁴⁷

Fausto e Devoto demonstram ainda que, após um período de dificuldades, a Igreja Católica estreitaria suas relações com a elite política brasileira, o que ocorreria também

245 BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil**. 1900. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2004.p.35.

246 Id., *ibid.*, p.55.

247 FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina**. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2005.p.214-217.

no caso da Argentina – guardadas algumas peculiaridades. Demonstra-se que no Brasil as autoridades governamentais “deram um tratamento quase oficial às efemérides da tradição católica” e, por outro lado, a Igreja formou associações operárias católicas – embora em menor proporção do que na Argentina – nos centros urbanos maiores, o que em grande medida ia ao encontro dos interesses governamentais. Já no “nível estadual e local” a Igreja teve papel central na mediação de conflitos entre “facções oligárquicas” e funções simbólicas no meio político. A Igreja enfrentou igualmente problemas com movimentos de caráter messiânico, como Canudos e Padre Cícero. Portanto, foi nesse contexto da Primeira República que “aumentou o número de intelectuais católicos que formulariam um consistente pensamento espiritualista-conservador, com observância das diretrizes do Vaticano”. De modo específico surge, no Brasil, a revista *A Ordem* (1921) e o Centro Dom Vital (1922), sob a direção de Jackson de Figueiredo e depois com Alceu Amoroso Lima. Na Argentina surge a revista *Critério* (1928).²⁴⁸

É no cenário, das primeiras décadas do século XX, que nomes como Alceu Amoroso Lima, Jackson de Figueiredo, Leonel Franca, Dom Leme e muitos outros vão passar por sua formação intelectual. No início dos anos 1920, Alceu Amoroso Lima estava em conflito direto com aqueles que formavam a liderança do movimento modernista. É nesse cenário que Alceu Amoroso Lima ganha notoriedade como crítico literário e a partir daí forma seu meio de sociabilidade, ampliado depois com sua conversão ao catolicismo.

Dentro da tradição de uma história da literatura, podemos observar que, anos mais tarde, no início dos anos 1930, será demarcado um momento histórico de maior divulgação e aceitação do movimento modernista como definidor de orientações legítimas e empenhado na busca de um equilíbrio. Assim, observamos que nomes como Murilo Mendes, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade e outros formam a chamada *safrá lírica* que atuou como divisora de águas e serviu de esteio para escritores subseqüentes, a exemplo Augusto Frederico Schmidt. Vejamos o que se diz a esse respeito:

248 FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina**. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2005.p.218-219.

“Equilíbrio entre poesia de luta e poesia permanente, tendo a capacidade de encontrá-la nos refolhos do cotidiano e do pitoresco, com o instrumento de um humorismo superior, por vezes condição para o mais alto patético. O decênio de 30 será marcado por esta nota de seriedade extrema, cujos aspectos positivos ocorrem numa obra como a de Murilo Mendes, que transita livremente entre o cômico e o dramático, o cotidiano e o metafísico, à maneira dos barrocos, numa larga oscilação do real ao super-real”.²⁴⁹

No campo da cultura, não no específico da literatura, mas intimamente relacionado a ela, a fase de 1930-1945 foi sobretudo fecunda em relação aos estudos históricos e sociais, com o surgimento de revistas e suplementos literários. Mencionemos aí autores de destaque que focalizavam com intensidade crítica a realidade social, entre os quais Gilberto Freyre, Artur Ramos, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo e Caio Prado Júnior. Foi nesse momento que as Faculdades de Filosofia exerceram papel importante na formação dos quadros da intelectualidade brasileira. Foi igualmente o período no qual o movimento editorial se firmou e caminhou para sua independência das empresas estrangeiras. Como ponto de expressão de uma nova fase surgiram diversos suplementos e revistas (algumas já existentes marginalmente), das quais se enumera: a “Revista Nova”, *A Ordem*²⁵⁰, “Boletim de Ariel”, “Lanterna Verde”, “Revista do Brasil”, o jornal literário “Dom Casmurro” e “Diretrizes”. Antônio Cândido chama atenção para a importância desempenhada pelos suplementos literários publicados nos grandes jornais, nos quais “se manifestavam críticos literários de elevado teor como Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda, Afonso Arinos de Melo Franco, Augusto Meyer, Barreto Filho, Olívio Montenegro, Astrogildo Pereira, Lúcia Miguel-Pereira, Álvaro Lins, Moisés Velinho etc”.²⁵¹

Ainda conforme Antônio Cândido, nesse panorama de efervescência intelectual há uma mudança no percentual relativo de leitores no país, o que proporciona a criação de novos laços entre escritor e público. Entretanto, é importante lembrar que, ao

249 CÂNDIDO, Antônio e CASTELLO, J. Aderaldo. **Presença da Literatura Brasileira**. História e Antologia. Modernismo. Tomo III, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. p.22.

250 Nesse período que vai de 1930 a 1945 a revista *A Ordem* tem papel decisivo como porta-voz dos intelectuais católicos em relação às questões mais importantes do cenário brasileiro. Alceu Amoroso Lima seu diretor e líder teve papel relevante na condução dos intelectuais católicos e no seu relacionamento com as temáticas político-religiosas. Cf. RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem - uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)**. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

251 CÂNDIDO, Antônio e CASTELLO, J. Aderaldo. **Presença da Literatura Brasileira**. História e Antologia. Modernismo. Tomo III, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. p.29-30.

mesmo tempo, este público leitor será conquistado por novos meios de comunicação como o rádio, o cinema, o teatro e as histórias em quadrinhos. Se considerarmos os dados apresentados por Cândido, observaremos que havia realmente uma evolução em relação ao número de leitores, mas o quadro ainda permanecia problemático. Vejamos então o que Cândido diz:

“Os analfabetos eram no Brasil, em 1890, cerca de 84%; em 1920 passaram a 75%; em 1940 eram 57%. A possibilidade de leitura aumentou, pois, consideravelmente. Muito mais, todavia, aumentou o número relativo de leitores, possibilitando a existência, sobretudo a partir de 1930, de numerosas casas editoras, que antes não existiam. Formaram-se então novos laços entre escritor e público, com a tendência crescente para a redução dos laços que antes o prendiam aos grupos restritos de diletantes e ‘conhecedores’”.²⁵²

No período que vai de 1900-1920 há também no cenário brasileiro um retorno à filosofia do espírito, do anti-materialismo, uma tentativa de recuperação do prestígio da Igreja Católica a partir do Neotomismo. É também nesse momento que o movimento espiritualista católico militante – com Jackson de Figueiredo, o grupo da revista “A Ordem” e do Centro D.Vital e depois com Alceu Amoroso Lima -, consegue se firmar, o que ocorre em função de sua vinculação às tradições nacionais. O estudo clássico de Francisco Iglesias é categórico a esse respeito. Diz ele:

“Jackson de Figueiredo acredita, como Joseph de Maistre, nos ‘dogmas nacionais’, fruto de uma realidade, uma consciência nacional. Sem chegar ao extremo do nacionalismo integral de Maurras, ou ao culto estetizante da nação, à maneira de Barrès, acredita na idéia de nação, na medida em que ela tem um passado comum, tradições, crenças, valores e mitos, figuras e fatos que venera. Trata-se de algo comum entre os ideólogos da direita, com se vê sobretudo na França. Jackson de Figueiredo identifica o nacionalismo, no Brasil, com o passado católico, tradição que vê ameaçada pelo protestantismo, pelo ianque, ou pelo que chama de metequismo, de invasão da maçonaria e do judaísmo do capital externo”.²⁵³

Essa opinião é compartilhada por Antônio Cândido em sua obra **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária, de 1976, onde ele demonstra que já no período da Primeira Guerra Mundial se esboçava uma renovação literária diretamente relacionada com o espiritualismo e com o simbolismo. Segundo Cândido, expressões

252 CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p.137.

253 IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2 (II), p.148, jul.1977.

decisivas disso foram a filosofia de Farias Brito, a crítica de Nestor Victor e a ação do apostolado do pensador católico Jackson de Figueiredo. Cumpre destacar, com Cândido, que “dessa tendência brotaram sugestões decisivas para a criação das modernas ideologias de direita, como o integralismo e certas orientações do pensamento católico”.²⁵⁴

É importante retomar o estudo de Antônio Cândido, na obra magistral **Literatura e Sociedade**, para observarmos que foi particularmente no decorrer dos anos 1920 que surgiram inúmeras revistas e grupos relacionados direta ou indiretamente com os ideais da Semana de Arte Moderna, entre eles o “Grupo da Poesia Pau-Brasil” (1924), “Grupo Verde-amarelo” (1927), “Grupo Antropofágico” (1928), “Grupo da Revista do Norte” (1923), “Grupo do Congresso Regionalista” (1926), “Grupo da ‘Revista’” (1925), “Grupo da revista ‘Verde’” (1927), “Grupo da revista ‘Festa’” (1927).²⁵⁵

Antônio Cândido define o decênio de 1930 como o mais importante, pois é nele que a literatura e o pensamento “se aparelham” de forma decisiva, a exemplo a prosa, já consolidada, desenvolvendo-se no romance e no conto. Há um romance

“fortemente marcado de neonaturalismo e de inspiração popular, visando aos dramas contidos em aspectos característicos do país: decadência da aristocracia rural e formação do proletariado (José Lins do Rego); poesia e luta do trabalhador (Jorge Amado, Armando Fontes); êxodo rural, cangaço (José Américo de Almeida, Raquel de Queiroz, Graciliano Ramos); vida difícil das cidades em rápida transformação (Érico Veríssimo)”.²⁵⁶

Portanto, é justamente nos últimos anos dessa década de 1930 que se intensifica a “fermentação espiritualista”. É do Simbolismo, dos efeitos da pregação de Jackson de Figueiredo, do nacionalismo, que emergirão tendências ideológicas e estéticas. Como já mencionado, temos a poesia de Augusto Frederico Schmidt, de orientação neoromântica, também as de Jorge de Lima e Murilo Mendes, ambas católicas; todas tendências ligadas ou dependentes do Modernismo.

254 CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p.117.

255 Da mesma forma, é certo que os modernistas também vão se inspirar nas correntes literárias da França e também da Itália, na sua arte, onde “aprenderam a psicanálise e plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência européia por um mergulho no detalhe brasileiro”. Cf. CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p.121.

256 CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p.123.

Cabe salientar que é no cenário das movimentações no campo das idéias, sociais e políticas, que Alceu Amoroso Lima aparece, com seu catolicismo (principalmente após sua conversão), se firmando como adversário de algumas posições ideológicas do Modernismo. Isso se dá em razão de enxergar nelas os pilares de um “perigo” maior, que possivelmente destruiria o que ele acreditava ser a tradição religiosa e moral do país. Ainda nessa linha, com maior resistência às mudanças nos valores, surge o integralismo de Plínio Salgado, a versão brasileira do fascismo italiano, o qual se tornaria organizado e com grande número de seguidores nos anos 1930. Segundo Cândido, esta vertente foi expressão clara da “exacerbação de um aspecto do localismo modernista: o nacionalismo, transferido para o campo da política”. Assim, Cândido demonstra que se processou uma repercussão no Brasil das tensões ocorridas na Europa, de modo muito particular, mas não como transposição. Isso se deu de tal modo que tanto a direita quanto a esquerda política tiveram suas expressões na literatura, em manifestações “de populismo literário e problemas psicológicos; socialismo e neotomismo; surrealismo e neo-realismo; laicismo e arregimentação católica; libertação nos costumes, formação da opinião política”.²⁵⁷

Em resumo, para Antônio Cândido, os anos 1940 serão testemunhos, no campo da literatura, de um olhar mais direcionado a um “anseio generalizador” – reputando o local como pitoresco e extraliterário -, na intenção de “fazer da expressão literária um problema de inteligência formal e de pesquisa interior”. Mas a tônica desse período, pelo menos até 1945, reside no que Cândido definiu, com muita propriedade, como uma separação entre a preocupação estética e a preocupação político-social, aliada à definição de posições políticas.²⁵⁸

As questões relativas especificamente ao modernismo no Brasil ou se quiser, movimento modernista, são alvo de debates e novos estudos, entre os quais estão os estudos da historiadora carioca Mônica Pimenta Velloso e de Ivan Junqueira.

²⁵⁷ Id., *ibid.*, p.124-126.

²⁵⁸ CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p.126-127.

Mônica Velloso propõe repensar a modernidade no Brasil a partir do estudo do humor no Rio de Janeiro, com o objetivo de “compreender o modernismo fora do paradigma paulista em que forçosamente acabou se convertendo o movimento de 1922”. Na realidade, sua intenção maior foi repensar o sentido atribuído ao modernismo até então, utilizando-se para isso do estudo do cenário e ambiente citadino do Rio de Janeiro, e, também, tomando como fonte de análise particularmente a revista “Dom Quixote”. Nesse estudo, Velloso procurou “redimensionar a questão do humor no imaginário constitutivo da própria nacionalidade”. Assim, procurou reunir elementos para entender o sentido do modernismo dentro do que chamou de “dinâmica acidentada do cotidiano”, a partir de uma linguagem visual.²⁵⁹

Interessante notar que Velloso reafirma essa sua posição, mais tarde, em texto de 2003 onde procura ampliar o seu campo de argumentação tentando demonstrar que o fato de a historiografia ter tomado o modernismo como sinônimo de 1922, em São Paulo, constitui-se em equívoco. Segundo ela, o termo “modernismo” já se aplicava à chamada “geração de 1870”, com expressão e “Tobias Barreto, Silvio Romero, Graça Aranha, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha”.²⁶⁰

Mas há um debate no Brasil a respeito dessas questões do modernismo²⁶¹ apontadas por Mônica Velloso.

259 No conjunto de sua obra, a autora demonstra que ocorreu um “processo modernizador” proveniente de fins do século XIX, dentro do qual surgem inovações como o telégrafo sem fio, o telefone, o cinematógrafo, a fotografia, o avião, o automóvel. Tudo isso promove nas comunidades urbanas, uma mudança na sua forma de sentir e perceber o mundo. A mudança na percepção do tempo e do agir não se dá de forma simples e homogênea. Há sim, relata a autora, reações à uniformização e isso é uma expressão de que a dinâmica social é bem mais complexa, de modo que tentar vincular a modernidade a um “movimento cultural organizado e com marcos temporais definidos” seria incorreto. O núcleo de sua tese está em esclarecer que a associação, no Brasil, entre os conceitos de moderno, modernidade e, conseqüentemente, modernismo, por um lado, e o movimento ou Semana de Arte Moderna paulista de 1922, veio contribuir para a cristalização de uma visão “generalizante” do conceito; isso, por sua vez, trouxe em si, argumenta a autora, a idéia de um período “pré-moderno” ou mesmo de um “vazio cultural” anterior. Em sua visão, o mais apropriado é relativizar o ano de 1922 paulista como marco temporal do moderno e pensá-lo mais como um momento onde ocorreu a confluência de um conjunto de idéias que, por sua vez, vinham sendo constituídas durante um bom tempo no seio da dinâmica social. Trata-se aí, 1922, como o ponto de culminância de mudanças que influíam na percepção da vida, do real, e que eram expressões da coexistência de valores culturais múltiplos. Cf. VELLOSO, Mônica Pimenta. *Modernismo no Rio de Janeiro: Turunas e Quixotes*. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p.17-32.

260 VELLOSO, Mônica Pimenta. O modernismo e a questão nacional. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.354.

261 Há um texto provocativo e interessante sobre a questão. Entretanto as afirmações do autor caem no vazio porque carecem de qualquer comprovação empírica. Trata-se de: IVO, Lêdo. Os Modernismos do século XX. In: JUNQUEIRA, Ivan (Org.) **Escolas literárias no Brasil**. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2000. p.701-712.

Ivan Junqueira traz contribuições significativas sobre a discussão do modernismo. Junqueira alerta para o fato de que “sempre que se fala em tradição e ruptura, é comum ocorrer a idéia de uma fratura exposta entre aquilo que pertence ao passado, à tradição, o que alimenta o novo, a modernidade em nome da qual se processa tal ruptura”.²⁶²

Entretanto, Junqueira argumenta que tal noção de ruptura “além de falsa, só pode ser aplicada àquela ruptura que se pratica em nome do nada”. Mas Junqueira argumenta que no evento modernista há sim ruptura “profunda” com os seguimentos gastos ou gangrenados dessa mesma tradição”. O autor alerta-nos que “ruptura não é demolição pura e simples”. Em sua definição, diz o autor:

“Se assim o fosse, jamais seria possível estender-se a ponte entre o antigo e o novo, e o papel da ruptura é o de exatamente lançar essa ponte, que se resume naquele momento em que se harmoniza e articula todo um processo de transição de valores, de rearticulação estética relativamente àquilo que não mais interessa seja porque já está morto, seja porque o mau uso o tornou imprestável”.²⁶³

Na defesa de sua tese sobre a ruptura, Junqueira assevera que aquilo que se encontra no Brasil antes de 1922 não pode ser considerado com nacional em “sentido de próprio, de autônomo, de diferenciado”. Junqueira diz que tomar casos isolados como o de Machado de Assis²⁶⁴ (com contribuição “mais moderna do que o Modernismo) e o de “vertentes premonitórias” (Manuel Antônio de Almeida e Euclides da Cunha) não condiz com a magnitude de 1922, momento com um programa definido. Na realidade, Junqueira lembra que o movimento modernista de 1922 tinha à sua frente “uma paisagem de fato desoladora”,

262 JUNQUEIRA, Ivan. Modernismo: tradição e ruptura. In: _____. (Org.) **Escolas literárias no Brasil**. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2000. p.629.

263 Id., *ibid.*, p.630.

264 Roberto Schwarz aborda com clareza e precisão a produção de Machado de Assis demonstrando que, principalmente após Memórias Póstumas de Brás Cubas, “o escritor embuído de seus tempo e país ainda quando trate de assuntos longínquos é uma figura programática”. No caso de Machado de Assis, sua fórmula narrativa congregava uma “certa alternância sistemática de perspectivas, em que está apurado um jogo de pontos de vista produzido pelo funcionamento mesmo da sociedade brasileira”. O exemplo de Machado de Assis, dado por Schwarz, seria portanto um demonstrativo claro da historicidade do autor e de sua obra. Assim, para Schwarz, em Machado “o dispositivo literário capta e dramatiza a estrutura do país, transformada em regra da escrita”; seria então, sua prosa narrativa “um espetáculo histórico-social complexo, do mais alto interesse” porque Machado “compunha uma expressão da sociedade real, sociedade horrendamente dividida”. Cf. SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do Capitalismo**. Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades, 1990. p.10-11.

onde triunfava o parnasianismo na sobreposição da “fôrma sobra a forma”, além de suas raízes estarem ligadas a “um ideário estético inteiramente importado”.²⁶⁵

Nesse sentido, ao que tudo indica, o evento de 1922 foi decisivamente original na medida em que se apresentou com novo viés de visão da literatura e das artes, uma nova visão do mundo e da sociedade brasileira, mesmo considerando-se as especificidades no decorrer do seu desenvolvimento.

Evidentemente, pode-se entender que Velloso aponta elementos que expressavam o caráter de modernização da sociedade brasileira, onde apareciam caricaturistas, boêmios, alguns da geração de 1870; mudanças sobretudo na capital Rio de Janeiro. A autora demonstra que os elementos de modernidade, nos diversos campos, não passam despercebidos por esses grupos de indivíduos. Velloso está com a razão neste sentido, inclusive porque, mesmo antes disso, Nicolau Sevcenko²⁶⁶ havia demonstrado com muita propriedade tais mudanças. Mas Velloso está bem com a razão ao demonstrar que a modernidade no Brasil foi um processo que passou por vários aspectos e ainda hoje é vista sob diversos registros. Entretanto, essa importante avaliação não descaracteriza nem relativiza o evento de 1922, como momento de originalidade, inflexão no campo literário brasileiro e das artes, inclusive com mudanças de ordem prática nos planos literário, das artes, da sociologia, da história da arte, da crítica, da ideologia e da configuração dos intelectuais.²⁶⁷

265 JUNQUEIRA, Ivan. Modernismo: tradição e ruptura. In: _____. (Org.) Escolas literárias no Brasil. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2000. p.631. Mas Junqueira demonstra igualmente que há sim uma ruptura em 1922 por parte das vanguardas paulistas e isso foi mesmo um grande risco. Há sim uma ruptura que não foi “demolição pura e simples”, reafirma o autor. Nesse sentido, mesmo havendo diálogo com o período anterior, o evento de 1922 guarda autenticidade enquanto ato inusitado e de tomada de nova postura, mencionando-se aí toda a reação que se seguiu à Semana de Arte Moderna. O próprio Alceu Amoroso Lima seria o grande crítico do movimento, direto do Rio de Janeiro.

266 SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Brasiliense, 1983. Consultar também: SEVCENKO, Nicolau. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: _____. (Org.) História da Vida Privada no Brasil. República: da Belle Époque à Era do Rádio. Vol. III, São Paulo: Cia das Letras, 2001. Cap.7, p. 513-619. Ou ainda SEVCENKO, Nicolau. Introdução. In: _____. (Org.) **História da Vida Privada no Brasil**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. Vol.III, São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.07-48.

267 Há uma relação de continuidade no que diz respeito à percepção das mudanças nos diversos setores, mas isso não invalida o evento de 1922 em si. Em resumo, Junqueira esclarece que dado o atraso “letárgico” do Brasil nos anos 1920 em relação às mudanças nas leituras sobre a França, Espanha, Inglaterra e mesmo Estados Unidos, o advento do modernismo, ou dos modernismos (paulista, mineiro, carioca, gaúcho, nordestino), era de “urgência urgentíssima”. Nesse sentido, segundo Junqueira, “talvez por isso a ruptura que ele promoveu, ainda que epidérmica, foi tão violenta e indiscriminada, com óbvios prejuízos, como se veria depois, para tudo aquilo que iria cristalizar nas décadas posteriores”. Esse caráter fez com que a ruptura fosse absorvida pelas classes mais

A partir da segunda metade do século XIX os intelectuais buscavam desempenhar uma missão civilizadora com vistas a forjar uma identidade nacional, sob a esperança de obter reconhecimento junto ao poder político e logo benefícios práticos como, por exemplo, a publicação de seus livros. No Brasil dos anos 1930 e 1940 estes intelectuais desempenhariam também um papel de protagonistas políticos, sobretudo Alceu Amoroso Lima que estava à frente de um conjunto de instituições e movimentos de defesa dos interesses católicos.

Para Denis Rolland, particularmente no período do Estado Novo, “os intelectuais são chamados a participar na construção da cultura nacional”. Eles atendem ao “chamado” do Governo por entenderem que nem tudo havia sido perdido com o novo regime e que, portanto, ainda haveria campo para sua colaboração. O argumento que Rolland utiliza para justificar a atuação dos intelectuais é o de que eles não haviam perdido a independência em outras áreas; a seu ver, eles gozavam sim de uma “liberdade relativa à criação”, a exemplo o caso de Carlos Drummond de Andrade, então funcionário do Ministério da Educação e Saúde e que também publicava “poemas políticos e revolucionários”.²⁶⁸

No decorrer desse trabalho poderemos observar como essa posição é passiva de crítica frente a uma análise mais próxima de uma sociologia que demonstra as estratégias e a racionalidade das ações dos intelectuais. Cumpre ainda fazer a ressalva de que na França, sob a Ocupação, esse tipo de comportamento do intelectual ganhava o nome de colaboracionismo e se pensarmos de forma mais crítica, perceberemos que a noção de intelectual descompromissado ou sem engajamento é bem mais complexa. Aqui também é importante considerar que, contrariamente ao que Rolland diz, há sim várias contestações ao aspecto autoritário do regime Vargas com ênfase no início dos anos 1940, exemplo disso foram as manifestações dos estudantes, de intelectuais, e daqueles que foram sendo alijados

favorecidas que tinham acesso aos “jogos de espírito e suficiente dinheiro no bolso”. Na contrapartida do movimento, Junqueira aponta que o povo vaiou os modernistas e acabou lendo Bilac, Castro Alves e Coelho Neto e no campo da música queria ouvir o de sempre, já consagrado pelo uso. Cf. JUNQUEIRA, Ivan. Modernismo: tradição e ruptura. In: _____. (Org.) Escolas literárias no Brasil. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2000. p.633-641.

268 ROLLAND, Denis. O estatuto da cultura no Brasil do Estado Novo: entre o controle das culturas nacionais e a instrumentalização das culturas estrangeiras. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais**: sociedade e política. São Paulo: Cortez, 2003. p.85-88.

do processo de tomada do poder; de integrantes do Partido Comunista - na ilegalidade – de jornais como o “Correio da Manhã”, o “Estado de São Paulo”, entre outros.²⁶⁹

Sérgio Miceli demonstra, de forma pormenorizada, que foi no contexto de início dos anos 1920, que a Igreja Católica intensificou a sua política de ampliação de influência na sociedade, particularmente através da “criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos”. Segundo esse autor, “a amplitude desse projeto resultava não apenas das diretrizes do Vaticano, então preocupado em sustar o florescimento dos movimentos operários de esquerda na Europa, mas também da tomada de consciência por parte do episcopado brasileiro da crise com que se defrontavam os grupos dirigentes oligárquicos”.²⁷⁰

Miceli informa-nos também sobre as relações entre a Igreja e o campo intelectual. Estuda como essas relações são levadas à frente por meio de um aparato institucional considerável, exemplificado na ação da revista “A Ordem”, do Centro Dom Vital, da revista “Festa”, do Instituto Católico de Estudos Superiores, da Editora Agir, quadros esses que se somariam mais tarde (por volta de 1935) ao movimento da Ação Católica. A esse “circuito de instituições” a Igreja agregou a “Revista Brasileira de Pedagogia”, com o objetivo maior de se utilizar dela para combater a influência dos métodos pedagógicos norte-americanos no Brasil. Num plano maior, isso constituía “uma prolixa literatura de proselitismo subsidiada pela Igreja”.²⁷¹

O papel dos pensadores autoritários na conjuntura dos anos 1930 e 1940 é tratado por Miceli, particularmente no campo educacional, como exemplo da implementação de suas estratégias próprias, das do Estado e dos embates deste último com setores da Igreja Católica nas definições de reformas educacionais, onde a Igreja era a investidora no setor. Para Miceli, as famílias de alguns intelectuais e pensadores autoritários

269 A esse respeito consultar também - ALMEIDA JR, Antônio M. de. Do declínio do Estado Novo ao suicídio de Getúlio Vargas. In: FAUSTO, Boris (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964). Tomo III, Vol.3. São Paulo: Difel, 1981. p.225-256.

270 MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p.127.

271 MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p.129.

“Estavam ligadas desde muito tempo à cúpula da elite burocrática, valendo-se de seu capital de prestígio e honorabilidade para se assenhorear das benesses concedidas pelo poder central. Os pensadores autoritários eram... herdeiros que puderam tirar partido de uma correlação de forças extremamente favorável à produção de obras cujos reclamos reformistas coincidiam com os interesses de autopreservação da fração de classe a que pertenciam”.²⁷²

A partir dessas discussões podemos inferir que Alceu Amoroso Lima, enquanto pensador católico, tenta organizar, dar sentido para a ação da Igreja por meio da sistematização das forças políticas reais vinculadas a ela, a exemplo: a revista “A Ordem”, a Liga Eleitoral Católica, a Ação Católica e de outros movimentos e instituições já mencionados. No percurso de organizador e partícipe de uma da ação católica Alceu defendeu, inicialmente, uma posição conservadora e autoritária em relação às temáticas as mais diversas presentes na sociedade brasileira. Num segundo momento, ele assumiu, gradualmente, posições que o colocaram no campo inverso, mais próximo do ideário democrático e em defesa da liberdade. Portanto, é nesse cenário que Alceu Amoroso Lima ocupará posição de destaque à frente da intelectualidade católica laica e de um aparato considerável de Instituições vinculadas diretamente à hierarquia da Igreja Católica.

O capital cultural e político que Alceu Amoroso Lima adquiriu durante o cenário dos anos de 1920, passando pelo debate com os modernistas, pelas discussões com Jackson de Figueiredo, sua estadia na França, tudo isso o acompanhará nas discussões mais cruciais das décadas de 1930 e 1940, juntamente com o seu catolicismo adquirido após sua conversão em 1928.

Trataremos agora das posições de Alceu Amoroso Lima em relação aos mais diversos temas debatidos na sociedade brasileira, no período de 1928 a 1946. Nestes termos, serão abordadas suas posições nomeadamente em relação à Revolução de 1930, Liga Eleitoral Católica, Ação Católica, Educação, Comunismo e Totalitarismo. Em seguida poderá ser observada sua posição filiação a Jacques Maritain, o abandono do conservadorismo e, sobretudo, a sua crítica ao Estado Novo.

272 Id., *ibid.*, p.221.

PARTE III

CAPÍTULO IV - A TRAJETÓRIA DE ALCEU AMOROSO LIMA. POSIÇÕES DE UM INTELLECTUAL MILITANTE

A REVOLUÇÃO DE 1930

Segundo Ângela de Castro Gomes, a Revolução de 1930 – como um movimento revolucionário de militares e oligarquias dissidentes – trouxe ao centro da política homens que “sem dúvida não haviam ainda representado papéis de tão alta envergadura”, entre os quais estava o próprio Getúlio Vargas. Após a tomada do poder Vargas ganha liderança e relevo, embora não fosse poupado de “poderosos questionamentos”, entre o do estado de São Paulo em 1932, os embates na Assembléia Nacional Constituinte, em 1933, e no período subsequente com o enfrentamento com o comunismo em 1935 e com o movimento Integralista em 1938.²⁷³

Nesse processo, segundo Gomes, há o amadurecimento “em força militar e consciência político-ideológica” de “uma proposta de Estado autoritário e corporativo, cujo chefe acabou por ser Getúlio Vargas”. Segundo essa autora, todos esses elementos são mais que ilustrativos de que a “Revolução de 1930 só foi a primeiro passo para o Estado Novo” pois assim o desejavam os ideólogos do regime que, nesses termos “sagravam tanto o destino centralizador de nossa história política como a grandeza de sua liderança”. Portanto, segundo Gomes, é contundente dizer que o período que vai de outubro de 1930 a novembro de 1937 é um momento de conflitos e negociações que culminaram com a supressão dos intermediários entre Governo e povo principalmente com a instalação do Estado Novo. Ocorre a implantação de uma “nova democracia” que em 1930, em essência, “negava a idéia de uma

273 GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.) **História da Vida Privada No Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.512-514.

sociedade fundada no dissenso, postulando a tendência à unidade em todos os aspectos, fossem econômicos, políticos, sociais ou morais”.²⁷⁴

O período de efervescência das primeiras décadas republicanas culminaria com o quadro político da Revolução de 1930, com o embate de forças locais e regionais na luta pelo poder. Essa problemática foi estudada pela historiografia, onde merecem destaque, inicialmente, duas posições: a de Boris Fausto e Edgard De Decca.

Para Boris Fausto, a união de forças sociais com os setores mais jovens das oligarquias tradicionais, a classe média e os tenentes rebeldes, em favor da Revolução, foi resultado de um processo de agravamento das contradições internas da sociedade brasileira, de “disputas regionais acumuladas ao longo da República”, e, em segundo plano, produto dos efeitos iniciais da depressão desencadeada no cenário mundial a partir de 1929. Sob esse ponto de vista, nota-se ainda que a “fermentação da classe média, manifestações urbanas em favor de Vargas davam aos revolucionários a certeza de contar com o apoio de um setor politicamente significativo”. Em certo sentido, lembra Fausto, a Revolução de 1930 foi também um ato de revolta contra São Paulo nos âmbitos político e econômico: no primeiro aspecto, São Paulo foi prejudicado em termos de perda de hegemonia – liderança – de sua classe dirigente representada pelo setor cafeeiro. Entretanto, ganhou em preponderância no setor econômico, em razão de continuar a ser o maior produtor do gênero pela economia brasileira ser, no momento, inteiramente dependente dos recursos de sua venda.

Noutro sentido, os segmentos que se uniram, momentaneamente, para conseguir a vitória na Revolução tinham divergências entre si do ponto de vista político; entre os mais representativos estavam os setores da velha oligarquia regional que tinha como um dos objetivos aumentar seu poder pessoal; parcela da juventude que se aliou temporariamente aos tenentes constituindo o que Fausto chamou de “tenentes civis”, os quais focavam suas reivindicações em favor de modificações no campo político; havia também a participação do movimento tenentista com anseios de centralização do poder e de

274 GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.) **História da Vida Privada No Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.514-516.

mudanças de cunho social. As posições tanto do Partido Democrático de São Paulo quanto da classe operária na Revolução serão destacadas pelo autor de forma bem distinta; o primeiro na busca do controle do Estado e o segundo ensaiando o apoio aos revoltosos, embora de forma ainda reticente.²⁷⁵

Em texto posterior, intitulado “A Revolução de 1930”, de 1985, Boris Fausto retoma algumas questões abordadas inicialmente no artigo “A crise dos anos 20 e a Revolução de 1930”. Aborda, em linhas gerais, o que foi a Revolução de 1930, quais foram os principais grupos em cena, retrata as mudanças na sociedade como resultantes de um processo cumulativo de alterações tanto no cenário nacional como internacional. Isso se observa, inicialmente, na medida em que Fausto procura demonstrar que a crise do café foi progressiva, proveniente desde o início da República, o que obrigou o Estado a implementar uma política de valorização forçada do produto; isso por sua vez, gerou, inicialmente, resultados positivos – a exemplo a tranquilização da burguesia cafeeira e a permanência estável da economia -, mas a médio prazo resultou em problemas como o endividamento do governo com o capital estrangeiro, de onde obtinha os recursos para o financiamento da estabilidade da mercadoria.²⁷⁶

Por outro lado, em relação aos tenentes, Boris Fausto demonstra que o grande problema foi a falta de coesão interna e a dificuldade de ligação deles com outros setores sociais e isso contribuiu para que fossem colocados, gradativamente, à margem dos processos

275 FAUSTO, Boris. A crise dos anos 20 e a Revolução de 1930. In: _____. (Org.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III. O Brasil Republicano. Sociedade e Instituições (1889-1930). 2.Vol., São Paulo: Difel, 1977.p.401-426.

276 Em certa medida, essa dependência tanto do governo quanto da burguesia cafeeira em relação aos grupos financeiros contribuiu para gerar vulnerabilidade às crises internacionais. Nota-se, conforme Fausto, que não havia uma burguesia industrial em fins da década de 1920 mas sim uma situação de fraqueza da indústria nascente, com princípios de divergências com o setor agrário. Em grande medida, a vida política do país oscilava a partir dos relacionamentos entre os Partidos Republicanos estaduais e o Presidente da República e, sobretudo, entre disputas regionais pela conquista do poder central. Para as eleições presidenciais de 1929 forma-se um grupo oposicionista denominado Aliança Liberal representativo de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraíba – o Partido Democrático de São Paulo, fruto da junção de um setor da burguesia cafeeira e de grupos financeiros do estado, também fez parte da Aliança Liberal. Entretanto, sua base de sustentação estava assentada sobre as classes médias. Entre suas principais reivindicações estavam: a representação popular nas eleições através do voto secreto, a necessidade de industrialização do país, bem como incentivos a produtos da pecuária ligados ao mercado externo. Embora propusessem tais mudanças de âmbito político e econômico, os partidários da Aliança Liberal terminaram por não colocar em prática o seu discurso, o que os deixou em atitude contraditória. Entretanto, como bem Fausto demonstrou, “a derrota da Aliança [nas eleições] explica apenas em parte os rumos dos acontecimentos, de março a outubro de 1930”. Cf. FAUSTO, Boris. A Revolução de 1930. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.) **Brasil em perspectiva**. 15.ed. São Paulo: Difel, 1985. p.227-245.

decisórios, tanto do ponto de vista dos seguimentos sociais quanto do próprio Governo Vargas, com notória ênfase no processo Constituinte de 1933-1934.

Portanto, há uma série de acontecimentos que contribuiriam para que se chegasse à Revolução de 03 de Outubro, sobretudo a partir da “aliança temporária entre as facções não vinculadas ao café, as classes médias e o setor militar tenentista”. Disso resultaria um Estado que não representaria um setor específico mas sim se organizaria com vistas a estabelecer uma política de relacionamento com todos, sobretudo com as massas. Estado que não hesitaria, sobretudo, em coibir e eliminar os chamados “excessos revolucionários” colocando fora do grupo de poder indivíduos de maior destaque relacionados às mais diversas áreas.

Cabe ainda mencionar que para Fausto a classe operária teve papel de “problema” na Revolução e não de personagem, de onde o Governo instalado no pós- 1930 procurou se aproveitar de sua fraqueza para buscar desenvolver políticas e criar leis que contribuíssem para mantê-la sob controle, a exemplo, medidas como o horário de trabalho no comércio e na indústria; acerca do trabalho das mulheres e dos menores; o início da regulamentação dos sindicatos.²⁷⁷

Vejamos o que o autor diz sobre o caso específico do movimento operário:

“Não se trata da aplicação imediata de um plano global... mas os objetivos estão definidos: institucionalizar a pressão da classe operária, transformando-a de categoria social marginalizada... em um setor controlável, no jogo das forças sociais. (...) Visa-se a ajustar as relações entre patrões e empregados na área do trabalho e, sobretudo, a anular, no campo sindical, a velha influência anarquista e a influência comunista nascente, transformando os sindicatos e organismos oficializados, numericamente restritos, apolíticos, voltados exclusivamente para as reivindicações profissionais”.²⁷⁸

Enfim, a constituição da classe dominante no período inicial dos anos 1930 se efetivará, na visão de Boris Fausto, a partir de uma mediação muito clara por parte do Estado, inclusive com a liquidação dos excessos; a partir daí a chamada República Velha ficaria para trás, sob o advento dos “novos tempos” com os “comícios de 1º de Maio no

277 FAUSTO, Boris. A Revolução de 1930. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.) **Brasil em perspectiva**. 15.ed. São Paulo: Difel, 1985. p.227-255.

278 Id., *ibid.*, p.252-253.

Estádio do Vasco da Gama, da repressão à vanguarda operária e manipulação da classe: nos episódios e nas instituições, cristalizavam-se assim modificações operadas em poucos anos”.²⁷⁹

Ainda para Boris Fausto, particularmente em relação ao Estado Novo, há que se compreendê-lo dentro do conjunto de mudanças em curso no contexto internacional do momento. No contexto mesmo anterior a 1930, nos anos imediatamente posteriores ao fim da Primeira Guerra Mundial, Boris Fausto vai buscar elementos numa nova direita que influenciaria os dirigentes das principais áreas do governo Vargas do pós-1930 – mas diferente daquela até então conservadora e avessa a mobilizações sociais. Fausto refere-se, entretanto, à composição dessa nova direita por um sentido de mobilização das massas, o que se personalizava no fascismo na Itália a partir de 1922 e no nazismo, o qual chega ao poder na Alemanha em 1933.

Nesse ambiente de crescente efervescência e consolidação desses regimes mencionados, pautados no mais das vezes na crítica ao liberalismo²⁸⁰ e à democracia, Fausto aponta para a influência sobre o Estado Novo: exemplos disso seriam o que ele chama de a “moldura sindical” espelhada na *Carta del Lavoro* na Itália e as influências das técnicas de propaganda e o aparato policial da Alemanha de Hitler.²⁸¹

Mas Boris Fausto atribui maior ênfase à influência sobre o Brasil dos anos 1920 e 1930 de dois nomes ou figuras autoritárias de áreas periféricas da Europa: a primeira delas trata-se do autor e político romeno Manoilescu, cujas idéias e teorias econômicas tiveram forte impacto sobre grande parte dos intelectuais brasileiros, especialmente de São Paulo, de onde resultou sua influência igualmente sobre Oliveira Viana e Azevedo Amaral – particularmente por “suas concepções políticas conservadoras, autoritárias e corporativas” no sentido de defender o protecionismo com o fim de “desenvolver a economia em áreas

279 FAUSTO, Boris. A Revolução de 1930. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.) **Brasil em perspectiva**. 15.ed. São Paulo: Difel, 1985. p. 254-255.

280 Tanto isso é verdade que, por exemplo, os livros do jurista alemão e intelectual do Partido Nazista até 1936, Carl Schmitt, revelam esse processo. Em 1919 ele lança - SCHMITT, Carl. **La dictadura**. Madrid: Revista de Occidente, 1968. Em 1921 lança - SCHMITT, Carl. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. In:_____. (Org.) **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996. p. 01-80.

281 FAUSTO, Boris. O Estado Novo no contexto internacional. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.17.

periféricas”. Outro indivíduo que exerceu forte influência no Brasil do período e, particularmente, sobre as Forças Armadas, foi Kemal Ataturk, modernizador da Turquia e identificado pelos militares, e por Góis Monteiro, como um exemplo de como deveria ser feita uma modernização por cima. Assim, Fausto defende a tese de que é a partir dos anos 1920 que doutrinas de diferentes matizes, tanto de dentro quanto de fora do país, vão contribuir para a elaboração de uma ideologia de direita no país; isso passa, por exemplo, pela direita católica, pelos tenentes, pelo Partido Democrático nos primeiros anos da década de 1930.²⁸²

Em estudo posterior, Boris Fausto atualiza e reavalia suas definições sobre o processo que leva à Revolução de 1930 demonstrando que este episódio “não foi” feito “por representantes de uma suposta nova classe social, fosse ela a classe média ou a burguesia industrial”. Segundo Fausto, a classe média deu sustentação à Aliança Liberal, entretanto sua heterogeneidade e dependência do setor agrário lhe impediu de, no plano político, formular um programa próprio. Mesmo em relação aos industriais, Boris Fausto esclarece que havia uma acentuação regional dos “diferentes setores de classe”, como resultado ainda de uma formulação social da Primeira República. Embora houvesse uma diferenciação entre burguesia industrial e setor agrário – principalmente a partir de 1928 com a formação do Centro das Indústrias do Estado de São Paulo – isso não chegou a representar um rompimento do acordo “da classe dominante em nome dos interesses paulistas”. Pelo contrário, “contavam com a proteção do PRP” e por isso apoiaram a candidatura de Júlio Prestes à presidência.²⁸³

282 Também a crise mundial de 1929 atua como fator crucial – ao lado das lutas internas pelo poder - na condução do Brasil para o “caminho autoritário”. A crise de 1929 desmonta “uma série de pressupostos do capitalismo liberal, que já não era tão liberal assim” e fornece “uma boa justificativa, no plano político, para a crítica à liberdade de expressão, para a crítica ao dissenso, expresso na liberdade partidária, tidos como elementos que conduziram o país à desordem e ao caos”. Mas, umas das questões centrais apontadas por Boris Fausto se resume em saber se Vargas e sua equipe já tinham um projeto autoritário para o Brasil “desde o início dos anos 30”, ou, por outro lado, se o projeto “foi sendo formulado ao longo dos anos, por força da crise mundial e dos embates políticos”? Sob sua ótica, a primeira questão guarda em si a própria resposta, pois, decorrem daqueles anos iniciais “entre outras coisas, medidas adotadas muito cedo pelo Governo Provisório no sentido de estabelecer canais de propaganda governamental e reforçar os instrumentos de repressão política”, embora, segundo Fausto, isso não queira dizer “que em 1930 já estava dado, inexoravelmente, o desfecho de 1937”. Em síntese, segundo Fausto, existiu “desde logo, um projeto político centralizador, unitário, antiparlamentar, forjado por Getúlio e sua entourage e por alguns nomes da cúpula do Exército, dentre os quais se destaca o general Góis Monteiro”. Cf. FAUSTO, Boris. O Estado Novo no contexto internacional. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p. 17-20.

283 Boris Fausto vai dizer ainda que “os vitoriosos de 1930 compunham um quadro heterogêneo tanto do ponto de vista social quanto político”. De uma junção de forças diversas resultaria a Revolução de 1930, de onde ocorreria uma “troca de elite do poder sem grandes rupturas”: sairiam de cena os grupos oligárquicos tradicionais

Portanto, ainda de acordo com Fausto, dessa movimentação é que nasceria um “novo tipo de Estado” no pós-1930, o qual seria distinto do Estado Oligárquico em razão da nova centralização, do maior grau de autonomia e por outros elementos como um capitalismo nacional inspirado no Estado e nas Forças Armadas e também na sociedade a partir da “aliança entre a burguesia industrial e setores da classe trabalhadora urbana”. Fausto aponta outros elementos como:

“1º a atuação econômica, voltada gradativamente para os objetivos de promover a industrialização; 2º a atuação social tendente a dar algum tipo de proteção aos trabalhadores urbanos, incorporando-os a uma aliança de classes promovida pelo poder estatal; 3º o papel central atribuído às Forças Armadas – em especial ao Exército – como suporte da criação de uma indústria de base e como fator de garantia da ordem interna”.²⁸⁴

Cabe questionar se essa tese seria corroborada pelo processo de alijamento de certas elites tanto civis – industriais, quanto militares ou oligárquicas –, do âmbito do poder durante o Governo Vargas de 1930-1940?

Bem provável que sim, como bem o demonstraram José Murilo de Carvalho²⁸⁵, Mário Grynszpan e Dulce Pandolfi²⁸⁶. Entretanto, esses autores avançam no sentido de demonstrar, sob nova forma, como se deu o processo de alijamento das elites civis e militares. Isso é decisivo, mas cabe aqui a ressalva de que essa tese foi também apontada por autores considerados como pertencentes à chamada historiografia tradicional, mas que já alertavam sobre o assunto, embora em sentido diverso.

Esse foi o caso de Edgar Carone em **O Estado Novo**²⁸⁷, obra de 1976, onde se observa essa temática quando o autor refere-se ao golpe de Estado de 1937 como o momento onde “tendências diferentes” se agrupam no poder enquanto “outros grupos serão excluídos” a partir da instalação da ditadura, gerando o seguinte quadro - que embora mereça reparos - , é ilustrativo. Dizia Carone, a esse respeito:

e tomariam o poder os “militares, os técnicos diplomados, os jovens políticos e, um pouco mais tarde, os industriais”. Cf. FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p.181-182.

284 Id., *ibid.*, p.182.

285 CARVALHO, José Murilo de. Vargas e os militares. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.341-345.

286 PANDOLFI, Dulce e Grynszpan, Mario. Da Revolução de 30 ao Golpe de 37: a depuração das elites. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, UFP, n.9, p.7-23, Universidade Federal do Paraná, 1997.

287 CARONE, Edgar. **O Estado Novo**. 1937-1945. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1976.

“É natural que o operariado e seus partidos políticos sejam os primeiros a serem marginalizados; a massa dos militantes dos antigos partidos da classe média – Partido Socialista Brasileiro entre eles – não são mais representados politicamente; e boa parte das classes oligarco-burguesas, que estão no poder em 1937, são despejados do governo e passa a ser oposição, como são os casos do Partido Constitucionalista de Armando de Salles Oliveira (SP), ou Partido Republicano Liberal de Flores da Cunha (RG do Sul), ou o Partido Social Democrático de Carlos de Lima Cavalcanti (Pernambuco). Neste rol de oposicionistas se incluem os militares contrários ao golpe e os liberais que não aceitam a ditadura”.²⁸⁸

A Revolução de 1930 foi objeto de estudo também de Edgar De Decca e Carlos Alberto Vesentini no artigo “A revolução dos vencidos: considerações sobre a constituição da memória histórica a propósito da ‘revolução de 1930’”²⁸⁹, de 1977.

Essa mesma temática foi retomada por De Decca em 1981 com o lançamento do livro **1930. O silêncio dos vencidos**²⁹⁰, clássico da historiografia brasileira sobre os anos 1930. Particularmente no capítulo II, “A dissolução da memória histórica - a revolução do vencedor”, é sobretudo relevante pois foi aí que o autor se dedicou a promover o que ele chamou de auto-destruição do discurso sobre a revolução de 1930: num primeiro momento, como exercício e prática do poder – este poder tomando a revolução como unitária e homogênea – e, em seguida, como discurso assumido pela historiografia com sendo o verdadeiro. Para a realização dessa “desconstrução”, De Decca elaborou o que ele chamou de contra-discurso representativo, do ponto de vista simbólico de uma luta de classes, de uma classe social que fora excluída do que ele classificou de processo revolucionário: a classe operária, como já demonstrado anteriormente.²⁹¹

288 Id., *ibid.*, p.285.

289 Nesse artigo, os autores pretenderam questionar 1930 como “marco divisor de duas etapas da história política do Brasil”. Para o desenvolvimento de tal projeto se utilizaram de fontes como um “relatório de 20 de julho de 1933, do Gal.Waldomiro de Lima, interventor em São Paulo nesse período”; tomaram como fontes também jornais do período de 1927/1928, tais como O Combate, Correio Paulistano, O Estado de São Paulo. No pretendido trabalho de desconstrução de 1930 como marco de ruptura na história brasileira, os autores analisaram o discurso “oficial” que propunha um modelo de memória histórica ao mesmo tempo em que constituía a própria história, ou melhor, o discurso constituía-se no “fazer da política enquanto o refazer da memória”. Assim o relato oficial tinha o intuito de estabelecer como verdade o próprio discurso vencedor e daí promover a refundação da história. Isso é o que se passou, segundo os autores, com a Revolução de 1930, onde “diversos grupos lutaram por propostas diferentes de ‘revolução’”, entretanto o vencedor mostrou a revolução de forma unitária com o objetivo, sobretudo, de difundir a sua visão de luta e aperfeiçoar seus instrumentos de controle do poder político a partir da constituição da memória vencedora. Cf. DE DECCA, Edgard & VESENTINI, C.A. A revolução do vencedor: considerações sobre a memória da “revolução de 1930”. Ciência e Cultura, São Paulo, v.29, p.25-32, jan.1977.

290 DE DECCA, Edgard. **1930. O silêncio dos vencidos**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

291 DE DECCA, Edgard. **1930. O silêncio dos vencidos**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.72-75.

Marieta de Moraes Ferreira e Surama Conde Sá Pinto²⁹² vão demonstrar as mudanças pelas quais a sociedade brasileira passará a partir dos anos 1920, com atenção especial às crises que resultarão na Revolução de 1930.

No que diz respeito ao processo que leva à Revolução de 1930 as autoras complementam a tese de Boris Fausto²⁹³ na medida em que explicam os fatos com o auxílio de novas fontes, como o manifesto de Prestes (quando ele ainda estava no exílio) em condenação ao apoio às oligarquias ligadas à Aliança Liberal pretendente à Revolução. Além dessa fonte as autoras apresentam o estudo de cartas onde aparecem os debates e mesmo as relutâncias iniciais de Vargas e dos tenentes e de lideranças gaúchas em relação à Revolução de 1930. Segundo as autoras, o receio inicial apresentado por esses seguimentos era expressão de uma clara “diferenciação mais explicável em termos de geração do que de ideologia” no interior da Aliança Liberal.

As autoras fazem uma análise das interpretações historiográficas relativas ao evento de 1930. Apontam para uma linha de análise que via no movimento de 1930 uma “revolução de classes médias (Santa Rosa, 1983)”; outra linha seria aquela representada por Nelson Werneck Sodré, surgida nos anos 1960, segundo a qual a Revolução de 1930 “expressaria a ascensão da burguesia industrial à dominação política”. Para as autoras, foi nos anos de 1970 que Boris Fausto propôs uma interpretação alternativa a essas, defendendo que a Revolução de 1930 devia “ser entendida como o resultado de conflitos intra-oligárquicos fortalecidos por movimentos militares dissidentes, que tinham como objetivo golpear a hegemonia da burguesia cafeeira”.²⁹⁴ Assim, surgia com Boris Fausto a noção de Estado de compromisso.

292 FERREIRA, Marieta de Moraes e PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.387-415.

293 FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. Cf. FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina**. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2005. Além de outros estudos anteriores.

294 FERREIRA, Marieta de Moraes e PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.387-415.

Ainda de acordo com essas mesmas autoras, foi na contrapartida da argumentação de Boris Fausto que, nos anos 1980, surgiu a tese de Edgard De Decca e Ítalo Tronca, segundo a qual deve-se desqualificar 1930 como marco revolucionário e mais, apontar que 1930 representaria mais um “golpe preventivo da burguesia contra o movimento operário, visto como uma séria ameaça à dominação burguesa”. Entretanto, para as autoras Ferreira e Sá Pinto, também na contrapartida dessa visão de De Decca e Ítalo Tronca está a crítica que recai sobre a “problemática comprovação empírica dos argumentos sustentados pelos autores”. Ao que tudo indica, as autoras caminham mais no sentido de demonstrar que, apesar dos debates, o resultado é que a Revolução “transformou 1930 em um marco histórico importante”.²⁹⁵

Há um processo histórico posterior a 1930, que passa pelo anseio de reconstitucionalização do país com maior ênfase nos fatores que resultam na Revolução de 1932 e culminando daí com a Assembléia Constituinte de 1933 e conseqüente Constituição de 1934. Esses momentos aliam-se mais tarde à chamada Revolta Comunista, em 1935, e à instalação do Estado Novo em 1937²⁹⁶, embora esses momentos não atuem necessariamente uns como desdobramentos naturais dos outros. Atuam sim, como bem demonstrou Boris Fausto, como resultantes de um processo histórico onde se confrontavam interesses os mais diversos em torno de ideais e anseios, fossem democráticos, comunistas, socialistas, católicos, ditatoriais, integralistas.

Movimento histórico que, sem dúvida, não caminha de forma programática a partir do marco 1930, mas resulta, via de regra, do embate das forças necessariamente oriundas dos setores vinculados, de alguma forma, aos interesses de grupos já presentes, nas primeiras décadas da República. Grupos que ganham maior formatação considerando-se o processo histórico também constituído por fatores do cenário externo e interno dos anos 1920 e 1930.

²⁹⁵ Id., *ibid.*, p.387-415.

²⁹⁶ É importante consultar também o artigo de Pandolfi, onde a autora percorre um trajeto histórico-político desde 1930 até a instalação do Estado Novo. Cf. PANDOLFI, Dulce Chaves. Os anos 1930: as incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do nacional-estatismo**. Do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. V.2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.17-37.

Nesse âmbito, é que se apresenta a posição de Alceu Amoroso Lima como defensor dos interesses católicos em relação às temáticas mais importantes do cenário brasileiro das décadas de 1930 e 1940, a começar com a Revolução de 1930.

Alceu foi contra a Revolução de 1930. Foi igualmente contra a entrada dos intelectuais na luta política e defendeu a posição de que o Centro D.Vital devia continuar com a “opção espiritual e social” em vez de realizar ações diretamente políticas.

Essa posição se deu em razão de Alceu acreditar, naquele momento de 1930, que a participação do Centro Dom Vital em lutas políticas poderia trazer para o seu interior problemas e conflitos de toda ordem. Sob sua visão, os intelectuais do Centro Dom Vital deveriam excluir-se, enquanto grupo, de atuações partidárias e atuar somente no “plano sobrenatural”, junto da hierarquia da Igreja, trabalhando por uma “revolução espiritual”, como o havia ensinado Jackson de Figueiredo. Por outro lado, Alceu sugeriu que, individualmente e socialmente cada um dos intelectuais que estivessem ao seu lado poderia manifestar-se livremente.

Noutro sentido, a Revolução de 1930 que, segundo Alceu, havia sido prevista com “toda a lucidez profética” por Jackson de Figueiredo, era também o resultado mais catastrófico da separação entre a República e a Igreja – segundo Alceu produto de “quarenta anos de ateísmo social”. Era ainda o resultado de uma “Constituição sem Deus, da Escola sem Deus, da Família sem Deus, das consciências sem Deus”. Em sua forma de ver, os intelectuais católicos deveriam lutar com as armas da oração, da organização moral e com a doutrina da Igreja contra o que ele definia como a “Autoridade sem Deus”, entendida ainda como produto de uma “Revolução sanguinária”; isso deveria ser feito com o fim de “restituir à Autoridade o prestígio que a Revolução” lhe havia usurpado. Portanto, para Alceu, o retorno do prestígio da *autoridade* só seria possível com a conseqüente restituição da “lei de Deus, de Cristo e da Igreja” à Constituição e aos demais campos da sociedade, sempre com o fim de buscar o caminho da paz. O que se daria, a seu ver, a partir do auxílio e da espiritualização da sociedade sobretudo com a ação do Centro D.Vital.²⁹⁷

297 ATHAYDE, Tristão de. Palavras aos Companheiros. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.09, p.97-102, out.1930a.

A posição de Alceu Amoroso Lima nessa questão da proximidade da Igreja com o Estado se encaixa bem dentro daquilo que Louis De Bonald recomendava em **“Législation primitive considérer par la raison”**, obra de 1802. Vejamos o que ele dizia na ocasião:

“A sociedade perfeita é aquela onde a Constituição é mais religiosa, e a administração a mais moral. (...) Assim, o Estado deve obedecer a religião, e os ministros da religião devem obedecer ao Estado em tudo o que ele ordene em conformidade com as leis da religião, e a religião só ordene em conformidade com as melhores leis do Estado. (...) Por esta ordem de relações, a religião defende o poder do Estado e o Estado defende o poder da religião”.²⁹⁸

O que se observa aqui é a patente defesa que Alceu Amoroso Lima faz da Autoridade como elemento central para o restabelecimento da ordem no país, o que releva claramente os aspectos conservadores do seu pensamento. Isso pode ser observado em sua noção de revolução quando ele diz que cada Revolução deveria ser vista de modo particular com caracteres distintos. Nesse mesmo artigo observa-se que Alceu reivindica o retorno da Igreja junto ao Estado, principalmente por meio da Constituição.

No número do mês de dezembro de 1930 da revista *A Ordem*, portanto dois meses depois de irrompido o movimento revolucionário, podemos observar mais nitidamente a posição de Alceu Amoroso Lima sobre a Revolução de Outubro. Os seus argumentos, naquele momento, direcionavam-se no sentido de defender a posição segundo a qual não se tratava ali de uma revolução em que se envolviam princípios católicos, como havia ocorrido na Revolução Francesa e na Revolução Russa, mas sim de um “caso nitidamente político” e, por isso não interessava à causa específica dos católicos, embora se encontrasse muitos deles militando de ambos os lados. Alceu recorre a Jackson de Figueiredo, em “Coluna de Fogo”, para defender a idéia de que a revolução orientava-se por princípios que lhe atribuíam uma “fisionomia moral”, razão essa que o fazia acreditar que as revoluções deveriam ser consideradas “em cada caso particular”, e serem julgadas de acordo com o *sentido* que tomavam. Num segundo momento de sua argumentação, Alceu recorre ao pensamento do francês Joseph De Maistre para argumentar que não existia *a Revolução* mas sim

298 DE BONALD, Louis. **Législation primitive considérée par la raison**. Paris: Jean-Michel Place, 1988a. p.185-186.

“revoluções” e que embora houvesse um “fundo comum em todas elas” se deveria ter como certo que cada revolução tinha o seu “caráter distintivo”.²⁹⁹

Assim Alceu Amoroso Lima considerava no momento de 1930 que ainda era cedo demais para se tirar quaisquer conclusões sobre a Revolução de 1930, pois o bom Evangelho aconselhava a se fazer o julgamento da árvore somente após seus primeiros frutos.

Assim, a se considerar que no momento em questão a liberdade de opinião ainda era muito “precária para um estudo imparcial e objetivo dos acontecimentos”, cabia a ele, Alceu, apenas analisar o que *de fato* estava em cena. Portanto, sua análise era a de que no momento havia no cenário político duas correntes com manifestações bem distintas: uma caracterizada por ele como demagógica, composta pelo desejo de libertação dos instintos, pelo “aflorar de todas as lamas do fundo das águas”; para Alceu essa era a corrente do “misticismo nacional, do confucionismo brasileiro, da imprensa irresponsável, do libertarismo” que tinha como princípio disseminar o “veneno da desordem, da indisciplina, do messianismo” tentando fazer todos acreditarem que um movimento “político liberal” como aquele poderia “curar os males da nacionalidade”. Como se observa, essa corrente era vista ainda por Alceu Amoroso Lima como “perigosa”, pois carregava em si o risco de trazer, com um grande extremismo revolucionário, o que poderia resultar no indesejável “materialismo comunista”, e numa “perseguição sistemática ao espírito de religião, de tradição cristã, de regeneração social pela espiritualidade, de nacionalidade própria, de liberdade individual para o bem”. Contra essa “corrente perigosa” e demagógica Alceu Amoroso Lima tomava posição em favor de outra corrente que ele considerava “sadia e boa”. Para ele, essa corrente considerada ideal, carregava em si de revolucionária somente o nome mas era, pelo contrário, “nacional, tradicional, cristã”, já que enxergava no regime passado uma espécie de portador de um “materialismo econômico”, defensor de oligarquias políticas e falsificador da democracia. Esse movimento “ideal” era constituído, na visão de Alceu,

299 ATHAYDE, Tristão de. Indicações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.10, p.189-190, dez.1930b.

sobretudo pela presença das populações mineiras e nortistas, segundo ele “essencialmente religiosas” e que primavam por uma verdadeira “regeneração democrática”.³⁰⁰

Entretanto, embora Alceu Amoroso Lima considerasse essa corrente tradicional como a ideal – de “tradição cristã” – ele não recomendava a participação direta dos intelectuais católicos na arena política, nem muito menos daqueles vinculados ao Centro D.Vital. Seu argumento para defender sua posição era o de que enquanto seguidores de Dom Vital e católicos verdadeiros, eles não tinham o direito de se deixar contaminar pelo “confusionismo liberal-revolucionário” nem muito menos por uma “reação contra-revolucionária”. Essa conduta, a seu ver, deveria ser adotada por todos os intelectuais ainda mais por um outro argumento considerado por Alceu como central: o fato de a Igreja ser “extra-revolucionária” e não recomendar ou rejeitar tal ou qual regime político, mas sim ter como meta buscar a realização de uma obra de “sobrenaturalização de todos os regimes, de todas as modalidades sociais”. Sendo assim, o papel maior que Alceu Amoroso Lima atribuiu, na ocasião, aos intelectuais católicos e à Igreja foi o de trabalharem para a restituição das “verdadeiras raízes da nacionalidade”, a partir de um caminho sempre fiel aos ensinamentos de Jackson de Figueiredo. Portanto, Alceu defendeu a posição de que os intelectuais deveriam desenvolver um trabalho “incessante e anônimo” com o fim último de sair da encruzilhada na qual a “subversão política” os havia colocado desde a cisão operada entre o governo e o povo e entre a autoridade e a religião, com a instalação da República. Com isso, o que lhes restava em face do movimento revolucionário de 1930, dizia Alceu, era “seguir o caminho de Cristo”.³⁰¹

LIGA ELEITORAL CATÓLICA E AÇÃO CATÓLICA

Em relação aos acontecimentos imediatamente posteriores a 1930, nota-se que a posição da Igreja Católica junto a Assembléia Constituinte se faria representar a partir da

300 ATHAYDE, Tristão de. Indicações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.10, p.190-191, dez.1930b.

301 ATHAYDE, Tristão de. Indicações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.10, p.193-195, dez.1930b.

ação da Liga Eleitoral Católica (LEC), a qual atuaria fazendo pressão nos políticos que ela tinha apoiado e que haviam se comprometido com a defesa dos interesses da Igreja. Segundo Sérgio Miceli, a ação da LEC seria no sentido de

“Divulgar as diretrizes e as tomadas de posição da Igreja entre os fiéis e canalizar os votos dos eleitores católicos em favor dos candidatos dos diferentes partidos que estivessem prontos a sustentar as posições católicas em questões delicadas e controversas, como indissolubilidade do casamento, o ensino religioso nas escolas públicas, a assistência eclesiástica às forças armadas”.³⁰²

Do ponto de vista da direção do laicato, Alceu Amoroso Lima integrava o corpo diretivo da Liga Eleitoral Católica e defendia sua ação de modo prático, sem vinculação direta com partidos políticos. É o que podemos observar a partir de suas posições sobre esse assunto.

Alceu Amoroso Lima, então presidente do Centro D.Vital e diretor da revista *A Ordem*, discutiria questões relativas à política no artigo “Os católicos e a política”³⁰³, de setembro de 1934, definindo o caráter da Liga Eleitoral Católica e tratando de sua receptividade nos meios social, partidário e católico. Alceu observa no momento, nos meios católicos, que não se fazia distinção entre a LEC e um partido político; já nos meios partidários ela era vista como uma organização não partidária, embora Alceu relate que existia nesse meio o intuito de torná-la um partido. Alceu identificava três posições consideradas por ele como “condenáveis” entre os católicos e já observava, entre muitos, o desejo de criação de um partido político.

Dizia ele, a esse respeito:

“De um lado... há os que continuam a condenar toda e qualquer intervenção dos católicos na política..., são os pessimistas impenitentes. (...) De outro, os indiferentes que continuam placidamente a sua vidinha de católicos dominicais, e são incapazes de dar um passo para participar de um serviço social, ou perder um dia para tirar sequer o seu título de eleitor. (...) Temos, finalmente, os que se entusiasmam demais pela L.E.C., só vêem na Ação Católica a atuação da L.E.C., subordinam tudo mais à nossa intervenção na política, e querem fazer da L.E.C. praticamente um partido”.³⁰⁴

302 MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p.130.

303 ATHAYDE, Tristão de. Os Católicos e a Política. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 55, p.159-167, set.1934c.

304 ATHAYDE, Tristão de. Os Católicos e a Política. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 55, p.159-160, set.1934c.

Portanto, para Alceu Amoroso Lima, a Liga Eleitoral Católica tinha como papel central auxiliar na cristianização da sociedade sob orientação da hierarquia da Igreja, atuando como “órgão lateral” subordinado e limitado, ao contrário do que deveria ocorrer com os partidos políticos. Nesse sentido Alceu atua como um mediador entre os intelectuais laicos e o clero, principalmente por meio da ação da LEC e da Ação Católica. Isso se dá, evidentemente, também com o apoio decisivo do Centro D.Vital e da revista *A Ordem*, por meio do trabalho com os intelectuais. No fragmento abaixo observamos como Alceu foi taxativo a respeito da ação da LEC e dos leigos, colocando-os como eminentemente extrapartidários, em 1934. Dizia ele:

“*Subordinada*, porque depende da Ação Católica, e esta da hierarquia eclesiástica. Sua ação é rigorosamente limitada... porque se apresenta apenas como *esclarecedora da consciência católica em matéria eleitoral*, atuando mais por exclusão e por *repercussão*, que por intervenção direta. De outro, porque os muitos assuntos políticos de que ela se ocupa são apenas de ordem social em que há doutrina oficial da Igreja ou determinação de sua autoridade, não havendo liberdade, por parte dos católicos, de opinarem em contrário. (...) Tudo isso coloca a Liga Eleitoral Católica em posição extrapartidária”.³⁰⁵ (grifo nosso)

Em outro texto, Alceu Amoroso Lima reafirmou sua visão a respeito da L.E.C. como órgão necessariamente voltado para “conservar-se extreme de competições partidárias e muito menos facciosas”. Nesse ponto ele defendeu, de forma aberta, que os intelectuais e os católicos deveriam trabalhar pela *unidade nacional*, fazendo isso por meio da *unidade espiritual*. Esse discurso caminhava bem ao encontro de muitos dos anseios do governo Vargas. Alceu dizia a esse respeito:

“Não somos, não podemos, nem queremos ser um partido...; trabalhamos pela Igreja, que é suprapartidária e supranacional porque é de Deus e portanto se estende sobre todos os homens e todas as nações.(...) Trabalhamos sinceramente pela *unidade espiritual da nacionalidade* e não pela luta religiosa ou facciosa”.³⁰⁶ (grifo nosso)

A questão das reivindicações da Igreja Católica foi abordada por Alceu Amoroso Lima em “O sentido de nossa vitória”, artigo de junho de 1934³⁰⁷. Foi nesse texto

305 Id., *ibid.*, p.161-162.

306 ATHAYDE, Tristão de. O Espírito do nosso Voto. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 56, p. 237, out.1934d.

307 ATHAYDE, Tristão de. O sentido de nossa vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 52, p.417-423, jun.1934a.

que ele falou da vitória dos católicos na Constituição de 1934, momento visto por ele como o ápice do catolicismo no período republicano. A seu ver, as Constituições de 1824, 1891, 1926 haviam colocado a Igreja em situação, quando não inferior, de menosprezo e a de 1934 lhe colocava no lugar devido.

Em 1934 Alceu dizia que era o momento onde os católicos se reuniam “acima dos partidos”, através da Liga Eleitoral Católica, na defesa de um programa que, com algumas mudanças, era o mesmo defendido desde 1930. Conforme Alceu menciona, a ação da LEC se dava na medida em que ela se organizava em nível estadual e regional e levava aos partidos e candidatos o seu programa, que já havia sido reduzido minimamente para itens como a “indissolubilidade conjugal, ensino religioso facultativo nas escolas públicas e assistência religiosa facultativa às classes armadas”. Mas para a felicidade dos católicos, argumentava Alceu, todas as suas aspirações haviam sido aprovadas e não apenas os pontos mínimos, incluindo a colaboração entre Igreja e Estado, “o serviço militar do clero, sob a forma de assistência espiritual ou hospitalar às forças armadas, o voto dos religiosos (retirado, a certo momento, dos trabalhos constituintes), a liberdade dos sindicatos operários católicos, o descanso dominical, o reconhecimento do casamento religioso para efeitos civis, a autorização para cemitérios religiosos”, e , sem dúvida, a Constituição em nome de Deus. Para Alceu Amoroso Lima, o sentido da vitória dos católicos estava no fato de a Constituição de 1934 estabelecer o princípio de “colaboração entre Igreja e Estado”, sendo isso, sobretudo, “uma das maiores inovações jurídicas introduzidas na legislação constitucional”.³⁰⁸

Sem dúvida, os pontos abordados por Alceu Amoroso Lima nesse artigo demonstram claramente tanto o papel do laicato como o de Dom Leme na Constituinte de 1933. Aponta ainda para a perspectiva do “autoritarismo político de matriz religiosa e a dominação social que se imbricavam” no Brasil.³⁰⁹ Nesse sentido, o artigo de Alceu expressa a nova rearticulação formal da Igreja com o Estado no pós-1934 com ganhos efetivos para ela, mas também para o Governo Vargas no campo do apoio recebido de forma institucionalizada.

308 ATHAYDE, Tristão de. O sentido de nossa vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 52, p.417-423, jun.1934a.

309 ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular**. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980). São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005. p.471.

Desse modo, depreende-se que para o próprio Alceu Amoroso Lima a vitória católica estava completa pois contemplava o campo doutrinário e prático, como o demonstrava a Carta Constitucional, que rompia com o laicismo do Estado proveniente de 1889.

No processo que leva à Constituição de 1934 houve interesses em jogo, tanto por parte da bancada industrial como do lado dos trabalhadores, religiosos, educadores. Para determinados setores da elite brasileira vinculados ao processo Constituinte de 1933-1934 a questão que avultava com maior urgência era a de se pensar políticas que tivessem como ideal maior colocar o Brasil no âmbito da “modernidade”. Sempre pautando o seu discurso pelo desejo de “reformas subordinadas aos princípios da racionalidade técnica”, a burguesia industrial apresentou propostas para o país que entravam em conflito com as posições dos trabalhadores e de certos segmentos da sociedade brasileira.³¹⁰

A historiadora Zélia Lopes da Silva aponta, com propriedade, para o fato de que a historiografia que estudou as décadas de 1920 a 1940 ainda não deu conta de abordar com precisão o papel desempenhado, por exemplo, pelo sindicalismo católico ou pela “proposta católica de organização da classe trabalhadora”. Essa mesma autora, tomando Marilena Chauí como referência, aponta ainda para o fato de que os católicos estiveram presentes e atuantes no processo Constituinte e, embora muitos deles estivessem próximos do Integralismo, os pressupostos teóricos que norteavam suas condutas eram diversos. Diz a autora:

“Marilena Chauí, desmontando o discurso integralista, demonstra que este se dirige à classe média enquanto a adesão dos católicos à ‘proposta sindical corporativa’, preconizada pelo fascismo, orienta-se na *Encíclica Rerum Novarum*, que insiste na mensagem em direção aos trabalhadores. Aí poder-se-ia encontrar a explicação para as disputas - que precisam ser melhor esclarecidas - entre o grupo do Nordeste, organizado sob a liderança dos católicos ‘vinculados’ aos sindicatos dos trabalhadores da região, e o grupo paulista, liderado por Plínio Salgado - um dos principais ideólogos e articulador nacional do integralismo - que busca na classe média a sua base de sustentação”.³¹¹

310 SILVA, Zélia Lopes da. **A República dos anos 30**. A sedução do moderno. Novos atores em cena: Industriais e Trabalhadores na Constituinte de 1933-1934. Londrina: UEL, 1999.

311 SILVA, Zélia Lopes da. **A República dos anos 30**. A sedução do moderno. Novos atores em cena: Industriais e Trabalhadores na Constituinte de 1933-1934. Londrina: UEL, 1999.p.29.

Mas a Igreja Católica se fez presente no processo Constituinte desde 1932 com Alceu Amoroso Lima como parte da comissão encarregada de elaborar o Anteprojeto de Constituição³¹² bem como por meio da Liga Eleitoral Católica.

Em artigo do mês de julho de 1934 Alceu Amoroso Lima reconheceu “os perigos da vitória” na Constituição, alertando para o fato de que a vitória tinha ocorrido em razão do trabalho da L.E.C. e que não deveria haver, por parte dos católicos, ilusões.

Ele acreditava mesmo que aqueles que haviam votado com os ideais da Igreja, o haviam feito, em grande parte, por motivos alheios às questões religiosas e muito mais voltados para os interesses políticos e sociais. De tal modo que Alceu defendeu a necessidade de uma vigilância constante entre os católicos, com o fim de formar grupos em “intensidade e em qualidade”, algo como pequenas elites, que deveriam arrastar as grandes coletividades para os “movimentos necessários”. Portanto, a esse respeito, Alceu argumentou nos termos da necessidade premente de formar elites para irradiar fé e doutrina às “massas amorfas”. Nesse ponto observa-se que ele via o intelectual como o responsável pela educação das massas e também detentor do saber. Ao mesmo tempo observamos que Alceu não teve ilusões quanto aos próprios católicos, pois que ele apontou muitos dentre eles como *desordeiros* e crentes de faxada. Vejamos o que Alceu disse, mais detalhadamente, sobre essa questão:

“Não tenhamos a ilusão das massas. Uma procissão de 10.000 devotos pode ser dispersada por meia dúzia de desordeiros decididos. Precisamos de formar elementos de qualidade, grupos de elite, que sejam núcleos de irradiação de fé e de doutrina no meio das massas amorfas”.³¹³

No artigo “Programa da Liga Eleitoral Católica”, de 1945, Alceu Amoroso Lima apresentou o programa da LEC nos termos semelhantes àqueles elaborados em 1933. Na sua linha de análise no momento, o que o preocupava era colocar em prática as idéias católicas

312 Id., *ibid.*, p. 43.

313 ATHAYDE, Tristão de. Os perigos da vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 53, p.03-11, jul.1934b.

nas urnas, em 1945, com o objetivo de que se prevalecesse a paz e não a guerra, a felicidade coletiva com o auxílio da “liberdade concedida pela Igreja” às consciências brasileiras.³¹⁴

Nesse momento de 1945, Alceu Amoroso Lima abandonou gradualmente o referencial conservador, o que pode ser notado na sua exposição sobre os “pontos mínimos” e o “decálogo” da Liga Eleitoral Católica como referências para o bom desenvolvimento da sociedade brasileira dentro de um regime democrático. Esses pontos resumiam-se em:

“I – Defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com assistência efetiva às famílias numerosas; II – Incorporação legal do Ensino Religioso facultativo nos programas e horários das escolas primárias, secundárias e normais da União, dos Estados e dos Municípios; III – Regulamentação da assistência religiosa facultativa às classes armadas, aos hospitais, prisões e instituições públicas; IV – Legislação do trabalho inspirada nos mais amplos preceitos de justiça social, e nos princípios de ordem cristã, para os trabalhadores tanto urbanos como rurais”.³¹⁵

Enfim, Alceu Amoroso Lima acrescentou a esses pontos, outros que a seu ver, eram de extrema relevância, com atenção especial para o primeiro e o terceiro que versavam sobre o nome de Deus na Constituição e sobre a democracia e, por fim, a rejeição a “todo monopólio educativo”:

“1º- Promulgação da Constituição em nome de Deus e instituição do novo Estado – democrático, seguindo os princípios evangélicos de liberdade e de justiça; 2º- Reconhecimento dos direitos e deveres fundamentais da pessoa humana; 3º- Rejeição de todo monopólio educativo e liberdade de ensino religioso facultativo nas escolas públicas; 4º- Preservação da propriedade individual limitada pelo bem comum, como base da autonomia pessoal e familiar; 5º- Pluralidade sindical, sem monopólio estatal nem restrições de ordem religiosa; 6º- Pluralidade partidária, com exclusão de organizações antidemocráticas; 7º- Combate a toda e qualquer legislação que contrarie, expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais do direito natural e da doutrina cristã”.³¹⁶

Além da atuação no campo político, Alceu Amoroso Lima esteve à frente da *Ação Católica* no Brasil, a partir de sua fundação em 1935 sob orientação direta do Cardeal Leme e com o aval do papa Pio XI, o assim chamado Papa da Ação Católica.

Para Alceu, a Ação Católica tinha por objetivo “fazer dos leigos” participantes da vida e das atividades sacramentais e sociais da Igreja estabelecendo uma boa relação com

314 LIMA, Alceu A. Programa da Liga Eleitoral Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.424, out./nov.1945i.

315 Id., *ibid.*, p.424-425.

316 LIMA, Alceu A. Programa da Liga Eleitoral Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.425, out./nov.1945i.

o clero. Relação que, no entendimento de Alceu, havia sido prejudicada desde a Reforma Protestante³¹⁷, com Lutero, progredindo num processo de “desespirtualização do Ocidente”, que acarretava a supressão da hierarquia e atribuía a cada leigo a “dignidade clerical”. Em outros termos, para Alceu, com a Reforma Protestante se deu uma “dissociação entre clero e laicato”, muito própria do Protestantismo com a supressão de intermediários. Isso, a seu ver, contribuiu para o movimento racionalista, em cujo seio estava o ataque ao “Cristo solitário, deixando a Razão do homem em face do ‘Deus’ de Voltaire”.³¹⁸

Portanto, Alceu Amoroso Lima viu a supressão da hierarquia dentro da Igreja como algo definitivamente maléfico, daí a necessidade de o problema ser resolvido com urgência para que a Ação Católica colocasse o laicato na sua “verdadeira posição no corpo da Igreja”. Essa ação do laicato se daria por meio da participação na hierarquia, a partir da colaboração, embora subordinada. Isso se daria nos seguintes termos, dizia Alceu:

“Os deveres são recíprocos. De parte dos leigos é mister a convicção, não só teórica, mas prática de que a direção superior da Ação Católica pertence *sempre à hierarquia eclesiástica*. (...) Há pois um dever fundamental de *acatamento* e de *obediência*, que precisa ser compreendido como o verdadeiro espírito da Igreja. Por isso, o mesmo que cabe aos leigos, para com o clero, essa subordinação à sua orientação superior, cabe também a este os mais graves deveres para com aqueles”.³¹⁹ (grifos nossos)

Em outro artigo a respeito da Ação Católica podemos observar de forma bem próxima em Alceu Amoroso Lima os seus posicionamentos conservadores e autoritários em 1935.

Dentro da linha de cooperação com a hierarquia, Alceu Amoroso Lima colocava ainda em 1935 a Ação Católica como movimento importante para a constituição de um período no mundo que ele entendia ser a “Idade Nova”; isso pode ser observado no artigo

317 Segundo Boffa: “Na procura das causas da Revolução, 1789 apareceu como o último elo de uma cadeia de culpabilidade, cujo antecedente imediato foi a Reforma protestante, que proclamou o princípio do livre exame e arruinou o princípio da autoridade. O requisitório de Bonald e Joseph de Maistre se inscreve plenamente na apologética católica; mas, mais do que os dogmas católicos, importava-lhes restaurar uma religião intrinsecamente dogmática, que em si levasse o princípio, ao mesmo tempo religioso e político, da autoridade. (...) Reforma luterana e religião francesa: tais são os dois crimes históricos aos quais o pensamento teocrático buscou dar uma resposta que assumiu todo o alcance ‘metafísico’ do desafio moderno”. Cf. BOFFA, Massimo. *Contra- Revolução*. In: Furet, François e Ozouf, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Trad. de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.666.

318 ATHAYDE, Tristão de. Clero e Laicato. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.61, p. 154, mar.1935a.

319 ATHAYDE, Tristão de. Clero e Laicato. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.61, p. 154-156, mar.1935a.

“A Idade Nova e a Ação Católica”³²⁰. Nesse texto, Alceu avaliava que o mundo estava numa encruzilhada, onde por toda parte se via um sentimento de instabilidade generalizada; sentimento esse gerado pelo homem moderno e indisciplinado que, para Alceu, havia se afastado da unidade cristã medieval, para se aproximar, sem responsabilidade e segurança, da liberdade e da diversidade.

O conservadorismo de Alceu Amoroso Lima nesse momento se revela também na medida em que se observa que ele atribuía à instabilidade no mundo o caráter de resultado de sociedades “governadas pelos caprichos do voto; da força ou do dinheiro”, as quais estavam, a seu ver, “sempre entregues à lei do imprevisto e da transformação”. Essa situação, para Alceu, era representativa do fim de uma civilização burguesa que havia começado, politicamente, com a Revolução Francesa e, economicamente, com a Revolução Industrial. Esse período social era visto por Alceu como de degradação e já estava no fim. Havia começado, dizia ele, mesmo com o Renascimento, com o fim da “unidade medieval”; havia ganhado expressão no século XVIII sob o signo da Liberdade.

A liberdade era concebida por Alceu como a “palavra mágica” que havia agitado as “multidões” e eletrizado as “elites”, infiltrando-se em “todos os sistemas filosóficos, políticos e econômicos”. Ele dizia que mesmo no século XX essa liberdade servia de adorno aos “agitadores de multidões”.

Nesse caso específico cabe uma aproximação entre o que Alceu Amoroso Lima dizia sobre a liberdade e a tradição e o que o inglês Edmund Burke defendia, em 1790, ao condenar a liberdade:

“Notar que da Carta Magna à Declaração de Direitos a política de nossa Constituição foi sempre a de reclamar e reivindicar nossas liberdades como uma herança, um legado que nós recebemos de nossos antepassados e que devemos transmitir a nossa posteridade. (...) O espírito de inovação é, em geral, resultado de um caráter egoísta e de perspectivas restritas. Tais indivíduos se preocupam muito pouco com sua posteridade, que não levarão nenhuma das lições de seus antepassados. Aliás, o povo da Inglaterra sabe muito bem que a idéia de herança fornece meios seguros de conservar e transmitir, sem excluir os meios de melhorar. Ela deixa a liberdade de adquirir; mas fixa aquilo que se adquire. (...) Graças a uma política constitucional calcada sobre a natureza, nós recebemos, possuímos e transmitimos nosso governo e nossos privilégios, da mesma forma que nós possuímos e transmitimos nossas propriedades e vidas. Recebemos e legamos a outros as

320 LIMA, Alceu A. A Idade Nova e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p.103-113, ago.1935.

instituições políticas, da mesma maneira que transmitimos os bens da fortuna e os dons da Tradição”.³²¹

Ainda no texto “A Idade Nova e a Ação Católica”, Alceu definiu alguns dos traços do que ele entendeu ser a era burguesa que chegava ao fim, algo como o produto maior das Revoluções Industrial e Francesa. Podemos observar aqui o seu ataque à liberdade e uma crítica à sociedade burguesa a partir do que ele dizia a respeito dessas revoluções.

“Uma e outra baseadas sobre o indivíduo, tendo por *ideal a liberdade absoluta*, caracterizadas pelo predomínio da raça branca, pela industrialização do ocidente, pela colonização do universo ainda desconhecido, pela religião da ciência e pela decadência do prestígio da religião, pela arte puramente estética, pelo *culto da cultura*, pelas viagens de recreio, pela liberdade sexual do homem, o urbanismo generalizado, o triunfo das economias abertas e livres, as universidades em que tudo se ensina sem *ordem nem hierarquia* de valores, o feminismo etc”.³²² (grifos nossos)

Portanto, para Alceu Amoroso Lima, todo esse quadro de mudanças na *civilização burguesa* tinha como ponto negativo a liberdade gerada na Revolução Francesa, no Renascimento, na Reforma e na Revolução Industrial. A seu ver, o fim dessa civilização chegava a partir da constatação de fenômenos como a Guerra de 1914 – provocadora da “ruptura da unidade artificial” das nações; com a Revolução de 1917 que havia aplicado a força já desencadeada com a Guerra de 1914 na luta entre as classes, entendida como produto da discordância com o estado de pobreza gerado pelo liberalismo econômico. Revolução Russa que foi, para Alceu, elaborada cientificamente nos gabinetes e nos salões, onde o espírito revolucionário se formou, enfim nas elites, para depois “arrastar as massas”.

Por fim, Alceu entendeu também que a Crise de 1929 veio para dar o golpe de morte na civilização burguesa decadente ou, em outros termos, “completar” a tarefa da Guerra e da Revolução e colocar por terra todo o “castelo de cartas que o sonho de prosperidade tinha feito nascer”. Diante desse quadro, dizia Alceu, se chegava a uma situação catastrófica e decadente onde se apresentavam sinais de prosperidade material e mesmo “rumores surdos de guerra renovada”, onde o “Estado Leniniano – feito para a luta e a

321 BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. de Renato Assumpção Faria et al. Brasília: UNB, 1982. p.69.

322 LIMA, Alceu A. A Idade Nova e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p.104, ago.1935.

revolução universal” se transformava “pacificamente no Estado Staliniano, aburguesado, reconstrutor, industrial e patriótico”.³²³

Mas na lógica da sua interpretação, Alceu Amoroso Lima traçou quais seriam os caminhos a percorrer para se chegar ao ideal de Idade Nova, com o objetivo de alcançar uma renovação social. Nesse processo, alguns elementos ocupavam papel sobremodo relevante, os quais, a seu ver, mereciam ser estudados: o *caminho liberal* – com a predominância nos regimes democráticos “com a moral, a economia, a cultura, a arte, a política, baseados na primazia da liberdade individual e o predomínio mantido da burguesia”; o *caminho socialista* – entendido por Alceu como seqüência natural do liberalismo, dado que em sua ótica, ele se concretizaria no campo econômico com a abolição da propriedade privada, na área política com a hipertrofia do Estado, e no meio social com o “aniquilamento da grande burguesia, o amesquinamento dos pequenos burgueses e a ditadura do proletariado”; o *caminho nacional-totalitário*: segundo Alceu, esse caminho atuava como uma “reação nacional e autoritária contra a degradação provocada pelos excessos do liberalismo e do socialismo”.³²⁴

Alceu Amoroso Lima acreditava que nenhum desses modelos se imporia ao mundo. Pelo contrário, a Idade Nova seria formada por traços dessas três correntes mas, para sua melhor efetivação, esses seriam penetrados do espírito da Nova Cristandade, o espírito cristão representado pelo *caminho cristão*, onde os homens aceitariam a lei do amor, tanto no campo individual como social. Esse caminho seria, mais especificamente, o caminho trilhado e constituído pela Ação Católica, entendida, em resumo, como meio de incorporação dos leigos no sacerdócio da Igreja e também de sua atuação social. A *Ação Católica* que serviria, enfim, como estratégia e técnica para a conquista da Idade Nova a partir do “emprego de métodos delicadíssimos de atuação social, por *infiltração direta em toda linha*, em vez do ataque em massa e em ligação com o Estado e a Política”.³²⁵ (grifo nosso)

323 LIMA, Alceu A. A Idade Nova e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p.104-107, ago.1935.

324 LIMA, Alceu A. A Idade Nova e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p.111-112, ago.1935.

325 Id., *ibid.*, p.112-113.

Observa-se, ainda nesse ano de 1935, que Alceu Amoroso Lima está em acordo tanto com o Cardeal Leme como em relação às diretrizes de Pio XI para a Ação Católica. Dentro dessa linha, Alceu guarda forte orientação conservadora na medida em que ainda defende o poder da hierarquia sobre a liberdade do laicato. Isso pode ser comprovado com as orientações que Pio XI dá ao Brasil em sua carta ao Cardeal Leme, de janeiro de 1936. Vejamos o que o pontífice dizia a esse respeito:

“Dileto Filho Nosso e Veneráveis Irmãos saudação e Benção Apostólica. (...) Hemos por bem... dirigir Nossa palavra paterna a ti e aos teus irmãos no Episcopado. Queremos com isto demonstrar uma vez o mais *alto conceito* que fazemos da colaboração que podem os leigos prestar ao Apostolado da Hierarquia, não só na defesa da verdade e da vida cristã... como também para que sejam em mãos de seus pastores, instrumentos eficazes de sempre maior progresso religioso e civil. (...) Nós estamos intimamente persuadidos de que a Ação Católica é uma grande graça de Nosso Senhor, quer em relação aos fiéis, que ele chama a colaborar mais de perto com hierarquia, quer em relação aos Bispos e Sacerdotes que, sempre, para mais larga e eficazmente desempenhar o seu sagrado ofício, encontrarão nas fileiras da Ação Católica almas generosas e prontas à *coadjuvação* decidida”.³²⁶ (grifos nossos)

A Ação Católica no Brasil contava então com o apoio decisivo de Pio XI e do próprio Cardeal Leme, bem como de muitos outros integrantes da hierarquia da Igreja. Essas questões pertinentes à Ação Católica ficaram expressas em diversos artigos de Alceu Amoroso Lima publicados na revista “A Ordem”, mas um deles, em especial, merece atenção por se referir à relação de Pio XI com o movimento.

Trata-se justamente de um artigo de março de 1939, no qual Alceu definiu Pio XI como o Papa da Ação Católica, demonstrando que já em 1922 o pontífice havia publicado a encíclica *Ubi Arcano Dei* que tratava desse assunto.

Foi também nesse artigo que Alceu atribuiu a Pio XI a definição da Ação Católica em seu sentido mais amplo, mostrando, por um lado, que “ação católica e vida católica” eram entendidas como sinônimas, em razão de a primeira não ser mais do que “a própria irradiação da vida divina para a vida humana pessoal e desta para a sociedade”. Por outro lado, Alceu argumentava que Pio XI havia definido que a complementação do projeto

326 PIO XI, Papa. Ação Católica Brasileira. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 05-06, jan.1936.

da Ação Católica se daria a partir da “incorporação do laicato” às funções apostólicas. Assim, ficava evidente aos olhos de Alceu Amoroso Lima que Pio XI havia criado a Ação Católica para “substituir a ação política partidária ou a ação apostólica individual”. Daí Alceu definir, em concordância com o pontífice, que a Ação Católica era a “nova cavalaria cristã” que faria do século XX “não um campo de batalha entre os regimes políticos” que se confrontavam, mas sim um “campo de honra em que o prêmio da vitória do Bem sobre o Mal” seria a Paz e a Reconciliação e nunca a “Violência e o Extermínio”.³²⁷

Enfim, considerando o momento contemporâneo seu como um estado de “crise da cristandade” cujo cerne residia na “diminuição das verdades nos corações, nas inteligências e nas instituições”, Alceu Amoroso Lima dava aos leigos a atribuição de “converter os católicos ao catolicismo”, a partir de um “espírito apostólico” que promoveria o renascimento de uma Cristandade tão aspirada pelos católicos e preconizada por Jacques Maritain em seus escritos. Dizia Alceu a esse respeito: “Só ele (espírito apostólico) pode iluminar essa entrada na Nova Cristandade, como diz o maior filósofo católico de nossos dias – Jacques Maritain, alma tão grande de homem, como espírito luminoso de intérprete da verdade”.³²⁸

A DEFESA DA EDUCAÇÃO CATÓLICA

João Francisco Régis de Moraes estudou a participação de Alceu Amoroso Lima no campo educacional das décadas de 1930 e 1940, demonstrando que ele fez parte de um *renascimento espiritual* iniciado mesmo por Jackson de Figueiredo no início dos anos 1920. Moraes demonstra ainda que no período de 1930 e 1940 Alceu escreve vários artigos sobre Educação na defesa dos interesses da Igreja Católica no campo educacional e suas posições aparecem também em três obras suas: *Debates Pedagógicos* (1931), *Pedagogia da Escola Nova* (1931, em conjunto com outros autores) entre outras. Para Moraes, os escritos

327 LIMA, Alceu A. Pio XI e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 257-267, mar.1939a.

328 LIMA, Alceu A. Formação apostólica dos leigos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 206, set.1943.

de Alceu nesse período são uma contestação “às transformações do tempo e às novas propostas de vida”, tanto no campo educacional como em relação ao mundo político-social. Nesses termos, as obras de Alceu guardavam em si o aspecto do então *reacionário* pensador católico. Segundo Moraes,

“Obras que bem mostram o brilho do pensador e líder Alceu Amoroso Lima, mas que em nome de um tradicionalismo pedagógico evidenciam também as posições claramente reacionárias com que este principiou por repudiar a grande virada histórica que entre nós esboçava-se pela consolidação da chamada ‘classe média urbana’ e pela emergência dos movimentos das classes trabalhadoras”.³²⁹

Régis de Moraes explica ainda que foi no início dos anos 1930 que houve um debate grande entre Alceu Amoroso Lima e os principais mentores da chamada Escola Nova, a qual teria seus principais pontos reivindicados por meio do *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, de 1931. O embate do intelectual católico Alceu Amoroso Lima com o movimento escolanovista se deu em relação a um grupo de educadores profissionais que, de acordo com Moraes, tentava consolidar em âmbito nacional “atividades supostamente inovadoras”. Esse grupo, mas principalmente Anísio Teixeira, dividia sua “filiação espiritual entre John Dewey e William Kilpatrick de um lado e, de outro, Durkeim e Kerschensteiner”. O problema central do embate dos membros da *Escola Nova* com os católicos e principalmente com Alceu Amoroso Lima residia na defesa que os escolanovistas faziam do “cientificismo imanentista”, o que se chocava com a “concepção sobrenaturalista dos católicos”. Aqui, o principal representante do lado católico era ninguém menos do que Alceu Amoroso Lima, o “recém-convertido Tristão de Athayde”. Na visão de Moraes, com a qual estamos de acordo, “os católicos vem ao combate de forma mais agressiva, sentindo-se claramente ameaçados pelo materialismo que embasava o movimento da Escola Nova”.³³⁰

329 MORAIS, João Francisco Regis de. **Alceu Amoroso Lima e a Cultura Brasileira**. Trajetória de Pensamento e Contribuição Pedagógica. Campinas, 1984, 214 fl. Tese (Doutoramento em Educação) – Faculdade de Educação – Universidade Estadual de Campinas, 1984. p.30-31.

330 MORAIS, João Francisco Regis de. **Alceu Amoroso Lima e a Cultura Brasileira**. Trajetória de Pensamento e Contribuição Pedagógica. Campinas, 1984, 214p. Tese (Doutoramento em Educação) – Faculdade de Educação – Universidade Estadual de Campinas, 1984. p.69-81.

Nesse sentido, compreende-se com Moraes que o problema maior entre os católicos e os escolanovistas era menos os seus métodos “supostamente revolucionários”, do que o seu “arcabouço filosófico” ou o seu “pragmatismo filosófico aplicado à educação”.³³¹

Nesses termos, João Francisco Regis de Moraes dá bem o quadro de quais eram os principais pontos defendidos pelos escolanovistas para, sem seguida, falar da exata medida do seu conflito com os católicos:

“1. Ensino democratizado, que oferecesse a todos os cidadãos oportunidades de se promoverem (o que é a concretização do princípio liberal da ‘Igualdade de oportunidades’). 2. Ensino obrigatório que realmente possibilita ao país sair dos atoleiros do analfabetismo e ingressar de forma menos precária na era do industrialismo. Se o Estado não obrigar, o povo se acomoda em baixos níveis de aspiração. 3. Ensino gratuito, por consequência, pois como obrigar sem dar condições reais? Ora, se todo ser humano tem direito à educação, não é justo que se taxe esse direito. 4. Ensino laico, pois as escolas devem estar afastadas dos choques e contrachocos divisores que caracterizam as disputas de credo. A escola não pode e não deve ser sectária. (...) 5. Ensino misto, a chamada coeducação de meninos e meninas, que é muito mais condizente com a realidade do cotidiano, mais ajustado aos tempos modernos e, sobretudo, mais econômico em sua realização. 6. Ensino que profissionalize praticamente, fugindo às humanidades românticas que vinham fazendo do país um território de desajustados e bacharéis... de pouca utilidade social. Finalmente, 7. Ensino comunitário, a partir e por meio do qual a escola pública seja um lugar de trabalho de grupo, solidário, onde a personalidade dos educandos seria orientada naturalmente para um ideal de cooperação social”.³³²

Por fim, Moraes define claramente qual era o problema entre os católicos e os defensores da Escola Nova. Demonstra que foi em oposição a esse conjunto de temáticas que a pedagogia católica se colocou defendendo “valores eternos” e “verdades absolutas” como questões norteadoras da educação. Na linha inversa disso estava a Escola Nova, concebendo a prática educativa como “relativizada pelas transformações histórico-sociais”. De acordo com Régis de Moraes, dentro da ótica do conservadorismo pedagógico católico a educação e o ensino deveriam oferecer os caminhos para que o homem chegasse a Deus. Nesse sentido, para os católicos, esse homem não deveria seguir certas mitificações, ou melhor, não deveria absolutizar alguma coisa que fosse relativa “como a ciência, a técnica, a cultura, a sociedade”. O núcleo da questão estava posto aí, em razão de que os teóricos da Escola Nova não

331 Id., *ibid.*, p. 84.

332 MORAIS, João Francisco Regis de. **Alceu Amoroso Lima e a Cultura Brasileira**. Trajetória de Pensamento e Contribuição Pedagógica. Campinas, 1984, 214 fl. Tese (Doutoramento em Educação) – Faculdade de Educação – Universidade Estadual de Campinas, 1984. p.82-83.

somente não falavam em Deus como também, do ponto de vista prático, faziam mesmo “restrições aos idelismos religiosos”, tomando a ciência e a “finalidade social” como dois mitos no sentido de absolutizá-los.³³³

Segundo João Francisco Regis de Moraes, no meio dos debates havia, numa instância maior, uma discussão também ética. Diz ele:

“Além disso, a pedagogia tradicional católica considera, em seu ideário, os seguintes passos: I – Uma pedagogia só pode existir a partir da prévia fixação dos seus princípios; II – Os princípios pedagógicos não são fornecidos pelas ciências experimentais, mas pelas ciências especulativas; III – As ciências especulativas são governadas pela Ética que, por sua vez, é governada pela Teologia. Como se pode ver, a Escola Nova não concorda com isto. Pode perfeitamente aceitar o primeiro passo; mas, os outros dois estão fora de suas convicções”.³³⁴

Portanto, a 14 de julho de 1934 era promulgada a Constituição. Segundo Fausto, “no título referente à família, à educação e à cultura, a Constituição estabelecia o princípio do ensino primário gratuito e de frequência obrigatória. O ensino religioso seria de frequência facultativa nas escolas públicas, sendo aberto a todas as confissões e não apenas à católica”.³³⁵

Com a instalação do Estado Novo em 1937 o governo Vargas colocou em prática seu programa de controle político-social através da implementação de ações nos mais diversos setores da sociedade: Educação, Saúde, Trabalho, Cultura, Economia etc. Cada uma dessas áreas era parte do projeto maior guiado pelo objetivo de criação da idéia de nação, de identidade nacional. Para efetivação das ações nesses respectivos setores da vida brasileira, o Estado contaria com o auxílio e empenho dos mais diversos segmentos da sociedade, com especial atenção àqueles que mais se identificavam com os seus ideais do governo ou viam neles uma possibilidade de colocar seus próprios projetos em ação. O caso dos intelectuais “modernistas”³³⁶ foi significativo disso, por exemplo, junto ao Ministério da Educação e

333 Id., *ibid.*, p.88.

334 Id., *ibid.*, p.88.

335 FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p.193.

336 Heloisa Pontes demonstra que o grupo Clima estava em contato com muitos dos modernistas: “suas origens sociais, suas experiências culturais no curso de sua infância e adolescência, aliados aos modelos e referências intelectuais que eles haviam recebido de seus pais, e sobretudo de seus professores franceses, refletiam na escolha

Saúde, do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, e mesmo a vinculação ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP).

A relação de Alceu Amoroso Lima com o Governo Vargas, de forma institucional, passa também pelo contato com Gustavo Capanema, o que se dá tanto por meio de cartas como de forma pessoal. Alceu e Capanema foram amigos desde fins dos anos 1920 até o fim de suas vidas. A partir do momento em que Capanema se torna Ministro da Educação e Saúde, essa relação passa a se traduzir mais fortemente em inúmeros contatos onde ambos tratavam de questões como nomeações de pessoas próximas de Alceu para cargos no meio educacional; a entrada de Alceu na Universidade do Distrito Federal e na Faculdade Nacional de Filosofia; além de solicitações, por parte de Capanema, do auxílio de Alceu na elaboração de projetos, inclusive para o Ensino Superior.³³⁷

As nomeações solicitadas por Alceu Amoroso Lima a Gustavo Capanema são inúmeras e algumas delas servem para exemplificarmos o teor dessa relação entre ambos.

Logo quando Gustavo Capanema assume o Ministério da Educação e Saúde ele atende a um pedido de Alceu Amoroso Lima e contrata um indivíduo de nome Luiz Ferreira da França para Bedel da Faculdade de Direito de Recife.³³⁸

Outro pedido de Alceu a Capanema é sobretudo interessante e ganha destaque pela expressão literária do personagem envolvido. Trata-se da nomeação de ninguém menos do que Vinícius de Moraes para o cargo não menos importante de Representante do Ministério da Educação e Saúde junto à **Comissão de Censura**

dos objetos culturais e no tratamento analítico que ele lhe deram”. Cf. PONTES, Heloisa. Destins entremêlés. Le grupo Clima, la Faculte de Philosophie et le systeme culturel paulista dans les annes 1930 a 1950. In: SCHPUN, Mônica Raisa (Org.) **Cahiers du Brésil Contemporain**. Elites Bresiliennes. Approches Plurielles. N.47/48, p.199-224, 2002. Em artigo posterior, Heloisa Pontes estuda o contexto das décadas de 1930 e 1940, mais precisamente entre 1941 e 1944, demonstrando que ali surge no Brasil a revista Clima, fruto da formação do Grupo Clima, desde 1939, por jovens estudantes da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo, da geração dos anos 1920. Nesse grupo da revista Clima estavam intelectuais ligados por laços de amizade e sociabilidade muito ativa a partir da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo, a USP. Nomeadamente personagens como Décio de Almeida Prado, Paulo Emílio Salles Gomes, Lourival Gomes Machado, Antônio Cândido, Ruy Galvão de Andrada Coelho, Gilda de Mello e Souza, entre outros. Cf. PONTES, Heloisa. Cidades e intelectuais: os ‘novas-iorquinos’ da Partisan Review e os ‘paulistas’ de Clima entre 1930 e 1950. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V.18, n.53, p.33-53, out.2003.

337 CAPANEMA, Gustavo. Carta para Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 24/05/1944. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC. Nessa mesma carta Capanema cobrava Alceu por sua ausência nos contatos, sinal de sua mudança e do seu descontentamento com o Estado Novo.

338 CAPANEMA, Gustavo. Contratação de Luiz Ferreira da França para Bedel Faculdade de Direito Recife. 05/01/1935. Telegrama para Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Gabinete do Ministro da Educação e Saúde, 1935. Fundação Getúlio Vargas - CPDOC.

Cinematográfica, em substituição de Prudente de Moraes Neto. Alceu Amoroso Lima agradece a Capenema por aquela nomeação tão importante para ele, em telegrama de 21 de novembro de 1936: “Muito agradeço nomeação Vinícius Abraços Alceu”.³³⁹

E as nomeações se seguiam, sendo uma delas comunicada a Alceu pelo Chefe do Gabinete do Ministro Capanema, o ilustre literato Carlos Drummond de Andrade. Trata-se de uma nomeação para o cargo de auxiliar de ensino e que é atendida em 14 de julho de 1938, em pleno período de Estado Novo.³⁴⁰

A foto abaixo revela mais um momento de contato entre Alceu Amoroso Lima e Gustavo Capanema. Trata-se da reunião ocorrida no Rio de Janeiro, na Biblioteca Nacional, por ocasião da instalação do Conselho Nacional da Educação, em 16 de fevereiro de 1937.



339 LIMA, Alceu A. Agradecimento à nomeação de Vinícius de Moraes para Representante do Ministério da Educação e Saúde na Comissão de Censura Cinematográfica. 21/11/1936. Telegrama para Gustavo Capanema. Rio de Janeiro: 1936. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

340 Dizia o ilustre pensador no original do telegrama a Alceu Amoroso Lima: “Dr. Alceu Amoroso Lima. Rua D. Mariana, 149, Rio DF. Tendo se ausentado da Capital vg Ministro Capanema incumbi-me comunicar-lhe nomeação sua recomendada viúva Professor Porto Ferreira para o cargo de auxiliar de ensino do Instituto Benjamim Constant pt Cordiais Cumprimentos Carlos Drummond Andrade Chefe do Gabinete Ministro Educação Saúde”. Cf. ANDRADE, Carlos Drummond de. Nomeação da viúva do Professor Porto Ferreira para cargo de auxiliar de ensino do Instituto Benjamim Constant. 14/06/1938. Telegrama para Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Gabinete do Ministro da Educação e Saúde, 1938. Fundação Getúlio Vargas - CPDOC.

341 CAPANEMA, Gustavo. Gustavo Capanema, Alceu Amoroso Lima e outros na Biblioteca Nacional, por ocasião da instalação do Conselho Nacional de Educação. 16 fev 1937. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC. Alceu Amoroso Lima é o primeiro, na frente, da esquerda para a direita. Gustavo Capanema é o quinto, ao centro, da esquerda para a direita.

Ainda dentro de uma linha de interpretação dos segmentos que estiveram, de uma forma ou de outra, ligados ao Estado Novo, é relevante destacar a atuação de certos intelectuais no que se refere à política cultural. Alguns deixarão a posição ocupada na “torre de marfim” de inícios da República - como dizia Machado de Assis - para estarem diretamente juntos aos órgãos governamentais, particularmente responsáveis por atuações diretas no Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) e Ministério da Educação e Saúde. Essa atuação ocorreu através da participação em um projeto maior de construção da idéia de nacionalidade³⁴² desejada pelo Governo Vargas.

Revela-se aí a “profunda inserção deste grupo social na organização político-ideológica do regime” através dos órgãos mencionados, identificando no Estado a verdadeira expressão do nacionalismo. A ação dos intelectuais se daria dentro de um projeto educativo do Governo Vargas, dividido entre o Ministério da Educação e Saúde – sob direção de Gustavo Capanema, visando a formação de uma cultura erudita através da educação formal – e o DIP – dirigido por Lourival Fontes com o objetivo de controlar os meios de comunicação (rádio, jornais, revistas, cinema³⁴³, teatro³⁴⁴ etc.) e por meio disso atingir a cultura popular.

No grupo do DIP estavam figuras como Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia, Cândido Motta Filho. Em torno de Capanema encontram-se dois intelectuais mais representativos do movimento modernista: Mário de Andrade e Carlos Drummond de Andrade, este chefe de Gabinete do Ministério da Educação e Saúde de 1935 a 1945. Nesse ambiente, o regime Vargas vai procurar trazer para perto de si o maior número de

342 Kátia Maria Abud demonstra, sucintamente, como a ação do Ministério da Educação e Saúde direcionou-se no sentido de auxiliar a colocar em prática os ideais do Governo Vargas, especialmente no que diz respeito à formação de uma “identidade nacional”, de uma nacionalidade. Para isso, esse mesmo Ministério se serviu, por entre outros meios, do ensino de História do Brasil, por meio da veiculação de conceitos e idéias que fossem inspirados nos temas estudados pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, produzindo assim uma versão da história com heróis nacionais, com a imagem do homem trabalhador e de nação. Isso esteve presente sobretudo nos programas de ensino, nos manuais escolares e em livros didáticos. C.f ABUD, Kátia Maria. Formação da Alma e do Caráter Nacional: ensino de História na Era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n.36, p.103-119, 1998.

343 A propósito do cinema no período Vargas é relevante consultar Anita Simis. Essa autora estuda o cinema educativo e demonstra que foi com o DIP que a “política cinematográfica separou-se da esfera educativa e canalizou reivindicações corporativas para o Conselho Nacional de Cinematografia”, de onde se observa, por um lado, “produtores que procuravam ganhar o apoio individual, de outro, setores empenhados em afirmar um Estado autoritário que passaram a mediar os conflitos e interesses dos agentes envolvidos, consolidando o Estado como árbitro”. Cf. SIMIS, Anita. Cinema e Cineastas em tempo de Getúlio Vargas. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, UFP, n.9, p.79, 1997.

344 Consultar sobre esse assunto - PEREIRA, Victor Hugo A. Os intelectuais, o mercado e o Estado na modernização do teatro brasileiro. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.59-84.

intelectuais, inclusive desenvolvendo uma crítica ao aspecto estético da literatura e mesmo ao modelo de intelectual erudito e acadêmico. Sob seu ideário era forçoso que o intelectual fosse co-responsável pelos rumos do país e para isso deveria desempenhar sua função social ao lado ou junto do governo e ser o “representante da consciência nacional”. Por exemplo, através da Rádio Nacional – subordinada ao DIP –, o Governo tinha por objetivo “monopolizar a audiência popular” e para isso utilizava-se da estratégia de manter junto de si uma equipe exclusiva de autores, dentre os quais Vicente Celestino, Emilinha Borba, Ari Barroso, Lamartine Babo, Silvio Caldas. Ainda dentro dessa estratégia, a direção da Rádio realizava concursos musicais e exibia os resultados em um outro programa que era estratégico e também subordinado ao DIP: a “Hora do Brasil”.³⁴⁵

No cinema³⁴⁶, são exemplos decisivos de que o Governo Vargas se valia dos mais variados meios de expressão da cultura popular como canais de “difusão da cultura popular”, a exemplo a projeção obrigatória do Cinejornal Brasileiro, a oficialização do carnaval, a composição de músicas que iam ao encontro dos interesses da política governamental, a produção de filmes e peças de teatro, a criação da revista *Cultura Política* e do jornal *A Manhã*.

É importante que se mencione que a relação dos intelectuais católicos com o Governo Vargas e, especialmente, de Alceu Amoroso Lima se dá de forma diversa daquela ocorrida com os intelectuais modernistas. Os intelectuais católicos e Alceu Amoroso Lima atuam como um grupo que pressiona o Governo em razão de reivindicações próprias aos interesses da Igreja Católica.

A adesão ao governo se deu, *na maior parte das vezes*, mais por meio de apoio ideológico às suas políticas do que por uma ação como parte do governo. Alceu Amoroso Lima atuou neste sentido por algum tempo, e foi nomeado em 1935 para o Conselho Federal de Educação, quando aderiu à política educacional do Governo, mas permaneceu na defesa sempre dos seus interesses próprios e dos da Igreja Católica. Segundo Otto Maria Carpeaux,

345 CAPELATO, Maria H.R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papirus, 1998. p.73-78.

346 Um excelente artigo sobre o tema é: SOUZA, Carlos Roberto. Cinema em tempos de Capanema. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.143-182.

Alceu Amoroso Lima aceitou a nomeação “porque podia nessa função ser útil às reivindicações da Igreja”.³⁴⁷

Isso é verdade, mas de certa forma, em última instância, representa uma adesão. É também verdade que Vargas, através de Gustavo Capanema tentou conseguir a adesão de Alceu em outras ocasiões, a exemplo convidando-o, em 1936, para suceder Ronald de Carvalho – falecido em 1935 - na chefia do gabinete civil do presidente. Mas Vargas sabia que Alceu tinha inclinações para o campo educacional e, certamente pensando no seu apoio e no da Igreja, o nomeou, em 1937, reitor da Universidade do Distrito Federal na qual Alceu começaria mesmo, mas por discordância demitiu-se no mesmo ano de 1938 preferindo independência; tanto isso foi real que ele fundou no mesmo ano o núcleo do que “seria a Universidade Católica do Rio de Janeiro”. Da mesma forma Alceu recusou, ainda em 1938, a proposta de Francisco Campos, certamente a mando de Vargas, para assumir o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio.³⁴⁸

Como se observa, Vargas tentou a adesão de Alceu ao seu governo de forma concreta em algumas ocasiões, mas o pensador católico mesmo aderindo *momentaneamente* em 1938 à reitoria da Universidade do Distrito Federal, decide por um caminho mais independente. Entretanto isso não o exime das responsabilidades inerentes ao ter ocupado o cargo de reitor da UDF no momento em questão. O que o diferencia dos demais intelectuais e sobretudo de um modernista como Carlos Drummond de Andrade é a adesão expressa, por longo período, ao Governo, sobretudo no campo da Educação. Em segundo lugar, os objetivos de Alceu Amoroso Lima eram bem diferentes dos demais intelectuais, dado que ele defendia as causas católicas e preferia fazer isso pressionando o governo e montando, junto com a Igreja, instituições católicas de ensino superior. Além disso, embora nesse momento de 1938 Alceu tivesse posições conservadoras, ele começa a caminhar lentamente para o campo democrático, mas muito timidamente, algo quase imperceptível.

Assim, é relevante compreendermos o que se chamou de especificidade de vínculos entre determinados intelectuais ligados ao modernismo e ao Estado Novo. Mônica

347 CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.74-76.

348 CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.77-80.

Velloso demonstra que, para o discurso Estadonovista, havia uma união entre duas revoluções, a modernista de 1922 e a política de 1930, onde o elo que as unia era o ideal de brasilidade e renovação nacional contra os modelos importados: a exemplo o liberalismo e o comunismo. Para Velloso, ocorre por parte do regime Vargas uma apropriação fantasiosa do evento modernista em bloco, não considerando as suas diferenças internas. Isso fica evidente na medida em que se observa que “a herança modernista no interior da ideologia estadonovista é bastante delimitada, à medida que recupera apenas a doutrina de um grupo: a dos verde-amarelos, composta por Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Plínio Salgado”. No entanto, embora o governo demonstrasse, através disso, querer estar em sintonia com idéias dinâmicas no campo da cultura, igualmente demonstrava sua ambigüidade nesse campo uma vez que “não excluía a colaboração de outros intelectuais que defendiam projetos culturais mais inovadores, como é o caso de Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade” e outros de áreas bem diferentes como “modernistas, positivistas, católicos e até socialistas”.³⁴⁹

Cabe aqui a ressalva de que a apropriação do governo estadonovista em relação a elementos do movimento modernista foi uma invenção de sua parte e mesmo a absorção se deu de forma “diferenciada” da parte do governo em relação aos modernistas não conservadores, a saber, Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade, os quais desempenhavam em funções específicas e decisivas. Entretanto, é necessário considerar que isso não os exime do fato de terem colaborado com o regime repressivo e colocado suas idéias e ações a favor ou em consonância com os interesses da ideologia do governo em maior escala, mesmo que em alguns momentos ocorressem eventuais discordâncias, o que também ocorreu com Alceu Amoroso Lima.

É importante considerar que foi no Ministério da Educação e Saúde, sob direção de Gustavo Capanema no período de 1934-1945, que muitos intelectuais colocariam em prática os projetos governamentais e igualmente aqueles que correspondiam mais de perto a seus anseios, anteriores mesmo à sua entrada nesse Ministério. Assim, a relação dos

349 VELLOSO, Mônica Pimenta. Os Intelectuais e a Política Cultural do Estado Novo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.9, p.57-70, 1997.

intelectuais com o poder e mesmo a medida do vínculo que se estabeleceu “entre sua atuação e a formulação ou o reforço de certas matrizes ideológicas de pensamento” é assunto estudado por Helena Bomeny no artigo “Infidelidades eletivas: intelectuais e política”, no livro **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**.³⁵⁰

Portanto, nesse texto, a autora procura “compreender o assentimento de uns e a reclusão que se impôs a outros” tantos intelectuais no Ministério Capanema a partir de uma proposta de se repensar questionamentos já feitos pela literatura sobre o tema, em questões como: “Qual teria sido a aquiescência na montagem do autoritarismo? Quanto aceitaram da experiência do fechamento político e da restrição da liberdade?”³⁵¹

Na procura das respostas a esses questionamentos observamos que Helena Bomeny faz questão de informar, de forma direta, que seu trabalho caminha em sentido diverso daquele que orientou os estudos de Sérgio Miceli em “Intelectuais à brasileira”³⁵², os quais se fundamentaram na análise da responsabilização das relações dos intelectuais com o poder.

Em contrapartida, lembra a autora, o trabalho de sua própria autoria “Tempos de Capanema” e mesmo o artigo aqui em questão, partem de premissa distinta daquela de Miceli, procurando demonstrar que houve uma tensão entre os intelectuais e as decisões do próprio Ministério da Educação e Saúde, e do Governo, sobretudo no período do Estado Novo. Para a fundamentação de sua tese, a autora diz que a utilização a posteriori da informação sobre os acontecimentos carrega em si simplificações e pode “retirar da análise elementos que a matizariam e comporiam a dinâmica de tensão - e também de conflito - implicada nesse tipo de adesão”; entretanto, a própria autora admite que “essa advertência não deve ser tomada como justificativa ou imputação de completo alheamento ou desconhecimento dos atores no tocante aos processos em que estiveram envolvidos”.³⁵³

350 BOMENY, Helena. Infidelidades eletivas: intelectuais e política. In: _____. (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. Cap. 1, p.11-35.

351 Id., *ibid.*, p.15.

352 MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

353 BOMENY, Helena. Infidelidades eletivas: intelectuais e política. In: _____. (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. Cap. 1, p.15-16.

Por essa razão, Bomeny situa o que pretende sejam novos elementos para entender essa relação matizada dos intelectuais com o Ministério da Educação e Saúde, a partir da proposição do que ela chama de ampliação do “campo de interpretação em outras dimensões”. Mas quais dimensões? A resposta dada por Bomeny é a de que “uma delas situa a convocatória da elite governamental e a aceitação de participação pelos intelectuais no marco do que a literatura já consagrou como construção do Estado do bem-estar”. Algo, segundo ela, identificado com a Era Vargas e também com expressão em toda a América Latina, onde intelectuais atuavam muitas vezes de forma diferenciada e em “campos distintos de concepção da política e de adesão a valores”, a exemplo a Educação, Saúde, Cultura, Administração etc. Isso possibilitou, a seu ver, que os mais diversos intelectuais pudessem sugerir propostas de ações para vários campos da sociedade, a exemplo a ação de católicos, modernistas, positivistas, integralistas etc.³⁵⁴

Ainda de acordo com Helena Bomeny, grande parte dos intelectuais brasileiros tanto de fins do século XIX como de inícios do XX vislumbravam no Estado o responsável pela intervenção em favor de uma ação estatal com políticas nacionais em áreas como saúde, educação, cultura, trabalho etc ou fosse junto à articulação ou moderação das forças sociais. Segundo a autora, é igualmente importante se considerar que foi no início dos anos 1930, quando o governo Vargas teve início, que muitos deles viram isso acontecer e foram convidados a participar das ações sociais agora a partir do governo. Foi o que ocorreu, por exemplo, com Anísio Teixeira, solicitado a “colaborar com o governo na reforma do ensino médio”. A partir daí se percebia a atuação direta do Estado intervindo “com argumentos de racionalidade, planejamento, combate ao regionalismo, às oligarquias e ao mandonismo local”, o que foi decisivo para que se tivesse acolhida entre os mais diversos intelectuais. De outro lado, Bomeny questiona o fato de alguns intelectuais receberem maior cobrança do que outros por parte da literatura acadêmica em relação a sua participação no Governo, como foi

354 BOMENY, Helena. Infidelidades eletivas: intelectuais e política. In: _____. (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. Cap. 1, p.16-17.

o caso de Carlos Drummond de Andrade, então chefe de gabinete do Ministério da Educação e Saúde no período de 1934 a 1935.³⁵⁵

Pode-se concordar com a autora em termos, mas cabe questionar se esse intelectual que permaneceu como chefe de gabinete do Ministro Capanema por mais de 10 anos, incluindo-se aí o Estado Novo, não o fez por merecer, não obstante suas produções no campo da literatura?

Outro ponto abordado por Bomeny tem por objetivo saber o porquê de as obras de arte produzidas pelos mais diversos intelectuais ligados ao regime Vargas absolverem “fidelidades escusas às políticas públicas” e os intelectuais da educação não gozarem da mesma absolvição. Para Bomeny, a resposta disso encontra-se no fato de que a obra de arte não é feita para “ser superada”. Para a autora, aí reside o “incômodo das acusações contra as adesões de artistas, poetas, escritores e músicos à política” mas “ao mesmo tempo, alvo de reação dos que se apegam mais à arte do que ao criador”. Bomeny conclui dizendo que “o mundo da arte é, por definição e natureza, essencialmente plural e livre. E o que mais nos instiga e inquieta: é independente e autônomo em relação a qualquer entrega e à contingente copulação com o poder”.³⁵⁶

Entretanto, seria o caso aqui de rememorarmos, a título de ilustração, palavras da própria autora a respeito do Ministério Capanema, escritas em 1999. Dizia ela na ocasião:

“Afinal, a formulação das políticas cultural e educacional para o Brasil contou com a atuação nem sempre simétrica, mas inequivocamente ativa, de intelectuais como Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Anísio Teixeira, Lourenço Filho, Rodrigo Mello Franco, Alceu Amoroso Lima... e até Villa-Lobos, Jorge de Lima, Manuel Bandeira... Foi o ministério dos modernistas, dos Pioneiros da Escola Nova, de músicos e poetas. Mas foi também o ministério que perseguiu os comunistas, que fechou a Universidade do Distrito Federal (UDF), de vida ativa e curta, expressão de setores liberais da intelectualidade do Rio de Janeiro (1935-39). Foi, ainda, o ministério que apoiou a política nacionalizante de repressão às escolas dos núcleos estrangeiros existentes no Brasil. O ministério Capanema nos desafia ao refinamento da análise e a escapar das associações mais apressadas entre *políticas e comportamentos e entre os limites das ações dos atores diante da imponderabilidade dos processos*”.³⁵⁷ (grifos nossos)

355 BOMENY, Helena. Infidelidades eletivas: intelectuais e política. In: _____. (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. Cap. 1, p.20-21.

356 Id., *ibid.*, p.32-33.

357 BOMENY, Helena. Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.137.

Em razão disso tudo é interessante retomar mais um trecho dos escritos de Helena Bomeny onde ela definia categoricamente o papel da Educação no Estado Novo. Dizia ela:

“Nesse sentido especial, a educação talvez seja uma das traduções mais fiéis daquilo que o Estado Novo pretendeu para o Brasil. Formar um ‘homem novo’ para um Estado Novo, conformar mentalidades e criar o sentimento de brasilidade, fortalecer a identidade do trabalhador, ou por outra, forjar uma identidade positiva do trabalhador brasileiro, tudo isso fazia parte de um grande empreendimento cultural e político para o sucesso do qual contava estrategicamente com a educação por sua capacidade universalmente reconhecida de socializar os indivíduos nos valores que as sociedades, através de seus segmentos organizados, querem ver internalizados”.³⁵⁸

Entretanto, a dimensão matizada da relação dos intelectuais seja com o Ministério da Educação e Saúde³⁵⁹ ou em outras áreas em razão da constituição do Estado do bem-estar social não fragiliza a **constatação** de que muitos estiveram a serviço desse mesmo governo, particularmente no período de 1930 a 1945. Diga-se de passagem, um governo de incontestável ilegitimidade tanto no Estado Novo quanto no período anterior, a exemplo as suas ações na Constituição de 1934, a eleição também de 1934, a partir daí com o acirramento da repressão aos seus opositores, com notório exemplo no episódio do levante comunista de 1935.

Em que pese ser necessário o entendimento, conforme Helena Bomeny alerta, de que há sim um viés de conflito muitas vezes entre os intelectuais e os objetivos do Governo e também com os diversos ministérios, é mais relevante tomar como questão primordial o fato de que para se fazer parte do grupo no poder, para entrar no meio da tomadas de decisões, antes de tudo se aceita as regras do jogo. Isso significa ter conhecimento das

358 Id., *ibid.*, p.139.

359 A questão da “sociabilidade de intelectual” é estudada por Ângela de Castro Gomes, procurando “realizar uma análise das relações estabelecidas entre ministros e intelectuais, revelando um processo de construção da identidade que envolve o personagem de Capanema”. O número de correspondentes com Capanema no período de 1934 a 1945 foi de 608, os quais lhe enviaram nada menos do que 5.059 cartas. Dentre essa gama de correspondentes, Ângela Gomes aponta sete intelectuais mais “assíduos”, entre os quais estão nomeadamente “Alceu Amoroso Lima (149), Abgard de Araújo Renault (107), Mario Casassanta (98), Luis Simões Lopes (71), Dário de Almeida Magalhães (61), Gilberto de Melo Freire (52) e Carlos Drummond de Andrade (51)”. Três desses nomes nos vêm aos olhos: o de Alceu Amoroso Lima, amigo de Capanema, integrante do Conselho Nacional de Educação e defensor dos interesses da Igreja Católica; Gilberto Freire, amigo pessoal de Capanema; por fim, Carlos Drummond de Andrade – como não poderia deixar de ser pois era o seu chefe de Gabinete do Ministério da Educação, de 1934 a 1945. Cf. GOMES, Ângela de Castro. *Sociabilite intellectuelle dans la correspondance de Gustavo Capanema*. In: SCHPUN, Mônica Raisa (Org.) **Cahiers du Brésil Contemporain**. Elites Bresiliennes. Approches Plurielles, Paris, n.47/48, p.133-155, 2002.

responsabilidades de adesão e dos limites de autonomia dentro do espaço em que se está atuando, de modo que isso serve para Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade, para Alceu Amoroso Lima, Lourival Fontes e outros mais.

Isso pode ser pensado frente a dinâmica do funcionamento dos interesses maiores do Estado brasileiro durante o Governo Vargas, mesmo que se leve em alta consideração a tese de que havia tensões e conflitos frente a *determinadas* formas e conteúdos de ação das instituições governamentais.

Pode-se questionar aqui o porquê da ligação direta de alguns intelectuais ao Governo? Será que mesmo entrando em conflito com as determinações maiores dos Ministérios ou órgãos a que estavam comprometidos, esses intelectuais se viam impossibilitados de reunir forças para fazer valer suas posições, ou em algumas situações o faziam? Será que em muitos casos, embora discordando, consentiam junto ao Governo em razão de acreditarem que a única forma ou meio mais viável de colocar em prática seus projetos próprios, por vezes de longa data, ou do Estado do bem-estar social, era estarem no Governo?

Sem simplificações, o que permanece é que, embora de formas diversas, com ou sem conflitos, os intelectuais vinculados a órgãos institucionais no Governo Vargas foram responsáveis **sim** por suas ações, individuais ou em conjunto. E em maior grau co-responsáveis pela implementação dos interesses do Governo Vargas tanto em nível político como ideológico.

Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira estudaram um pouco essa questão da relação entre literatura e sociedade.³⁶⁰

360 Neste sentido, a obra literária enquanto “evidência histórica subjetivamente determinada” porque “situada no processo histórico”, deveria ser interrogada de forma adequada. Chalhoub e Pereira apresentam o imperativo de uma análise profunda em relação à obra de literária, colocando em questão a “crença na ‘transcendência’ ou autonomia da literatura, ou da obra de arte em geral – ou seja, a idéia de que para tais obras vale, em última análise, o postulado da inexplicabilidade” dado que resultariam de uma construção atemporal. A proposta de Chalhoub e Pereira, é a de “historicizar a obra literária”, a partir de sua inserção no movimento da sociedade culminando com o estudo de suas “redes de interlocução social” e “a forma como constrói ou representa a sua relação com a realidade social – algo que faz mesmo ao negar fazê-lo”. C.f CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo A. de M. Apresentação. In:_____. (Orgs.) **A História Contada**. Capítulos de história social da literatura no Brasil. São Paulo: Nova Fronteira, 1998. p.07-13. O próprio Nicolau Sevcenko já trabalhou isso anteriormente. Cf. SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Brasiliense, 1983.

A leitura de Pierre Bourdieu é importante pois esse sociólogo demonstra que o conceito de arte autônoma e descompromissada é plenamente passível de contestação. Bourdieu explica também a tendência, entre muitos, de aceitação do predomínio da forma sobre a função da arte.

Em contrapartida, há o artigo de Maurício Vieira Martins, um estudo introdutório importante à discussão do conceito de campo literário em Pierre Bourdieu. Martins concorda com Bourdieu no que diz respeito à necessidade de se perscrutar as “relações invisíveis” presentes às obras literárias e “romper com uma certa representação ingênua do fenômeno estético”. Por outro lado, Martins avalia que o conceito de campo literário de Bourdieu tem seus limites pois ele “desconsidera a dimensão propriamente singular do fenômeno estético”. Em contrapartida à posição de Bourdieu, Martins avalia que há necessidade de uma “apreciação suplementar” que atribua valor à singularidade da estética e do texto literário, considerando que esse possui um “excesso de significação: capacidade de ultrapassar o estrito momento histórico em que foi produzido rumo a uma dimensão temporal mais ampla”.³⁶¹

Mas Pierre Bourdieu explica que as diversas respostas que tanto filósofos, como lingüistas, semiólogos ou historiadores da arte elaboraram para a “questão da especificidade” tanto da literatura (“a ‘literalidade’”), da poesia (a ‘poeticidade’”) ou mesmo da obra de arte de um modo mais geral e de sua “percepção estética”, são respostas que

361 MARTINS, Maurício Vieira. Bourdieu e o fenômeno estético: ganhos e limites do conceito de campo literário. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.19, n.56, p.63-64, out.2004. Noutra parte de sua análise, Martins contrapõe a análise de Walter Benjamin sobre Baudelaire em relação à feita por Bourdieu sobre o mesmo autor, em **As regras da arte**. O autor faz isso com o intuito de demonstrar que há interpretações distintas sobre um mesmo fenômeno. A nosso ver, aqui cabe uma questão para Martins pensar: o melhor caminho nesse debate é considerar como válida mais que uma hipótese sobre o fator estético literário com o fim de apreendê-lo dentro de uma racionalidade que não seja imperativa, predeterminada, mas ao mesmo tempo não ingênua? Talvez o fenômeno estético possua mesmo uma singularidade ou um “excesso de significação”, o que faz com que ultrapasse um determinado momento histórico, permaneça fascinante em outras épocas ganhando “dimensão temporal mais ampla”. Entretanto, é igualmente verdade que ao fazer isso, esse mesmo fenômeno estético não deixa de ter-se constituído, em sua essência - reunindo elementos, mesmo que inconscientes por parte de seu autor-, de um determinado ambiente histórico. O que quer dizer que a “experiência subjetiva” do fenômeno estético é, conforme diz Bourdieu, em última análise, constituída pela experiência de seu autor. Cf. BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p.319-322. Por fim, isso não implica em dizer que os elementos constitutivos dessa experiência estética deixem de existir mesmo em se considerando que ela transcenda determinado momento histórico. O que se dá é que ao ganhar “dimensão temporal mais ampla”, o fenômeno artístico ou literário passa a ser lido por meio de outros referenciais históricos, dos quais o olho do analista é produto. Sendo assim há que se pensar na questão da historicidade.

“concordam em insistir em propriedades tais como a gratuidade, a ausência de função ou o primado da forma sobre a função, o desinteresse”.³⁶²

Seguindo esse raciocínio, Bourdieu vai demonstrar que esses tipos de análises concordam no essencial em tomar como objeto de estudo a “experiência subjetiva da obra de arte” que, diga-se de passagem, “é a de seu autor”. Mas o equívoco de concepção e procedimento, neste caso, é que essas mesmas análises não tomam nota da “historicidade dessa experiência e do objeto ao qual se aplica”. Isso, para Bourdieu, é mais grave ainda, pois é expressão de que os analistas “operam, sem o saber, uma universalização do caso particular”, o que revela que “constituem por isso mesmo uma experiência particular, situada e datada, da obra de arte em norma trans-histórica de toda percepção artística”. Entretanto, Bourdieu adverte, para maior gravidade ainda, que essa visão de essência não resiste a um questionamento mais profundo que tenha por objetivo desvendar as “condições históricas e sociais de possibilidade dessa experiência”. Isso leva Bourdieu a acrescentar que essas análises “proíbem a si mesmas a análise das condições nas quais foram produzidas e constituídas como tais as obras consideradas como dignas do olhar estético”. Isso lhes imputa um caráter ainda maior de ingenuidade por não considerarem, sobretudo, o que Bourdieu chama de “condições nas quais se produziu (filogênese) e se reproduz continuamente no decorrer do tempo (ontogênese) a disposição estética que exigem”. Portanto, os “analistas” devem ficar atentos quando Bourdieu diz que há um equívoco de base na medida em que não levam em apreço as condições sociais de produção – ou, como ele diz, da invenção – e da reprodução – ou assimiliação – também das “disposições e dos esquemas classificatórios que são empregados na percepção artística”.³⁶³

Assim, convém lembrar, em conclusão, com Bourdieu que

“A compreensão dessa forma particular de relação com a obra de arte que é a compreensão imediata da familiaridade supõe uma compreensão do analista por si mesmo que não é acessível à simples análise fenomenológica da experiência vivida da obra, na medida em que essa experiência baseia-se no esquecimento da história da qual é o produto. É apenas

362 BOURDIEU, Pierre. **As regras de arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p.319.

363 BOURDIEU, Pierre. **As regras de arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p.319-322.

com a condição de mobilizar todos os recursos das ciências sociais que se pode levar até o fim essa forma historicista do projeto transcendental que consiste em se reapropriar, pela anamnese histórica, das formas e das categorias históricas da experiência artística. (...) Ainda que apareça para si próprio sob as aparências de um dom da natureza, o olho do amador da arte do século XX é produto da história”.³⁶⁴

Nesse sentido, reafirmamos que da mesma forma que devemos imputar a Alceu Amoroso Lima a sua responsabilidade enquanto intelectual católico defensor dos interesses da Igreja Católica, também devemos utilizar o mesmo critério para os demais intelectuais que produziram no período e que estiveram bem mais próximos do poder governamental. No caso do Brasil o mais sensato é ficarmos com as análises de Antônio Cândido em “Literatura e Sociedade”³⁶⁵ onde esse autor já demonstrava, na década de 1970, a relação da produção de muitos intelectuais com a sociedade e o governo Vargas, evidentemente que guardadas as suas especificidades.

Ainda no campo do estudo da educação no Governo Vargas, o texto de Clarice Nunes é mais esclarecedor do que o de Helena Bomeny. Clarice Nunes estuda o projeto de educação para o país guiado por Gustavo Capanema, mas que havia sido “encaminhado por Francisco Campos e endossado pelos intelectuais católicos”. Projeto que se pautava pela criação de duas redes de escolarização: “a rede primária profissional, na qual se incluíam o ensino primário, o ensino técnico e a formação de professores para o ensino básico; e a rede secundária superior, que procurava... as individualidades condutoras, as elites”.³⁶⁶

É relevante ter em mente o fato de que as reformas da instrução pública no Distrito Federal, desde Carneiro Leão (1921-1926), passando por Fernando Azevedo (1928-30), e Anísio Teixeira (1932-35) fazem parte de um processo de constituição de uma política educacional que se concretizaria como um “processo controlado de mudança social” com culminância em 1937 com o Estado Novo. Nesse meio, nota-se no começo da década de 1930 o papel de divergência ocupado pelos interesses católicos na área educacional.³⁶⁷

364 Id., *ibid.*, p.322.

365 CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

366 NUNES, Clarice. As políticas públicas de Educação de Gustavo Capanema no Governo Vargas. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.103.

367 Id., *ibid.*, p.107-108.

No momento em que Anísio Teixeira intervinha nas escolas do Distrito Federal, os educadores reformistas iam ocupando o lugar dos educadores católicos na *Associação Brasileira de Educadores* e estes acabavam por se restringir à *Confederação Católica* e a congressos religiosos. Ocorre que nos embates da Constituinte de 1933 a Igreja fez valer os seus interesses políticos e educacionais através da ação da Liga Eleitoral Católica (LEC) junto aos políticos que ela havia apoiado e que haviam firmado compromisso com seus ideais. Com a vitória de muitos destes políticos os interesses da Igreja foram em grande medida atendidos, desde o restabelecimento formal da sua relação de cooperação com o Estado até o recebimento de verbas do governo “para escolas, hospitais e instituições beneficentes mantidas pela Igreja”. Isso que resultaria em seu grande prestígio junto ao poder e às burguesias comercial, financeira e industrial e mesmo com setores rurais de longa data relacionados ao poder.³⁶⁸

Desde o início de 1933 nos debates na Constituinte, Anísio Teixeira sofria com a rivalidade com os educadores católicos por defender que o ensino religioso nas escolas públicas não seria prudente, ou mesmo viável e facultativo, como propunha o Decreto Federal nº 19.941 de 30 de Abril de 1931. Nesse âmbito, as forças católicas terminariam por vencer na Constituinte e a pressão dos professores e dos burocratas da capital federal contribuiria para “desvirtuar” o que se considerava como propostas renovadoras. O resultado foi que, segundo Nunes:

“A Constituição acabou ratificando a normatização da escola secundária pela reforma de 1931, ou seja, a permanência do padrão limitado do número de estabelecimentos públicos secundários; a interferência da União, que, através da equiparação, promovia a equalização formal do ensino público e privado; a homogeneização curricular; e a ruptura do monopólio estatal do acesso ao terceiro grau”.³⁶⁹

Após o embate Constituinte de 1933 seria criada, em 1935, a *Universidade do Distrito Federal*, cujo discurso de inauguração seria feito por Anísio Teixeira com anseios democráticos. Mas em pouco tempo a Instituição assumiria a bandeira do primado ideológico

368 Id., *ibid.*, p.109.

369 NUNES, Clarice. As políticas públicas de Educação de Gustavo Capanema no Governo Vargas. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.110-111.

dos valores nacionais sob comando de Gustavo Capanema, onde mesmo os docentes deveriam estar alinhados aos ideais do Governo em vigor. Assim, foi em inícios de dezembro de 1935, momento de aumento da repressão ao comunismo, que Anísio Teixeira pediu exoneração do cargo. Mais tarde, sucedeu-o na Secretaria de Educação e Cultura (do Distrito Federal) Francisco Campos e com ele grande número de católicos, entre os quais:

“O cônego Olímpio de Mello assumiu a interventoria, Alceu Amoroso Lima foi nomeado reitor da Universidade, o coronel Pio Borges tornou-se Secretário da Educação e Cultura da capital do país, o padre Helder Câmara passou a conduzir o Instituto de Pesquisas Educacionais e Theobaldo de Miranda Santos foi nomeado superintendente de Educação Geral e Técnica e de Ensino de Extensão”.³⁷⁰

Em consequência disso, a obra educativa de Anísio Teixeira seria interpretada como oposição e então não mais interessante aos propósitos do Governo, de onde Francisco Campos ficaria na pasta da Justiça e Capanema na da Educação. As consequências imediatas foram a impossibilidade da neutralidade da educação no Estado Novo, e a consequente fixação de princípios e a execução do projeto autoritário – com a idéia do homem novo, da nação etc – por parte do Governo.³⁷¹

Há uma foto que releva a relação de Alceu Amoroso Lima com as questões relativas à *Universidade do Brasil* e com Capanema. Isso pode ser observado na foto abaixo, datada de 17 de julho de 1937 e refere-se ao um almoço, no Automóvel Clube, oferecido pela comissão do plano da Universidade do Brasil. Isso demonstra a proximidade de Alceu com o meio intelectual educacional, sua relação com Capanema e o peso de sua ação enquanto intelectual que representava os interesses da Igreja Católica.

370 Id., *ibid.*, p.112-113. Cabe aqui a ressalva de que Alceu Amoroso Lima assumiu a reitoria da UDF em 1938 e não em 1935.

371 NUNES, Clarice. As políticas públicas de Educação de Gustavo Capanema no Governo Vargas. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.113.



372

O Decreto nº1.063, de 20 de janeiro de 1939, obriga a transferência de vários estabelecimentos de ensino da Universidade do Distrito Federal para a Universidade do Brasil. Tratava-se, na realidade, de um procedimento de anexação em razão, em primeiro lugar, de a UDF incomodar os católicos pelo seu caráter laico e, em segundo lugar, porque era fruto de iniciativas do governo municipal ao qual não competia legislar sobre questões de ensino. O episódio tem seu termo com a organização em abril de 1939 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, com o decreto lei nº 1.190, que definia sua denominação daí em diante como Faculdade Nacional de Filosofia e cujo reitor e catedrático de literatura seria Alceu Amoroso Lima, mas não sem antes solicitar a Capanema que adiasse os processos de incorporação para o ano seguinte por motivos organizacionais.³⁷³

O episódio relatado acima ocorre um tempo depois de Alceu Amoroso Lima pedir demissão do cargo de reitor da Universidade do Distrito Federal. Em 1939 Gustavo

372 CAPANEMA, Gustavo. Gustavo Capanema, Alceu Amoroso Lima e outros durante almoço no Automóvel Clube oferecido pela comissão do plano da Universidade do Brasil. 17 jul 1937. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC. Alceu Amoroso Lima é o terceiro em pé da esquerda para a direita. Gustavo Capanema é o quarto sentado da esquerda para a direita.

373 NUNES, Clarice. As políticas públicas de Educação de Gustavo Capanema no Governo Vargas. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.115-117.

Capanema convida-o para o cargo de professor de literatura brasileira e diretor da Faculdade Nacional de Filosofia, a qual – nos planos de Capanema - deveria absorver a U.D.F. Em carta a Capanema, datada de 07 de abril de 1939, Alceu aceita o cargo de docente mas impõe condições restritivas para ocupar a direção da Faculdade Nacional de Filosofia. Esse episódio ficou expresso em carta nos termos a seguir:

“Capanema. O convite que V. me fez ante-hontem³⁷⁴ para professor de literatura brasileira e ainda para diretor da Faculdade Nacional de Filosofia é para mim, antes de tudo, uma grande alegria. A de sentir de perto a sua lealdade de amigo. Creia que seu gesto será guardado, em meu coração, como das melhores coisas que a vida me tem dado. É, além disso, uma honra que não preciso encarecer. (...) Quanto à cátedra, aceito-a sem restrições, na certeza de que procurarei dar-lhe todo o meu esforço. (...) No que diz respeito, porém, à direção da Faculdade, é preciso que lhe diga – com a franqueza que graças a Deus sempre tem caracterizado nossa recíproca amizade – que, em consciência, só poderei aceitá-la se concordarmos, previamente, em dois pontos, que considero absolutamente indispensáveis ao êxito do empreendimento. 1º – A nossa Faculdade não absolverá, ao menos por ora, a Universidade do Distrito Federal; 2º – Os cursos só serão iniciados o ano que vem”.³⁷⁵

Nessa carta Alceu Amoroso Lima revela, por um lado, a intenção de Capanema e de Vargas de o manterem – enquanto líder da Igreja Católica – junto dos órgãos institucionais do Estado Novo. Por outro lado, revela o prestígio de Alceu enquanto intelectual e mesmo amigo próximo de Capanema. Evidentemente que a aceitação dos cargos por Alceu atendia às suas expectativas próprias mas também aos interesses da Igreja Católica, principalmente de Dom Sebastião Leme.

Após Alceu Amoroso Lima aceitar o ingressar na Faculdade Nacional de Filosofia, não tardaria para que ele, no momento de 1939, procedesse à tentativa de organização de uma espécie de núcleo de intelectuais católicos naquela Faculdade, consolidando assim a presença católica ali e reavivando o seu meio de sociabilidade. Isso pode ser notado quando Alceu pede a Capanema que analise a possibilidade do intelectual Afrânio Coutinho ingressar na Faculdade como seu assistente para a área de História. Isso se passou no próprio mês de abril de 1939.³⁷⁶ Alceu faria coisa semelhante em nome do seu

374 Grafia original.

375 LIMA, Alceu A. Carta para Gustavo Capanema. 07/04/1939. Rio de Janeiro, 1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

376 LIMA, Alceu A. Carta para Gustavo Capanema. 24/04/1939. Rio de Janeiro, 1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

amigo e secretário Wagner Antunes Dutra, para esse solicitando cargo de outra natureza na mesma Faculdade Nacional de Filosofia.³⁷⁷

O episódio que se refere a Afrânio Coutinho é revelador da importância desse intelectual católica para Alceu Amoroso Lima e para a Igreja Católica. As solicitações de Alceu a Capanema não eram aleatórias: um Afrânio Coutinho, Wagner Antunes Dutra e Vinícius de Moraes eram partes integrantes do seu campo de relações sociais. Na carta de 24 de abril de 1939, portanto pouco menos de 20 dias depois de aceitar o convite de Capanema, Alceu argumentava em favor de Afrânio Coutinho imputando-lhe as qualidade de “bahiano de raro talento e sólida cultura”, o que lhe valia ainda o qualificativo de “ótima aquisição como assistente”. Segundo Alceu, o deslocamento de Afrânio Coutinho deveria ser feito da Faculdade de Medicina da Bahia, onde ele era funcionário do Ministério da Educação e Saúde, para a Faculdade Nacional de Filosofia, no Rio de Janeiro.³⁷⁸

Alceu Amoroso Lima anexava, ao seu pedido pessoal, uma carta que recebera de Afrânio Coutinho no dia 15 do mesmo mês de abril de 1939. Nessa carta, Afrânio havia lhe solicitado apoio para uma transferência para o Rio de Janeiro. Dizia ele:

“Será possível que não haja uma vaga para um pobre provinciano que deseja um campo mais largo para trabalhar? O lugar de assistente seria magnífico para mim, pois me facilitaria o tempo para, acompanhando os cursos dos professores estrangeiros, preparar-me para concurso. (...) É grande o meu desejo de sair fora para um ambiente mais largo de trabalho”.³⁷⁹

É também relevante considerar como, a partir da questão nacional, as “propagandas políticas no varguismo e no peronismo operaram no sentido de incutir na sociedade uma nova forma de identidade: a identidade nacional coletiva”, muito na contramão da identidade nos moldes individualistas e pluralistas do liberalismo. Nesse projeto, a Educação teve papel decisivo na medida em que foi utilizada como meio para a “introdução de novos valores e modelagem das condutas”; a exemplo observemos a

377 CAPANEMA, Gustavo. Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 23/11/1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

378 LIMA, Alceu A. Carta para Gustavo Capanema. 24/04/1939. Rio de Janeiro, 1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

379 COUTINHO, Afrânio. Carta de Afrânio Coutinho a Alceu Amoroso Lima, Bahia, 15/04/1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

constituição do livro didático nesse projeto de Brasil como meio de transmissão dos conteúdos ideológicos de formação de uma identidade nacional.³⁸⁰

Diante dessas considerações podemos agora analisar algumas das posições de Alceu Amoroso Lima em relação à Educação no período em estudo.

Na obra **Preparação a Sociologia** (1931) Alceu Amoroso Lima dá um exemplo claro de sua posição contrária às mudanças no meio educacional, qualificadas por ele de “naturalismo pedagógico”. Dizia ele:

“O naturalismo pedagógico deforma a consciência infantil, estreita-lhe os horizontes, não prepara o adolescente para nenhum dos embates das idades de transição. E o resultado é que, quanto mais se fala em escola nova, em escola ativa, em funcional, como vindo revolucionar toda a pedagogia moderna – vemos crescerem desorientação educativa na mocidade, a multiplicidade de idéias contraditórias, a proliferação da mais estranha flora de paixões requintadas, que em geral distingue as eras de decadência das civilizações. (...) Mas o naturalismo pedagógico vem subrepticiamente inserir-se na metodologia educativa e arruinar na sombra o que se pretende construir na luz”.³⁸¹

Alceu Amoroso Lima aponta negativamente a escola socialista como a responsável pela definição “equivocada” da sociedade como *núcleo do fato social*, destacando Saint-Simon como o pai dessa corrente e Karl Marx como seu discípulo mais aplicado. Dizia ele:

“Karl Marx, discípulo indireto de Saint-Simon, através de Bazard, é o patriarca do ramo socialista, que acentua na sociedade o elemento revolucionador, hipertrofiando o fator econômico em prejuízo de todos os demais e pregando a subordinação do indivíduo, não mais a sociedade em geral, mas a uma classe determinada, ao proletariado, que deve representar o Estado. Marx, que combateu o monismo do Estado monárquico ou democrático, fez do Estado proletário um absoluto, subordinando-lhe totalmente a autonomia individual”.³⁸²

Alceu opunha-se ao que classificava de visão individualista da sociedade oriunda de Spencer, e que, a seu ver, tinha origem doutrinária

“no século XVIII, entre os Enciclopedistas, e praticamente na Revolução Norte-Americana de 1776, na Revolução Francesa de 1789 e nas Constituições da libertação ibero-americana

380 CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papirus-Fapesp, 1998. p.211-242.

381 ATHAYDE, Tristão de. **Preparação à Sociologia**. Rio de Janeiro: Centro D.Vital, 1931, p.24-25.

382 Id., *ibid.*, p.152.

do começo do século XIX, - esse individualismo ia encontrar o seu sistematizador em Spencer, fazendo do *indivíduo* o fim da sociedade e do Estado”.³⁸³

Sem sombra de dúvida, da mesma forma que sua crítica ao individualismo - entendido como proveniente da Revolução Francesa - é fruto de um ideário conservador de inícios do século XIX, sua definição de família como “realidade social básica” apóia-se também no contra-revolucionário espanhol Juan Donoso Cortés, citado nominalmente:

“Donoso Cortés, em um trecho de suas obras, dá bem a idéia do que seja a importância da concepção que a sociologia cristã tem da família, como grupo fundamental da sociedade. ‘A Família divina, exemplar e modelo da família humana, é eterna em todos os seus indivíduos. A família humana espiritual (isto é, a dos claustros) que depois da divina é a mais perfeita de todas, dura em todos os seus indivíduos o que dura o tempo; a família humana natural, entre o pai e a mãe, dura o que dura a vida e entre os pais e os filhos largos anos. A família humana anticatólica dura entre o pai e a mãe alguns anos e entre os pais e filhos alguns meses. A família artificial dos clubes dura um dia, a do cassino um instante. A duração é aqui, como em muitas outras coisas, a medida das perfeições’”.³⁸⁴

A relação entre Igreja e Estado para Alceu Amoroso Lima, no momento do início da década de 1930, deveria estar fundada na consciência de que ambos eram os dois grandes organizadores da vida social, sendo a primeira representante das forças morais e religiosas e o segundo das forças econômicas e políticas da sociedade. A primeira visaria o fim sobrenatural da “graça e da glória dos homens” no âmbito individual e o segundo se encarregaria da paz e da prosperidade dos homens socialmente. Haveria, entretanto, algumas áreas de responsabilidade mútua, as chamadas áreas mistas, relativas à organização civil da família, do ensino, da propriedade eclesiástica, por exemplo.³⁸⁵

Portanto, dentro dessa “ordem social” visualizada por Alceu Amoroso Lima, era necessário e urgente que o homem buscasse a “restauração da finalidade transcendental da vida humana”, pois o “problema do primado do espírito”, era “o *problema dos problemas*”. Isso, a seu ver, porque o homem do momento estava frente ao dilema da opção pela “Soberania de Deus ou soberania da Força”. Dilema esse que é posto por Alceu nos seguintes termos:

383 Id., *ibid.*, p.53.

384 ATHAYDE, Tristão de. **Preparação à Sociologia**. Rio de Janeiro: Centro D.Vital, 1931. p.59.

385 Id., *ibid.*, p.73.

“Ou queremos ser governados pela lei do amor, da variedade e da justiça social verdadeira entre os homens, e nos entregamos à soberania absoluta de Deus. (...) Ou desdenhamos do invisível, negamos o primado do espírito, reduzimos a vida a uma luta implacável, e aceitamos inexoravelmente a passagem lógica do capitalismo ao comunismo, isto é, ao materialismo integral, entregando-nos em definitivo à soberania absoluta da Força. Soberania de Deus ou soberania da Força. Eis o dilema trágico que se apresenta aos homens desorientados de nossos dias”.³⁸⁶

Na década de 1930, com maior destaque para o embate com o *Manifesto dos Pioneiros da Educação*, em 1932, e com o debate na Constituinte de 1933, a Igreja se fez sentir presente atuando diretamente, sobretudo pressionando parlamentares a votarem a favor de seus interesses também educacionais. Neste campo, Alceu Amoroso Lima teve papel relevante particularmente em suas articulações com o Ministério da Educação e Saúde. Sob sua ótica, a Educação nesse período deveria estar sob o predomínio do interesse católico no ensino nas escolas públicas e privadas.

No debate sobre as questões educacionais, Alceu se posicionou desde cedo em favor dos interesses da Igreja e mesmo falando em seu nome nos momentos de maior conflito pela definição de regras gerais para esse campo por parte do Estado durante o período Vargas. É isso o que se observa no artigo da edição do mês de junho de 1932, da revista “A Ordem”, sob o título de “Instituto Católico de Estudos Superiores”.³⁸⁷ Esse texto é importante pois é produto de um pronunciamento que Alceu fez na sessão solene de inauguração do referido Instituto, definindo-o desde já como a semente da futura “Universidade Católica Brasileira”.

Nesse artigo Alceu também teve como objetivo demonstrar que a criação do Instituto atendia às necessidades da sociedade brasileira em maior escala, considerada dentro de um quadro de decadência da civilização ocidental; civilização esta, por sua vez, resultado de rupturas em momentos como a Reforma, no século XVI, com Descartes, no século XVII, com o surgimento da Enciclopédia, no século XVIII e com as ciências experimentais, no século XIX. Assim, Alceu entendia que o Brasil e particularmente o Rio de

386 Id., *ibid.*, p.155.

387 ATHAYDE, Tristão de. Instituto Católico de Estudos Superiores. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.415-425, jun.1932a.

Janeiro, sua capital “arrogante” e “tumultuada”, precisavam dar aos seus filhos uma orientação filosófica e teológica com o fim de retirá-los do ceticismo e da anarquia, enfim da “desordem moderna”. Dizia ainda que os brasileiros do momento eram filhos de leituras apressadas e de modas intelectuais do momento, portanto nada mais do que resultados de uma “anarquia pedagógica, do empirismo científico, da incultura generalizada”. Portanto, dentro do projeto de Alceu Amoroso Lima de restauração intelectual católica havia como premissa inquestionável a necessidade de se compreender que uma nação só se governaria bem a partir do momento em que se reorganizasse o ensino, suas leis deixassem de ficar nos fundos das gavetas e passassem a ser cumpridas; enfim, quando o “utilitarismo pedagógico” deixasse de “corroer” os jovens estudantes.³⁸⁸

Para Alceu, cabia ainda questionar sobre qual seria a possibilidade de se acreditar que as revoluções políticas poderiam resolver os problemas decisivos do Estado, quando a “pedagogia nova” se postava como separada da “realidade espiritual da nação”? Alceu era contra as revoluções políticas e muito mais contra as pedagógicas, de modo que para ele se fazia necessária a criação do *Instituto Católico de Estudos Superiores* a partir da premissa de uma reação contra o que ele chamava de “mutilação do pensamento” operada, segundo ele, pelo positivismo. De modo que cabia ao Instituto a tarefa primordial de “restaurar as pontes partidas entre a filosofia e as ciências particulares e, em seguida, repor a metafísica no posto de ‘sciencia rectrix’ de ordem natural”.³⁸⁹

Dessa forma, para Alceu Amoroso Lima, por meio de ações desse tipo, a *ordem* e a plenitude voltariam ao plano natural dos conhecimentos, mas sem dúvida, desde que a metafísica viesse a exercer a função de “orientadora geral das ciências”. Assim, segundo ele, à filosofia não caberia absorver as outras ciências, como Descartes havia desejado, nem mesmo deveria ser absorvida por elas, como pretendia, em certo momento, Comte; seria mais correto afirmar com Jacques Maritain, em **Elements de Philosophie**, de 1925, que a filosofia e o conjunto das demais ciências tinha “o mesmo objeto material”, ou seja, tudo o

388 ATHAYDE, Tristão de. Instituto Católico de Estudos Superiores. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.415-419-421, jun.1932a.

389 Id., *ibid.*, p.420-421.

que era cognoscível. Alceu acreditava que o restabelecimento das relações entre ciências naturais e filosofia guiava a iniciativa de criação do *Instituto*, mas sempre considerando o “primado geral” da filosofia e a autonomia das outras ciências. *Instituto Católico de Estudos Superiores* este que tinha como um dos seus fins maiores demonstrar que os estudos filosóficos guardavam em si elementos centrais que se constituíam em “necessidade fundamental” para orientar de modo seguro e disciplinar enfim de forma construtora, o “pensamento formador da nacionalidade”. Na mesma medida que Alceu pensava a restauração filosófica, também reivindicava o que chamava de restabelecimento da teologia dentro da linha organizacional de subordinação das ciências naturais às “sobrenaturais”. Partido dessa premissa, Alceu tentava, que poderia fazer o que ele considerava ser um reparo à ciência moderna. Reparo necessário pois, a seu ver, um dos maiores erros da ciência moderna, na sua compreensão, era o de ter deslocado a “base dos acontecimentos humanos, da metafísica para a matemática” e, como consequência, “ter perdido a noção de realidade substancial das coisas, substituindo-a por abstrações numéricas ou logísticas”. Com isso Alceu Amoroso Lima queria defender a idéia de que o homem não podia ser reduzido nem a “esquemas de pensamento” como propunham o chamado “matematismo ou o idealismo moderno”, e nem mesmo a um “produto da sociedade”, com o sugeria a sociologia em voga no momento.³⁹⁰

Observamos, desde esse momento de 1932, a filiação de Alceu a algumas das noções da filosofia de Jacques Maritain e também da metafísica de Henry Bergson, embora não num sentido democrático e nem mesmo com o intuito de tomar as conquistas do mundo moderno a seu favor, como Maritain fazia no momento.

Anos mais tarde, Alceu explicaria a medida da importância que Bergson tivera em sua formação inicial. Foi ao assistir as aulas de Bergson³⁹¹ no Collège de France em 1913

390 ATHAYDE, Tristão de. Instituto Católico de Estudos Superiores. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.423, jun.1932a.

391 Na visão de Alceu, Bergson era o novo Descartes, não no sentido cartesiano, mas sim no pascaliano, na medida em que, tal qual Descartes, ele havia partido de uma negação do passado filosófico. Bergson era considerado assim a maior figura anti-racionalista, uma espécie de laço entre a filosofia moderna com algo que Alceu chamou de filosofia futura. Para ele, Bergson foi o grande defensor da Liberdade, mas também um homem trágico, ávido, místico, angustiado. Segundo Alceu, foi daí que brotou a sua intuição, a qual o levou a dar crédito a duas atividades do espírito até então pouco valorizadas pela filosofia: a Arte e a Religião. Enfim, foi no momento

que ele começou a tomar de empréstimo sua crítica metafísica ao racionalismo moderno, retirando dele os elementos para pensar criticamente o *mundo materialista moderno*. Elementos que o acompanhariam por boa parte dos anos 1930 e 1940, ficando num segundo plano na mesma medida em que Alceu se aprofundava no conhecimento e identificação com o pensamento democrático de Jacques Maritain.

Estava aí o fundamento da crítica de Alceu ao mundo moderno, defendendo o primado do espírito sobre a matéria. Daí a crise pela qual passava o mundo ser entendida por Alceu como uma crise eminentemente espiritual.

Mas retomando a questão anterior, compreende-se que para Alceu Amoroso Lima, o restabelecimento da filosofia e da metafísica representava uma tentativa de nova sistematização da defesa de uma *nova sociedade*. Sociedade que fosse orientada pelos parâmetros do cristianismo e do catolicismo: o que acontecia num momento de efervescência do protestantismo, de idéias anarquistas, do movimento comunista em escala mundial e mesmo da crítica à sociedade e educação liberais. Nesse âmbito de discussão, o *Instituto Católico de Estudos Superiores* tinha papel relevante na formação dos quadros católicos que iriam atuar na sociedade. Nas palavras do próprio Alceu, sua organização pedagógica se dava de forma “prática” a partir de um currículo com três matérias obrigatórias (sociologia, filosofia e teologia) e três facultativas (Introdução ao direito, à matemática e à biologia), essas últimas oferecidas para os alunos das faculdades de Direito, engenharia e medicina. Portanto, o peso maior das três disciplinas obrigatórias resumia-se na necessidade do homem estar ciente de que ele partia da realidade social concreta para, em última instância, chegar a Deus, “realidade substancial”. Alceu pensava na organização das disciplinas nos termos seguintes:

“A *sociologia* para mostrar que queremos partir da realidade sensível, da realidade social, da posição do homem na sociedade de nosso tempo e de todos os tempos, onde se processa a sua vida de relação. (...) A *filosofia* para mostrar... que os estudos metafísicos são fundamentais para o equilíbrio e a solidez do pensamento, em qualquer ordem de conhecimento. (...) A *teologia*, enfim, para compreendermos que o pensamento não

da morte de Bergson, em 1941, que Alceu deixou suas últimas impressões sobre o filósofo da “aurora deu uma nova ordem metafísica”. Assim, foi em face desse momento que Alceu daria a medida de sua dívida com esse filósofo. Dizia ele: “Contra o agnosticismo positivista, o evolucionismo naturalista, a energética materialista e sobretudo contra a indiferença e o scepticismo que tudo isso nos comunicava, Bergson levantou a bandeira do Espírito”. Cf. ATHAYDE, Tristão de. Bergson. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.103-110, fev.1941.

desemboca no vácuo e que ao contrário, parte sempre de uma realidade sensível para chegar a uma realidade substancial”.³⁹² (grifos nossos)

Ao passo que se promovia a criação do Instituto Católico de Estudos Superiores, se passava pelos embates da Revolução Constitucionalista de 1932 e pelas discussões sobre o Manifesto dos Pioneiros da Educação. Nesse cenário, Alceu defendeu o que eram os interesses da Igreja na Constituinte de 1933, tanto no campo político-econômico, como espiritual e educacional.

Sob o pseudônimo de Tristão de Athayde, Alceu concedeu entrevista ao jornal *O Globo*, do Rio de Janeiro, em novembro de 1932, a qual foi transcrita em “A Ordem” sob o título de “Tríplice Decálogo”. Em sua análise da sociedade brasileira, Alceu delimitava-a sob os aspectos político e espiritual. No aspecto *político*, ele considerava que o Estado “individualista” havia fracassado e, portanto, o caminho a seguir no momento seria o do Estado Ético-Corporativo, com o objetivo de valorizar a pessoa humana. Alceu acreditava que a economia individualista igualmente fracassara em razão de privilegiar a concorrência e o lucro ilimitado, em vez de se basear na organização racional e na satisfação das necessidades do ser humano. Em relação à ordem espiritual, Alceu defendia a necessidade de se promover a unidade espiritual da nação, e, em seguida, a unidade política, financeira, econômica, lingüística e social.³⁹³

A seu ver, o catolicismo – considerado por ele como o verdadeiro caminho por ser o mais *tradicional* – seria necessariamente nacional, embora ainda houvesse espaço para a convivência de outros cultos. Sobre outro aspecto, nesse momento de fins do ano de 1933, Alceu acreditava também que era necessária a distinção entre Igreja e Estado, obviamente a partir da colaboração. Mesmo em 1932 Alceu havia defendido os anseios da Igreja, os quais ele classificava como pertencentes à “ordem espiritual”: a religião católica como oficial; a já mencionada distinção entre Igreja e Estado, na base da cooperação; a questão moral e educativa como algo inseparável do problema religioso e da unidade espiritual da sociedade

392 ATHAYDE, Tristão de. Instituto Católico de Estudos Superiores. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.424, jun.1932a.

393 ATHAYDE, Tristão de. Instituto Católico de Estudos Superiores. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.330-334, jun.1932a.

brasileira; o reconhecimento, por parte do Estado, do casamento religioso para efeitos civis a partir de um registro obrigatório; defesa da família; o ensino particular, primário ou secundário, técnico ou superior, devendo ser apenas alvo de fiscalização por parte do Estado e não fonte de monopólio.³⁹⁴

Enfim, quanto aos demais itens de reivindicação, tanto religiosos como educacionais, é interessante apresentá-los na íntegra, conforme a posição defendida por Alceu. Sobre os pontos que fariam parte do debate educacional na Constituinte de 1933, Alceu se posiciona nos termos seguintes:

“VI – O ensino ministrado pelo Estado será independente de qualquer culto religioso, mas o ensino da religião será integrado no programa e no horário das escolas públicas, sempre que o requererem mais de 20 alunos, ou responsáveis de um mesmo credo. Nenhum empecilho poderá ser criado ao ensino da religião nos estabelecimentos particulares de ensino, nem à organização dos programas na base da orientação geral do mesmo. (...) VII – Será autorizada a assistência religiosa às classes armadas e suprimidas todas as medidas de exceção contra os religiosos. (...) VIII – Será subvencionada a catequese dos gentios, com a necessária comprovação dos serviços prestados. (...) IX – Serão isentos de serviço militar armado os membros do clero, regular ou secular, e os seminaristas. (...) X – Será oficialmente autorizada em lei especial a colocação de imagens de Cristo nas escolas, quartéis, tribunais, hospitais etc”.³⁹⁵

As pressões feitas por Alceu Amoroso Lima à frente da Liga Eleitoral Católica e por outros segmentos da Igreja Católica, tiveram efeito prático na Carta Constitucional de 16 de julho de 1934, aberta a partir da “confiança em Deus”.

O texto constitucional trouxe algumas das principais reivindicações defendidas por Alceu Amoroso Lima e pelo grupo defensor dos interesses católicos. Isso se observa, por exemplo, no *Título V da Constituição* onde se trata da *Família, da Educação e da Cultura*.

“Art.144 – A família, constituída pelo casamento indissolúvel, está sob a proteção especial do Estado. (...) Art.146 – O casamento será civil e gratuita a sua celebração. O casamento perante ministro de qualquer confissão religiosa, cujo rito não contrarie a ordem pública ou os bons costumes, produzirá, todavia, os mesmos efeitos que o casamento civil, desde que, perante a autoridade civil... sejam observadas as disposições da lei civil e seja ele inscrito no Registro Civil. (...) Art. 149 – A educação é direito de todos e deve ser ministrada, pela família e pelos Poderes Públicos, cumprindo a estes proporcioná-la a brasileiros e a estrangeiros domiciliados no País, de modo que possibilite eficientes fatores da vida moral e econômica da nação... (...) Art. 153 – O ensino religioso será de

394 ATHAYDE, Tristão de. Tríplice decálogo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.33, p.344, nov.1932b.

395 ATHAYDE, Tristão de. Tríplice decálogo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.33, p.344, nov.1932b.

freqüência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais”.³⁹⁶

Outro ganho dos católicos ficou definido no Título VI – “Da segurança nacional”, mais especificamente em seu artigo 163, parágrafo 3º, onde se diz: “o serviço militar dos eclesiásticos será prestado sob forma de assistência espiritual e hospitalar às forças armadas”.³⁹⁷

Passada a Constituinte de 1933 que resultou na Constituição de 1934, com a vitória da Igreja na maioria de suas reivindicações, é importante observar a posição defendida por Alceu Amoroso Lima no seu discurso de ingresso na *Academia Brasileira de Letras*, em 1935. No discurso podemos observar claramente como seu pensamento se constitui ainda nesse momento, de elementos do referencial conservador; o que se identifica quando ele fala da relação entre homem e literatura.

Para Alceu, a Academia Brasileira de Letras e a *sociedade* passavam por novos tempos, se afastando de um mundo atomista onde o indivíduo era tido como o centro, e passando para novas formas sociais onde a coletividade, o grupo social, as corporações retomavam importância significativa. Tratava-se aí, para Alceu, do encaminhamento para uma sociedade corporativa onde os grupos de cultura teriam a “função social” de “equilibrar a importância crescente dos grupos de trabalho”, o que deveria ser feito harmoniosamente em “benefício da vida nacional e do bem comum”. A função social e intelectual da Academia Brasileira de Letras resumia-se, a seu ver, em auxiliar também na defesa da independência do Espírito e no equilíbrio das forças sociais; idéia essa que, segundo Alceu, havia sido criada por Graça Aranha.

Na conjuntura histórica brasileira do momento de 1935, Alceu defendia ainda que a Academia Brasileira de Letras não devia ser vista como um lugar de “jubilação literária

396 BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (de 16 de julho de 1934). Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br>> Acesso em 22 dez.2005.

397 BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (de 16 de julho de 1934). Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br>> Acesso em 22 dez.2005.

ou simples consagração de vaidades”³⁹⁸, mas, ao contrário, como *locus* do “intelectual, justo e moderno”. Assim, para Alceu, a Academia era a “expressão viva e presente da tradição intelectual de um povo”. Portanto, à “Casa das Letras Nacionais” cumpria o papel de vitalizar duas forças que presidiam a evolução intelectual de um povo: o espírito de tradição e o de criação; a primeira força se expressava por meio do “espírito comum da nacionalidade”, das gerações sucessivas, e a segunda, a força da criação, seria o apanágio do “espírito próprio” considerando-se de forma distinta do espírito comum, mas não em oposição a ele. Em conclusão, no entendimento de Alceu Amoroso Lima, a conjugação constante dessas duas formas de espírito seria pré-condição para que o Brasil tivesse, em algum momento de sua história, “uma literatura não apenas assessória às letras universais, não apenas de escassos êxitos excepcionais”, dizia ele, mas “realmente fecunda, original” de modo que não se pudesse tolerar “sua ignorância em qualquer estrangeiro culto”.³⁹⁹

A questão da Educação em Alceu é também significativa em 1936 e isso pode ser observado no artigo “Princípios Pedagógicos”, onde ele defendeu que no Brasil a Educação deveria ser guiada por um “sentido da formação nacional”. Dentro dessa linha, o Estado atuaria como “guarda do bem comum”, sempre atento ao “exercício dos direitos e deveres pedagógicos, por parte das autoridades sociais”. Na visão de Alceu, os direitos e deveres do Estado não deveriam ser, em hipótese alguma, “superiores aos das Famílias e da Igreja”.⁴⁰⁰

Portanto, daí resultava em Alceu Amoroso Lima a idéia de que uma *educação nacional*, no momento em questão, deveria ser fruto de um espírito cristão, sobretudo simpático às “tradições históricas” brasileiras, a comprovar-se pelo catolicismo de longa data. Para Alceu, esse catolicismo inspirava tudo o que se encontrava de melhor no Brasil, na medida em que preparava todo o substrato moral da nacionalidade. De modo que abandonar essa tradição “seria negar ao Brasil a sua alma, a sua brasilidade. Um suicídio, portanto”.⁴⁰¹

398 Ao que tudo indica Alceu já observava, em 1935, um cenário que não difere em muito deste do início do século XXI.

399 ATHAYDE, Tristão de. Discurso de recepção na Academia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.473, dez.1935c.

400 LIMA, Alceu A. Princípios Pedagógicos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.110, jul./ago.1936d.

401 Id., *ibid.*, p.116.

Logo que Alceu assumiu a Reitoria da Universidade do Distrito Federal - com o conflito já relatado anteriormente – ele fez um discurso em 09 de fevereiro de 1938 na colação de grau da primeira turma de formandos daquela Universidade. No discurso, ele disse que os recém-diplomados eram os primeiros frutos daquela universidade e era por eles que a “Sabedoria Divina e o instinto humano” julgariam as árvores. Aí também Alceu defendeu a necessidade de uma Educação Superior voltada para a vida prática, inspirada no modelo implantado nas universidades do século XIII; entretanto, alertava Alceu que não se tratava de repetir integralmente o modelo empregado naquelas universidades, mas sim de ouvir o senso comum, a sabedoria, e a sua obra civilizadora.⁴⁰²

Importante notar ainda aspectos conservadores do seu posicionamento na mesma medida em que ele toma como inspiração o modelo da Idade Média, algo muito comum aos pensadores conservadores, notadamente De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés.⁴⁰³

Cabe destacar que Alceu se utilizou de argumentos do mesmo teor para qualificar o papel da Universidade durante a cerimônia de início das aulas da Universidade do Distrito Federal, em 15 de junho de 1938. No discurso intitulado “Universidade e Civilização”⁴⁰⁴, Alceu reafirmou a temática da Universidade como defensora da tradição e ao mesmo tempo como centro inovador. Sob sua ótica, a partir da *tradição*, a UDF estabeleceria o “laço de continuidade com o passado” a fim de demonstrar, em primeiro lugar, que “nada de sólido” se fazia “na ordem intelectual como na ordem política ou na ordem moral” quando se tinha a ilusão de que o mundo começava conosco. Em segundo lugar, era de se considerar ainda mais que nada se construía “a não ser sobre os alicerces que as gerações e as civilizações passadas – memória da humanidade” nos haviam legado.

402 LIMA, Alceu A. Discurso. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.370-374, abr.1938a.

403 Juan Donoso Cortés se expressava em relação à Idade Média nos seguintes termos: “En esos siglos la verdad era el alimento de la inteligencia, y la fe el alimento de los corazones. Había verdades reconocidas por todos y principios por todos asentados; había unidad política, social y religiosa; había un orden jerárquico en el mundo moral, como le hay en el universo. Hoy día hemos caminado tanto por el camino de la civilización, que nuestra inteligencia está virgen e nuestro corazón vacío; hemos perdido hasta la memoria de las verdades elementales que nuestros padres nos transmitieron como las habían recibido de sus mayores”. Cf. CORTÉS, Juan Donoso. **Obras Completas**. Tomos I. Madrid: BAC, 1970. p.816.

404 LIMA, Alceu A. Universidade e Civilização. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.148-157, ago.1938b.

Pensemos aqui no que Edmund Burke dizia em 1790, ao referir-se ao legado dos ancestrais.

“Gostaria que... fossem feitas [mudanças] sempre com o intuito de *conservar*... , caso eu tivesse que fazer alguma mudança em nossa constituição, seguiria o *exemplo* de nossos *ancestrais*. (...) Acrescentemos se o desejarmos, mas devemos conservar o que deixaram, e mantendo-nos no sólido terreno da Constituição Britânica, podemos admirar, sem contudo, procurar seguir o vôo desesperado dos... franceses”.⁴⁰⁵ (grifos nossos).

De outro lado, temos um aspecto que revela um princípio de mudança nas posições de Alceu Amoroso Lima, a propósito da tradição ou do pensamento conservador. Trata-se da questão relativa ao papel da Universidade não apenas como “transmissora das grandes tradições culturais da humanidade”, mas sobretudo como “criadora de novos valores”, de onde resulta a sua definição de que ao “espírito de tradição” era preciso “somar o espírito de invenção”.⁴⁰⁶ Mas isso é apenas um indício de mudança, a qual se processará de forma prática somente nos anos posteriores a 1942.

Assim, na perspectiva de ação de Alceu Amoroso Lima, a Universidade estava no “ponto de interseção entre a cultura e a vida, entre a aquisição da ciência e sua aplicação, entre o saber e a ação”, de onde uma de suas principais incumbências seria impedir a dissociação entre o espírito de trabalho e o de estudo. Ambos identificados por Alceu como uma espécie de farisaísmo, onde o trabalho tinha como expressão a ditadura do proletariado a partir da subordinação, quando não o aniquilamento dos valores intelectuais, morais e espirituais aos “valores técnicos e morais”. Já o farisaísmo do estudo, foi caracterizado por Alceu como o indiferentismo social, orgulho do saber, o “cientismo”, onde a ciência pretensamente resolveria todos os problemas da humanidade. Ambos os caminhos levavam, na visão de Alceu, ao que ele definiu como o “desastre” da dissociação entre os “homens de saber e os homens de ação”.⁴⁰⁷

Grande parte do seu discurso foi direcionada aos anseios do governo Vargas do momento, segundo o qual o intelectual deveria sair da torre de marfim e adentrar a arena

405 BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. de Renato Assumpção Faria et al. Brasília: UNB, 1982. p.221-222.

406 LIMA, Alceu A. Universidade e Civilização. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.154-155, ago.1938b.

407 Id., *ibid.*, p.148.

política – como demonstrado pela historiografia sobre o período. Noutro sentido, suas posições aliaram-se ao ideal de educação para o trabalho, para a prática, para a criação de homem novo trabalhador e responsável direto para o progresso da nação⁴⁰⁸. Fica evidente, para Alceu, a necessidade de que esse homem – e as elites – deveriam ter uma formação sociológica, filosófica e teológica ampla. Cabe aqui a ressalva de que o discurso de Alceu Amoroso Lima teve como alvo maior atingir os ex-dirigentes da UDF - há pouco tempo depostos – formados por partidários do comunismo e adversários de Vargas e da Igreja, de onde Capanema ter solicitado a Alceu que aceitasse a reitoria da Universidade.

Ao tratar dos imprevistos e obstáculos em relação aos propósitos da UDF, Alceu não hesitou em atacar os seus ex-dirigentes, embora sem indicar nomes. Isso ocorreu nos seguintes termos:

“Bem sei que o coro dos despeitados, dos sectários ou dos displicentes continuará a sua obra infeliz de difamação e de injúria. Tudo isso é inevitável e quotidiano. Há, porém, uma vida mais alta e mais bela – a do dever cumprido, a da consciência serena, a da paz de espírito”.⁴⁰⁹

Alguns anos mais tarde, mais especificamente em 1941, por ocasião da inauguração da *Universidade Católica no Rio de Janeiro*, Alceu teria a oportunidade de se posicionar a respeito do ambiente educacional do ensino superior brasileiro, mas no momento sob o impacto da Segunda Guerra Mundial, das leituras e da correspondência mais próxima com Jacques Maritain. O cenário de repressão do Estado Novo, sem dúvida, influenciava sua posição. Observa-se, de sua parte, a crítica ao positivismo, identificado por ele como cientificismo, e um sinal de avanço rumo à liberdade e à democracia.

Dessa crítica decorre sua defesa das Faculdades Católicas, argumentando que elas tinham por missão “levar a ciência a Deus e Deus à ciência”, o que, sob seu entendimento, carregava um objetivo maior de “corrigir” tanto o que ele definia como a “ciência arrogante das elites” como a “fé desorientada das multidões”. A seu ver, em maior

408 Essa questão do trabalho para constituição da nação foi estudada por Maria Helena Capelato e Ângela de Castro Gomes. Cf. CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papyrus-FAPESP, 1998. Cf. GOMES, Ângela de Castro. Ideologia e trabalho no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.53-72.

409 LIMA, Alceu A. Universidade e Civilização. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.156, ago.1938b.

amplitude, o objetivo da Universidade Católica seria o de humanizar a vida profissional a partir de uma educação cristã, sobretudo na formação de um professor que tivesse, por sua vez, como alvo maior contribuir para *formar o homem*. Ainda dentro desse campo, a linha de ação de Alceu pautou-se, acima de tudo, *no primado da formação das elites*, defendendo que essas deveriam estar “unidas de espírito ao sentimento das massas”; mas essas elites não deveriam, em hipótese alguma, formar as massas a partir de um “moralismo estreito, uma apologética pragmática, um verniz de evangelismo sentimental”. Pelo contrário, fazia-se necessário, sobretudo, que se predominasse o “espírito de oração e vigilância em Deus”, proveniente do Espírito Santo, contra o pragmatismo, o culturalismo puro, ou o que Alceu definiu como “moralismo barato”. Caso se trilhasse esse caminho do moralismo barato, alertava Alceu, as forças católicas teriam “aberto mais uma empresa para dar diplomas a tanto por cabeça” ao invés de ser “uma fonte de renovação cultural, de elevação espiritual e de cristianização” da pátria.⁴¹⁰

Diante disso, Alceu concluiu sua argumentação nos seguintes termos:

“As Faculdades de Filosofia e de Direito, núcleos iniciais da futura Universidade Católica do Brasil, ou serão mais católicas que Faculdades, ou melhor fora que não tivessem jamais nascido. *E católicas não quer dizer confessionais, mas universais e verdadeiras, formando espíritos e não apenas ornando espíritos; fazendo homens de caráter e não pedantes; unindo os corações às inteligências e não hipertrofiando a memória e mutilando os temperamentos*”.⁴¹¹ (grifos nossos)

Enfim, no texto “Indicações Pedagógicas”, de janeiro de 1944, Alceu Amoroso Lima escreveu a respeito de três modificações pelas quais, a seu ver, o mundo estaria passando, as quais assinalavam a entrada da nova “elite profissional” no mercado de trabalho. Essas etapas eram: “a passagem da Guerra à Paz; a passagem do Nacionalismo à Universalidade e a passagem do Totalitarismo à Liberdade”. Dentro desse quadro, dizia Alceu, aos homens restava a opção trágica, já levantada por Maritain, “entre o espírito totalitário e o espírito cristão”, onde, sem dúvida, este último lhes forneceria os elementos ideais para a formação de uma sociedade “política vitalmente e realmente cristã”. Esse, sob

410 LIMA, Alceu A. Discurso do professor Alceu Amoroso Lima. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.04, p.327-331, abr.1941.

411 Id., *ibid.*, p.332.

sua ótica, era o caminho ideal, pois ordem e liberdade eram entendidos por ele como valores que a história podia “acaso colocar à direita, ao centro ou à esquerda”, mas Deus colocava “acima de todas as posições meramente parlamentares”. Daí Alceu definir que o Cristianismo ou era “o triunfo da Ordem e da Liberdade, indissolivelmente interpenetradas” ou era uma “palavra vã”.⁴¹²

O COMUNISMO E A QUESTÃO DOUTRINÁRIA

Tanto a política educacional como a trabalhista e de Saúde completavam-se, mutuamente a partir de outros elementos pragmaticamente empregados dentro do projeto político do governo Vargas: nesse projeto tanto os meios de comunicação quanto o aparato policial repressivo ocuparam papel decisivo na perseguição ao comunismo, a seus simpatizantes, a judeus⁴¹³, anarquistas etc. O governo Vargas contava ainda com o apoio crucial de grande parcela de Igreja Católica, inclusive de muitos de seus intelectuais, mas principalmente a hierarquia. No caso específico do líder intelectual católico Alceu Amoroso Lima, a sua crítica ao comunismo se deu até fins dos anos 1930, se modificando no início dos anos 1940.

Maria Helena Capelato, em **Multidões em cena. Propaganda política no Varguismo e no Peronismo**, faz um estudo comparado entre Brasil e Argentina, cujo objeto central de análise é a propaganda e sua utilização enquanto forma de representação política direcionada, planejada, de modo a construir imaginários sociais, inculcar idéias, valores, imagens, mitos, junto à sociedade de um modo geral. Esse trabalho busca estabelecer comparações entre o nível de importância e investimentos feitos na área de propaganda pelos

412 LIMA, Alceu A. Indicações pedagógicas. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.42-57, jan./fev.1944.

413 Há um estudo recente demonstrando que mesmo com a perseguição aos judeus por parte do nazi-fascismo na Europa, com ressonância no Brasil do Estado Novo, as entidades judaicas acabaram por se adaptar “às restrições nacionalistas” do Governo e formularam estratégias com vistas a enfrentar o aparato legislativo do Estado. No Brasil, o período de 1937 a 1945 foi importante “para a implantação de uma comunidade etnicamente ativa e para a sedimentação de uma identidade judaico-brasileira”. Cf. CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.22, n.44, p.393-423, 2002.

dois regimes e demonstrar que ambos buscavam legitimar-se no poder, também por meio da força do imaginário, com iniciativas sistematizadas nas áreas da mídia, educação, cultura, ciências etc. Capelato salienta que o papel político ocupado pela propaganda, no trabalho de sustentação dos regimes Vargas e Perón, não pode ser entendido sem que observemos sua relação com um emaranhado de ações e políticas públicas, nos campos econômico e social. Para ela, são as **bases sociais** – com medidas que produziram benefícios efetivos a determinados segmentos da sociedade – é que respaldam a relação da propaganda, enquanto instrumento de ligação/comunicação entre povo e governo.⁴¹⁴ Essa idéia contraria a tese da mera manipulação popular pelo regime.

Ângela de Castro Gomes nos informa que os períodos de 1930 e 1940 são também momentos onde se ganha força, inclusive internacionalmente, a investida, por parte de diversos governos, rumo a uma ampliação dos investimentos na política de comunicação, com o fim de divulgar mais amplamente as ações governamentais e, por conseguinte, reunir elementos que pudessem contribuir para a tentativa de dar legitimidade às suas ações e conseguir, então, a “adesão e não a submissão de seus seguidores”. Gomes coloca nesse rol, a título de exemplo, os governos tanto “democráticos” como autoritários, em especial de países como o Brasil, Argentina, Itália e Alemanha. Especialmente em relação ao Brasil é notória a criação de um aparato de comunicação que passou, ordenadamente, por uma sucessão de órgãos que vão sendo substituídos uns aos outros; foi o caso, por exemplo, da criação, em 1931, do Departamento Oficial de Propaganda (DOP), que foi reformado em 1934, e tornou-se o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC), o qual, por sua vez, foi transformado em Departamento Nacional de Propaganda, no início de 1938. Por fim, esse último transformou-se em Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) em dezembro de 1939, ficando subordinado diretamente à Presidência da República, permanecendo sob a

414 CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papirus-FAPESP, 1998.

direção de Lourival Fontes e contando com a colaboração de diversos intelectuais de renome.⁴¹⁵

A relação entre ideologia e trabalho nas décadas de 1930 e 1940 foi amplamente estudada por Ângela de Castro Gomes. No artigo “Ideologia e Trabalho no Estado Novo”, de 1999, Gomes analisa como foi estruturada e constituída a ideologia política de valorização do trabalho e de “reabilitação do papel e do lugar do trabalhador nacional”. Os eixos trabalho, riqueza, cidadania e nação são expressões dos meios discursivos pelos quais a ideologia do Estado se fez perceber. Isso se passou, sobretudo, por meio de uma proposta de organização científica do trabalho⁴¹⁶, pela tentativa de construção do homem novo em sintonia com o Estado Novo e, por fim, a partir da associação e valorização do trabalho com o que se desejava fossem os bons rumos da Nação. Assim, os anos 1930 vão constituir-se em marco de surgimento de uma política de “ordenação do mercado de trabalho, materializada na legislação trabalhista, previdenciária, sindical e também na instituição da Justiça do Trabalho”. Sem dúvida, foi igualmente nesse momento e, sobretudo no Estado Novo, que se

415 Enfim, é com o apóio desse aparato que nos dois anos posteriores à instalação do Estado Novo, elaborou-se um Calendário Festivo para o ano de 1940, embora ele não tenha sido colocado em prática. Esse documento se alinhava, ou melhor, estava em consonância, com as diretrizes do Estado Novo no período de 1937 até 1942, ano da “adesão” do governo brasileiro aos Estados Unidos e aos Aliados. Período onde já se vislumbrava a vitória sobre os regimes totalitários e, portanto, o fim próximo também daqueles de caráter autoritário como o brasileiro. Frente a isso, segundo Ângela de Castro Gomes, o regime Vargas reorientaria suas políticas públicas com o fim de conseguir uma maior legitimação, inclusive no setor da propaganda; essa reorientação, já a partir de 1942, passaria por uma maior ênfase na figura e na palavra do Presidente, recaindo fortemente sobre a temática da “integração nacional”. Assim, em decorrência do cenário internacional que “apontava para a derrota do eixo e do autoritarismo”, ao mesmo tempo em que o governo brasileiro comemorava 10 anos de poder, ele já cuidava de “preparar a saída dessa mesma ditadura, sem traumas e, sobretudo, sem arriscar o novo símbolo nacional cuidadosamente construído: a figura de Getúlio Vargas”. Cf. GOMES, Ângela de Castro. Propaganda política, construção do tempo e do mito Vargas: o Calendário de 1940. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.112-118.

416 Por outro lado, Gomes estuda de forma detalhada como se davam as relações entre “ideologia política e o sistema de regras legais” elaborado pelo Estado Novo; ou melhor, como se colocavam em prática as leis trabalhistas que disciplinavam a conduta do trabalhador, e que davam sustentabilidade ao discurso e ao projeto ideológico governamentais. Com isso a autora demonstrou que haviam limites à implementação, de forma prática, de uma legislação que trouxesse benefícios às classes populares; por outro lado, informa-nos que haviam debates e confrontos na constituição da política por parte do Governo e também como se deu a recepção das políticas pelos trabalhadores. Expressões claras das investidas do governo Vargas desde 1930 nesse campo do trabalho foram: a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e o Ministério da Educação e Saúde; em decorrência logo se tem a implementação de políticas e seguros como os relativos a invalidez, doença, morte, ou mesmo acidentes de trabalho e seguro maternidade, inclusive dentro do âmbito da medicina social, com práticas que recaiam sobre a “higiene, sociologia, pedagogia e psicopatologia”; em razão da proteção do corpo e da mente do trabalhador se promovia uma dimensão sanitária com vistas a uma produção em maior escala e qualidade. Daí resulta a razão da intervenção em favor do trabalhador em setores como alimentação, habitação e educação. Instituições como o Idort, o Serviço de Subsistência, o Sistema Nacional de Ensino Industrial – submetido ao ministro do Trabalho, Indústria e Comércio, Alexandre Marcondes Filho - e o ensino secundário com Capanema (1942), programas de rádio como a Hora do Brasil, dias comemorativos como o 19 de abril (aniversário de Vargas), o 10 de novembro (aniversário do Estado Novo), dia da Independência (07 de setembro) e o dia do Trabalho (1o de maio); são exemplos de ações no sentido de contemplar o trabalhador dentro da lógica dos anseios do Governo. Cf. GOMES, Ângela de Castro. Ideologia e trabalho no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.57-66.

tornou visível e cotidiano uma determinada “estratégia político-ideológica de combate à ‘pobreza’, que estaria centrada justamente na promoção do valor do trabalho”. Em sentido estrito, as políticas governamentais tinham como objetivo principal “transformar o homem em cidadão/ trabalhador, responsável por sua riqueza individual e também pela riqueza do conjunto da nação”.⁴¹⁷

Quanto à posição específica de Alceu Amoroso Lima e dos intelectuais católicos reunidos em torno da revista *A Ordem* e do Centro D.Vital, é correto dizer que se atribuíam a missão de sanar a crise pela qual o país passava, isso com base na moral e política cristãs, essencialmente católicas, agindo sobre a nação e o Estado, como bem demonstraram os historiadores José Luis Bendicho Beired⁴¹⁸ e Boris Fausto⁴¹⁹.

Com isso os intelectuais católicos pretenderam se aproximar do Estado como o intuito de conseguir a realização de seus projetos e porque viam que era o momento em que tinham maiores chances. Nesse ponto, Mônica Pimenta Velloso diz que a relação de muitos dos intelectuais, fossem católicos ou não, com o governo Vargas não foi de submissão passiva, mas sim, de uma troca de favores, fato esse que pode ser evidenciado na conhecida frase do Cardeal Dom Sebastião Leme: “ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado”. Por outro lado, completa a autora, “embora apelando para constantes demonstrações de força” a Igreja não desejava estabelecer um confronto direto com o Estado, pretendendo, apenas, que este lhe conferisse o “devido prestígio perante as demais instituições” à medida que representava os “pretensos interesses da maioria”.⁴²⁰

417 De modo mais específico, nesse artigo Ângela de Castro Gomes examina especialmente dois pontos do discurso oficial, particularmente no Estado Novo: um deles é o que a autora denominou de flexibilidade da política ideológica, expressa através do discurso na medida em que se observava que essa mesma política absorvia temas presentes na classe trabalhadora, de longa data, e os transformava em temáticas suas, a seu modo. Cf. Id., *ibid.*, p.55. Aqui é relevante destacar que as posições de Ângela de Castro Gomes vão ao encontro daquelas defendidas por Maria Helena Capelato em “Propaganda política e controle dos meios de comunicação”, onde a autora afirma que a propaganda política “só reforça tendências já existentes na sociedade e que a eficácia de sua atuação depende da capacidade de captar e explorar os anseios e interesses predominantes num dado momento” não havendo, assim, como estabelecer o controle total e o predomínio da opinião única. Cf. CAPELATO, Maria Helena R. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.178.

418 BEIRED, José Luis Bendicho. **Sob o signo da ordem**: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina: 1914-1945. São Paulo: Loyola, 1999. p.39.

419 FAUSTO, Boris. **O pensamento nacionalista autoritário**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

420 VELLOSO, Mônica Pimenta. Os Intelectuais e a Política Cultural do Estado Novo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, UFP, n.9, p.57-70, 1997. Cf. igualmente: VELLOSO, Mônica P. *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica*. **Revista de Ciência Política**, Rio de Janeiro: Fund. Getúlio Vargas, vol. 21, n°03, p.117-160, jul./set.1978.

Sendo assim, para Daniel Pécaut, a politização dos intelectuais nos anos 1930-1940 não foi um mero pretexto para “promover interesses próprios”, mas representou, em maior escala, a sua relação com a ação política, mostrando-se dispostos a auxiliar o Estado na construção da sociedade, principalmente participando de funções públicas ou não, mas mantendo-se em proximidade com o poder. No caso de muitos intelectuais, como o de Alceu Amoroso Lima e grupo de católicos ligados a ele e à revista *A Ordem*, eles próprios apontavam sua “vocação para elite dirigente” e tinham interesses claros de grupo, com objetivos específicos relativos à presença católica no Brasil.⁴²¹

Marcelo Pedro de Arruda demonstrou como, desde 1933, a Igreja condenou o comunismo se utilizando de um periódico que foi publicado no Santuário Nacional da Padroeira do Brasil, chamado de *Almanak N.S. Aparecida*. Segundo o mesmo autor, a Igreja procurou mostrar o comunismo como “uma doutrina e prática política que embrutecia e instituía a barbárie humana em todos os planos”, além de caracterizá-lo como “intrinsecamente traidor”.⁴²² Essa tese de Arruda evidenciou, com muitos dados concretos, a sintonia da Igreja com as temáticas do Governo Vargas.

Ao passo que se desenvolveu uma política e legislação trabalhistas também se formulou, ou melhor, se aprimorou o aparato repressivo presente desde 1930, com o objetivo de dar sustentação ao emprego das leis e coibir movimentações de caráter oposicionista, principalmente comunistas. Neste sentido, é relevante considerar que a polícia no governo Vargas relacionava-se internacionalmente com as polícias de diversos países, principalmente numa frente de batalha que tinha como grande inimigo o comunismo, mas não somente ele. Houve troca de informações e treinamentos, o que se evidenciou, por exemplo, quando a Itália e o Brasil participaram de uma conferência Policial em Berlim, organizada pela Gestapo, em 1937; embora clandestinamente, essa reunião “agregou ainda as polícias da Bélgica, Holanda, Polônia, Hungria, Iugoslávia, Grécia, Japão, Portugal, Guidanski, Bulgária,

421 PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1990. p.21-22.

422 ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular**. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980). São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005. p.87-88.

Finlândia, Uruguai e Suíça”. O que é revelador de uma ação repressiva como algo integrado internacionalmente, tendo como inimigo maior o comunismo.⁴²³

Pode-se afirmar, de acordo com Elizabeth Cancelli, que o Brasil gozava de respeito internacional em relação à integração de sua polícia no sistema de repressão aos cidadãos considerados opositores do regime implantado. Sua posição foi fortalecida com as efetivas alianças com países como Alemanha e Itália, em favor da perseguição de um inimigo comum: o comunismo. Ressalte-se aqui o fato de que tanto o Brasil como os países europeus com ligações e divulgações de políticas repressivas por parte de suas polícias foram fortemente auxiliados em seus intentos. Isso se deu a partir da identificação de sua ideologia de caça aos comunistas com a de uma instituição muito respeitada e com influência no mundo todo no período: a Igreja Católica. Esta não propunha a tortura ou eliminação física dos comunistas no Brasil, mas condenava seus anseios pelo poder e acusava-os de ateus e de promoverem a desagregação do que ela considerava serem os bons costumes e os valores morais, ideais da civilização do momento. O fato é que em certo momento dos anos 1930 e 1940 tanto os regimes nazi-fascistas quanto o Governo Vargas não se viram criticados pela Igreja por perseguirem comunistas.

A 10 de novembro de 1937 instalou-se o Estado Novo e foi promulgada uma nova Constituição para o país. Esta Constituição instalou, entre outras coisas, o estado de emergência e permitiu ao Presidente da República governar em estado de exceção. Assinada nomeadamente por Getúlio Vargas, Francisco Campos de Souza Costa, Eurico Gaspar Dutra, Henrique A. Guilhem, J. Marques dos Reis, M. de Pimentel Brandão, Gustavo Capaneme e Agamenon Magalhães, a Constituição se dizia “atender” às “aspirações do povo brasileiro” de restauração da ordem, da segurança e unidade nacional. O seu Título “Da defesa do Estado” dava um exemplo do seu caráter autoritário e da intenção dos seus legisladores em estabelecer “constitucionalmente” instrumentos que legitimassem restrições à liberdade, o fortalecimento do poder do Presidente e, de modo particular, a perseguição ao comunismo e

423 CANCELLI, Elizabeth. Ação e repressão policial num circuito integrado internacionalmente. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.322.

àqueles que se colocassem em oposição do governo instalado. Isso pode ser observado no artigo 166 da Constituição de 10 de novembro de 1937, onde se diz:

“Art.166 – Em caso de ameaça externa ou iminência de perturbações internas ou existências de concerto, plano ou conspiração, tendente a perturbar a paz pública ou pôr em perigo a estrutura das instituições, a segurança do Estado ou dos cidadãos, poderá o Presidente da República declarar em todo o território do País, ou na porção do território particularmente ameaçado, o estado de emergência. Desde que se torne necessário o emprego das forças armadas para a defesa do Estado, o Presidente da República declarará em todo o território nacional ou em parte dele, o estado de guerra. Parágrafo único – Para nenhum desses atos será necessária a autorização do Parlamento nacional, nem este poderá suspender o estado de emergência ou o estado de guerra declarado pelo Presidente da República”.⁴²⁴

Noutro sentido, é relevante observar os trechos abaixo para percebermos o quanto foi próxima a relação do Brasil com a Alemanha e Itália, embora isso não queira dizer que o governo Vargas tenha sido totalitário em si ou no campo policial; o mais correto seria dizer que guardou elementos também pertencentes aos regimes totalitários mas os adequou aos seus projetos para o Brasil, o que lhe rendeu o caráter de repressivo e autoritário. Noutro sentido, é também relevante notar como Cancelli demonstra que houve um pacto entre as polícias brasileira e alemã:

“a) A troca, entre as polícias alemã e brasileira, de conhecimento em geral contra o comunismo, o anarquismo e outras ideologias contrárias ao Estado; b) intercâmbio de material, informações e provas sobre o comunismo e outras ideologias contrárias ao Estado. Vigilância mútua para esclarecimento de ações de comunistas, anarquistas etc.; c) trabalho mútuo fora do Brasil e da Alemanha; d) encaminhamento de idéias sobre a ação dos policiais para o combate e possível execução de comunistas, anarquistas etc”.⁴²⁵

Por outro lado, Elizabeth Cancelli demonstra que a partir da aproximação da II Guerra Mundial o esquema de cooperação se tornou mais complexo de modo que “os serviços de controle não mais se realizariam fundamentalmente através da polícia”. Ocorreriam sim a contar com a ação direta igualmente dos militares para “incutir, através da força, a fé inabalável de que atingir suspeitos era desenvolver o verdadeiro nacionalismo”. Estava posta aí a questão da espionagem. Assim, foi em 1942 que os contatos internacionais, através do

424 BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (de 10 de novembro de 1937). Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br>> Acesso em 22 dez.2005.

425 CANCELLI, Elizabeth. Ação e repressão policial num circuito integrado internacionalmente. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.323.

circuito, principiaram uma mudança que se direcionou para o relacionamento com os Estados Unidos, incluindo aí cooperação militar de toda ordem. A retomada das relações através do circuito se daria somente após 1945, mas sob a égide da Guerra Fria, no combate ao comunismo tanto do ponto de vista interno quanto externo, o que se deu tanto com a ação de militares quanto da própria polícia.⁴²⁶

De forma específica, José Murilo de Carvalho demonstra, com propriedade, como se deu a relação entre Vargas e os militares nos anos 1930 e 1940, e isso é importante para compreendermos como se forma tanto a configuração governamental em si quanto a perseguição aos comunistas. Isso ajuda a compreendermos igualmente com maior precisão a postura de Alceu Amoroso Lima em relação ao comunismo no período em estudo.

Segundo José Murilo de Carvalho, o que se passou foi que houve a nacionalização da política brasileira com a construção de atores políticos, onde Vargas e os militares também se construíram mutuamente. Essa relação passou por três dimensões: “a criação de atores nacionais, de uma agenda nacional e de um centro nacional decisório forte”. Tudo isso no período de 1930 a 1937, onde Vargas se apoiou nas Forças Armadas (naquele momento pouco organizadas politicamente) para construir uma espécie de poder nacional em oposição ao interesse histórico e latente das oligarquias da Primeira República. Assim, a se considerar que as Forças Armadas estavam pouco organizadas e politicamente desordenadas – como bem demonstrou Carvalho a mais alta patente de um dos vencedores da Revolução de 1930 era a de Góis Monteiro, de tenente-coronel - Vargas percebeu isso e deu início à reconstrução desse poder, o que ocorreu em comunhão de interesses. Compreende-se aqui a série de expurgos realizados pelas Forças Armadas em 1932, 1935, 1938 e o predomínio de Góis Monteiro – depois General - e Dutra, algo reforçado a partir da coesão política e ideológica principalmente com a instalação do Estado Novo.⁴²⁷

Entretanto, José Murilo de Carvalho alerta para o porquê de os militares não terem tomado o poder sozinhos em 1937, dizendo que não o fizeram pois precisavam de

426 CANCELLI, Elizabeth. Ação e repressão policial num circuito integrado internacionalmente. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.324-326.

427 CARVALHO, José Murilo de. Vargas e os militares. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.341-342.

Vargas e também em razão de sua coesão interna ainda não ser sólida e mesmo as condições políticas e organizacionais serem precárias. Portanto, compreende-se então que houve, até o final dos anos 1930, um processo de nacionalização da política a partir da consolidação de Vargas e das Forças Armadas no alijamento de parte das oligarquias. Outro momento importante de nacionalização política foi o que se processou a partir de 1942 quando Vargas atribuiu maior relevância, no processo de governo, ao trabalhismo, de onde o movimento operário veio a institucionalizar-se no P.T.B. Mas esse trabalhismo trouxe consigo o movimento trabalhista – isso mais ao final do Estado Novo – o que descontentou os militares que viram nisso um movimento com características comunistas. Outra questão importante foi adesão dos comunistas a Vargas no final do Estado Novo – pela luta junto da URSS e dos aliados contra o Eixo - o que criou uma crise entre os militares e Vargas. Essa crise culminou com o rompimento entre ambos e contribuiu para que houvesse a deposição de Vargas em 1945, justamente por Góes Monteiro e Eurico Gaspar Dutra, “exatamente os mesmos que o puseram no poder em 1937 e que o sustentaram durante o Estado Novo”.⁴²⁸

O desfecho e a queda do Estado Novo foram estudados também por Fausto e Devoto, os quais acrescentaram nova interpretação a esse processo. Os autores explicam que embora Vargas parecesse estar disposto a deixar o poder, em fins de 1945, ele “mostrava ambigüidades” que “preocupavam a oposição” e faziam com que se ampliasse o clima de crítica contra o regime, principalmente por parte de políticos, intelectuais e estudantes. A mencionada Lei Constitucional e a tentativa de promover uma nova Constituição foram exemplos disso, entre outros tantos: como a aproximação com o PCB e os movimentos queremistas. Mas esses artifícios de Vargas não foram suficientes para mantê-lo no poder pois “o clima internacional, a agitação da opinião pública, o crescimento da oposição... a campanha da imprensa opositora; as ambigüidades de Vargas”, mas sobretudo a oposição do Exército, se constituíram em fatores da maior relevância para levá-lo à renúncia em outubro de 1945.⁴²⁹

428 Id., *ibid.*, p. 342-343.

429 FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina**. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 20005. p.279-280.

De acordo com Fausto e Devoto, com a declaração pública de Vargas de que renunciara e não havia sido deposto e mesmo com a permanência de seus direitos políticos, tudo isso indica o quanto “essa transição teve de solução de compromisso e de continuidade”. Mas Vargas caiu sobretudo por perder o apoio do Exército: o que teria levado a isso, questionam os autores? Segundo ambos, a resposta está em dois pontos considerados centrais para os militares em face do cenário de fim da guerra: o primeiro residia no fato de que Vargas estava perdendo apoio na classe média urbana, formadora de opinião; o segundo e decisivo ponto diz respeito ao fato de a cúpula militar não reconhecer “no Getúlio de 1945 o personagem que apoiara em 1937”, isso fundamentalmente por sua aproximação com elementos considerados subversivos.⁴³⁰

É importante levar em consideração o fato de que a ação militar, policial do governo Vargas estava submetida a uma ideologia de segurança nacional. Nesse sentido, tanto o Departamento de Ordem Política e Social (Dops) como o DIP, representavam – na ideologia do Estado Novo – peças-chave para a repressão e controle da população, tendo como foco os comunistas. Dentro desse projeto ideológico, o Dops pode ser considerado o braço esquerdo, juntamente com o DIP, o Ministério da Educação e Saúde, a Polícia de Filinto Müller, o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e os demais órgãos estaduais que embasavam a política antidemocrática de controle das vidas, atitudes, costumes, enfim, das condutas da sociedade brasileira.⁴³¹

Assim, é relevante o entendimento desse quadro da estrutura das ações repressivas do governo Vargas no período das décadas de 1930 e 1940, pois isso auxilia na análise, com maior atenção, das posições de Alceu Amoroso Lima relativas ao comunismo e ao totalitarismo nesse período.

Decorridos os embates e impasses do processo que culminaria com a Revolução Constitucionalista de 1932, com a Assembléia Constituinte de 1933 e com a Constituição de 1934, o cenário brasileiro viu irromper o episódio do que se convencionou

430 Id., *ibid.*, p. 281-282.

431 CARNEIRO, Maria Luiza T.O Estado Novo, o Dops e a Segurança Nacional. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.327-340.

chamar de Intentona Comunista em 1935⁴³². Ali se frustrou o plano do Partido Comunista de tomada do poder, por meio de uma violenta repressão por parte do governo Vargas. É interessante notar que a Igreja Católica e o laicato sempre tiveram o comunismo como inimigo mortal; essa mesma postura se deu de forma semelhante com Alceu Amoroso Lima, sobretudo no período de fins da década de 1920 até fins dos anos 1930 e os dois primeiros anos da década de 1940. A partir do terceiro ano dessa década sua posição em relação ao comunismo se processou de forma diversa, o que se deveu, em grande medida, a sua identificação com as posições e com as obras do filósofo francês Jacques Maritain.

No texto “A Igreja e o momento político”⁴³³, Alceu Amoroso Lima expõe seu posicionamento a respeito do que eram, a seu ver, as “forças políticas” frente às quais a Igreja se encontrava, em meados de 1935, classificando-as como: o governo constituído; a oposição política a esse governo; o integralismo; a Ação Imperial Patrianovista e a Aliança Nacional Libertadora.

Nesse momento, Alceu Amoroso Lima compreende a constituição do governo Vargas como fruto do retorno do país à “ordem jurídica”, como um regime democrático que tinha por objetivo, acima de tudo, “consolidar a ordem constitucional e reagir contra as tendências revolucionárias”. Para Alceu, o governo em questão dispunha de uma “tendência” para “defender a ordem... pública e a acertar a ordem administrativa”. Por outro lado, em relação às demais forças políticas que se apresentavam na vida pública brasileira, Alceu concordava com a posição do governo de condená-las, tanto as de esquerda quanto as de direita. Alceu classificava a relação do governo Vargas com a Igreja e o catolicismo como sendo a do “mais rigoroso respeito às aspirações do povo e aos direitos da consciência religiosa e da tradição nacional”, o que podia, segundo ele, ser observado através da aprovação do programa da Liga Eleitoral Católica nas eleições de 1934. Em decorrência disso, se processou o restabelecimento das relações *jurídicas* entre Estado e Igreja, em suas

432 Boris Fausto descreve este episódio e explica o porquê de o PCB ter embarcado na “aventura de novembro de 1935”, inclusive com o apoio do Komintern mesmo em um momento em que a “estratégia de frentes populares já estava estabelecida”. De acordo com Fausto a tentativa de Golpe representava a “canto do cisne da linha política anterior” e teria consequências muito graves para os comunistas e para o país. Cf. FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p.198.

433 ATHAYDE, Tristão de. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 05-14, jul.1935b.

palavras, “passando do regime de separação ao da cooperação, sem aliança ou dependência recíproca, de qualquer espécie”.⁴³⁴

Na avaliação de Alceu Amoroso Lima, a oposição a Vargas no momento de 1935 era também representada por elementos políticos oriundos da Revolução de 1930, que haviam se separado do governo e por “elementos da primeira República”, segundo ele, “novamente ressurgidos”; elementos que não se opunham à Igreja por reconhecerem-na como “força moral e social”. Em relação ao Integralismo, no momento de 1935 Alceu tinha uma posição de simpatia, coisa que posteriormente se modificaria. Em 1935, ele definia a Ação Integralista como um grupo de “extrema direita” proveniente da Revolução de 1930 e se referia ao seu programa como fruto do espírito que havia levado, por exemplo, o fascismo a consolidar-se na Itália e o hitlerismo na Alemanha, e também o Estado Novo em Portugal. Alceu atribuía ao *movimento integralista* um caráter de “renovação na política brasileira”, com bases fundadas no espírito do século XIX com um sentido nacional anti-regionalista e oposto ao marxismo; enfim, o Integralismo era caracterizado por ele como constituído por grupos revolucionários provenientes também da Revolução de 1930, composto por muitos católicos que, a seu ver, aceitavam-no como estando próximo da doutrina social católica e da defesa de muitos dos seus princípios.⁴³⁵

No ambiente político de 1935, Alceu Amoroso Lima definiu sua posição frente a outro movimento que desejava o restabelecimento do regime monárquico no Brasil, sobretudo amparado na idéia de tradição e num corporativismo de cunho católico. Sob a análise de Alceu, a Ação Imperial Patrianovista, era um movimento formado por pequenos grupos de intelectuais em São Paulo, Rio de Janeiro e Recife, mas sem inserção junto às massas e mesmo às classes médias, de maneira que não poderia, a seu ver, ter forças para compor quadros políticos expressivos. Já em relação à Aliança Nacional Libertadora, Alceu teve uma posição de maior cautela, pois enxergou nela grande ameaça aos interesses

434 ATHAYDE, Tristão de. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 05-06, jul.1935b.

435 ATHAYDE, Tristão de. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 07-08, jul.1935b.

católicos; para ele, o perigo maior desse movimento residia no fato de constituir-se em uma frente única de partidos e grupos de esquerda, de orientação marxista.⁴³⁶

Dentro dessa linha de análise, cabe ressaltar com atenção o que Alceu Amoroso Lima definiu como uma incoerência do Partido Comunista. Ele dizia que enquanto havia perdurado a “ilusão de Lênin e sobretudo de Trotsky, de que a Revolução” se alastraria pelo mundo, o Partido Comunista havia desenvolvido a política de repelir “toda e qualquer aliança com elementos da esquerda moderada”. Mas contraditoriamente, a tática havia mudado no Brasil, sob nova orientação dos “agentes soviéticos” na mesma medida em que se faziam agora alianças, o que para Alceu, caracterizava-se como a rendição dos dirigentes da IIIª Internacional às “razões do Sr. Luis Carlos Prestes”. Essas razões, por sua vez, eram norteadas, segundo Alceu, pela idéia de manter no interior do partido as chamadas “células de ‘puros’” e caminhar no sentido da realização de alianças com outros grupos de esquerda, identificados por Alceu entre os “mais românticos e demagogos, como o Sr. Nicanor do Nascimento ou Maurício de Lacerda” e mesmo “marxistas mais evidentes como o Sr. Agildo Barata Ribeiro ou o Sr. Francisco Mangabeira”.⁴³⁷

Assim, no que diz respeito à participação política da Igreja Católica no cenário brasileiro do momento, Alceu classificou-a dentro da lógica de ação relativa aos princípios da Ação Católica, no momento específico com exclusão da política partidária. A seu ver, sua intervenção deveria se dar pela aplicação dos princípios católicos à vida política “formando a consciência cívica dos católicos, de modo a participarem individualmente dos partidos ou da vida pública do país”. Entretanto isso não deveria constituir-se em fato para a formação de um partido ou organização de caráter restrita. Assim, ao considerar o papel da Igreja na sociedade como devendo ser constituído de uma orientação moral e religiosa, Alceu acreditou que tudo o que fosse de seu interesse deveria ser buscado através da Liga Eleitoral Católica e da Ação Católica. A seu ver, era aceitável que a Igreja cooperasse com qualquer movimento com o fim de introduzir os princípios católicos na sociedade brasileira, exceto com a Aliança Nacional Libertadora, movimento identificado por Alceu como o principal opositor da Igreja

436 Id., *ibid.*, p.09.

437 Id., *ibid.*, p.10.

e dos interesses nacionais. Nesse mesmo momento de 1935, Alceu via o Integralismo como o movimento mais próximo dos católicos, mas já advertia que se fosse necessário optar entre ele e o Governo, ficaria ao lado de Vargas em razão de ser o poder constituído.⁴³⁸

Tudo indica que , em 1935, Alceu antevia os acontecimentos de 1938 quando os integralistas tentaram tomar o poder através de golpe. Em síntese, no quadro conturbado de 1935, Alceu defendeu a posição de que o melhor remédio contra o comunismo e as agremiações de esquerda, era a atuação oficial da Ação Católica no campo social com o fim maior de auxiliar na construção de um novo período para a civilização, ao qual ele chamou de Idade Nova.

Nesse quadro, tanto a aproximação de Alceu Amoroso Lima com o Governo Vargas foi significativa que ele fez uma conferência na Escola do Estado Maior do Exército, no dia 12 de outubro de 1935, sob o título de “O Socialismo”, a qual foi publicada em *A Ordem* de janeiro de 1936. O socialismo foi definido por Alceu, inicialmente: como um “conjunto de sistemas econômico-filosóficos que atribuem à comunidade, com exclusão dos particulares, a propriedade dos bens materiais e particularmente dos bens de produção”.⁴³⁹

Nessa mesma conferência Alceu Amoroso Lima afirmava que haviam várias espécies de socialismo, passando pelo utópico e o anárquico, os quais ele considerava terem insurgido contra a autoridade, sendo a sua expressão maior Bakounin. Essas “espécies” foram vistas por Alceu como produtos do individualismo e do terrorismo. Havia ainda aquele socialismo que Alceu considerava como o socialismo propriamente dito, classificado por ele de sindicalismo e comunismo. De uma forma mais pormenorizada, Alceu definia um ponto em comum entre o que ele chamava de escolas socialistas: “a acentuação ao elemento massa ou coletividade, contra o indivíduo ou a pessoa”. Nesse momento de 1936, para Alceu, o socialismo surgia contra o individualismo proveniente da Revolução Francesa⁴⁴⁰, o qual,

438 ATHAYDE, Tristão de. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 10-13, jul.1935b.

439 LIMA, Alceu A. O Socialismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 71, p. 63, jan.1936a.

440 Aqui se evidencia mais uma vez a proximidade de Alceu, nesse momento de 1936, com os conceitos e posições dos autores conservadores, de crítica à Revolução Francesa. A semelhança aqui é com Juan Donoso Cortés, notadamente em sua crítica ao socialismo. Vejamos o que ele dizia: “El fin del socialismo es crear una nueva atmosfera social, en que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen”. Cf. CORTÉS, Donoso. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. In: _____. **Obras completas**. Tomo II, Madrid: BAC, 1970.p. 612.

segundo ele, havia desejado sistematizar-se nos campos político, econômico e social, contra a Tradição, a Igreja e o Estado. Em suma, o que estava em questão para Alceu Amoroso Lima era a coletividade do comunismo contra o individualismo do número, “expressão abstrata da coletividade popular exaltada pela democracia liberal”.⁴⁴¹

Aqui se observa novamente o elemento de caráter conservador em seu discurso. De modo geral, Alceu acreditava, em 1936, que o socialismo resumia-se na hipertrofia da coletividade a partir da elaboração de teses que tinham expressão no anti-espiritualismo, no anti-nacionalismo e no anti-familiarismo. Em sua visão, o socialismo tinha como metas os seguintes pontos:

“O combate a toda filosofia do Espírito, a negação direta ou indireta da alma humana imortal, (incompatível com aquela supremacia da massa sobre o homem) e toda ordem sobrenatural dos valores. (...) O combate à idéia e ao amor da Pátria, substituída pela Humanidade. E, finalmente, a supressão da Família, meio de afirmação da liberdade do ser humano contra a tirania da massa ou do Estado, e sua substituição pela ideologia de Classe”.⁴⁴²

Assim, por meio dessa interpretação própria do socialismo, Alceu Amoroso Lima desenvolveu uma crítica ao que entendeu serem as teses do materialismo histórico e da luta de classes, segundo ele lançadas por “Karl Marx e seu amigo Engels”. Alceu avaliou que as teses materialistas eram frutos de paixões inferiores e de uma tática comunista formulada a partir de uma “observação insuficiente de fenômenos parciais da sociedade”. Na sua forma de compreensão, a partir dessa observação os comunistas acreditavam que com a supressão da pluralidade de classes se estabeleceria uma sociedade mais igualitária. Em outros termos, Alceu enxergou nos anseios socialistas do momento do século XX, aquilo que ele avaliou serem as mesmas esperanças e “ilusões” dos liberais de outrora, do século XIX. Isso o levou a concluir sua conferência na Escola do Estado Maior do Exército, nos seguintes termos:

“Não podemos aceitar o socialismo e muito menos o socialismo integral. (...) O erro do materialismo histórico e da luta de classes, os exageros de outras teses secundárias, fazem desse conjunto de doutrinas um corpo perigoso de se lidar e que exige um exame muito cuidadoso das teorias e... das doutrinas destruidoras da Pátria”.⁴⁴³

441 LIMA, Alceu A. O Socialismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 71, p. 63-66, jan.1936a.

442 Id., *ibid.*, p.73.

443 LIMA, Alceu A. O Socialismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 77-78, jan.1936a.

Mas os posicionamentos de Alceu relativos ao socialismo e comunismo não se esgotam aí. Para que compreendamos a mudança em suas posições a esse respeito, é relevante acompanhar, por mais algumas páginas, seus escritos. Um momento importante para isso foi justamente aquele imediatamente posterior ao sufocamento da tentativa de tomada do poder pelos comunistas em 1935.

Foi no artigo “Educação e Comunismo”, do mês de maio de 1936, que Alceu falou a respeito da “revolução de Novembro” e também sobre a questão educacional. Aqui a referência ao pensamento conservador foi explícita. Para Alceu, se como “dizia Bonald... durante as revoluções, o difícil não era tanto cumprir o dever como saber onde ele” estava, também nos momentos históricos de transição como o que a sociedade brasileira atravessava “não era tão difícil... combater os inimigos como desvendá-los”. Alceu Amoroso Lima avaliava que o grande mérito da Revolução de Novembro de 1935 era ter revelado ao país e aos católicos um dos grandes inimigos a ser combatido: o comunismo. Inimigo perigoso, no momento, em razão de defender, segundo Alceu, uma “pedagogia soviética” em cujo interior havia a idéia de construção de “paladinos do socialismo” a serviço do comunismo. Para Alceu, nesses termos, a Pedagogia não tinha autonomia como ciência e trabalhava a serviço de um “Estado Totalitário Comunista”, com base na “proclamação do ódio e da perseguição” e na “destruição do cristianismo e de toda atitude religiosa como condição do progresso social”. Em razão disso, Alceu defendeu a posição de que o problema da Educação no Brasil devia estar “intimamente ligado... ao seu passado... às suas crenças”; de modo que o Plano Nacional de Educação do governo Vargas devia levar em consideração o homem como um todo, privilegiando sobretudo a sua inteligência, da forma como Jacques Maritain havia dito.⁴⁴⁴

Embora Alceu Amoroso Lima tivesse feito referências ao filósofo Jacques Maritain, em 1936, isso não expressava sua mudança de posição para o campo dos valores democráticos. Pelo contrário, expressava o seu contato e filiação às idéias de Jacques Maritain, mas também a solidez do pensamento conservador dentro de si, os seus

444 LIMA, Alceu A. Educação e Comunismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 318-334, abr./maio1936d.

compromissos com a Igreja, os reveses, as relutâncias de sua parte em aceitar as posições de Maritain. O peso das idéias conservadoras e autoritárias em Alceu Amoroso Lima no momento de 1936 ainda era muito forte.

Esse artigo “Educação e Comunismo” foi o resultado de uma Conferência, com o mesmo título, proferida por Alceu Amoroso Lima em 25 de março de 1936, no Instituto Nacional de Música, no Rio de Janeiro. A foto abaixo demonstra a presença de Gustavo Capanema e outros junto do conferencista Alceu Amoroso Lima.



445

Como se observou aqui, Alceu Amoroso Lima fez referência a De Bonald – o que evidencia o elemento conservador - e também a Jacques Maritain, embora neste caso ainda não se possa dizer que ele estivesse afeito a uma mudança democrática em suas posições.

⁴⁴⁵ CAPANEMA, Gustavo. Gustavo Capanema e outros durante a conferência de Alceu Amoroso Lima sobre a educação e o comunismo, realizada no Instituto Nacional de Música. 25 mar 1936. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC. Alceu Amoroso Lima esta em pé proferindo a Conferência. Gustavo Capanema é o segundo, sentado, depois de Alceu.

Como se observou até esse momento a posição de Alceu Amoroso Lima foi pautada pela idéia de que a atitude dos católicos em relação ao comunismo devia constituir-se por uma repulsa, mas que isso se desse por convicção. Alceu alertava para o fato de que havia alguns católicos mal informados, os quais acreditavam que podiam estabelecer uma boa relação entre o socialismo integral e o cristianismo integral, a partir do conceito de justiça social presente no comunismo. Pelo contrário, Alceu acreditava então que o repúdio ao comunismo devia ser a atitude dos católicos por excelência, por isso todos precisavam ter conhecimento profundo do sistema para não incorrerem numa crítica que fosse muito mais caracterizada por um ataque ao liberalismo ou mesmo tentando reduzir o comunismo a uma “expressão do Anti-Cristo” ou a uma “campanha judaico-maçônica contra a Igreja”. Ao compreendê-lo como uma forma de animalidade, de negação de Deus e do Espírito, Alceu também acreditava que o comunismo era igualmente o resultado da “contaminação materialista do mundo”. Por isso o seu perigo era mais profundo, dado que ele se revestia da “aparência de justiça, do êxito e do progresso” para colocar em prática sua ideologia revolucionária.⁴⁴⁶

446 LIMA, Alceu A. Em face do Comunismo. **A Ordem**. Rio de Janeiro, p. 346-356, abril/maio1936c.

PARTE IV

CAPÍTULO V – ALCEU AMOROSO LIMA, JACQUES MARITAIN E A DEMOCRACIA

O TOTALITARISMO E O COMUNISMO

Marcelo Pedro de Arruda demonstrou como a Igreja Católica fez uma condenação mitigada do nazismo, sobretudo no período posterior a 1939. Esse autor demonstrou, a partir do estudo da fonte *Almanak N.S. Aparecida*, como a Igreja se posicionou em relação ao nazismo por meio dessa publicação. Arruda explica que a Igreja no Brasil tomou como referência a encíclica *Divini Redemptoris*, de Pio XI, a qual estabelece uma condenação à “religião do sangue” nazista e à sua conseqüente negação da moral e das instituições como a família cristã, além da apropriação “dos ritos e signos cristãos, numa liturgia de cunho terreno”. Entretanto, Arruda chamou atenção para o fato de que essa condenação ao nazismo – sobretudo pelas perseguições a religiosos católicos na Alemanha – não se revestiu de um caráter totalizante, pois acreditava que o nazismo “não era ‘intrinsecamente mal’”. Portanto, de acordo com Arruda, a posição da Igreja Católica “no tocante ao nazismo” era de “condenação mitigada”.⁴⁴⁷

No artigo “O nacionalismo cristão”, de outubro de 1938, Alceu Amoroso Lima concentrou sua crítica ao nacionalismo nazista e a partir daí propôs um ideal de mundo pautado nos valores do cristianismo, segundo ele postulados por São Tomas de Aquino e pelo filósofo católico Jacques Maritain.

Alceu Amoroso Lima avaliava naquele momento de 1938 o nacionalismo alemão como o ponto mais alto de uma expressão racista de “superioridade germânica” preconizada pelo nacional-socialismo. Além disso, o nacionalismo alemão constituía-se ainda, para Alceu, de um “materialismo racial” que tinha base nas teorias científicas do

447 ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular**. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980). São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005. p.130-143.

século XIX, em pensadores como “Gobineau, Chamberlain, Vacher, Lapouge”.⁴⁴⁸ Observa-se nessa argumentação de Alceu – mesmo em 1938 - o repúdio da teria racista alemã e do próprio nazismo como um todo, o que revela o processo de mudança em suas posições, embora permanecesse conservador em muitas questões.

Essa crítica ao nazismo é salientada pelo próprio Alceu Amoroso Lima ao condenar a idéia segundo a qual uma raça pretensamente pura poderia ser “erigida como dogma”, acima do Estado e mesmo ser exaltada em linguagem religiosa. Isso seria, a seu ver, uma espécie de “materialismo de sangue”. Ainda a esse respeito ele dizia:

“Esse racismo só poderia ser alcançado pela renovação violenta do pangermanismo e pela instauração de um movimento de ‘nacionalização das massas’... por golpes de ‘fanatismo’ e de ‘histeria’, que são erigidos por Hitler em virtudes cívicas”.⁴⁴⁹

Para Alceu Amoroso Lima, na linha de frente do extremismo nacionalista estavam ninguém menos do que Hitler e o filósofo do nacional-socialismo, Alfred Rosenberg, ambos preconizando o que acreditavam ser o retorno do germanismo ao seu sentido “original” de civilização “perfeita”. Veja-se abaixo o que Alceu pensava sobre essa questão, em outubro de 1938:

“O nacionalismo assume em Rosenberg a sua feição mais brutal. O Estado deixa de ser fruto da família, através da Nação, para ser resultado de uma simples união militar. O cristianismo passa a ser, nessa monstruosa filosofia da história, o desorganizador da unidade germânica, a Nação Alemã assume o caráter de guia da humanidade, no século XX. O Estado é posto a serviço da Nação”.⁴⁵⁰

Esses pontos representavam para Alceu Amoroso Lima uma espécie de retomada do paganismo dentro de uma “lógica satânica” de desconhecimento de Deus e de “divinização da nação”, além de representarem um conseqüente *desaparecimento do homem na massa*. O fato de Hitler acreditar que as nações sul-americanas eram produtos de uma mistura de raças inferiores física e mentalmente, e que isso as fazia menores que os povos de

448 LIMA, Alceu A. O nacionalismo cristão. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.378, out.1938c.

449 Id., *ibid.*, p.378.

450 Id., *ibid.*, p.379.

origem germânica, levava Alceu a defender a necessidade de que todo o mundo cristão e o Brasil, em especial, *deveria condenar o nazismo*. Isso é o que se observa em outubro de 1938.⁴⁵¹

Alceu Amoroso Lima propôs então, em contrapartida, o que chamou no momento de “verdadeiro nacionalismo”, tido por ele como preconizado por Santo Tomás, onde o patriotismo, o amor e a justiça seriam virtudes decisivas. Mas deveria ser um nacionalismo que aparecesse como fruto da “fusão harmônica entre nação e Estado” e produzisse um sadio “inter-nacionalismo”, que poderia ser chamado de “nacionalismo cristão”, segundo ele, ao modo ensinado por Jacques Maritain⁴⁵².

Entretanto, algumas posições conservadoras de Alceu aparecem ainda em 1939. Isso se deu em um texto de junho desse ano, inicialmente publicado nos *Diários Associados*, e republicado em 1944 na revista **Estudos sobre Jacques Maritain**⁴⁵³, sob o título de “Maritain e a civilização em perigo”.

Esse texto constituía-se por uma análise crítica da obra “Le Crepuscule de la Civilization”, de Jacques Maritain. No artigo pode-se identificar que o pensamento de Alceu estava em mudança ainda em 1939, já com maior clareza em relação ao comunismo, mas uma visão sobre a liberdade, a autoridade e a ditadura, ainda distante dos princípios democráticos. Isso revela também os reveses, as dificuldades de Alceu em adotar prontamente as posições do seu mestre Jacques Maritain. Não se tratava ali de um atraso de suas leituras sobre Jacques Maritain mas sim dos reveses inerentes a um processor de mudança interior e também exterior.

Inicialmente, nota-se que Alceu atribuía a Jacques Maritain o mérito de ter dissociado a causa da Cristandade da causa daqueles que eram os seus defensores no momento, entenda-se com isso os “totalitários”. O mérito maior de Jacques Maritain, na avaliação de Alceu, era o de ter demonstrado para aqueles que estavam iludidos com as realizações materiais das “ditaduras fascistas e nazistas”, que as reações contra o “Socialismo

451 LIMA, Alceu A. O nacionalismo cristão. A Ordem, Rio de Janeiro, s/n, p.377-378, out.1938c.

452 Id., *ibid.*, p.387.

453 ATHAYDE, Tristão de. Maritain e a civilização em perigo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944d. p.60-62.

ateu” guardavam consigo aspectos tão condenáveis quanto os princípios do próprio socialismo. Compreende-se que, para Alceu era Jacques Maritain quem demonstrava a maior complexidade da questão, pois ele não se resumia em acreditar que sendo o comunismo ateu, logo os regimes fascista, hitlerista, franquista, seriam somente constituídos pelo “elemento anticomunista”⁴⁵⁴ e portanto benéficos.

Observa-se o espírito nada democrático de Alceu Amoroso Lima neste momento de 1939 quando ele faz uma objeção a Jacques Maritain imputando-lhe o “erro” de ter julgado as ditaduras em bloco. Alceu advertia logo de início que sua vocação própria não era ser ditador e que o espírito totalitário era “detestável” e “desumanizador”. Entretanto, a distinção que ele elaborava entre o que ele chamava de ditaduras, revela elementos de caráter autoritário e conservador em sua postura. Essa constatação poder ser feita a partir da análise da distinção que ele faz entre Salazar e Vargas, Franco e Mussolini.

Distinção sua que caracteriza cada um dos regimes dirigidos por esses homens a partir do tratamento que cada um deles dava à Igreja. Por exemplo, se no “franquismo ou no salazarismo” havia “elementos totalitários”, no dizer de Alceu também era verdade que ambos representavam “reações históricas” que iam muito ao encontro do “novo humanismo cristão”, segundo ele proposto por Jacques Maritain.⁴⁵⁵ Outro exemplo encontra-se no fato de o próprio Alceu mencionar o apoio recebido pela Igreja do governo ditatorial português, onde o Cardeal Cerejeira estava à frente na participação do movimento de “renascimento espiritual” dos católicos. Outro elemento que evidencia essa posição de Alceu, é sua atitude ao questionar se, em havendo uma “democracia cristã”, não se poderia existir da mesma forma “ditaduras pagãs e ‘ditaduras cristãs’”?⁴⁵⁶

Na resposta que Alceu Amoroso Lima deu a essa questão ele resumiu-se em considerar que sendo a “ditadura em si... tão indiferente, filosoficamente, quanto a democracia”, cabia entender que o grande segredo da questão estava no “modo de pregar”. Embora Alceu tivesse feito a ressalva de que o “perigo da ditadura” era maior do que o da

454 ATHAYDE, Tristão de. Maritain e a civilização em perigo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944d. p.60.

455 Diga-se, de passagem, uma interpretação equivocada.

456 Id., ibid., p.61. O texto foi publicado em 1944, mas foi originalmente produzido em 1939.

democracia, pois esta por si mesma era “mais fraca e portanto mais efêmera”, ele demonstrou simpatia pela ditadura. Assim, por mais absurdo que pareça, Alceu Amoroso Lima defendia a idéia de que se alguma “deturpação” da democracia não desumanizava o que havia de mais sadio em seu conceito real, da mesma forma os erros do totalitarismo e das ditaduras não levariam os homens a se esquecerem que ambos eram igualmente “deturpações” do “mais racional e cristão dos conceitos sociais – o de Autoridade”.⁴⁵⁷

Essa definição provinha de sua crença na idéia de que os conceitos de liberdade e autoridade eram complementares, portanto, irredutíveis, e somente completados pela “Justiça e pela Caridade” pertencentes à Igreja Católica. Para concluir, Alceu Amoroso Lima acreditava, nesse momento de 1939, que a esperança de Jacques Maritain na democracia norte-americana era prematura, pois, a seu ver os Estados Unidos comportavam negativamente uma “religiosidade eminentemente laica... esvaziada de todo conteúdo tradicional e positivo”. Isso, sob sua ótica, era por demais prejudicial, por isso se fazia necessária uma ação da Igreja Católica no sentido de cristianizar aquela democracia ainda incipiente. Portanto, para Alceu, isso podia ser observado a partir de uma mera comparação, do ponto de vista intelectual, ao se evidenciar que americanos como Dewey eram tão materialistas quanto o marxismo dos “russos, o neo-hegelianismo gentiliano dos fascistas ou a mitologia neo-pagã de Rosenberg”. A seu ver, tudo se resumia numa heresia contemporânea operada por uma cisão entre uma ordem natural e uma sobrenatural e na “negação desta por aquela”; isso fazia Alceu se expressar nos seguintes termos: “Nesse erro fatal, direita e esquerda, totalitários e pluralitários, comunismos, fascismos e democracias se encontram e se equivalem analogicamente”.⁴⁵⁸

Somente se é possível analisar essa sua posição antidemocrática dentro da lógica de compreensão dos elementos conservadores e antidemocráticos em seu pensamento, como produtos do contato com o referencial conservador de fundo tradicionalista e o de base contra-revolucionário – esse proveniente mesmo das indicações de Jackson de Figueiredo.

457 ATHAYDE, Tristão de. Maritain e a civilização em perigo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944d. p. 61.

458 Id., *ibid.*, p.62.

Isso pode ser igualmente feito dentro da tentativa de compreensão de sua fidelidade às diretrizes maiores de Roma e dos relacionamentos com o governo autoritário no Brasil.

Entretanto, a partir da leitura das obras de Jacques Maritain, a partir do conhecimento das atrocidades da II Guerra Mundial e com a percepção da contradição da permanência do regime ditatorial no Brasil – pois estava na luta contra o Eixo-, Alceu começa a ver o comunismo como aliado contra o nazi-fascismo. Aliás, o chamado já proposto pelo próprio Jacques Maritain em sua obra “Cristianismo e Democracia”, de 1943, em face da aliança política dos Aliados com a U.R.S.S., foi decisivo para isso.

Quando Jacques Maritain escreveu **Christianisme et démocratie** (1943) sua posição se modificou em relação particularmente ao comunismo, no qual via a partir de então claramente a possibilidade de conversão. Para Maritain, era bem provável que um povo poderia estar sujeito a ser desviado do “ateísmo e dos erros espirituais do comunismo” por mudanças de ordem interna, por mais difícil e dolorosa que fosse tal “evolução”. Segundo Jacques Maritain, havia esperança na “transformação espiritual do povo russo” não em razão do comunismo em si, mas por conta dos “profundos recursos religiosos e humanos” que o seu povo dispunha. Assim, Maritain acreditava que existia a probabilidade de que uma restauração geral do pensamento e da ação democráticas reintegrasse à democracia aqueles que estavam inclinados ao comunismo. Poderia reintegrá-los

“ao respeito das coisas da alma, ao amor da liberdade e ao sentimento da dignidade da pessoa, não seguramente a ortodoxia marxista e a disciplina do Partido Comunista, mas numerosos comunistas de sentimento e muitos daqueles que a revolta contra as injustiças sociais”⁴⁵⁹ [inclinava ao comunismo.]

Alceu Amoroso Lima, entendia que era na obra **Christianisme et démocratie**, de (1943), que Jacques Maritain havia condenado os regimes totalitários e tentado a plausibilidade da “sentença bergsoniana de que a democracia” era de “essência evangélica”.⁴⁶⁰

459 MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957. p.94-95.

460 LIMA, Alceu Amoroso. Introdução. In: MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957. p.11-12.

Nesse livro, o filósofo francês Jacques Maritain estudou a relação entre o regime democrático e a religião cristã, defendendo que esta última não devia estar *enfeudada* a nenhum tipo de regime temporal, nem mesmo à democracia como forma de governo ou como filosofia da vida humana e política. Na visão de Maritain, era possível ser cristão e salvar a alma militando “em qualquer regime político” mas com a condição premente de que esse regime não ofendesse a “lei natural e a lei de Deus”. Portanto, Jacques Maritain exemplificava essa sua definição procurando demonstrar que era possível ser cristão e defender uma filosofia política diferente da democrática, do mesmo modo que muitos haviam sido cristãos, “no tempo do Império Romano, aceitando o regime social da escravidão, ou no século XVII aderindo ao regime político da monarquia absoluta”.⁴⁶¹

Entretanto, na visão do próprio Jacques Maritain, o que realmente importava para a vida política do mundo e para a *solução da crise* pela qual a civilização passava, não era se pretender que o cristianismo estivesse ligado à democracia e que a fé cristã obrigasse a cada fiel ser democrata; pelo contrário, havia a necessidade de se verificar que a *democracia estava “ligada ao cristianismo”* e que o impulso democrático havia surgido como “manifestação temporal de inspiração evangélica”. A questão central para Jacques Maritain estava no cristianismo como credo religioso e caminho para a vida eterna, e no fato dele atuar como “fermento da vida social e política dos povos, e como portador da esperança temporal aos homens”.⁴⁶²

Na teorização de Jacques Maritain, não era nas “alturas da teologia” mas sim nas profundezas da consciência e da existência profana que o cristianismo atuava como fermento, na maioria das vezes incorporando “formas heréticas”, parecendo negar-se a si mesmo, mas tendo grande êxito na mudança da história. Para Maritain, considerando-se que o espírito cristão e a democracia estavam ameaçados em suas existências “por inimigos implacáveis, fanáticos da raça e do sangue, do orgulho, da dominação e do ódio”, *era o momento de se promover a fusão entre os pedaços da chave do paraíso e os metais da terra*. Afinal, dizia ele:

461 MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957. p.44-45.

462 Id., *ibid.*, p.45-46.

“não coube a crentes inteiramente fiéis ao dogma católico, coube a alguns racionalistas proclamarem em França os direitos do homem e do cidadão. Coube a alguns puritanos na América o último golpe à escravidão. Coube a comunistas ateus abolirem na Rússia o absolutismo do lucro privado”.⁴⁶³

Isso significava, em face das circunstâncias históricas do momento, promover uma aproximação entre democracia e cristianismo, posição diversa da defendida por ele até o momento, como se observa na ressalva que ele faz logo no início de sua explicação acima. Mais ainda, o que deve ser levado em conta aqui é o impacto para os católicos do mundo todo dessa afirmativa categórica de Jacques Maritain em favor da democracia, citando principalmente eventos como a Revolução Francesa e a Revolução Russa, episódios historicamente condenados pela Igreja. Sem dúvida, esse posicionamento claro e distinto de Jacques Maritain teve efeitos decisivos no pensamento e na conduta do seu discípulo e amigo Alceu Amoroso Lima.

Embora Jacques Maritain tivesse esclarecido que não pretendia, em momento algum, afirmar que o cristianismo e o catolicismo acomodavam-se somente com a democracia, essa questão lhe rendeu a acusação, nos meios católicos, de compactuar com as idéias do *Sillon* – movimento condenado pela Igreja para o qual só a democracia instauraria o reino da verdadeira justiça e cujo catolicismo só se acomodava com a forma democrática de governo.

Atitude importante aconteceu quando Alceu Amoroso Lima fez a condenou o movimento Integralista dirigido por Plínio Salgado; movimento em relação ao qual Alceu teve simpatia inicial, mas logo percebeu seu caráter de organização à semelhança fascista, que fazia dos princípios católicos um meio para a instalação de um poder único e ditatorial. Esse decorrente conjunto de posicionamentos de Alceu Amoroso Lima revela a dificuldade interior e exterior que ele enfrentou no processo de sua mudança para a democracia.

Diante da conjuntura mundial conturbada, Alceu Amoroso Lima defendeu a idéia de acordo com a qual o mundo podia somente ser restabelecido dentro de seus “padrões

463 MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957. p.45-47.

corretos” a partir de uma retomada dos valores morais e espirituais do cristianismo, defendidos, sobretudo, pela Igreja Católica. A seu ver, o mundo não podia assentar-se jamais em uma base “libertária, nem totalitária, e nem mesmo autoritária”. Sob seu ponto de vista, a revitalização social ocorreria somente a partir de uma “renovação aristocrática” da sociedade, a qual se faria através de uma conversão social ao “verdadeiro cristianismo”. Aqui Alceu fazia uma associação entre aristocracia e democracia. Dizia ele:

“O espírito democrático é uma forma elementar e empírica do espírito aristocrático, como este uma forma avançada e purificada daquele. Não se contradizem, nem se defrontam – sucedem-se, numa ascensão hierárquica. (...) É no maior ou menor grau de obediência ao espírito cristão, que está a qualidade ou a vantagem do espírito aristocrático ou do espírito democrático”.⁴⁶⁴

Alceu Amoroso Lima acreditava, entre fins de 1939 e meados de 1940, que a crise ou barbarização do mundo contemporâneo – como ele dizia – era o resultado de uma ascensão das massas e da traição das elites. Elites que, a seu ver, haviam abandonado a revelação religiosa em busca da independência e assim promovido a decadência da fé. Por isso, o reordenamento do mundo seria possível igualmente a partir do trabalho de uma “elite cristã” apoiada na doutrina da Igreja.

Para Alceu Amoroso Lima, no Brasil, esse reordenamento passaria pela formação integral do homem e da nacionalidade no sentido *tradicional* da cultura do país. No seu entendimento, a formação cultural brasileira deveria ser humanista, com o objetivo de se criar um povo independente e livre das “crescentes ameaças dos imperialismos” do século XX. Essa formação humanista, dizia Alceu, deveria partir de uma “restauração” do que havia de mais sadio no “passado clássico”. Seria sobretudo uma “consideração do mundo em sua totalidade para nele fixar o verdadeiro papel do Brasil e de seus homens e enfim [numa] consciência de que o homem” só seria digno e forte na mesma medida em que se aproximasse de Deus, “fonte e modelo de toda perfeição, de todo ideal”.⁴⁶⁵

464 LIMA, Alceu A. Meditação sobre o espírito aristocrático. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.451, maio1939b.

465 LIMA, Alceu A. Notas sobre o Humanismo no Brasil. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.466, jun.1940.

EM DEFESA DO MESTRE JACQUES MARITAIN

As posições de Jacques Maritain tanto no campo da filosofia, quanto no da teologia e mesmo em relação à Guerra Civil Espanhola lhe custariam críticas tanto dentro como fora da França e no Brasil não seria diferente, como poderemos observar. Nesse embate tanto o próprio Jacques Maritain se faria presente em defesa própria quanto seu discípulo Alceu Amoroso Lima e mesmo outros intelectuais relacionados ao grupo católico. Isso ajuda a explicar a relação de Alceu Amoroso Lima com suas idéias e posturas. Por isso abrimos aqui um pequeno parêntese para tratar dessa questão que envolveu Jacques Maritain foi definidora da relação entre ele e Alceu.

Um exemplo desse debate foi a polêmica gerada no Brasil em torno do livro de Maritain *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*.⁴⁶⁶ O que se deu por parte de um padre chamado Arlindo Vieira que acusou Jacques Maritain de querer ressuscitar o liberalismo e de estar muito próximo das posições que haviam sido condenadas por Pio X sobre o Sillon. A resposta de Maritain – elaborada em 23 de dezembro de 1943 – foi publicada no jornal *O Diário* de Belo Horizonte, em janeiro de 1944 e transcrita em *A Ordem* do mês de março do mesmo ano. Antes de fazer sua defesa, Jacques Maritain faz questão de agradecer Edgar da Mata-Machado, redator-chefe de *O Diário* pela oportunidade de defesa e também a outras pessoas que o haviam defendido das acusações, nomeadamente Frei Tauzin, Alceu Amoroso Lima, Padre Castellani, Fábio Alves Ribeiro e Luis Santa Cruz.

Para Jacques Maritain, as acusações feitas a ele pelo padre Arlindo Vieira no jornal *Legionário* de 31 de outubro de 1943, eram caluniosas, mentirosas, falácias e mal-entendidos. Jacques Maritain se defende dizendo que em seu livro bem como em seus posicionamentos o que ele propunha eram idéias construtivas por amor da “verdadeira liberdade” justamente contra uma “falsa noção de liberdade” que a Igreja havia condenado sob o nome de liberalismo. Portanto, para Maritain, havia a necessidade de se questionar

466 MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. Obra publicada originalmente no mês de fevereiro de 1942.

sobre os motivos das acusações do Pe.Arlindo Vieira. Então ele perguntava: “É porque sofro hoje no exílio, defendendo a causa da liberdade cristã e humana, contra a praga totalitária e contra os opressores do meu país?” Sem dúvida, para Maritain tratava-se também disso, mas muito mais de discernir sobre os erros do liberalismo teológico com o fim de avaliar melhor “o preço da verdadeira liberdade cristã e humana”. Mais ainda, partindo de uma filosofia da história dos tempos modernos, Jacques Maritain dizia pensar seus trabalhos considerando, sobretudo, o conflito do momento entre “totalitarismo pagão e a civilização cristã”, de modo que os desdobramentos de suas considerações sempre pretendiam alcançar a realização efetiva daquilo que Padre Vieira havia o acusado de negar: “melhores condições... duma cidade política cristã, dum Estado real e vitalmente cristão”.⁴⁶⁷

O que Jacques Maritain pretendia em seus livros, dizia ele, era estabelecer uma crítica ao que considerava ser a falsa filosofia liberal dos direitos do homem e, ao contrário dessa filosofia, “estabelecer os direitos da pessoa humana, numa filosofia cristã do homem e do Estado”. Assim, Maritain esclarecia que ao fazer referência à era absolutista e a dois dos Estados menos cristãos, com José II da Áustria e Frederico Guilherme II da Prússia, tinha como intenção atacar o que considerava ser uma “caricatura farisaica da cidade cristã” e o clericalismo de Estado que engendrava paixões anti-clericais. Mas não tinha a pretensão de criticar a concepção de Estado cristão ou de cidade política cristã. Desse modo, para Maritain, como bem o haviam dito Alceu Amoroso Lima e Frei Tauzin, suas pretensões eram no sentido de sugerir a *melhor solução prática em dadas circunstâncias*, não em termos de posições já condenadas teologicamente, mas sim na realização, por outros modos, dos mesmos *princípios* cristãos utilizados na Idade Média, sem com isso ter de aceitar a acusação de “querer voltar aos tempos de Gregório VII”.⁴⁶⁸

Nesse sentido, sua posição no momento era a de pretender que todos compreendessem que as sociedades modernas deveriam abranger todos os cidadãos, inclusive os das mais diversas famílias religiosas, dentro do “princípio da igualdade dos direitos políticos e sociais”. Nessa sociedade e nessas condições sociais, questionava Maritain,

467 MARITAIN, Jacques. Uma carta de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.203-204, mar.1944.

468 MARITAIN, Jacques. Uma carta de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.205, mar.1944.

como deveriam ser aplicados os princípios cristãos? Fazendo dos não cristãos, cidadãos de segunda ordem?! A seu ver, o processo deveria ser justamente o contrário disso: trabalhando e “pedindo ao Estado” que se impregnasse “dos princípios e do espírito católico, na sua vida social e política” ao mesmo tempo que reconhecesse “a todos os seus cidadãos católicos e não católicos, direitos políticos e sociais iguais”.⁴⁶⁹

Assim, para Jacques Maritain, não se tratava ali de afirmar que a verdade e o erro tinham o mesmo direito ou que as diversas confissões religiosas tinham os mesmos direitos, mas sim de dizer que *nas condições históricas do momento*, era vantagem tanto para o “bem comum temporal” quanto para a própria Igreja “consentir ela em não fazer uso do direito supremo” que, segundo Maritain, lhe pertencia. Cumprida a ela, Igreja, em decorrência disso, “aceitar para os seus... uma condição jurídica” entre os cidadãos que o Estado reconhecesse na sua própria “esfera temporal”. *Isso queria dizer que os direitos da Igreja seriam resguardados, mas não dentro de uma condição jurídica privilegiada*. Por isso tudo, Jacques Maritain repudiava as acusações feitas a ele de exercer o interconfessionalismo, de enfeudar a doutrina cristã à democracia, de procurar no Estado ateu o ideal de uma cidade fraterna, de pregar a separação da Igreja do Estado, de negar os direitos supremos da Igreja. Enfim, de professar os erros do liberalismo e do Sillon. Essas acusações, a seu ver, eram todas infundadas e equivocadas, pois ao contrário, suas intenções sempre haviam sido no sentido de afirmar a “transcendência da fé cristã com respeito a toda filosofia política e de toda forma de governo”. Do mesmo modo, Jacques Maritain havia se pautado por combater o “naturalismo e o laicismo e sustentado que a cidade temporal” devia “oferecer ajuda positiva à obra espiritual da Igreja e ser ela mesma ativada e sublimada pelas influências do Evangelho”.⁴⁷⁰

Muito tem sido dito a respeito da oposição sofrida por Jacques Maritain em razão dele figurar como um dos primeiros na Europa a condenar Franco e a Guerra Civil espanhola, pelo caráter dessa guerra pretensamente de cruzada contra o comunismo. Em face

469 Id., *ibid.*, p.206.

470 MARITAIN, Jacques. Uma carta de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.207-208, mar.1944.

disso, apresentamos em seguida elementos concretos de uma reação contrária a sua posição no Brasil, além de uma repulsa a todo o seu pensamento.

O artigo “*Jacob Maritain e o ponto de partida de sua obra política*”, de Hector Bernardo⁴⁷¹ é um exemplo disso. Produzido em Roma no mês de junho de 1939, o artigo foi publicado em português na revista *Estudos sobre Jacques Maritain*, de 1944: diga-se de passagem, obra recheada de artigos inteiramente de crítica a Maritain.

No referido texto, o autor acusa Jacques Maritain de pretender criar uma pseudo-cristandade a partir do humanismo integral, a partir de uma concepção anti-tradicional e utópica. Acusa-o ainda de covarde perante o surgimento de uma autêntica cristandade entendida como produto do sangue de milhares de cristãos que se levantavam contra a “fera vermelha” e não *transigiam* com o “avanço satânico do comunismo ateu”. Hector Bernardo acreditava então que o povo se levantava contra o inimigo comunista, mas movido pela fé em Cristo, no acatamento à Igreja e aos interesses da Espanha. Dizia ainda que Jacques Maritain e outros mais haviam se juntado numa campanha iníqua contra a Espanha, organizada pela Maçonaria, pelos judeus e pela III Internacional; o que se dava em vez de escutarem a “voz do Episcopado espanhol ratificada depois pelas adesões do Episcopado mundial e pelo reconhecimento pleno e sem reservas do governo de Franco ao Santo Padre”. Hector Bernardo acreditava, portanto, que as “forças do mal” haviam encontrado em Jacques Maritain um dos seus maiores aliados para “extraviar o julgamento dos cristãos” em relação à guerra da Espanha.⁴⁷²

Outro indivíduo que atacou Jacques Maritain foi o padre jesuíta César Dainese. Acusou-o de professar anti-jesuitismo e, com isso, atacar os pontos centrais da Companhia de Jesus, sua doutrina teológica e a ascese inaciana. O autor entendia que o anti-jesuitismo de Jacques Maritain estava num plano “superior” e não combinava com um filósofo cristão. Natural seria, dizia Dainese, se o ataque viesse de um insensato Gilberto Freire “um comunista fichado (ficha nº13175)” e colaborador de *Diretrizes* e de um certo

471 BERNARDO, Hector. *Jacob Maritain e o ponto de partida de sua concepção política*. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.05-14.

472 BERNARDO, Hector. *Jacob Maritain e o ponto de partida de sua concepção política*. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.12-13.

Mensageiro. Para Dainese, a posição de Jacques Maritain devia ser atacada de frente pois ele havia agredido, em *Humanismo Integral*⁴⁷³, as regras da Companhia de Jesus, sintetizadas no molinismo. O fato era mais grave ainda, segundo Dainese, pois em si as regras eram as mais delicadas da teologia, resumindo-se na

“graça e o livre arbítrio, a conjugação destas duas forças do processo de sobrenaturalização do homem e da sua salvação, a eficácia das atividades de cada uma e o jogo de ambas no ministério da predestinação, a intervenção de Deus... na ação da graça e na articulação da vontade livre do homem”.⁴⁷⁴

Compreende-se aqui, aos olhos de Dainese, que Jacques Maritain e seus discípulos, fossem escritores ou jornalistas, clérigos ou leigos, haviam lançado sobre o molinismo e a Companhia de Jesus a acusação de terem “contribuído... em deformar e transviar a cristandade”; e mais, de terem acusado Molina (Luis Molina – 1535-1600) de, sob o ponto de vista cultural, ser um representante da civilização moderna e da dissolução da cristandade. Daí a acusação feita por Dainese a Jacques Maritain de interpretar o molinismo como individualista, antropocêntrico, racionalista.⁴⁷⁵

O mesmo tom de acusação a Jacques Maritain foi dado pelo jesuíta e professor de filosofia, Enrique B. Pita, ao dizer que na obra do filósofo não faltavam as “trevas da incompreensão e do erro”. No artigo “*Um lado negro de Maritain*”, esse autor classificou o que entendeu serem os ataques de Jacques Maritain aos jesuítas como frutos da alternância de lados de “luz e de sombras” em sua filosofia, provenientes, por sua vez, do protestantismo anterior à sua conversão, herança de sua família. Enrique B. Pita colocava em dúvida mesmo a efetividade da conversão de Jacques Maritain à fé católica, sobretudo a partir do seu Batismo. Há uma acusação direta a Maritain de ter aversão à Companhia de Jesus.

Enrique Pita argumenta ironicamente:

473 MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. Esse livro foi publicado originalmente em 1936.

474 DAINESE, Pe. César. Jacques e o anti-jesuitismo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.35-36.

475 Essa questão da posição de Jacques Maritain em relação à Companhia de Jesus e ao molinismo precisa ser estudada melhor. No Brasil não há trabalhos sobre esse assunto.

“Nos livros do filósofo se respira a brisa do homem sinceramente convertido. Mas o batismo não apaga sempre nossas taras psicológicas, começando pelas que nos deixou em herança nosso pai Adão e terminando pelas que nos vêm de nossos pais e primeira educação. Não convém, pois, esquecer que Maritain foi protestante antes de converter-se ao catolicismo e que seus antecedentes eram também protestantes. Sua aversão pela Companhia de Jesus, que por especial Providência, foi suscitada por Deus na aurora dos tempos modernos contra a heresia protestante, não poderia ter origem em algum resquício de protestantismo que tenha passado, não obstante o batismo, para Maritain Católico?”.⁴⁷⁶

Ainda no plano das acusações a Jacques Maritain, há o texto de Aldo Obino, professor de História da Filosofia na cidade de Porto Alegre. No texto intitulado “*Um retrato histórico-filosófico: Jacques Maritain*”, o autor acusa-o de fazer parte do grupo originário de Ernest Psichari, Charles Péguy e Leon Bloy. E mais, de ter sido guiado ao catolicismo pelo padre Clérissac, de onde resultava que sua cultura aparecia negativamente como uma “evolução tensa do liberalismo maçônico em política, dos ideais anti-militares, socialista e do dreyfusismo místico, além de sua formação protestante, cuja superação” dizia o autor, não deixava de “revelar naturalmente os resquícios na sua fase de maturidade”.⁴⁷⁷

Esse ataque a Jacques Maritain foi caracterizado muito pela impressão que a frase do então genro do general Franco, na Espanha, de nome Serrano Suñer⁴⁷⁸, havia dito a respeito do próprio Jacques Maritain. Suñer acusou Maritain de “judeu” e duvidou da “sinceridade de sua conversão”. Isso se deu em razão do filósofo católico estar à frente do “Comite pela Paz civil e religiosa na Espanha” – contrariando, assim, os interesses nazi-fascistas presentes junto ao franquismo naquele país.⁴⁷⁹

Dentro dessa linha de análise, o mesmo sentido de crítica a Jacques Maritain está presente no artigo “O ‘Mito’ de Maritain” do beneditino Dom Albert Jamet, originalmente publicado na França no jornal *Le Devoir* em maio de 1943, e republicado em 1944 em *Estudos sobre Jacques Maritain*. Nesse artigo, Dom Jamet dizia que a América havia tomado Maritain como um pensador e chefe, mas que, contrariamente, na França ele

476 PITA, Enrique B. Um lado negro de Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.50.

477 OBINO, Aldo. Um retrato histórico-filosófico: Jacques Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.77.

478 Suñer viajou à Berlin em setembro de 1940 para discutir a entrada da Espanha na Guerra ao lado da Alemanha - coisa que não se concretizou. Ele foi nomeado Ministro das Relações Exteriores da Espanha em 17 de outubro de 1940. Cf. CATALA, Michel, L’Espagne et les France de 1940 à 1944. **Relations Internationales**, Paris, n.108, p.548-549, 2001.

479 MACHADO, Edgar da Mata. Nosso mestre Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.424-433, maio/jun.1946.

não dirigia quase ninguém ou mesmo poucos católicos, ou se quisesse, uma “ínfima elite” nos números da “comunizante” *Nouvelle Revue Française*. Dom Jamet acusava Jacques Maritain de ter lançado o livro *Primauté du Spirituel*⁴⁸⁰ como forma de expressar o seu desgosto por ter permanecido por muito tempo na *Action Française*, mais precisamente até 1926. Por outro lado, dizia Jamet: se era verdade que no momento de 1943 havia na França o que Jacques Maritain denunciava como um “mito do Marechal Pétain”, também era certo que, no exterior, “especialmente no Canadá” – onde Maritain se encontrava no momento - havia o “mito de Maritain” como um líder e pensador.⁴⁸¹

Um outro exemplo das evidências de ataque a Jacques Maritain está no já mencionado texto do padre Arlindo Vieira e reafirmado em outro texto chamado “*A defesa de Maritain*”, a propósito da resposta que o filósofo católico havia lhe enviado. Em novo texto, o padre jesuíta Arlindo Vieira reafirmou suas críticas ao que considerou ser em Maritain um liberalismo evidente ao modo de Lammennais e das condenações presentes no Syllabus de Pio IX. Vieira argumentava que embora Leão XIII tivesse dito, em “*Immortale Dei*”, que para se evitar maiores males em determinadas situações a Igreja podia abrir mão dos seus direitos concedendo ao Estado a prerrogativa de tolerar a igualdade de cultos, isso não queria dizer que Jacques Maritain estivesse correto em querer transformar isso em norma ao idealizar o que chamava de Nova Cristandade. Vejamos então o que o padre Arlindo Vieira dizia, em conclusão, ao referir-se a essa questão:

“Vai ele muito mais longe ainda. Diz que não só pode o Estado tolerar a liberdade de cultos, mas que ‘se tornou necessário que no plano temporal o princípio da igualdade dos direitos se aplique as diferentes famílias’. De maneira que a simples tolerância se converte em dever rigoroso por parte do Estado em pôr no mesmo pé de igualdade a Igreja e as seitas dissidentes, o erro e a verdade. E isto, não neste ou naquele país, em virtude de circunstâncias especiais, mas até nos países onde a quase totalidade é católica”.⁴⁸²

Interessante notar como Fábio Alves Ribeiro, discípulo brasileiro de Jacques Maritain, relata a posição do filósofo em relação à Guerra na Espanha e de muitos católicos

480 MARITAIN, Jacques. **Primauté du Spirituel**. Paris: Plon, 1927. Na realidade Maritain lança esse livro, em 1927, contra Charles Maurras que acabara de lançar **Politique d'abord**.

481 JAMET, Dom. O ‘mito’ de Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.84-85.

482 VIEIRA, Pe.Arlindo. A defesa de Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.122.

em relação a sua ação. O texto adquire maior relevância pelo fato de Fábio ser um dos intelectuais muito próximos a Alceu Amoroso Lima, também dirigente da revista *A Ordem*, além de um dos maiores conhecedores da obra de Jacques Maritain entre o círculo de intelectuais ligados ao Centro Dom Vital. Dizia ele no artigo intitulado “Caso Maritain”:

“Ora, por ocasião de guerra de Espanha muitos católicos deixaram-se levar pelo aspecto mais chocante do conflito, a horrorosa perseguição movida contra o cristianismo pelos comunistas (coisa que Maritain e seus amigos nunca negaram; veja-se ‘Aux origines d’une tragedie’, de Alfred Mendizabal, prefácio de Maritain) – esquecendo-se por completo do outro lado do problema, isto é, dos compromissos mais do que evidente do falangismo e do governo do general Franco com a Alemanha nazi e a Itália fascista”.⁴⁸³

Duas figuras, cada uma a seu modo e em momentos diferentes, fizeram parte do cenário intelectual que Jacques Maritain e Alceu Amoroso Lima tiveram como referência para suas posições: Charles Péguy e André Gide.

Embora Péguy seja comumente associado ao mesmo círculo de nacionalistas como Charles Maurras, o estudo de Michel Winock adverte que ambos eram estranhos um ao outro, embora Maurras tivesse tentado, em algum momento, trazê-lo para o seu lado. Entretanto, Péguy esteve de certo modo distante de Maurras na medida em que recebeu formação tanto laica quanto católica. Ao contrário de Maurras – que era dreyfusard -, Péguy foi defensor de Dreyfus por amor à pátria, ao Estado de direito, a uma França Republicana e a um Exército que deveria voltar atrás em seus erros e absolver Dreyfus de um processo, no mínimo, muito duvidoso principalmente quanto às provas apresentadas. Péguy foi um socialista de inspiração bem pouco marxista, distante do partido, que fundou em 1901 sua revista *Cahiers*, além de ter se tornado editor de *Mouvement Socialiste* e *Cahiers de la Quinzaine*, nos quais ele se apoiou para “reafirmar as motivações éticas do socialismo contra as posições generalizadas do movimento socialista”. O *Cahiers de la Quinzaine*, por exemplo, era situado na rua da Sorbonne, onde às sextas-feiras, em torno das cinco da tarde “iam todos em coro ao curso de Bergson no Collège de France... onde iam buscar os princípios da crítica ao cientificismo e ao positivismo, o triunfo da intuição, do instinto, do dinâmico, do

483 RIBEIRO, Fábio Alves. Observações sobre o “Caso Maritain”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p.487-494, nov./dez.1944.

indefinível, sobre a ideologia racionalista dominante”.⁴⁸⁴ Foi nesse mesmo College de France que, em 1913, Alceu Amoroso Lima foi assistir as aulas de Henri Bergson.

Entretanto, Péguy daria uma guinada à direita com a produção de *O mistério da caridade de Joana D’Arc*, em 1910, mas logo transitaria para um nacionalismo de fundo republicano, e não de orientação monarquista como queria Charles Maurras. Mas Péguy representava também um estilo de catolicismo renovado que faria com que ocorressem muitas conversões no período que antecedeu à Primeira Guerra Mundial.⁴⁸⁵

Com a morte de Barrès, quem assumiria a cena intelectual seria André Gide, o autor de *Frutos da Terra* e de *Coridon*, livros condenados por muitos por serem considerados uma apologia ao homossexualismo. Inclusive Jacques Maritain, em 1923, fez uma visita a Gide com o fim de demovê-lo da idéia de publicar a obra *Coridon*, ação sem qualquer proveito uma vez que a ela sairia da mesma forma. Gide tinha desejo e consciência de que iria publicar como escritor, o que Freud havia defendido cientificamente. No momento em que seus livros eram comprados, lidos, elogiados, odiados, ele era também acusado de promover uma desonra às letras francesas.⁴⁸⁶

No ano de 1931 Gide tornava-se simpatizante comunista, mas estava “inteiramente iludido” – embora quisesse lutar contra os falsos deuses -, e ignorante quanto ao que fosse a “religião’ do Estado e a ‘família’ representada pelo Partido, na URSS”. Entretanto, quando Gide viajou para a URSS a ilusão acabou: ele passou nove semanas entre as cidades de Moscou, Leningrado seguindo o programa do turismo revolucionário que, por vez, era “elaborado, regrado, supervisionado, balizado, realizado sob o controle de um acompanhante oficial e de uma intérprete”. No entanto, é no seu retorno da URSS em 1936 que ele decide relatar o que havia visto na viagem e em novembro de 1936 o seu livro *Retour de L’URSS* é publicado e tem o efeito de uma bomba; teve nove edições e chegou perto de 150 mil exemplares até o final de 1937. O caráter de sucesso da vendagem foi atribuído ao fato do

484 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.103-119.

485 Id., *ibid.*, p.138-145.

486 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 199-209.

livro ser um testemunho “ao mesmo tempo crítico e destituído de ódio” e ter a autoria do “maior escritor vivo ou equivalente” no momento.⁴⁸⁷ De acordo com Michel Winock:

“De capítulo em capítulo, vão-se sobrepondo todas as características, ou quase, da sociedade totalitária: ‘a inércia da massa’, a ‘despersonalização’, o conformismo geral, a ideologia do Estado, repisada pela imprensa a cada manhã, a ‘moldagem da mente [que] se inicia desde a mais tenra infância’, a impermeabilidade ao mundo exterior, o desaparecimento do espírito crítico...”.⁴⁸⁸

O impacto da obra de Gide foi grande, inclusive contra seu autor que, por alguns, foi chamado de traidor e inimigo de classe, enquanto que, para outros, representava a “coragem intelectual, ao se recusar a submeter o imperativo da verdade aos interesses e ao espírito de partido”. Esse posicionamento de Gide representou algo de decisivo para os intelectuais daquele momento: poderiam eles se furtar à responsabilidade prática frente à gravidade da situação dado que ficava “mais difícil permanecerem livres, pelo tanto que o espírito partidário exigia deles?”⁴⁸⁹

É interessante notar a posição de Alceu Amoroso Lima a respeito de André Gide, expressa abertamente anos mais tarde, mais especificamente em 1948 e que se refere a determinados aspectos do trajeto intelectual do escritor francês tão caro ao movimento comunista mundial.

Alceu Amoroso Lima começa o artigo definindo Gide como uma figura estranha mas ao mesmo tempo universal que representava o “espírito moderno”, era a “maior expressão da literatura contemporânea”. É aí também que Alceu, a princípio, defende Gide dos ataques dos quais ele era alvo no momento, por ser cético, hesitante, irônico. Para Alceu, Gide era simplesmente Gide, não havendo, por exemplo, nada que o assemelhasse a um Anatole France – “mestre do sorriso, da ironia e do paganismo” -; a um Roger Martin du Gard – “seu íntimo amigo, mestre do nihilismo filosófico” -; a um Ramon Fernandez – “seu discípulo, mestre do materialismo dialético no plano literário” -; ou ao que Alceu considerava como o “psicologismo de Proust” ou ao “hermetismo de Valery”, essa provalmente a

487 Id., *ibid.*, p.288-376.

488 Id., *ibid.*, p.376-377.

489 WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.373-382.

inteligência mais admirada por Gide, aos olhos de Alceu. Aqui, Alceu Amoroso Lima revela a importância de Gide para sua própria formação e a de sua geração, o que se dá na medida em que reconhece que Gide havia os ajudado a repudiar a formação cristã que haviam recebido no início de sua juventude. Essa influência de Gide, relata Alceu, se dera então ao lado de fontes como Nietzsche com *Assim falou Zaratustra* – ensinando a “desdenhar do cristianismo” –; com Georges Sorel, com *Reflexões sobre a Violência* – contribuindo para o amor ao “risco e a revolução social”. Nesse campo o próprio Gide tivera, para Alceu, a sua importância com o *Immoraliste* na medida em que contribuía para o “desdenhar do moralismo burguês”, para a questão da sedução, do temor e do ressentimento. Provocava uma sedução, dizia Alceu, pelo fato de Gide ser um clássico no “sentido de um equilíbrio profundo”; uma sedução “pela beleza, pela inteligência, pelo fervor de sua obra”. Embora Alceu considerasse que Gide fosse “altamente representativo do espírito moderno”, apontava que ele não tinha qualquer compromisso com o desejo de ser moderno. Pelo contrário, dizia ele, a posição de Gide era a de um revoltado que sofria por “ter de abandonar, por fidelidade às suas convicções, pessoas e posições” com as quais ele tinha forte ligação. Aqui se trata de uma evidente alusão aos ressentidos com Gide no meio comunista.⁴⁹⁰

Em certa medida, Alceu Amoroso Lima admitia que tinha algum temor de Gide, mas na realidade isso se apresentava mais como um desacordo em relação a alguns dos caminhos abertamente condenados pelo autor francês, como o catolicismo. Aí residia o cerne do problema para Alceu e por isso ele tinha posição contrária a Gide, mas com enorme respeito. Alceu dizia que essa não era uma posição “contrária à moda de Henri Béraud ou dos comunistas que hoje o injuriam, depois de o terem endeusado. Ou à moda de Henri Massi, baseado num credo político nacionalista e reacionário”. Pelo contrário, a posição de Alceu é neste momento a de quem “rejeita o moralismo gideano, de quem nele vê um mestre perigoso e por vezes irritante, mas a quem é preciso fazer justiça com simpatia, admiração”. Portanto, Alceu Amoroso Lima argumentava em definitivo que era como católico e não como moralista que se definia em relação a Gide. Isso num momento de maturidade frente ao qual se devia

490 LIMA, Alceu A. Ensaio sobre Gide. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.05/06, p.382-390, maio/jun. 1948.

tomar posições que muitas vezes eram produtos de ressentimentos com a condenação que Gide fazia do catolicismo; embora a seu ver também muitas vezes fosse melhor ter um adversário desse nível – “dogmático no seu anti-dogmatismo” – que se amava e respeitava e com quem se sentia “muito mais à vontade do que ao lado de muitos partidários”.⁴⁹¹

O CAMINHO DA DEMOCRACIA

Antes de procedermos à análise das posições que conduzem Alceu Amoroso Lima ao caminho da democracia e da liberdade, e necessário apontar brevemente, com o auxílio da historiografia, como se deu o percurso que leva à queda do governo do Estado Novo, na segunda metade do ano de 1945, pois foi no processo que levou a esse cenário que as posições de Alceu se tornaram mais expressivas do caráter de mudança democrática.

A ação dos militares foi apenas o ato final do processo de queda de Vargas que se iniciou com a contraditoriedade da entrada do Brasil na Guerra⁴⁹² contra o totalitarismo, passando por desgastes internos com os próprios militares, tendo ponto importante nas manifestações populares contra o regime, culminando com a deposição do governo do Estado Novo.

491 Id., *ibid.*, p.391-393.

492 A esse respeito é importante notar que na América do Sul a posição do Brasil foi um pouco diversa, por exemplo, da adotada pela Argentina, cada um com estratégias divergentes. O Brasil entrando na guerra contra o Eixo em 1942 e a Argentina rompendo com este somente em 1944, embora de forma muito “reticente”. Fausto e Devoto explicam que as tomadas de posição em momentos diferentes são expressões de interesses diversos. Dizem eles: “É evidente que a opção de Vargas revelava, ao mesmo tempo, sua estratégia não-ideológica e seu faro político, pois o alinhamento aos Aliados se deu quando o Eixo ainda era vitorioso no terreno militar. Além disso, a decisão contrariava a opinião de dois militares muito influentes, Dutra e Góes Monteiro. Na Argentina, ao contrário, a possível vitória nazi-fascista enfraquecia os aliadófilos e fortalecia os nacionalistas, muito mais ideológicos que seus congêneres brasileiros”. Cf. FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina**. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2005. p.272-273.

O estudo de Maria Helena Capelato **Multidões em cena. Propaganda política no varguismo e no peronismo**⁴⁹³, é também relevante para se compreender esse processo pois a autora demonstra as resistências feitas ao Governo Vargas por parte dos “professores e alunos do ensino superior” tendo como foco significativo a Faculdade de Direito de São Paulo – Largo São Francisco -, bem com a publicação do jornal clandestino, intitulado *Brasil*, por Paulo Duarte com colaboração de Júlio de Mesquita Filho. Capelato diz que esses dois jornalistas “bacharéis pela São Francisco, juntaram-se à luta dos universitários: foram presos várias vezes e acabaram se exilando, antes do fechamento e da expropriação do jornal *O Estado de São Paulo*, em 1940, por ordem da ditadura”.⁴⁹⁴

Ao lado das Faculdades de Direito de São Paulo, Distrito Federal e Salvador, a UNE (fundada em agosto de 1937) se manteria neutra até a entrada do Brasil na Guerra. A partir de meados de 1942 suas manifestações se fariam sentir fortemente e um bom exemplo disso foi a *Marcha* de 4 de julho de 1942. Para Capelato:

“Nessa mesma época, começaram os atritos internos (o ministro Oswaldo Aranha contra o chefe de Polícia Filinto Muller). A crise interna obrigou Vargas a substituir seus auxiliares mais direitistas como Filinto Muller, o chefe do DIP Lourival Fontes, o ministro Francisco Campos e Vasco Leitão da Cunha. A partir de então a repressão e a tortura se abrandaram. (...) As manifestações a favor da declaração de guerra ao Eixo se intensificaram. Nas grandes cidades brasileiras, multidões foram às ruas para pressionar o governo”.⁴⁹⁵

Da mesma forma, como bem demonstrou Maria Celina D’Araújo, foi com a entrada do Brasil na Guerra, em 1942, contra Alemanha, Itália e Japão, que se vislumbrou o início da derrocada do Governo Vargas, a começar pela fragmentação da relação com as potências nazi-fascistas, passando pelo necessário compromisso com os aliados e igualmente com o direcionamento do foco de repressão para o de espionagem em relação aos comunistas

493 CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papirus-FAPESP, 1998.

494 CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papirus-FAPESP, 1998.p.128-133.

495Id., ibid., p.135-136. A respeito das oposições políticas ao governo Vargas em fins do Estado Novo, passando pelo estudo das oligarquias, dos liberais, dos comunistas, do movimento estudantil, o Manifesto dos Mineiros, a Sociedade dos Amigos da América etc. Há um estudo dentro da linha de história política tradicional traz informações importantes. Trata-se do livro de Edgar Carone, *O Estado Novo*, especialmente entre as páginas 285-365. Cf. CARONE, Edgar. **O Estado Novo**. 1937-1945. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1976. Consultar ainda, numa versão mais analítica o artigo: ALMEIDA JR, Antônio M. de. Do declínio do Estado Novo ao suicídio de Getúlio Vargas. In: FAUSTO, Boris (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964). Tomo III, Vol.3. São Paulo: Difel, 1981. p.225-256.

e seus simpatizantes. Isso contribuiu, em grande medida, para a flagrante centralidade do regime autoritário em plena luta contra o nazi-fascismo. Isso, aliado às pressões sociais e mesmo a descontentamentos internos – sobretudo por parte de segmentos dos militares –, resultaria em perda gradual de legitimidade do governo e na sua conseqüente queda em 1945.⁴⁹⁶

Em sentido prático, a entrada do Brasil na Guerra junto dos Aliados se deu essencialmente por pressão dos Estados Unidos, e foi precipitada a partir do seu apoio financeiro, por exemplo, para a construção da Companhia Siderúrgica Nacional (CNS). Note-se ainda que o Brasil foi ponto estratégico na política militar dos Estados Unidos, em razão de possuir bases militares na região norte do país, as quais seriam fundamentais para o desenvolvimento futuro do conflito caso as incursões pelo Atlântico Norte fossem impossibilitadas. Compreenda-se que a relutância do governo do Estado Novo em romper definitivamente com o Eixo se deu, também, por força de expressivos interesses comerciais com Itália e Alemanha e, essencialmente, por identificação de Vargas e seu grupo, com aqueles governos de exceção. Desse modo, pode-se definir dois motivos como os mais significativos entre os fatores que levaram ao processo de deposição, já relatado, de Vargas em 1945: o primeiro foi a incoerência do regime em defender a democracia no exterior na luta contra os regimes totalitários e manter-se autoritário internamente, permanecendo na política de supressão das liberdades individuais, na censura à imprensa, na perseguição, prisão e conseqüente desaparecimento de militantes. Cabe a ressalva aqui de que esses aspectos de incoerência do regime foram notados por certos setores dos militares que compunham a sua base de sustentação e que já vislumbravam a impossibilidade de permanência no poder naquele formato autoritário. Outro motivo se configura no acirramento de contestações internas impulsionadas, inicialmente, por setores das elites econômicas e intelectuais e, posteriormente, fortalecidas por segmentos populares da sociedade, entre os quais se destaca o movimento estudantil nas fortes manifestações em favor da redemocratização do país. Esses argumentos são os mais aceitos pela historiografia

496 D'ARAÚJO, Maria Celina. **O Estado Novo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

sobre o período como fatores que lavaram a queda de Getúlio Vargas do poder. Com mais propriedade, Maria Celina D'Araújo esclarece que a saída de Vargas do poder não representou ruptura considerável na estrutura do poder. Ocorreu, segundo ela, que a sua deposição em 30 de outubro de 1945 foi levada a frente por parcelas de militares e civis que faziam parte da base de apoio do governo.⁴⁹⁷

Ressalte-se nesse ponto a herança que o governo Vargas deixou, e nisso contam as mudanças, os embates e o controle estabelecidos: desde 1930, a exemplo, o acirramento da perseguição política aos comunistas logo em 1935 após o fracasso da chamada “Intentona Comunista”; o golpe de 10 de novembro de 1937 que dissolveu o Congresso e instalou o Estado Novo; a tentativa de tomada do poder pelos Integralistas em maio de 1938; a lei de sindicalização e a criação o DIP, em 1939; a lei do salário mínimo para os trabalhadores da cidade em 1940; a entrada do Brasil na guerra ao lado de Estados Unidos e Inglaterra, em 1942. Tudo isso, aliado à intervenção policial e militar, ao controle do Legislativo e do Judiciário, a política de saneamento, enfim uma gestão autoritária, trouxe conquistas para o trabalhador dentro do campo da legislação mas deixou uma herança negativa para a democracia.⁴⁹⁸

Ponto sobremodo interessante também discutido por Maria Celina D'Araújo é o que diz respeito ao papel ocupado pelos intelectuais no governo Vargas, onde a autora define a participação deles fazendo a ressalva de que não podemos dizer que “com isso tenham se tornado fascistas”. Em outros termos, diz a autora que “a busca de um projeto cultural autônomo, de uma identidade nacional, era tema que animava poetas, pintores, romancistas, arquitetos e educadores desde a Semana de Arte Moderna de 1922”. Do mesmo modo

“A autonomia adquirida pelo Estado brasileiro a partir de 1930 permitiu que vários projetos econômicos e culturais fossem testados em nome de sua alta qualidade técnica e da grandiosidade das intenções. A essas ambições juntaram-se interesses militares e civis preocupados em socializar a juventude em termos cívicos e em depurar costumes sociais que pudessem ferir a construção de uma nova identidade nacional. Nesse sentido, jovens,

497 D'ARAÚJO, Maria Celina. **O Estado Novo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

498 D'ARAÚJO, Maria Celina. **O Estado Novo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p.63.

imigrantes e os trabalhadores foram alvos principais das campanhas ‘educadoras’ do Estado Novo”.⁴⁹⁹

Compreende-se que o Brasil do Estado Novo, conforme nos alerta Dulce Pandolfi, “foi-se transformando numa nação urbana e industrial”, onde também os investimentos em campos estratégicos se tornaram “uma questão de segurança nacional”. Entretanto, como bem demonstra Pandolfi, o retrocesso foi gravíssimo no que diz respeito aos direitos civis e políticos e igualmente na fragilidade das instituições político partidárias.⁵⁰⁰

Maria Helena Capelato demonstra com clareza como o governo do Estado Novo irá reprimir grupos e indivíduos considerados por ele como seus opositores: os comunistas, socialistas, anarquistas e mesmo muito opositores liberais. A autora explica ainda qual peso teve para o regime do Estado Novo a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, em 1942. Demonstra ainda como esse fato trouxe à tona a evidência de suas contradições e as dificuldades internas ao país e como isso contribuiu decisivamente para a sua queda. Em resumo, Capelato retoma o questionamento que leva o título do seu artigo e define que o Estado Novo “implicou perdas e ganhos para as classes populares”, com a questão social passando a ser um “caso de Estado”; o reforço do autoritarismo; o progresso material, econômico, ocorreu em demonstração de que a “primeira meta” do Estado Novo “foi atingida em parte”. Segundo Capelato, foi por tudo isso, pontos negativos e positivos, que representaram mudanças de “enorme importância para o futuro do país” que os historiadores se interessam por este período.⁵⁰¹

Portanto, foi nesse cenário de mudanças que Alceu Amroso Lima se posicionou como líder dos intelectuais católicos e defensor dos interesses da Igreja, embora em muitas situações ele dissesse que falava em nome próprio ou somente no dos intelectuais ligados ao Centro D.Vital. É, portanto, também nesse momento da década de 1940 que pode

499 Id., *ibid.*, p.34.

500 PANDOLFI, Dulce. Apresentação. In: _____. (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.10-11.

501 CAPELATO, Maria Helena. O Estado Novo: o que trouxe de novo? In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do nacional-estatismo**. Do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. V.2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.107-140.

ser observada sua mudança em relação à democracia e à liberdade. Vejamos então suas posições.

No editorial da revista *A Ordem* de fevereiro de 1942, portanto seis meses antes da entrada do Brasil no conflito mundial (agosto de 1942), Alceu expressou sua posição em relação à guerra e ao desejo de que ocorresse uma vitória dos países que combatiam o nazi-fascismo.

A partir desse momento de 1942 Alceu declarava que detestava o “eixo” e o que nele era constituído por uma “rigidez cadavérica”. Rigidez que acontecia num momento que, para Alceu, os outros países envolvidos no conflito – exceto a Rússia - não sabiam o que fazer pois apregoavam uma “democracia sem definição rigorosa”. Diante disso, Alceu esperava que no final da guerra “a astúcia sombria dos maníacos” fosse “neutralizada” pelas “democracias descuidadas” e por aquilo que ele definia, no momento, como fruto de uma “incoerência jovial dos soldados improvisados”.⁵⁰²

No artigo “Definição”, publicado no jornal *A Manhã* e transcrito na revista *A Ordem* do mês de agosto de 1942 – mês de entrada do Brasil na Guerra – Alceu comentou a respeito do manifesto de um grupo de intelectuais em favor da democracia.

Ele observou, inicialmente, que o mundo contemporâneo não passava apenas por uma luta de interesses entre ideologias totalitárias, mas sobretudo por algo mais amplo que representava efetivamente uma “transmutação de valores”, num mundo que caminhava para o “fim de uma era histórica e o início de uma nova era”. Dentro dessas mudanças o valor que mais corria perigo era a liberdade, naquele momento sob ameaça das “forças do mal”, identificadas por Alceu com a Itália, Rússia, Alemanha e Japão. A seu ver, os intelectuais estavam obrigados a “tomar posição” frente à situação e definirem-se por uma condenação tanto ao nazismo, fascismo, niponismo e também ao comunismo ou a “falsa democracia”; todos esses regimes identificados por Alceu como representantes do “imperialismo totalitário”. Isso se fazia necessário já que Alceu considerava os intelectuais como “responsáveis pela orientação de muitas consciências”. A falsa democracia à qual Alceu se

502 LIMA, Alceu A. E a guerra continua. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.96-99, fev.1942a.

referia corporificava-se também no próprio governo brasileiro e isso o levou a convocar os intelectuais católicos para que se empenhassem na luta por um país livre e cristão. Observe-se que o discurso em favor da liberdade começava a fazer parte de sua postura. Dizia ele a esse respeito:

“Se queremos manter a nossa pátria livre, queremos-la dentro das tradições cristãs e históricas que a formaram. (...) Que não se dobra perante as tiranias, mas se curva perante a fonte eterna e suprema de toda liberdade. Aspiramos por um mundo de amanhã em que a primazia dos valores espirituais seja uma realidade menos imprecisa e o homem possa livremente viver...; por um Brasil cristão e independente, fiel ao seu passado e à sua missão futura”.⁵⁰³

Da mesma forma Alceu Amoroso Lima dizia que dentro de sua responsabilidade na “orientação das inteligências”, ele falava em nome próprio e desejava, em agosto de 1942, retomar uma frase que havia dito em 1928, momento de sua conversão ao catolicismo. Dizia ele, então:

“Há catorze anos, ao dizer ‘adeus à disponibilidade’ citava umas palavras de Robert Honnert, que hoje peço vênica para repetir traduzidas: - ‘A preço de longas rupturas, tenhamos a coragem de conquistar a liberdade necessária e sagrada; é uma bela medalha de ouro sobre cujo verso se desenha a vida, tendo no reverso a solidão’”.⁵⁰⁴

Esse parágrafo representa certa divergência interna de Alceu com a hierarquia da Igreja, a qual ainda apoiava Vargas. Isso se dá igualmente no ano da morte de Dom Leme e no momento onde ele principiava a defender a liberdade e a democracia.

A partir do chamado à responsabilidade intelectual em busca de uma ação em favor da liberdade, Alceu escreveu uma série de artigos sobre a liberdade, a exemplo o texto intitulado “Novo Mundo e mundo Novo”, de outubro de 1942, anunciado como o prefácio do seu livro “A Igreja e o Novo Mundo”, que seria lançado em breve.

Nesse texto, Alceu retoma temáticas já estudadas por ele e reafirma o que entendia ser o advento de uma nova civilização com o desenrolar da Guerra e com a conseqüente derrubada do mundo anterior. Em 1942, Alceu acreditava que o mundo assistia

503 ATHAYDE, Tristão de. Definição. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 169-170, ago.1942.

504 Id., *ibid.*, p.170.

ao começo de uma nova ordem mundial, em suas palavras “entre as angústias de uma hora de trevas e os desesperos realmente lancinantes e imprevistos” da guerra. Nesse surgimento de uma *Nova Ordem*, Alceu acreditava que todos os homens teriam que optar entre quatro caminhos: “o liberalismo democrático, o totalitarismo comunista ou fascio-nazista e a Nova Cristandade”; este último era considerado por ele como o ideal, pois acreditava ser o constituinte de uma ordem cristã.⁵⁰⁵

Vemos que Alceu Amoroso Lima opta por uma democracia cristã ao estilo de Jacques Maritain e não por uma democracia liberal entendida por ele como o sustentáculo do mundo burguês.

Sem dúvida que nesse momento conturbado Alceu Amoroso Lima estava atento às posições de Jacques Maritain. Nesse sentido, é importante considerar que no ano de 1943, Jacques Maritain tinha a visão de que o sentido da guerra ora em andamento não era “apenas terminar de uma vez por todas com o fascismo, o racionalismo, o militarismo”. Pelo contrário, ele acreditava que em seu interior se empreenderia uma “lenta e difícil” construção de um mundo onde a miséria não pesaria mais sobre os indivíduos e os povos do mundo; nesse novo mundo os nacionalismos cederiam lugar à construção de uma “comunidade internacional organizada” que primaria por uma luta pela vida temporal realmente humana. Noutro sentido, essa comunidade não se realizaria com a imposição de uma determinada forma de governo, mas sim por meio da “lei do amor fraterno” e da “dignidade espiritual”, entendida por Jacques Maritain como a “alma da democracia”.⁵⁰⁶

Em janeiro de 1944, com o cenário de guerra bem avançado, Alceu Amoroso Lima publicou o artigo “Adeus à mocidade”, que foi resultado de um pronunciamento que ele fez na sessão comemorativa do seu jubileu, em 13 de dezembro de 1943. Nesta sessão, Alceu falou de sua trajetória de vida até os cinquenta anos e também sobre as mudanças pelas quais a sociedade brasileira havia passado. Seu pronunciamento tem caráter relevante pois representa um momento onde Alceu se despede de valores já superados, em sua vida e se

505 LIMA, Alceu A. Novo mundo e Mundo Novo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 306-315, out.1942b.

506 MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957. p.43-44.

abre a “um convite à meditação”. Aí Alceu fez dois questionamentos que expressam bem o caráter de sua conversão a *democracia e a liberdade* no momento de 1944. Dizia ele:

“Mas quem pode fugir ao remorso, na hora em que honestamente se volta para o passado e vê o pouco que fez e tudo o que poderia ter feito se fosse realmente fiel ao seu destino? Como deixar de sentir a insignificância de tudo isso, em face do vulto imenso dos acontecimentos que nos cercam”?⁵⁰⁷

Esse posicionamento de Alceu representa a tomada de decisão e o abandono do conservadorismo, resumindo-se na entrada na vida adulta, da liberdade e da democracia.

Para Alceu Amoroso Lima, esse sentimento de insignificância e inutilidade era o que se observava do alto da montanha quando se via o que havia ficado para trás e os desafios que surgiam no horizonte. Por isso ele observava o nascimento de três formas de concepção do mundo: o *espírito libertário* – entendido por ele como a “caricatura da liberdade humana” e em relação ao qual ele dizia ter se abandonado longamente; o *espírito totalitário* – acusado por ele como o “decalque monstruoso da totalidade divina” e o qual ele admite ter namorado de longe; por fim o *espírito trinitário*, ao qual ele dizia ter se entregado desde 1928, pois havia reconhecido nele o “caminho, a verdade e a vida”. Nesse percurso ainda não concluído na ocasião, Alceu Amoroso Lima avaliava que a “sociedade burguesa” havia falido “miseravelmente” diante dos seus erros e pecados; uma outra sociedade, a militarista, havia fracassado de forma mais drástica e ainda havia mergulhado o mundo num “oceano de sangue e lágrimas”. Frente a isso, Alceu vislumbrava no horizonte algo que ele definia como “sociedades proletárias e sociedades neo-burguesas” que, a seu ver, tinham por objetivo substituir aquelas que haviam falido. Portanto, para Alceu, cabia, naquela ocasião, o questionamento de se saber se essas novas sociedades carregariam em si os segredos das grandes renovações. A resposta seria positiva se elas soubessem “respeitar os direitos intangíveis da verdade e do bem” – definidas por ele como “Liberdade, Justiça, Prosperidade,

507 ATHAYDE, Tristão de. Adeus à mocidade. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.01-02, p.01-07, jan.1944a.

Ordem e Caridade” -; resposta negativa se elas viessem a repetir os erros daquele presente momento ou mesmo de seus antepassados.⁵⁰⁸

Portanto, em janeiro de 1944 Alceu Amoroso Lima vislumbrava um novo mundo formado por proletários e neo-burgueses.

Em novembro de 1944, Alceu defendia o sentimento de liberdade como estando vivo diante da possibilidade de queda do nazi-fascismo. Da mesma forma, ele entendia que essa liberdade estava próxima de uma nova democracia que, por sua vez, estava diante do “totalitarismo esquerdista”. Frente a uma possível vitória da paz, Alceu defendia que o mundo deveria se orientar politicamente em favor de uma “reconciliação entre os vitoriosos”, numa espécie de aproximação. Vejamos o que ele dizia em sua análise da conjuntura política mundial do momento em questão:

“Estamos assistindo ao último ato do Crepúsculo dos Deuses fascistas e nazistas. Aquele totalitarismo que provocou a guerra com a esperança de vencer... as democracias desarmadas, divididas e utilitárias, está sendo esmagado... pela mística da resistência popular e do sentimento de liberdade. (...) *O grande problema que hoje se delineia no horizonte social e político do Ocidente é o choque entre essa Democracia Renovada e o Totalitarismo esquerdista que vem participando de modo tão intenso das vitórias sobre a Alemanha e a Itália.* (...) De modo que desde já podemos traçar a nossa política como sendo da aproximação e da reconciliação entre os vitoriosos, sob pena de se formarem amanhã as mesmas catástrofes de que apenas começamos a sair”.⁵⁰⁹ (grifos nossos)

Assim, Alceu Amoroso Lima defendia também a idéia de que os intelectuais e os demais indivíduos deveriam compreender o projeto de aproximação entre as nações vencedoras, mas isso dentro do que ensinavam os grandes guias do pensamento francês e universal, identificados por ele nomeadamente em Jacques Maritain e Georges Bernanos⁵¹⁰, o que revela bem o peso desses pensadores em sua visão.

508 Id., *ibid.*, p.01-07.

509 ATHAYDE, Tristão de. Bernanos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 505-506, nov./dez.1944b.

510 A relação de Alceu com Georges Bernanos ainda merece ser estudada. Há uma correspondência trocada entre ambos em parte da década de 1940. As cartas enviadas por Bernanos a Alceu estão no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL) em Petrópolis-RJ. Mas a dificuldade maior é decifrar a letra de Bernanos, quase tão criptografada quanto à do líder intelectual católico brasileiro. No Brasil Bernanos vai fazer amizade com vários intelectuais e políticos, entre os mais conhecidos estão Virgílio de Mello Franco, Alceu Amoroso Lima e Oswaldo Aranha. Bernanos vai escrever no *Jornal Correio da Manhã*, continuar sua produção acadêmica e participar do movimento da resistência junto à comunidade francesa do Brasil. Havia um comitê *França Livre* com sede no Rio de Janeiro mas com ramificações por grande parte do país. Cf. LEPAQUE, Sébastien. **Sous le soleil de l'exil**. Georges Bernanos au Brésil 1938-1945. Paris: Bernard Grasset, 2003. p.124-125.

Nesses termos, o famoso “adeus à disponibilidade” dado por Alceu dezesseis anos antes - considerado por ele como um adeus do “ceticismo, da ironia, do oportunismo ideológico que os mestres da geração anterior”⁵¹¹ haviam legado -, deveria, em 1944, ser inteiramente revogado em favor de uma recolocação no caminho da disponibilidade, mas sob uma nova forma. A seu ver, o momento de 1944 não era o de vaidades ou arrogâncias pessoais, ou mesmo de “oportunismos e decisões insinceras”, mas o de uma disponibilidade para “todos os caminhos” que representassem a verdade. Dizia ele:

“É a disponibilidade à experiência, ao ensinamento dos fatos, às lições dos acontecimentos desses últimos vinte anos, desde que as duas revoluções fascista e comunista tentaram dividir o mundo em dois blocos irreduzíveis. *Devemos voltar à disponibilidade, para saber aproveitar o trágico depoimento da agonia, não pela morte, mas pela vida, não pelo apego a posições insustentáveis e anacrônicas, mas por uma sadia participação na construção de um mundo novo*”.⁵¹² (grifos nossos)

Segundo o próprio Alceu Amoroso Lima, era o retorno a uma disponibilidade da qual Bernanos havia ensinado com sua história de vida, tanto como descendente de espanhóis como a partir de sua entrada nas letras francesas em 1926 com o *Sous le Soleil de Satan*⁵¹³. Com essa obra Bernanos havia influenciado Alceu e se inserido no meio intelectual francês e europeu, conquistando as letras francesas modernas e tornando-se, no dizer de Alceu, o “enfant-terrible”.⁵¹⁴

511 Trata-se da carta que Alceu escreva a Sérgio Buarque de Holanda e que foi publicada em **A Ordem** em janeiro de 1929. A certa altura da carta Alceu discute o que ele considerava ser o erro homocêntrico da filosofia moderna – o que revela o teor do discurso conservador de Alceu nesse momento - e questiona a seu amigo e interlocutor nos termos seguintes: “Seu espírito, tão penetrante nos entretons do ser, não estará, como todo o mundo moderno, impregnado em excesso de cartesianismo e de Kantismo? V. aceita, como dogma da realidade, como forma de verdade, o que foi de início, em Descartes, um processo de pesquisa e só mais tarde se converteu em dissociação fundamental, que Kant levou, depois, a suas consequências lógicas e o mundo moderno a suas consequências absurdas. (...) Descartes, Kant e em geral toda a filosofia moderna fundaram sobre o homem o que o bom senso nos leva a fundar em princípios impessoais e ultra-humanos. Toda a evolução do pensamento moderno, desde fins do século XVII, se tem feito no sentido de antropomorfizar o universo, reduzir a verdade ao nosso espírito (pois o ceticismo moderno, que invadiu todos os terrenos, inclusive o da ciência, não é mais que o individualismo absoluto)”. Cf. LIMA, Alceu Amoroso. Adeus à disponibilidade. In: _____. **Notas para a História do Centro Dom Vital**. Azzi, Riolando (Introd. e Org.) Rio de Janeiro: Educam/Paulinas, 2001. p. 171.

512 ATHAYDE, Tristão de. Bernanos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 507, nov./dez.1944b.

513 BERNANOS, Georges. **Sous le soleil de Satan**. Paris: Plon, 1946. A obra original é de 1926.

514 Era em Bernanos que Alceu encontrava um homem que “conversando ou escrevendo, fazendo romances ou publicando artigos candentes, na tribuna ou nos cafés” era sempre o mesmo. Homem que viera a escolher o Brasil para o exílio durante a ocupação alemã na França. Assim, para Alceu, Bernanos guardava em si uma agitação mental, uma originalidade, uma energia de expressão, que bem contribuíam para Alceu colocá-lo “na linhagem dos Rabelais, dos Pascal, dos Cornelle, dos Hugo, dos Baudelaires, dos Péguy, dos Claudel, dos Gide”. Na forma de Alceu compreendê-lo, Bernanos tinha como paralelo no Brasil, como figura literária, somente um Jackson de Figueiredo, o qual, aos olhos de Alceu, se tivesse chegado a conhecê-lo e mesmo visto as mudanças ocorridas no mundo depois de 1938, teria adotado uma posição importante em favor de um mundo guiado pelo “espírito de paz cristã baseado na Liberdade, na Justiça, na Honra, na Fraternidade”, então considerados elementos centrais por

François Lepaque demonstra bem o processo que leva à saída de Bernanos do Brasil em meados de 1945, por meio de seus contatos com o general De Gaulle:

“Bernanos, o teu lugar está entre nós’: em 26 de fevereiro de 1945, um último telegrama do general de Gaulle terminou por persuadir Bernanos a deixar o Brasil e para isso ele tomou algumas providências formais como vender sua casa em Cruz das Almas à Francisco Solano Carneiro da Cunha, pai de seu amigo Pedro Octávio. (...) Poucas cartas, poucos artigos, no decorrer dos três últimos meses passados no Brasil. Uma grande tristeza”.⁵¹⁵

Foi também no artigo em homenagem a Bernanos que Alceu admitiu ter acreditado inicialmente que a Guerra Civil Espanhola expressava “uma cruzada contra o burguesismo, contra o espírito de comodismo liberal e contra a tirania do dinheiro”; comportamento semelhante ao inicialmente adotado por Bernanos. Segundo Alceu, em Bernanos a desilusão com a guerra veio logo no início quando ele percebeu seus verdadeiros intuítos totalitários, momento em que escreveu obras que representavam um “verdadeiro ato de bravura moral, social e intelectual”, como *La Grande Peur des Bien-Pensants* (1931) e *Les Grands Cimetières sous la lune* (1938). A partir de então, relata Alceu, muitos daqueles que viam Bernanos como o líder da vanguarda de direita e anticomunista, romperiam com ele. Momento a partir do qual Bernanos, ao lado de diversos intelectuais, desenvolveria a crítica a Franco e ao que definiam ser uma “falsa equiparação entre catolicismo e direitismo de um lado e, por outro, entre esquerdismo e justiça social”. Bernanos vinha então denunciar todos o que tinham como intenção e método relacionar o “totalitarismo e as suas formas de Estado maquiavélico e neo-pagã” ao que Alceu identificou como a “grande tradição política e social da cristandade” baseada na liberdade e na justiça. Foi a partir desse momento que Bernanos passou então do círculo da direita para o da esquerda, embora com a crítica sempre afiada contra o comunismo.⁵¹⁶

Esse trajeto de Georges Bernanos diferia do caminho seguido por Jacques Maritain, um dos primeiros a criticar Franco e a Guerra Civil na Espanha. Maritain passa a

Alceu para o respeito entre os homens e nações no pós-guerra. Cf. ATHAYDE, Tristão de. Bernanos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 505-509, nov./dez.1944b.

515 LEPAQUE, Sébastien. *Sous le soleil de l'exil. Georges Bernanos au Brésil 1938-1945*. Paris: Bernard Grasset, 2003. p. 226-227.

516 ATHAYDE, Tristão de. Bernanos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 508, nov./dez.1944b.

adotar, progressivamente, posição de simpatia pelo comunismo, algo que estava em concordância com sua filosofia política e social de construção de uma nova cristandade a partir de um humanismo integral, que comportaria todos os credos e orientações políticas em igualdade jurídica de direitos.

Com a recuperação da liberdade pela França e os encaminhamentos para o fim da II Guerra Mundial com a provável vitória dos Aliados, Alceu Amoroso Lima defendia, em dezembro de 1944, o que acreditava ser “a grandeza e os direitos da Liberdade” em oposição aos “desastres” autoritário e totalitário. Propunha o retorno à liberdade não no sentido das democracias liberais, mas sim onde, em seu entendimento, a autoridade e a liberdade atuassem como ideais complementares, em razão de acreditar, naquele momento, que “autoridade sem liberdade” resultava em tirania ou “anarquia caótica”.⁵¹⁷

Observa-se nesse momento que Alceu Amoroso Lima caminhava para a liberdade democrática, embora guardasse em seu discurso o conceito de autoridade ainda bem presente, mas não no sentido autoritário. Isso pode ser comprovado com base nos seus demais posicionamentos.

Em fins de 1944, a liberdade democrática para Alceu Amoroso Lima tinha que ser alcançada nos termos propostos por Jacques Maritain, como algo próximo da “Lei Evangélica”, numa concepção católica de existência, como forma de instauração de um mundo diverso daquele gerado pelo “capitalismo moribundo”. Assim, no dizer de Alceu, não se poderia sair

“Do Fanatismo Totalitário, fascista ou comunista, para cair no Fanatismo Democrático, liberal ou social. E com isso, o que não veríamos jamais seria a verdadeira Liberdade, que Deus colocou como germe da dignidade humana e que Cristo restituiu aos homens, escravizados à lei do pecado depois da Queda”.⁵¹⁸

517 ATHAYDE, Tristão de. P. S. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.520, nov./dez.1944c.

518 Id., *ibid.*, p.521.

Da mesma forma, para Alceu, a realização da liberdade deveria se dar com o auxílio da Igreja Católica, com a participação da sociedade, em direção a uma independência em relação ao poder político. Dizia ele, em 1944:

“Só vejo duas perspectivas para o futuro: ou a Encarnação do Cristo volta a ser o centro da história do mundo, como sempre sustentou a Igreja Católica... e para isso o que temos é de pugnar pela *independência* da Fé Verdadeira, em face de *todo e qualquer Poder Político, e pela sobrenaturalização da sociedade moderna*, pela *Ação Católica* – ou estamos em face do *discessio final* e a secularização crescente do mundo nos levará, mais cedo do que pensam, ao Juízo Final”.⁵¹⁹ (grifos nossos)

Portanto, entre 1944 e 1946, sua conversão à liberdade e à democracia estaria completa a partir da sua revisão de princípios relativa resultado do seu contato com Jacques Maritain.

No artigo *A Opção*, Alceu reforça sua posição segundo a qual **os católicos teriam que se engajar na luta em favor da liberdade e da democracia, pois era chegado o momento de optar, a favor ou contra Cristo, a favor ou contra a Liberdade**. Dentro dessa ótica, Alceu defendia a tese de que todos, incluindo aí os intelectuais católicos, deviam optar por apoiar, sobretudo naquele momento, os que representavam a liberdade, contra Hitler. A seu ver, a aliança das nações democráticas com a Rússia soviética poderia servir de exemplo para isso, já que também tinha grandes chances de promover a “democratização da Rússia” sem a “sovietização das democracias”. Mas, a seu ver, sempre era oportuno fazer a ressalva de que se buscava a verdadeira liberdade que existia nas democracias e não aquela personificada no “mito do número”.⁵²⁰

Tratava-se então do pleno exercício da liberdade, coisa que até o momento os regimes liberais haviam conseguido somente sob a forma jurídica e não por meio da sua efetivação real na prática social. Era uma liberdade seguida pelos direitos elementares e democráticos de sobrevivência.

Ao lado de Jacques Maritain, Alceu Amoroso Lima teve em alta consideração outro francês, Georges Bernanos, com quem ele manteve correspondência importante no

519 ATHAYDE, Tristão de. P. S. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.522-523, nov./dez.1944c.

520 LIMA, Alceu A. *A Opção*. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.02-04, jan.1945a.

período em que este permaneceu no Brasil. Embora tenha mantido contato próximo, a importância de Bernanos no pensamento de Alceu se dá em menor escala do que a de Maritain, seu verdadeiro mestre.

Percebemos as leituras que Alceu Amoroso Lima faz de Jacques Maritain sobretudo no artigo “*Maritain*”⁵²¹ publicado em *A Ordem* de fevereiro de 1945, texto originalmente enviado por ele para ser lido em um curso sobre Maritain, a ser realizado na Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, em Belo Horizonte. Esse mesmo texto também foi publicado em “O Jornal” nos meses de outubro e novembro de 1944. Trabalho definidor da medida do impacto das leituras que Alceu faz de Jacques Maritain, com expressão em 1944, merece atenção mais detida de nossa parte, pois é nele que Alceu avalia o mundo em transformação a partir do contexto de guerra; critica abertamente o nazismo; enaltece Maritain; fala do papel das elites como guardiãs da História; fala sobre a proximidade entre Bergson, Maritain e Bernanos; fala também do tradicionalismo de Louis De Bonald, Joseph De Maistre e conclui com apontamentos sobre Saint-Simon, Maurras e Marx.

Esse artigo teve caráter de profissão de fé. Foi nele que Alceu Amoroso Lima falou, inicialmente, de Jacques Maritain e Georges Bernanos como as “figuras máximas” da resistência francesa através das idéias, tanto dentro da França como no exílio. Jacques Maritain nos Estados Unidos e Georges Bernanos no Brasil, ambos tidos por ele como responsáveis por uma “renovação da Cristandade em suas lutas tremendas contra os fermentos de divisão, de corrupção e de falsificação”. Cada um com suas particularidades, ambos são vistos por Alceu como orientadores em face do que ele acreditava ser uma crise espiritual e social que assolava o mundo. Para Alceu muitos haviam ficado chocados com suas afirmações e preferiam ainda acreditar ingenuamente que a guerra, as crises e revoluções, eram apenas produtos de um conflito militar e portanto “episódios acidentais da História”. Muito pelo contrário, dizia ele, para que se compreendesse Maritain e Bernanos era necessário ter, antes de tudo, uma visão dramática da história contemporânea, da qual

521 ATHAYDE, Tristão de. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.91-115, fev. 1945a.

falava o jesuíta Ducattillon, e mais, saber que a humanidade havia entrado em um período de transformação até então desconhecido.⁵²²

Sendo assim, numa referência ao nazismo, Alceu retomava o século XIX, para tentar demonstrar que mesmo Roma já acreditava, em 1845, que o Cristo viria da Alemanha e que a França estaria fadada à nulidade. Alceu lembrava, por outro lado, que o curso da guerra com as vitórias dos norte-americanos, ingleses e russos, demonstrava que a filosofia da História de Renan, nesse sentido estava errada. Tanto isso era verdade que, para Alceu, a reação moral dos povos agredidos havia despertado as forças adormecidas contra a Alemanha de Rosenberg e o seu “neo-paganismo nazista”; isso também a partir da ação de homens levados pelo cristianismo, como um Bernanos e um Maritain, ambos representantes, na América, da “Resistência intelectual e espiritual... contra o Direitismo ou contra o Esquerdismo totalitários”. Jacques Maritain nos Estados Unidos e Bernanos no Brasil. Neste particular, Alceu considerava o pensamento de Maritain como sendo de “capital importância, para que a inteligência brasileira e particularmente os católicos” pudessem “trilhar um caminho seguro no meio da confusão reinante e das lutas de idéias, de partidos, de paixões e de classes que”, segundo Alceu, nem mesmo a vitória na guerra iria acalmar.⁵²³

Alíás, como demonstrado anteriormente, a relação de proximidade entre ambos vinha de longe. Desde o tempo em que Alceu Amoroso Lima era defensor do autoritarismo e Jacques Maritain estava quase que totalmente no campo da democracia e da pluralidade social. Isso por volta de 1936, como pode ser observado na foto feita quando Maritain passou pelo Brasil a caminho da Argentina. Vejamos a foto abaixo:

522 Id., *ibid.*, p.91-92.

523 ATHAYDE, Tristão de. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.93-95, fev. 1945a.



524

Mas em 1945 Alceu Amoroso Lima argumentava que aqueles que esperassem que com a vitória dos aliados fosse ocorrer uma pacificação imediata do mundo estava “totalmente” enganados. Isso porque a agitação do pós-guerra era vista como um dos argumentos dos “totalitários saudosistas” para a “bolchevização da Europa e do mundo, na base da Técnica, do Estado, da Força”. Na contrapartida desse aceno do totalitarismo, Alceu reafirmava como sendo providencial a ação das elites intelectuais, principalmente aquelas que fossem inspiradas na presença intelectual francesa que, para ele, significava qualidade de espírito. Qualidade que se poderia encontrar naquele momento em indivíduos como Jacques Maritain, Bernanos, Malraux, Mauriac, Gide, Ducattillon, Focillon etc.⁵²⁵

Enfim, para Alceu Amoroso Lima, os pensadores Jacques Maritain e Georges Bernanos⁵²⁶ eram como que “unidos nas raízes” e “separados nos ramos..., gênios do

524 LIMA, Alceu A. Alceu Amoroso Lima e Jacques Maritain no Rio de Janeiro em 1936. 1936. Rio de Janeiro, p&b. CAALL. Da esquerda para a direita está Alceu Amoroso Lima. Da direita para a esquerda está Jacques Maritain. Ao centro há um desconhecido.

525 Id., *ibid.*, p.96-97.

526 Como mencionado anteriormente, quando a França é invadida pela Alemanha em 1940 e se estabelece um governo francês em Vichy, Bernanos vem se exilar no Brasil, em Cruz das Almas, onde ficará até 1945. Sua estadia no Brasil é vista por Alceu como de inestimável valia para o povo brasileiro e para os católicos, pois acredita que ela trouxe palavras, muitas vezes duras, de independência, nobreza, humanidade, sob uma nova forma de encarar o cristianismo e o catolicismo, atuando como um verdadeiro “Cruzado do século XX”. É o que Alceu dizia, entre outras coisas, no artigo “Na despedida”, de março de 1945, publicado em **A Ordem** em outubro de 1946. Nesse

pensamento moderno”, representantes da “melhor das pontes transatlânticas entre o velho e o novo mundo”. Aí Alceu declara-se também discípulo confesso de Jacques Maritain há vinte anos, portanto desde 1924, e afirma que se alguns amigos o haviam influenciado, como Afonso Arinos, Jackson, Wagner Dutra, Cipriano Amoroso Costa, ou mesmo os mestres Chesterton e Fulton Sheen, nenhum desses o havia feito a ponto de se aproximar da influência de Maritain, a qual para ele, não se poderia exprimir nem por palavras, nem por atitudes. Para Alceu, Maritain não se apregoava o criador ou negador da verdade, como a seu ver o faziam homens “puramente céticos” como um “Freud ou um Bertrand Russel, um Dewey ou um Bernard Shaw”. Pelo contrário, sob sua visão, Maritain apontava a *Fonte*, limitava-se a “indicar o caminho, a abrir picadas na floresta” a dizer onde estavam os “desvios perigosos”. Portanto, Alceu dizia ali que suas posições sobre Maritain estavam há muito tempo tomadas. É o que pode ser observado com clareza decisiva no trecho abaixo que, embora extenso, nos poupa de outras citações. Dizia ele:

“Há vinte anos que quase outra coisa não faço senão traduzir em português o que posso aprender do pensamento desse homem admirável dos nossos tempos. Há vinte anos que acompanho de perto, pelo coração e pelo entendimento, a marcha acidentada desse espírito pelo arquipélago agitado dos tempos modernos e nunca me arrependi senão do que **não tenho sabido aproveitar dos seus ensinamentos**. (...) O partido de o amar, de o defender, de o seguir, está tomado há muito tempo espero para sempre...; (...) Como todo pensador realmente *cristão*, é no *Cristo*, fonte de toda ciência e de toda sabedoria, e *não em si próprio*, que ele vai buscar o melhor que nos dá. (...) O que sempre mais me prendeu a Maritain foi justamente essa humildade espontânea e profunda, tão diversa do falso publicanismo e tão adequada a esse sentido autêntico do cristianismo, que nos salva dos ‘Führen’ segundo o mundo, para nos levar ao único Salvador, que não é ‘deste mundo’. (...) O que sentimos é a mais íntima ligação entre inteligência e experiência, entre a Fé rigorosamente intelectualista, uma visão profundamente mística das relações do homem com a Verdade, e uma observação muito objetiva dos nossos tempos”.⁵²⁷ (grifos nossos)

texto, Alceu definia Bernanos como um verdadeiro francês que não havia se rendido a uma França tomada e traída por Pétain e Vichy. Para ele, Bernanos era homem de dignidade elevada que havia contribuído para libertar muitos da conformidade com o catolicismo burguês que asfixiava os católicos na sua pureza de essência sobrenatural. Por isso e por sua denúncia constante contra a “crystalização e a mediocridade dos corações”, Alceu dizia que todos lhe rendiam homenagem no momento de sua partida e não apenas seus companheiros de fé. Isso se devia, para Alceu, entre outras coisas, ao fato de Bernanos não poupar ninguém em suas críticas, o que se observava na sua crítica à imposição da vontade – em 1945 - dos Estados Unidos nos conselhos internacionais. Por isso, no contexto internacional, Alceu avaliava que Bernanos era contra a “ameaça de deturpação da Democracia Humanista, pelo realismo técnico”. Assim, para Alceu a importância de Bernanos residia sobretudo no seu agir em defesa do Homem, dos valores morais de Liberdade, Dignidade, Honra. Assim, Bernanos era de suma importância pois havia lutado, mais do que qualquer um, para que o espírito totalitário não matasse a latinidade presente na Europa e na América. A seu ver, Bernanos tinha contribuído para que o pragmatismo não obscurecesse os valores morais dos ingleses e norte-americanos, revelados na guerra e, por fim, para que o “materialismo dialético” não asfixiasse a “alma russa e a própria paixão de justiça humana do comunismo prático”. Cf. LIMA, Alceu A. Na despedida. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.20, p. 04-07, out. 1946d. 527 ATHAYDE, Tristão de. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.98-103, fev.1945a.

Assim, compreende-se que para Alceu Amoroso Lima, o filósofo Jacques Maritain vinha colocar no centro do debate a questão da liberdade.

Questão essa, segundo Alceu, que já viera a ser alvo de estudo no terreno científico com Boutroux e Poincaré, no campo filosófico, desde Kierkegaard e Bergson, passando pela área de sociologia com Comte, Durkheim e pela questão da tendência dos regimes políticos a adotarem estruturas autoritárias e mesmo totalitárias. Alceu argumentava que dentro dessa linha, desde fins do século XIX e inícios do XX, seriam Charles Maurras e Georges Sorel que iriam, na França, renovar tendências doutrinárias opostas – que seriam base do totalitarismo de esquerda e de direita na Itália, Rússia e Alemanha –, como o conservadorismo de Louis De Bonald e Joseph De Maistre, de fundo espiritualista; e o “sociologismo utópico de Saint-Simon ou Fourier e depois realista, de Marx e Engels, na base materialista”. Portanto, no modo de Alceu entender, Jacques Maritain era o portador da defesa da liberdade, “da passagem do determinismo à liberdade, e da unidade social ao pluralismo político”, a aurora de um mundo novo onde ainda havia a ameaça de que “um vendaval de Fanatismo Esquerdistas” varresse o velho continente “como reação contra o incêndio do Fanatismo Direitista, ali ainda não definitivamente apagado”.⁵²⁸

Portanto, a importância de Jacques Maritain sobre a intelectualidade católica brasileira do período em estudo é sobremodo significativa a ponto de Alceu Amoroso Lima organizar um número inteiro da revista *A Ordem* em homenagem ao filósofo. Nesse número escreveram alguns dos intelectuais mais expressivos do catolicismo brasileiro do momento e mesmo do exterior, nomeadamente: Alceu Amoroso Lima, Alfredo Lage, Afrânio Coutinho, Edgar de Godoi da Mata-Machado, Fábio Alves Ribeiro⁵²⁹, Gustavo Corção, H.J.Hargreaves, João Camilo de Oliveira Torres, Luis Delgado, Pe.Orlando Machado, Silvio Elia, Etienne Gilson, Dom Tomaz Keller, Dom Clemente Isnard, Dom Basílio Penido.

⁵²⁸ Id., *ibid.*, p.107-115.

⁵²⁹ No grupo de intelectuais ligados a Alceu estava Fábio Alves Ribeiro, um dos maiores conhecedores, no Brasil, da obra de Jacques Maritain. Sua posição a esse respeito ainda merece um estudo mais detalhado.

Alguém que se apresentava como um dos grandes nomes do pensamento católico daquele momento se posicionaria em relação ao fato de Jacques Maritain ter aceitado o cargo de embaixador da França junto ao Vaticano. Trata-se nada menos de Etienne Gilson, que avaliava a atitude de Jacques Maritain como algo por si só revolucionário, mas que ao mesmo tempo fazia com que o filósofo católico tivesse que abdicar de sua independência – dizia ele, “tão ferozmente conservada durante tantos anos”. Mas para Gilson, Jacques Maritain não havia tomado aquela decisão por interesses pessoais nem para servir a um governo ou regime, mas muito mais por amor à França. Gilson defendia Maritain daqueles que o acusavam de participar do governo francês. Argumentava que De Gaulle não havia escolhido Maritain a partir de “alguma prebenda administrativa” muito afeita aos covardes do tempo do colaboracionismo. Pelo contrário, argumentava Gilson, De Gaulle havia encontrado Jacques Maritain nos Estados Unidos, lugar onde ele havia desenvolvido a resistência à ocupação alemã na França e onde ganhara enorme autoridade. Em resumo, nos dizeres muito irônicos de Gilson, Maritain havia alcançado um fato inusitado - que deixaria estupefatos os diplomatas de carreira – que era “conseguir o posto de embaixador da França no Vaticano ensinando metafísica nos Estados Unidos”.⁵³⁰

Na mesma linha de argumentação em favor do filósofo, se encontrava Afrânio Coutinho. Esse destacou que após assistir alguns cursos de Maritain nas primaveras de 1943-1944 sobre “liberdade e determinismo”, na então recém-criada *École Libre des Hautes Études* nos Estados Unidos, percebeu que as meditações de Jacques Maritain naquela altura de sua vida estavam relacionadas à questão da liberdade, tanto do ponto de vista metafísico como em sua “repercussão prática”. É nesse mesmo momento, relata Coutinho, que Maritain já transitava livremente de seus cursos, livres e em francês, na *École Libre...*, passando pelos “seminários”, fechados e em inglês, nas Universidades de Columbia e em Princeton, para Toronto, no Canadá, onde também lecionava. Nesse momento, segundo Afrânio Coutinho, as

530 GILSON, Etienne. Jacques Maritain no Vaticano. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 5-6, p.589-590, maio/jun./1946. O artigo de Etienne Gilson foi publicado originalmente em **La Vie Intellectuelle**, de março de 1945 e reproduzido em **A Ordem** de junho de 1946.

preocupações do filósofo do Meudon se direcionavam mais para o campo da liberdade e da política. É isso o que Coutinho informa no trecho abaixo:

“Mesmo quanto tratava de questões metafísicas, era sempre com a intenção de tirar as conseqüências de ordem prática. A angústia contemporânea entrara pela tenda do filósofo, arrastando-o à meditação dos problemas urgentes do tempo. Com Maritain o tomismo desceu às ruas. A metafísica desdobrou-se logicamente envolvendo a moral e criando toda uma teoria da história e da civilização. O metafísico se fez filósofo político. E hoje a sua obra pode ser considerada uma suma do nosso tempo, a mais completa interpretação das questões contemporâneas”.⁵³¹

No mesmo sentido, Afrânio Coutinho se refere ao ambiente intelectual que cercava Jacques Maritain em seus cursos e em sua casa nos Estados Unidos, muito ao estilo do seu humanismo integral, em igualdade jurídica de direitos. Dizia ele novamente:

“Essa sua atitude de espírito se reflete no trato com os homens. Na residência de Maritain encontrei de tudo: católicos, protestantes, judeus, incrédulos, agnósticos. O mesmo fenômeno presenciei na homenagem que lhe foi prestada por ocasião do seu 60º aniversário: falaram oradores de todas as crenças e filosofias rendendo ao sábio discípulo de S.Tomás o testemunho de sua admiração e do seu respeito. São seus amigos homens da mais variada cor sectária ou partidária”.⁵³²

Nesse mesmo volume de *A Ordem* de junho de 1946, Alceu Amroso Lima escreveu o artigo “*A filosofia sintética de Maritain*”, onde reafirmou sua relação de filiação intelectual com Jacques Maritain e a importância do filósofo na sua caminhada para os ideais democráticos de uma nova cristandade, ou como ele dizia, de uma Idade Nova. A conversão de Alceu Amoroso Lima à liberdade e à democracia estava praticamente completa nesse momento.

Esse número da revista foi uma homenagem a Maritain, Raïssa e Vera – irmã de Raïssa - pelo quadragésimo ano de suas conversões ao catolicismo, estas ocorridas em 05 de abril de 1906. Maior homenagem ainda a um filósofo católico que, nos dizeres da revista, havia protestado “contra a instrumentalização do temporal nas circunstâncias do mundo contemporâneo”. Segundo a revista, uma instrumentalização “em benefício de regimes políticos farisaicamente cristãos” como o do general Franco. Era ainda uma homenagem ao

531 COUTINHO, Afrânio. Testemunho. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.412, maio/jun.1946.

532 Id., *ibid.*, p.416.

filósofo cristão que havia rompido com o “dilema fascismo-comunismo” e trabalhado pela “humanização da guerra civil espanhola”. No editorial da revista, tudo indica feito por Alceu Amoroso Lima, Jacques Maritain era visto como o “mestre estimado”, aquele que havia feito “descobrir os aspectos mais profundos da vida intelectual em sua significação mais ampla”.⁵³³

Sem dúvida, compreende-se que a publicação desse número integral da revista *A Ordem* em dedicação a Jacques Maritain aparece como forma de apoiá-lo e definir sua verdadeira importância para os intelectuais católicos brasileiros, e também reafirmar o apoio que o próprio Maritain havia recebido do papa Pio XII, ao ser aceito, a partir de 1945, como embaixador da França no Vaticano. É essa a posição dos intelectuais ligados a Alceu Amoroso Lima, a qual é endossada por eles próprios ao reproduzirem no início da revista, a benção dada a Maritain pelo pontífice. Dizia então Pio XII:

“A Notre cher fils Jacques Maritain que la Providence a voulu conduire, à travers les sentiers de la philosophie spéculative, jusqu’au poste diplomatique ou il représente aujourd’hui avec tant d’autorité son pays auprès de nous, nous accordons de tout coeur, ainsi qu’à sa famille, Notre Bénédiction Apostolique. Du Vatican, le 27 Décembre 1945. Pius P.P.XII”.⁵³⁴

Sem dúvida, Alceu Amoroso Lima organizou com esse número da revista uma espécie de defesa de Jacques Maritain no Brasil, em resposta à revista *Estudos sobre Jacques Maritain*, mencionada anteriormente e lançados em 1944, em Recife, pela editora de nome sugestivo: Tradição.

Alceu fez a defesa de Jacques Maritain no texto “*A filosofia sintética de Maritain*”. Nesse texto ele define Maritain como o portador de uma filosofia de síntese mais completa numa época em que se vivia sob o signo da “dialética da separação e da superação”. Maritain elaborava uma síntese decisiva entre o que Alceu considerava serem as duas principais correntes filosóficas do momento, chamadas por ele de materialismo dialético – com origem em Marx e inclinada à “polarização científica” com especial atenção ao social e considerando o econômico “exaltando a autoridade pela ditadura do proletariado”. A outra

⁵³³ LIMA, Alceu A. Editorial. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.5-6, p.06. maio/jun.1946c.

⁵³⁴ PIO XII, Papa. Benção a Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 04, jun.1946.

corrente filosófica era definida por Alceu como o espiritualismo dialético – representada por Heidegger e sistematizada numa “polarização poética”, desembocando numa “revolução racista e totalitária”, e focando-se no primado do metafísico e do ético. Assim, para Alceu o comunismo e o fascismo – “do tipo de Lênin-Hitler” - eram “antiquados”, de modo que se apresentavam sob nova forma por uma espécie de “neo-comunismo e post-fascismo”. Compreende-se que Alceu Amoroso Lima estabelece então uma distinção que, segundo ele, é operada pelas duas dialéticas (dialéticas que permeavam os dois movimentos), frente à quais se forma a posição da filosofia de Maritain. Alceu explicava o que compreendia ser a dialética “pessimista” identificada por ele no existencialismo proveniente de Kierkegaard, de fundo cristão, e caminhando por Heidegger no plano neo-pagão. Naquele momento de 1946 esse movimento pessimista tinha como expressão mais significativa um Sartre e um Camus. Nesses, segundo Alceu, a separação e a superação dialética eram vistas com “uma negação sombria de toda esperança, como uma marcha ao desespero, como o aniquilamento de toda ilusão de felicidade, e a entronização do absurdo como único sentido da vida no universo”.⁵³⁵

Entre os dois extremos do “otimismo dialético marxista” e o “pessimismo dialético existencialista”, Alceu colocava a “filosofia sintética de Maritain”. Esse tipo de filosofia seria apresentado por Alceu como a “única solução possível” dentre as “ditaduras filosóficas”; seria uma espécie de “reação” contra o que ele definia ser um “dialeatismo” e teria por característica primordial “superar o tempo” e procurar no eterno, no que era fixo, as soluções para os problemas do mundo. Alceu acreditava que era isso o que Maritain havia feito em seu livro *Antimoderne*⁵³⁶, de 1922, ao estabelecer a crítica ao moderno e vê-lo como algo efêmero, estabelecendo, ao contrário, o primado do perene. Mas Alceu advertia para o fato de que também nessa posição de Jacques Maritain em 1922 residia a crença, a seu ver, extremamente equivocada - e a desilusão de muitos reacionários - em acreditar que Maritain iria ser um reacionário em filosofia, tal qual Maurras havia sido em política.⁵³⁷

535 LIMA, Alceu A. A Filosofia sintética de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.5-6, p.350-353. maio/jun.1946b.

536 MARITAIN, Jacques. **Antimoderne**. Paris: Editions de la Revue des Jeunes, 1922.

537 LIMA, Alceu A. A Filosofia sintética de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.5-6, p.354. maio/jun.1946b.

Pelo contrário, para Alceu, Jacques Maritain havia evoluído para o caminho da síntese, com influências de Mercier, na linha aristotélica, e de Newman, na linha platônica. Mas para uma síntese que havia se construído a partir da união e da agregação, ao contrário da separação e superação, da dialética. Assim, para Alceu, o que Jacques Maritain operava com sua filosofia sintética era uma “solução entre o dinamismo dos extremos, uma construção adequada entre o espírito e o universo” e, com isso apresentava uma “verdadeira ressurreição do conceito de verdade”. Tratava-se aí de operar uma síntese entre uma linha que ligasse o presente, o passado e ambos ao futuro, partindo, nesse campo, de influências como as de um Aristóteles, Santo Tomás e Leibniz. Nas palavras de Alceu, “um pagão, um católico, um protestante”, os quais haviam contribuído para Jacques Maritain formular sua síntese conclusiva que, acima de tudo, tinha na sua essência a definição da filosofia como conhecimento científico. Mas, dizia Alceu, não no sentido poético e relativista da “dialética subjetivista”, ou do técnico e absolutista da “dialética materialista”.⁵³⁸

Ainda dentro dessa linha de análise, compreende-se que, no entendimento de Alceu, a filosofia de Jacques Maritain operava a síntese entre o intelectual e o sobrenatural, entre a “razão e a fé, a ciência e a religião”; o que, a seu ver, lhe dava um caráter universal – em favor do homem – e mesmo supra-temporal, tornando-o “realmente um humanista” no sentido de colocar o seu pensamento “a serviço do homem e como instrumento da totalidade humana”. Em suma, era uma filosofia que desafiava a rotina de um “catolicismo reacionário” ainda preso a uma “cristandade decorativa, apoiada na espada dos ditadores neo-fascistas”. Então, para Alceu Amoroso Lima, foi essa clareza de Jacques Maritain que o fez aceitar o cargo de Embaixador da França no Vaticano e a caminhar junto às questões sociais, econômicas e políticas, o que causaria a muitos estranheza e mesmo desejo de perseguição. Portanto, nas palavras de Alceu, a ação de Maritain no plano político tinha se dado em um momento importante, o do armistício entre as duas guerras, onde mesmo a Guerra Civil espanhola havia mostrado ser o “prelúdio da grande luta totalitário-democrática”, e onde,

538 Id., *ibid.*, p.355.

enfim, Maritain havia abandonado a “tranquilidade de sua meditação puramente metafísica, para descer à arena”.⁵³⁹

CRÍTICA AO ESTADO NOVO

A propósito do Estado Novo, Boris Fausto esclarece que sua instalação “não representou um corte radical com o passado”. Pelo contrário, as várias instituições e práticas que estavam em formação no percurso de 1930 a 1937 “se integraram e ganharam coerência” a partir do Golpe de novembro de 1937, de forma que a “inclinação centralizadora” apresentada desde o início da Revolução de 1930 se revelava agora em 1937 de modo prático. Segundo Fausto, o governo Vargas destacou interventores para governarem os estados, indivíduos escolhidos e nomeados segundo critérios diversos onde mesmo parentes de Vargas e militares estariam entre os indicados. Mas Fausto esclarece que “nos maiores Estados algum setor da oligarquia regional foi contemplado”. Fausto demonstra ainda que o processo que levou à centralização do Estado não o induziu a se descolar da sociedade. Diz ele:

“A representação dos diversos interesses sociais mudou de forma, mas não deixou de existir. Até novembro de 1937, esses interesses se expressavam no Congresso e através de alguns órgãos governamentais. A partir do Estado Novo desapareceu a representação via Congresso, reforçando-se o que se fazia nos órgãos técnicos no interior do aparelho de Estado”.⁵⁴⁰

Ao tratar da relação entre o povo e o presidente Vargas no período do Estado Novo, Ângela de Castro Gomes indica para pontos importantes da “intimidade hierárquica”. Para Gomes, essa definição expressava também a forma e o nível da interlocução de uma parte para a outra, onde o povo estava inserido no meio político, mas “sob controle ao mesmo tempo científico e pessoal do Estado-presidente”. O ethos da comunicação entre “líder-massa” tinha “dupla feição” da representação de interesses e representação simbólica: “de um

539 LIMA, Alceu A. A Filosofia sintética de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.5-6, p.357-358, maio/jun.1946b.

540 FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p.201.

lado o povo, a quem se apelava como fonte e base do governo e que era identificado na população de trabalhadores corporativamente hierarquizados; de outro lado, o Estado, corporificado funcional e pessoalmente na figura do presidente Getúlio Vargas”.⁵⁴¹

Dentro dessa linha de argumentação, Ângela de Castro Gomes sintetiza com clareza com se deu e o porquê da duração do projeto ideológico do Estado Novo. Diz ela:

“Seu impacto e duração devem-se à articulação estabelecida com um amplo e diversificado conjunto de políticas públicas, com destaque para as sociais, entre as quais aquelas desenvolvidas pelos novos ministérios da Educação e Saúde e do Trabalho, Indústria e Comércio. Grandes hospitais, escolas secundárias e profissionais, pensões e aposentadorias, carteiras de trabalho e estabilidade no emprego, e uma Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) atestam o vínculo entre a pessoa do presidente e ‘as experiências imediatas das massas’”.⁵⁴²

Em seu projeto governamental Vargas não se colocou à sociedade sem que tivesse o propósito de alijar do processo decisório segmentos das elites, as quais, inclusive, haviam-no apoiado no Golpe de Estado que instalou o Estado Novo em 1937: incluíam-se aí alguns militares, políticos e mesmo integralistas, tenentes etc; alguns mesmo estiveram ao seu lado desde 1930. O objetivo de Vargas aí era reprimir quaisquer interesses que se afastassem de seus planos maiores.

De outra forma, esse mesmo governo enfrentou oposição considerável no interior da sociedade, como se observou com a atuação do comunismo, movimentos estudantis, manifestos de professores, trabalhadores em geral e mesmo intelectuais. Mas mesmo que o governo Vargas tenha tentado sufocar tais opositores e por meio do uso do poder de polícia de que dispunha, fazia isso com o apoio dos órgãos criados já no início dos anos 1930, como foi o caso dos Deops, entre outros, e dirigidos no período do Estado Novo por Filinto Müller.

No período de 1930 a 1937 houve um processo de alijamento de segmentos das elites civis e militares, que atendeu aos objetivos programáticos de hierarquização do próprio regime instalado. Regime onde se observava o entrechoque de projetos diversos entre

541 GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.) **História da Vida Privada No Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.525.

542 Id., *ibid.*, p.525.

argumentos de indivíduos que faziam parte dos que compunham o grupo vitorioso em 1930 e que no decorrer dos anos foram sendo colocados fora dos postos decisórios do poder, de acordo com as conveniências do governo: a isso se chamou depuração das elites. Observemos que a Constituição de 1934 determinava que as eleições para a Presidência da República, a Câmara e o Senado Federal, deveriam ocorrer em janeiro de 1938. Em meados de 1936, Vargas realizou uma sondagem junto aos governadores com o objetivo de saber se existiria apoio à sua permanência no poder através de uma reforma constitucional. Isso foi inviabilizado, a contragosto, a partir dos principais Estados do país onde “os governadores do Rio Grande do Sul, Flores da Cunha, de São Paulo, Armando Sales, da Bahia, Juraci Magalhães e de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcanti, mostraram-se contrários”.⁵⁴³

Daí resultou que a permanência de Vargas na Presidência da República seria impossível pela via legal: o golpe seria o único caminho, e essa saída foi o que se acertou a partir de alinhamentos entre Vargas, Góes Monteiro e Eurico Gaspar Dutra. Esse acerto expressava os interesses do Congresso, Governo Federal, Governos Estaduais e Exército, com o fim de constituir condições para que a tomada do poder – através de um Golpe de Estado em fins de 1937 - fosse tranqüila e sem maiores reações; o que poderia ser dado como certo já que as forças discordantes encontravam-se “debilitadas, divididas e já sem condições de reagir”. Nesse movimento, o realinhamento de Vargas e sua equipe com os militares foi decisivo, partindo de uma aliança com o novo Ministro da Guerra, Eurico Gaspar Dutra, que substituiria por decisão de Vargas, João Gomes, com Agamenon Magalhães e Francisco Campos, realizando aí o abandono de posições neutralistas e reformistas consideradas prejudiciais ao Exército e adotando uma linha mais dura de intervenção. Linha essa que tinha por objetivo eliminar a política do meio social e contribuir para o estabelecimento de uma “ordem centralizada, autoritária e sem participação política”.⁵⁴⁴

A partir daí se deu a implementação de ações com vistas a reunir forças para o golpe, notadamente com o fortalecimento de algumas lideranças e com o enfraquecimento de

543 PANDOLFI, Dulce e Grynszpan, Mario. Da Revolução de 30 ao Golpe de 37: a depuração das elites. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.9, p.7-15, 1997.

544 PANDOLFI, Dulce e Grynszpan, Mario. Da Revolução de 30 ao Golpe de 37: a depuração das elites. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.9, p.15-17, 1997.

outras. Isso se deu na medida em que Vargas transitou pelo meio oligárquico e político com suas cisões, divergências e mesmo deveres de lealdade de longa data, onde foram decisivas articulações e desarticulações em Estados como Minas, São Paulo, Bahia e Pernambuco. Assim, deve-se ressaltar que essas articulações e rearticulações, fossem dentro ou fora do governo, não se deram de forma linear e programática, mas sim com interrupções que, na maioria das vezes, obrigavam Vargas a recuar e a ceder às contingências locais ou regionais para que mais tarde pudesse avançar em suas ambições políticas e de poder. Foi dentro desse quadro que ocorreu o golpe em 10 de novembro de 1937, tanto contra “setores extremistas e... os agrupamentos oposicionistas” quanto em relação às elites que não questionavam a proposta que havia tomado o poder em 1930, e que não aprovavam a permanência no poder de um governo que se pretendia a única via para a solução dos problemas da sociedade brasileira. Portanto, observemos que aqueles que auxiliaram Vargas na Revolução de 1930 não seriam mais os mesmos do Golpe de 1937, que instalaria a ditadura do Estado Novo.⁵⁴⁵ Interessante notar que alguns aliados ficaram fora do processo, substituídos por outros, como bem demonstram Pandolfi & Grynszpan no trecho abaixo:

“Entre eles vamos encontrar nomes como os de Flores da Cunha, Juraci Magalhães, Carlos de Lima Cavalcanti, Antônio Ribeiro de Andrada, Raul Pilla, Londolfo Collor, Antunes Maciel, José Américo de Almeida, Artur Bernardes, Juarez Távora, Miguel Costa e Pedro Ernesto. As articulações golpistas foram comandadas por, além de Vargas, Góes Monteiro, Eurico Gaspar Dutra, Francisco Campos, Agamenon Magalhães, Benedito Valdares, Filinto Muller e Negrão de Lima”.⁵⁴⁶

Em outro sentido, como demonstrou Maria Helena Capelato no artigo “*Propaganda política e controle dos meios de comunicação*”⁵⁴⁷, embora o Estado Novo não deva ser definido como um fenômeno fascista, é importante observar que ele se constitui de alguma forma a partir da “inspiração das experiências alemã e italiana... especialmente no que se refere à propaganda política”. Isso se evidencia na medida em que se nota que no Brasil do período os meios de comunicação eram, em sua maioria, controlados e censurados pelo DIP e alguns mesmo obrigados a divulgar de forma programática os anseios do regime

⁵⁴⁵ Id., *ibid.*, p.17-22.

⁵⁴⁶ Id., *ibid.*, p.22.

⁵⁴⁷ CAPELATO, Maria Helena R. *Propaganda política e controle dos meios de comunicação*. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.167-178.

de forma articulada entre os projetos trabalhista, educacional, cultural etc. Para Capelato, há traços comuns e específicos entre o que ocorreu na Europa e no Brasil no que se refere ao emprego dos meios de comunicação em favor da propaganda política. No Brasil houve integrantes do Estado Novo que não se declararam simpatizantes do nazi-fascismo enquanto outros que eram parte do Governo o fizeram abertamente, como os já mencionados Filinto Muller – chefe de polícia - e Lourival Fontes – diretor do DIP. O Departamento de Imprensa e Propaganda utilizou-se da propaganda política, sobretudo no intuito de aprimorar-se “na arte de empolgação e envolvimento das ‘multidões’ através das mensagens políticas”, com vistas a conseguir a legitimação ao Estado Novo a partir também do apoio dos trabalhadores e da população em geral. Por exemplo, por meio do uso do jogo de palavras para enaltecer Vargas e eliminar a contestação.⁵⁴⁸

Na busca e sistematização do ideal de unidade nacional e procurando estabelecer uma relação direta com o povo, a imprensa e o rádio tiveram papel significativo na efetivação da propaganda política sob controle do DIP. Observa-se ainda que a atuação da imprensa deu-se sob censura, mas também sob “pressões de ordem política e financeira”. Como havia ocorrido na Itália, inúmeros assuntos e notícias relativos à oposição ao regime e a problemas econômicos tiveram sua publicação proibida, o que evidencia a sua falta de independência. De outro lado, é sobretudo relevante ressaltar que embora o Estado Novo tenha cooptado jornalistas através de pressões, muitos aderiram livremente a ele a partir de propostas que os interessavam: um bom exemplo disso foi a regulamentação da profissão de jornalista.⁵⁴⁹

De forma semelhante ao fascismo italiano e o francês⁵⁵⁰, o Governo do Estado Novo “preocupou-se mais com o controle da imprensa que do rádio” embora não descartasse

548 Id., *ibid.*, p.170-173.

549 CAPELATO, Maria Helena R. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.173 -175.

550 No caso da França, René Rémond esclarece que as principais forças políticas francesas, tanto de direita quanto de esquerda, cada uma a seu modo e mesmo em conjunto, contribuíram para limitar a influência e a penetração do fascismo no país. Rémond menciona como exemplo dessa ação, a atuação do partido radical junto às classes médias fazendo com que elas não caminhassem, em sua maioria, para o campo fascista. Com isso Rémond quer demonstrar que a direita não foi tão responsável assim para a decadência das instituições republicanas. Em suas palavras, diz Rémond: “Le fascisme n’a pas réussi à constituer une quatrième force

sua importância. Prova disso são os diversos projetos a respeito de sua utilização tanto como instrumento exclusivo de propaganda do regime (DIP) como na esfera educacional e cultural (Ministério da Educação e Saúde): o resultado foi o sistema misto. Assim, de acordo com Capelato, “as políticas para o rádio no Estado Novo permitem mostrar que, embora os modelos alemão e italiano tenham servido de inspiração para o uso do veículo, o resultado foi diferente. Apesar dos mecanismos de controle do meio, o governo descartou as propostas de amplo uso do veículo para propaganda política”.⁵⁵¹

Entretanto, Capelato alerta para o fato de que mesmo sendo “um dos pilares de sustentação do poder” do Estado Novo, a propaganda política não conseguiu criar uma “opinião única” e isso é revelador de que não se deve exagerar a importância dos meios de comunicação no “controle das consciências”. Capelato chega a essa conclusão a partir da afirmação de que “as teses que insistem na onipotência da propaganda política não levam em conta o fato de que ela só reforça tendências já existentes na sociedade e que a eficiência de sua atuação depende da capacidade de captar e explorar os anseios e interesses predominantes num dado momento”.⁵⁵²

Aqui é importante lembrar que nem sempre a propaganda política capta os “anseios e interesses predominantes” na sociedade em determinado momento. Ocorre em muitos casos que os responsáveis por determinada propaganda política tomam tendências *não predominantes* na sociedade e às maximizam, por exemplo, por meio da mídia. Há um processo de tentativa de inculcação nos indivíduos dessas tendências não predominantes a partir de determinados interesses de grupos de poder.

Portanto, foi frente ao cenário de fins do Estado Novo que Alceu Amoroso Lima concretizou o processo de sua mudança rumo à democracia. Nesse momento ele defendeu abertamente os valores democráticos e a liberdade para a sociedade brasileira e para o que ele chamou de Idade Nova. Nesse momento Alceu condenou o Estado Novo e

autonome et puissante: le terrain était trop anciennement occupé”. Cf. RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982. p.221-223.

551 CAPELATO, Maria Helena R. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.176-177.

552 Id., *ibid.*, p.177-178.

chamou os intelectuais católicos à missão de defesa de uma sociedade mais democrática, cristã e livre.

No editorial da revista *A Ordem* de abril de 1945, intitulado “*Definição*”, Alceu Amoroso Lima se colocou abertamente contra o governo Vargas, criticando a censura e convocando os católicos a lutarem pelo retorno do Brasil ao regime democrático. Neste meio, Alceu aborda a contraditoriedade do regime autoritário em luta pela democracia no exterior. Vejamos qual era sua posição inicial a esse respeito. Dizia ele:

“A nova opção em face da qual se coloca a consciência católica é... a de ficar ou não neutra entre o Autoritarismo político e a Democracia, ou a de tomar ou não partido entre os processos de se operar a transição do estado de fato, em que nos encontramos desde 1937, para o estado de direito, a que aspiram todas as forças vivas da nacionalidade. Essa aspiração é tão unânime, que a própria ditadura se viu forçada a admitir que não podia manter-se por muito tempo no poder, em face da separação radical que se processou, nos últimos anos, entre os Poderes Públicos e a Opinião Pública, bem como *em face da incongruência entre uma política internacional democrática e uma política nacional totalitária*”.⁵⁵³ (grifos nossos)

Aqui Alceu Amoroso Lima assumiu, em seu próprio nome e no dos intelectuais da revista *A Ordem*, posição de crítica ao governo autoritário, o que ficou evidenciado também em relação ao Estado Novo, caracterizado por ele como composto por um “espírito totalitário”; espírito que se evidenciava na medida em que Vargas havia suprimido partidos políticos, acabado com a liberdade partidária, instaurado a censura etc. Para Alceu, era chegado o momento de se acabar com as “absurdas restrições à liberdade de imprensa” e com o regime ditatorial instalado desde 1937; o qual, embora reconhecesse no momento a própria impossibilidade de permanência no poder, pretendia, de modo mais uma vez ilegítimo, ficar no governo do país por meio da tentativa de transição para o estado jurídico-constitucional a ser concretizado por Ato Adicional. Assim, contra isso Alceu argumentava que era chegada a hora de se definir enquanto católicos pois o momento político era decisivo, em outros termos, o que se resumia em dizer que os intelectuais católicos se declaravam “contrários ao regime ditatorial iniciado em 1937 e partidários da volta imediata do Brasil a um regime democrático, de ampla manifestação das liberdades públicas”. A reivindicação feita por Alceu

553 LIMA, Alceu A. *Definição*. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 269, abr.1945b.

Amoroso Lima sobre o urgente restabelecimento do regime democrático no país veio nos termos seguintes:

“Estamos, além disso, convencidos de que a atual Ditadura não tem prestígio moral para realizar a transição delicadíssima entre o regime do Arbítrio e o regime da Lei. Há quinze anos governa o Brasil – ora sob a forma provisória (1930-1934): ora sob forma legal (1934-1937): ora sob forma arbitrária (1937-1945) – sem ter conseguido até hoje resolver nenhum dos problemas políticos fundamentais de nossa terra. Durante quinze anos não conseguiu criar, entre nós, um regime de liberdade, de respeito e de ordem legal, capaz de permitir o verdadeiro Apostolado da Palavra de Deus e da ação fecundante do fermento evangélico, por meio da Ação Católica, da Ordenação Intelectual e da vida Litúrgica, condições essenciais para a recristianização do século XX e para a evangelização da Idade Nova em que estamos ingressando com a vitória iminente das Nações Unidas contra o Eixo Totalitário e seus apêndices”.⁵⁵⁴

Nesse mesmo momento de 1945 o Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema reclamava da ausência de Alceu. A ausência dos contatos de Alceu com Capanema naquele momento expressa a sua proximidade com Jacques Maritain e com a democracia e a liberdade. Portanto, revela ainda a sua reprovação ao Estado Novo. O comportamento de Alceu fica registrado por Capanema em carta de 02 de abril de 1945. Dizia ele:

“Meu caro Alceu: Não vou a sua casa, pois quase certo estou de não encontrá-lo. Mando estas palavras de cordialidade e afeição, para interromper a ausência, ausência de que nunca jamais gostei e que agora nestes dias turvos menos ainda me agrada. Creia na sincera estima de seu velho Capanema”.⁵⁵⁵

No discurso de saudação aos membros da Academia de Letras da Faculdade de Direito de São Paulo, por ocasião do ingresso da nova diretoria, em abril de 1945, Alceu definia o que esperava ser “O dever das novas gerações”. Para ele, a união nacional exigida pela guerra havia contribuído, anteriormente, para a permanência da ditadura no Brasil, embora isso tivesse se dado “contra a vontade de maioria esmagadora” da população. A seu ver, era já o momento da liquidação do “sistema ditatorial totalitário” mundial e também da ditadura no Brasil. Alceu entendia que “ao cabo de oito anos de poder discricionário, durante os quais foram abolidas todas as liberdades públicas” havia chegado a “própria ditadura à conclusão de que não poderia mais resistir à pressão invencível das forças vivas da

⁵⁵⁴ LIMA, Alceu A. Definição. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 276-277, abr.1945b.

⁵⁵⁵ CAPANEMA, Gustavo. Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima, Petrópolis, 02/04/1945. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

nacionalidade e dos ventos novos do mundo”. O momento de abril de 1945 era compreendido por Alceu como aquele que representava o fim de uma fase da civilização - a do “desmoronamento das ilusões totalitárias tanto na Europa” quanto no Brasil – e o do nascimento de um novo panorama de esperanças democráticas onde os jovens intelectuais estariam encarregados de auxiliar na reconstrução democrática “sobre as ruínas do mundo totalitário”; mas isso seria levado à frente no dever da buscar uma Nova Democracia a partir de ações de liberdade nos campos político, econômico e também cultural.⁵⁵⁶

Declarações do mesmo teor aparecem no texto “*Uma entrevista de Tristão de Athayde*”, elaborada em fevereiro de 1945 e lançada no mês de abril em *A Ordem*. Nessa entrevista, Alceu definia a “autêntica democracia” como aquela que garantia a “um número progressivamente de cidadãos a participação efetiva no governo da nação, nos bens materiais da comunidade e nas conquistas culturais e espirituais da humanidade”. Essa mesma democracia, para ele, deveria contemplar os planos político, econômico e cultural, além de “representar, para todo o povo, e não apenas para grupos ou classes privilegiadas, a conquista de benefícios que pertencem por direito natural a todos os cidadãos”. Para que ocorresse sua realização, Alceu Amoroso Lima defendia a idéia segundo a qual deveria ser suprimido, com urgência, o “exagerado centralismo político, a hipertrofia do Executivo, a perpetuação do Poder, as oligarquias estaduais, o absenteísmo eleitoral e particularmente o cepticismo jurídico e o capitalismo plutocrático”. Enfim, sugeria uma total reforma social. Dessa reforma resultaria, a seu ver, necessariamente a “verdadeira democracia” segundo o que ensinava Jacques Maritain, então portador de uma filosofia que representava para Alceu a “mais perfeita definição moderna dos princípios imortais da lei divina, da lei natural e da lei cristã, aplicados às exigências” da sociedade daquele momento.⁵⁵⁷

Por volta de agosto de 1945, a hierarquia da Igreja Católica, permitiria aos seus fiéis militarem em partidos que não estivessem em divergência com “as exigências superiores do bem comum e da consciência católica”. Foi nesse momento que Alceu lançou os artigos

⁵⁵⁶ LIMA, Alceu A. O dever das novas gerações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.278-281, abr.1945c.

⁵⁵⁷ ATHAYDE, Tristão de. Uma entrevista de Tristão de Athayde. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.317-319, abr.1945b.

“*Sugestões para o programa de um partido político*” e “*Manifesto da Resistência Democrática*”. No primeiro, Alceu estabeleceu as bases do Partido Democrata Cristão, sob inspiração direta da obra de Jacques Maritain: partido que deveria ser popular, democrático e cristão. Dizia ele, a esse respeito:

“*Popular*, porque a ascensão das massas é o maior fenômeno social de nossos tempos. *Democrático*, porque essa ascensão se traduz, politicamente, por uma participação crescente do Povo no governo das nações. *Cristão*, porque essa ascensão das massas e essa instauração de uma democracia de direito e de fato, só se podem operar beneficemente, se repousarem sobre uma base ética, racional e evangélica”.⁵⁵⁸

Assim, esses parâmetros do Partido Democrata Cristão definidos, por Alceu Amoroso Lima e inspirados em Jacques Maritain, deveriam condicionar o seu trabalho na sociedade. Partido definido por Alceu como aberto a todas as idéias e colaborações que visassem auxiliar na realização de uma “civilização cristã no século XX”, como resultado também da vitória sobre o “Eixo Totalitário e do fim do Estado Novo”. Nesse projeto, a educação religiosa ocuparia papel crucial no campo da cultura, na “conscientização” do povo, na busca do ideal de difundir para todos a instrução e a educação, fosse ela “física, profissional, intelectual e moral e de *formar elites* de valor próprio” que substituiriam as “falsas elites da fortuna, dos favores ou dos privilégios ilícitos”.⁵⁵⁹

Portanto, quando Alceu Amoroso Lima elaborou as sugestões para o programa do Partido Democrata Cristão, ele defendeu que, no campo internacional, o partido deveria lutar por uma integração do Brasil na comunidade daquelas nações que venceriam o nazismo e o fascismo, numa participação crescente, tanto na América, quanto fora dela, no sistema de garantia da paz. No âmbito interno, no Brasil, o PDC, deveria reunir “homens de boa vontade”, “sem distinção de credo religioso ou confessional, de raça, de cultura intelectual ou de condição social”. Alceu dizia que o Partido deveria ser composto por “intelectuais e operários, civis e militares, homens e mulheres nortistas, centristas e sulistas, litorâneos e sertanejos, de todos os Estados e de todas as classes”, que tivessem em mente contribuir para

558 LIMA, Alceu A. Sugestões para o programa de um partido político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.105-106, jul./ago.1945d.

559 LIMA, Alceu A. Sugestões para o programa de um partido político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.118-119, jul./ago.1945d.

a “realização da civilização cristã no século XX, bem como a grandeza do Brasil e da América”.⁵⁶⁰

Como bem demonstrou o historiador Áureo Busetto, Alceu Amoroso Lima participou do projeto de criação do Partido Democrata Cristão a convite de Antônio Cesarino Júnior “catedrático de Legislação Social da Faculdade de Direito da USP (1939)” e “teórico’ do trabalhismo brasileiro”. Cesarino Júnior pensava na criação do Partido a partir de uma inspiração da “vertente italiana” com o objetivo de promover uma “modernização reformista visando a um capitalismo social” mas que pudesse reunir elementos do corporativismo. Foi criada uma expectativa em torno da possibilidade do Partido receber apoio da Igreja, mas isso não teve resultados em razão da hierarquia católica no Brasil discordar da idéia de se concorrer na sociedade por meio de um Partido formalizado e, mais ainda, pelo receio de haver divergências entre o Partido e a posição hierárquica da Igreja. Essa possibilidade de apoio institucional da Igreja ao Partido Democrata Cristão, em 1945, não teve frutos e mesmo alguns daqueles que haviam o apoiado inicialmente, como Alceu Amoroso Lima e muitos do Centro Dom Vital, acabaram por se afastar. Isso é o que aconteceu com Alceu Amoroso Lima que, tudo indica, preferiu estar à frente da Liga Eleitoral Católica, como seu secretário.⁵⁶¹

Alceu Amoroso Lima e o grupo de intelectuais que compartilhavam de idéias muito próximas às suas, lançam o manifesto contra a ditadura Vargas, pedindo o seu fim. Esse “*Manifesto da Resistência Democrática*”, de agosto de 1945, foi assinado por inúmeros intelectuais, entre economistas, advogados, médicos, escritores, poetas, professores, engenheiros e industriais. A argumentação vinha nos seguintes termos:

“O Estado Totalitário que se instalou entre nós pelo regime de 10 de Novembro de 1937, degenerou em seguida numa simples Ditadura personalista... que reproduziu aqui... os devastadores efeitos de sua ideologia e de seus métodos. (...) A Ditadura se revelou então como um governo ilegítimo... e o seu balanço que apenas começou a ser feito, já nos deixa surpresos e angustiados diante da extensão dos males produzidos”.⁵⁶²

⁵⁶⁰ Id., *ibid.*, p.118-119.

⁵⁶¹ Busetto, Áureo. **A democracia cristã no Brasil**: princípios e práticas. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p.68-70.

⁵⁶² Lima, Alceu A. Manifesto da Resistência Democrática. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.124-129, jul./ago.1945e.

O *Manifesto* Reivindicava também o restabelecimento da democracia, nos seguintes termos:

“Pleitearemos o restabelecimento da Federação, a descentralização, a independência e harmonia de poderes e uma estrutura constitucional. (...) Exigiremos a prestação de contas do período da Ditadura. Pleitearemos a retração progressiva do Estado de todas as zonas que invadiu indevidamente e a desobstrução das atividades sufocadas e obstadas pela sua ação intervencionista”.⁵⁶³

Da mesma forma, em “Resposta a um inquérito sobre democracia”, questionário de *janeiro de 1945* que foi publicado no número de agosto do mesmo ano, Alceu havia definido o que acreditava serem as qualidades que os homens deveriam ter para viverem sob o regime democrático: elas seriam representadas pelo “dever de se interessar pela coisa pública”; pela “escolha de dirigentes dignos da sua função”; pela “consciência efetiva da primazia do bem comum sobre o bem próprio”. Aí Alceu definia também as exigências para os homens que possivelmente viessem a manter o poder na democracia. A esses homens cumpriria “permitir a mais ampla manifestação efetiva do direito de voto, sem intervir na escolha dos seus sucessores;... entregar o poder àqueles... eleitos pelo voto livre num livre pleito eleitoral”; e por fim “exercer o poder não em benefício próprio ou de uma oligarquia, mas sempre para o bem da coletividade”.⁵⁶⁴

Dessa forma, por exemplo, em *setembro de 1945*, a posição de Alceu Amoroso Lima em relação ao comunismo era a de considerá-lo como composto por “companheiros de combate”, mas mantendo-se em relação a eles completa autonomia. Alceu seguia ali a idéia de tentar convertê-los ao catolicismo, adotando junto a eles a Caridade, a Justiça, a Verdade e assim considerar – como sugeria Jacques Maritain – todas as atitudes violentas contra eles como “reacionárias” ou neofascistas; sobretudo aquelas que tivessem “intuitos de se servirem dos católicos, para fins políticos de caráter totalitário de direita”, como era no momento, segundo Alceu, a posição do Integralismo que tentava ressurgir. Alceu considerava a tentativa de retorno do Integralismo como um erro grave, ainda mais pelo fato dele tentar se valer de

⁵⁶³ Id., *ibid.*, p.140.

⁵⁶⁴ LIMA, Alceu A. Resposta a um inquérito sobre democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.141-142, jul./ago.1945f.

reivindicações da doutrina social da Igreja em favor do que considerava ser a “defesa da civilização cristã contra os erros do liberalismo e do comunismo”. Portanto, para Alceu, em fins de 1945, o comunismo - inimigo mortal de outrora - poderia ser considerado um aliado, e o Integralismo – amigo de algum tempo – um perigo, pois buscava mais do que tudo “como o fascismo italiano e o nazismo, a militarização da juventude em moldes nacionalistas”. Isso para Alceu Amoroso Lima era totalmente inconciliável com o espírito de religião e de Ação Católica, como o havia ensinado o mestre Jacques Maritain com sua formulação de uma nova cristandade baseada no humanismo integral.⁵⁶⁵

É interessante observar o que Alceu Amoroso Lima dizia especialmente sobre o comunismo, o que deixa evidente que sua mudança de posição sobre essa questão foi sobretudo em razão de suas leituras de Jacques Maritain. Dizia ele ainda sobre esse assunto:

“Maritain em ‘Cristianismo e democracia’ diz que as posições possíveis em relação ao comunismo são três: querer exterminar os comunistas pela violência e pelos campos de concentração; deixar-se dominar por eles...; e finalmente reconhecer ‘que os comunistas não são o comunismo, e que adquiriram inequivocamente..., o direito de estar presentes ao trabalho de reconstrução como companheiros de combate. (...) Exige também se aceite francamente a cooperação dos comunistas e sua participação na tarefa comum, guardando, entretanto, a seu respeito uma completa autonomia’”.⁵⁶⁶

Por fim, Alceu convocava os católicos para uma “Cruzada” nos campos religioso, cultural, econômico e democrático, a caminho de um ideal de nova civilização universal onde todos os trabalhadores, “manuais, intelectuais e espirituais” estivessem unidos. Enfim, um Brasil do pós-guerra, em sua esperança, democrático.⁵⁶⁷

Essas e outras questões podem ser observadas claramente a partir da leitura de uma conferência que Alceu fez no Instituto Interaliado da Alta Cultura, no Palácio do Itamarati, em 13 de *dezembro de 1946*, intitulada “A Igreja e a democracia”⁵⁶⁸. Ali estavam os seus posicionamentos e os da Igreja em face do capitalismo, do comunismo, da democracia,

565 LIMA, Alceu A. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.166-174, set.1945g.

566 LIMA, Alceu A. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.167, set.1945g.

567 LIMA, Alceu A. Discurso. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.182, set.1945h.

568 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.11-37, jun.1947. A Conferência é de dezembro de 1946 e sai publicada na revista A Ordem em junho de 1947.

além de uma revisão de suas posições conservadoras de antes, relativas à crítica dos valores democráticos, feita a partir dos pensadores conservadores em relação à Revolução Francesa.

No início de sua conferência Alceu Amoroso Lima dizia que o momento de fins de 1946 era o de se reafirmar a disciplina e reivindicar a liberdade. Mas ali se tratava de uma disciplina ao estilo da Igreja e não “autoritária”, como muitos desejavam; por outro lado, tratava-se de uma liberdade “integralmente dentro da letra e do espírito da Fé Católica”. Assim, a posição da Igreja dentro do novo cenário mundial deveria ser, para Alceu, a de lutar por uma liberdade que se assemelhasse com aquela dos “filhos de Deus”. Já a democracia era definida por ele sob três aspectos: “um baseado na primazia do indivíduo” derivado de Rousseau onde ela aparecia sob a forma do regime político tendo como valor primordial a vontade individual e onde “a soma das vontades individuais” formava a “vontade geral”, coletiva. Esse modelo de democracia é identificado ali por Alceu como uma “democracia burguesa” sob “colapso doutrinário” mas em estado de forte auto-defesa a partir da formação do que ele chamava de “bloco ocidental plutocrático” que se servia das “ditaduras neofascistas”. Alceu resumia a segunda forma de democracia como sendo aquela que se definia pela *primazia da sociedade*, formulada, segundo ele, por Hobbes e onde o indivíduo era uma abstração e a sociedade algo primordial e real; nesse modelo de sociedade, a democracia daria os direitos e a paz aos homens em seus “instintos de luta generalizada”. Para Alceu, tratava-se aí de uma democracia de estilo totalitário, ou mesmo fascista ou comunista, que tinha por pretensão “suceder à democracia individualista”; tratava-se no momento, sob seu entendimento, de um enfrentamento entre a “democracia individualista” e a “democracia coletivista”.⁵⁶⁹

Mas para Alceu Amoroso Lima ainda havia uma terceira forma de democracia, à qual ele atribuía a incumbência de restabelecer a harmonia entre as duas definições anteriores. A esta forma ele dava a definição de “*da própria natureza das coisas*”. Esse era um regime elaborado por Alceu, de forma teórica, com base no humanismo integral proposto por Jacques Maritain. Havia, de sua parte, a tentativa de aplicá-la na sociedade a partir de

569 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.11-13, jun.1947.

uma espécie de materialismo histórico católico, pois procurava identificar a atuação da Igreja em favor de uma democracia unitária a partir da História posterior ao nascimento de Cristo. Assim, dentro da visão de Alceu, esse regime democrático oriundo *da natureza das coisas*, deveria basear-se na “supremacia da Lei sobre a vontade do Tirano”; sobretudo fundamentar-se na personalidade livre de cada homem; formular-se na “escolha periódica dos governantes pelos governados, com respeito às leis naturais da justiça” consideradas por ele “superiores a vontade individual” e também formar-se a partir de uma “garantia formal da oposição pela sua participação indireta na responsabilidade do poder”.⁵⁷⁰

Alceu Amoroso Lima definiu a forma de democracia desejada por ele. Fez isso nos termos a seguir:

*“Um regime em que a autoridade e a liberdade se distribuem por todos os membros da comunidade de modo equivalente, e no qual a autoridade é temporária em seus portadores, e a liberdade permanente. É um regime em que nem um homem, nem uma família, nem uma classe possuem o privilégio da autoridade e no qual a ordem repousa sobre a forma de justiça e sobre o respeito rigoroso dos direitos, individuais e coletivos, tanto de ordem política como cultural e particularmente econômica. É um regime em que a oposição participa oficialmente das responsabilidades do Governo, e que repousa portanto sobre a convivência [das] diversidades e o respeito recíproco das maiorias e minorias dos partidos mais contraditórios entre si. É um regime nacional ou internacional em que a soberania, que só em Deus é absoluta, assenta na comunidade e tem seus limites fixados no Bem Comum”.*⁵⁷¹ (grifos nossos)

Pouco tempo antes, em 1946, na obra *Pela Cristianização da Idade Nova*⁵⁷², Alceu Amoroso Lima tratou de questões que eram representativas de sua mudança. Uma dessas pode ser observada na sua definição do papel do Estado: esse entendido ali como soberano. Dizia ele:

*“Sob a autoridade suprema da Lei, divina e natural, a cuja determinação deve obedecer toda sociedade humana, é que o Povo se pode dizer fonte da lei que vai orientar a constituição de toda e qualquer nacionalidade. Nesses termos é o Povo realmente a fonte imediata da Autoridade e da Lei. Dele é que deve emanar o Estado. O Estado vem do povo. A constituição jurídico-política de uma coletividade é fruto de uma comunidade real de pessoas e de famílias, que reunidas formulam livremente, dentro dos princípios morais e jurídicos inerentes à natureza humana ou revelados por Deus, a modalidade de sua convivência política. O Estado, portanto, nasce do Povo”.*⁵⁷³ (grifos nossos)

570 Id., *ibid.*, p.13-14.

571 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.15-16, jun.1947.

572 LIMA, Alceu A. *Cristianização da Idade Nova*. Prática. In: _____. **Obras completas**. Tomo 9. Vol.2. Rio de Janeiro: Agir, 1946a.

573 Id., *ibid.*, p.156-157.

Essa posição de Alceu Amoroso Lima em relação à soberania popular difere, de forma clara e inquestionável, daquela postulada pelos pensadores conservadores: com Burke, De Bonald e mesmo Joseph De Maistre, Donoso Cortés e depois Jacques Jackson de Figueiredo.

Por exemplo, Edmund Burke em *Reflexões sobre a Revolução em França* definia claramente que a soberania não era do povo em momento algum. O Estado, as instituições e também os privilégios eram frutos da herança dos antepassados; a democracia era entendida por Burke como uma falácia, a opressão da maioria dos cidadãos sobre uma minoria de indivíduos.

“Estou certo... que em uma democracia, a maioria dos cidadãos é capaz de exercer, sobre a minoria, a mais cruel das opressões (...) Acredito... que essa dominação exercida sobre a minoria, se estenderá sobre um número maior de indivíduos e será conduzida com muito mais severidade do que, de modo geral, poderia ser esperado da dominação de uma só coroa”.⁵⁷⁴

Para Louis Ambroise-De Bonald não poderia existir “Ni libertad, ni igualdad sociales allí donde el ciudadano está sujeto a voluntades particulares y donde todos los ciudadanos no están igualmente sujetos a las mismas voluntades. No hubo, pues, ni voluntad ni igualdad en las repúblicas”.⁵⁷⁵

Já para Joseh De Maistre a soberania vinha dos **Soberanos**:

“Nenhuma Constituição resulta de uma deliberação; os direitos dos povos nunca são escritos, ou ao menos atos constitutivos, ou as leis fundamentais escritas só são títulos declaratórios de direitos anteriores. (...) Os direitos dos povos... partem sempre da concessão dos soberanos. (...) Mas os direitos do soberano e da aristocracia não têm data nem autores”.⁵⁷⁶

O processo que leva Alceu Amoroso Lima, entre 1928 e 1946, a uma mudança de conservador para democrata se expressa igualmente na definição que ele dá em favor da democracia e do seu aprimoramento, o que se completa em 1946:

574 BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UNB, 1982. 135-136.

575 DE BONALD, Louis A. **Teoria del poder político y religioso**. Madrid: Tecnos, 1988. p.32-34.

576 DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. In:_____. **Oeuvres Complètes**. Tome I, Genève: Slatkine Reprints, 1979. p. 67-68.

“Dentro dos seus limites, porém, é a Democracia, nas condições atuais do mundo, o regime que melhor pode permitir a aproximação entre a organização política de um povo e a efetivação da seqüência básica: Lei, Povo, Estado, Governo. Sempre que a democracia tender a modelar o Estado multipartidário pelo tipo de Estado suprapartidário, podemos ter uma garantia relativa de que nos aproximamos do que *deve ser*, para que a Idade Nova política não venha a ser uma nova desilusão”.⁵⁷⁷

Dentro dessa linha de análise, é importante atentar para o fato de que Alceu Amoroso Lima compreendia, *em 1946*, que na mesma medida em que o mundo se distanciava da liberdade e perdia a confiança nela, se estaria bem próximo de um “clima anti-democrático”. Foi nesses termos que Alceu viu no momento o grande problema do século XX e por isso ele acreditou que havia a necessidade premente de entender a liberdade como um fim e, sobretudo, um meio para se conquistar a autoridade que, por sua vez, seria a responsável por sua preservação. Foi aí também que Alceu reconheceu os seus erros e os de sua geração, ao serem cúmplices da queda da liberdade e da ascensão do autoritarismo e do totalitarismo no século XX. Compreende-se aqui melhor a sua mudança para uma defesa da democracia inspirada nos escritos de Jacques Maritain e então o conseqüente abandono dos elementos conservadores, ao estilo de Burke, De Maistre e De Bonald, Donoso Cortés e Jackson de Figueiredo. Isso pode ser observado no trecho abaixo:

“Nossa geração foi cúmplice dessa derrocada. *Cúmplice*, se a considerarmos sem boa vontade. *Vítima*, se levarmos em conta que a reação anti-liberal foi muito além das nossas intenções e quando combatíamos a democracia liberal não combatíamos senão a corrupção burguesa da democracia. E quando hoje defendemos a democracia verdadeira, estamos querendo preservá-la contra os abusos anti-liberais, tanto do reacionarismo como do proletarismo”.⁵⁷⁸ (grifos nossos)

Ainda nesse campo de análise, Alceu Amoroso Lima se definiu nesse momento a propósito do papel da Igreja em face da democracia.

577 LIMA, Alceu A. Cristianização da Idade Nova. Prática. In: _____. **Obras completas**. Tomo 9. Vol.2. Rio de Janeiro: Agir, 1946a. p.167-168.

578 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.18, jun.1947.

Se essa temática até por volta de 1942 permanecia não muito aberta para discussão, pelos menos por parte da Igreja⁵⁷⁹ agora em fins de 1946 sua posição era decisivamente em sentido contrário.

Embora concordasse agora com o fato de a Igreja ser um “organismo místico, de ordem sobrenatural”, ele imputava-lhe também as atribuições de uma instituição que vivia no mundo a participar das condições temporais, portanto tinha que se posicionar em face da democracia. Sendo assim, a seu ver, a Igreja não podia ficar inerte, por exemplo, como a seu ver estava a “igreja oficial Russa em face de Stalin” na supressão de outras confissões religiosas e mesmo na da própria Igreja Católica. Na ótica de Alceu Amoroso Lima, a se considerar que a primazia da personalidade era o “sinal distintivo do regime democrático” e que esse também era um dos elementos nucleares da filosofia social católica, cabia então concluir que o regime democrático era o que correspondia melhor “nas atuais circunstâncias, aos princípios sociais da Igreja”. Desse modo, o próprio Alceu tinha em mente o fato de que a Igreja entendia não dever “dar ao regime democrático qualquer preferência sobre os demais”, mas “implicitamente” sua filosofia política ser democrática, por uma razão muito clara: a de que sua filosofia social compunha-se do mesmo elemento central da democracia: a pessoa humana.⁵⁸⁰

Dentro dessa posição, Alceu Amoroso Lima não estava em discordância com Jacques Maritain – como quer Compagnon –, mas apenas acreditava que por meio da filosofia social maritainiana se chegaria igualmente à sua filosofia política e daí a se concluir, com Maritain, que a democracia política estaria em acordo com os princípios morais defendidos pela Igreja. Daí decorria sua concepção de um mundo contemporâneo, chamado por ele de Idade Nova, onde houvesse uma igualdade jurídica de direitos em uma comunidade fraternal regida pelo humanismo integralmente cristão, tão defendido por Jacques Maritain. Assim se poderia formar uma democracia ideal, sobretudo a partir do que Alceu concebia, sob forma nova, como uma “unidade na variedade”, a contar decisivamente

579 Visto que naquele momento Alceu já condenava o totalitarismo mas ainda não defendia o regime democrático como o único adequado ao catolicismo.

580 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.19-28, jun.1947.

com os “princípios de convivência pacífica entre homens, das mais variadas convicções políticas e espirituais”.⁵⁸¹

Na realidade o que se passou em 1947 foi que Alceu Amoroso Lima caracterizou os princípios elementares do que entendeu ser um modelo de regime democrático. Isso se deu, em termos práticos, a partir de duas situações, nomeadas por ele de *ordem política e ordem extra-política*. A *ordem política* foi definida nos seguintes termos: “1- Primazia das liberdades pessoais; 2 - Governo pela lei e harmonia dos poderes; 3 – Sufrágio universal e eleições freqüentes; 4 – Variedades de partidos; 5 – Oposição reconhecida oficialmente”. A *ordem extra-política*, resumia-se em: “1- Liberdade de associação. Distinção e colaboração entre a Igreja e o Estado; 2 – Justiça social e dignificação crescente do trabalho; 3 – Educação e Saúde generalizadas; 4 – Justiça rápida e barata; 5- Limitação internacional da soberania”. Portanto, Alceu analisou o mundo de forma conjuntural e defendeu que esses princípios acima relacionados deveriam ser a essência da democracia, pois a se considerar o cenário do momento, a Guerra Fria não tardaria a ganhar força. Questão essa que já era evidente para Alceu, pois ele estabeleceu com certa proximidade a diferenciação entre os dois blocos que estavam se constituindo em oposição um ao outro, embora ainda não identificasse os Estados Unidos como país definidor dessas posições. Alceu Amoroso Lima argumentava que a única solução desejável seria a dissipação dos mal-entendidos do passado entre Igreja e Democracia - oriundos da Revolução Francesa – e a realização de uma “verdadeira recristianização da democracia” a partir de uma “reconciliação integral” onde se praticaria uma política de caráter efetivamente cristã. Enfim, uma política de “Reforma social... e de espiritualização de novas formas políticas” que viriam do próprio “bom senso dos povos, e não lhes” seriam “impostas pela violência”.⁵⁸²

Mas o passo decisivo ao encontro dos ensinamentos do seu mestre Jacques Maritain, da democracia e da liberdade, seria dado por Alceu Amoroso Lima ao abandonar o referencial conservador e reconhecer os erros da Igreja e de muitos católicos ao terem

581 Id., *ibid.*, p.19-34.

582 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.20-37, jun.1947.

criticado a ambas (liberdade e democracia) com o irromper da Revolução Francesa. Sobre essa questão cabem algumas considerações finais e importantes.

Alceu Amoroso Lima explicava que todo o erro de muitos e da Igreja Católica nesse assunto havia começado com os acontecimentos provenientes da Revolução Francesa e com o novo mundo que a partir dela havia se formado, inclusive a partir de novos conceitos e parâmetros políticos, sociais, econômicos, religiosos. Alceu argumentava que a partir do surgimento de uma nova situação, radicalmente diferente da anterior, muitos católicos que dirigiam ou ocupavam papéis decisórios na Igreja não souberam compreender que nascia ali uma civilização burguesa que adotava a democracia como regime político; com isso preferiram ficar presos ao passado e para isso contribuiu muito o fato de as novas idéias políticas estarem relacionadas com a filosofia do individualismo de Rousseau e o deísmo de Voltaire. Segundo Alceu, o que nascia na França com a Revolução Francesa era a *relação da democracia com o racionalismo e, nos Estados Unidos, da democracia com o protestantismo*, de modo que o grave erro dos católicos tinha sido o de não saberem “fazer a distinção entre os dados reais da Democracia e sua acidental aproximação de uma falsa filosofia de vida”. Por outro lado para Alceu Amoroso Lima tinha sido também na França que um grupo de pensadores havia entendido o sentido “intrinsecamente cristão da Democracia”, entre os quais ele destacava Lammenais, Lacordaire, Montalembert, Dom Guéranger, Ozanam, entre outros. Mas segundo ele havia sido na contrapartida desses que os tradicionalistas haviam vacilado e enxergado na democracia “apenas uma desordem, a ameaça às instituições, os atentados à propriedade e às pessoas, a irreligiosidade, os ataques à Igreja, à família, ao passado; viram sobretudo sua aliança com a filosofia racionalista, e anti-cristã do enciclopedismo”.⁵⁸³

Portanto, com esse artigo Alceu Amoroso Lima liquidou sua relação com o pensamento conservador, inclusive apontando os erros da própria Igreja Católica.

Em fins do século XIX com Leão XIII e Mercier haveria uma renovação na Igreja com o tomismo. Sem dúvida, nessa renovação tomista se incluiria, mais tarde, o

583 LIMA, Alceu A. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.28-29, jun.1947.

próprio Jacques Maritain, com maior propriedade após deixar a *Action Française*, de Charles Maurras, condenada pelo Vaticano em 1926. Nesse quadro se operou o processo que conduziu Alceu do conservadorismo à democracia.

Enfim, todas as questões abordadas por Alceu Amoroso Lima nesse percurso de 1928 a 1946 revelam, com clareza, a conclusão do seu processo de mudança onde ele abandona definitivamente os elementos conservadores e ingressa na defesa da democracia e da liberdade. Coisa que faria com maior singularidade, mais tarde, nos anos imediatamente posteriores ao golpe de Estado de 1964, que instituiu a ditadura militar no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intelectual católico Alceu Amoroso Lima, também conhecido pelo pseudônimo de Tristão de Athayde, esteve diretamente ligado aos círculos mais próximos do poder por toda a sua vida, mas mais especialmente durante o período aqui em estudo, de 1928 a 1946. Ganhou autoridade como crítico literário desde o início dos anos 1920 e, a partir de 1928, adquiriu maior respeitabilidade nacional por sua conversão ao catolicismo, momento a partir do qual ele passou também a dirigir o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*; a partir daí, começou a liderar uma elite de intelectuais católicos e tornou-se o intelectual, no campo laico, a representar e a defender os interesses da Igreja Católica e de um conjunto de movimentos e instituições de orientação católica.

Sua atuação deu-se de modo teórico e prático, no período aqui em estudo (1928 a 1946), tanto por meio de artigos e obras quanto por atuação pessoal. Sua ação deu-se considerando-se as mudanças da conjuntura tanto mundial quanto nacional, notadamente em relação ao evento da Revolução de 1930; à ação da Liga Eleitoral Católica na defesa do interesses da Igreja no processo Constituinte de 1933-1934, sobretudo nas discussões sobre a Educação. Alceu Amoroso Lima esteve também à frente do movimento da Ação Católica no Brasil e, ainda no campo educacional, se colocou muito próximo de seu amigo e Ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema, com base em uma postura conservadora e autoritária

e estrategicamente na defesa dos seus interesses pessoais e dos da Igreja. Alceu Amoroso Lima atacou ainda aquele que ele considerava o maior inimigo da sociedade e da Igreja, o comunismo, e fez isso sempre por meio de um julgamento fundamentado na moral católica, na crítica à liberdade e à democracia, na defesa da ordem, da autoridade, da hierarquia.

Por outro lado, a análise das fontes, aliada aos referenciais adotados nesta tese – René Rémond, Pierre Bourdieu, Jean-François Sirinelli, entre outros e à historiografia referente à temática e ao período em estudo –, comprova que houve um processo que levou o intelectual Alceu Amoroso Lima a mudar, de uma postura marcadamente autoritária defendida desde fins dos anos 1920 e por toda a década de 1930, para a democracia, especialmente a partir dos primeiros anos do decênio de 1940.

O processo que conduziu Alceu Amoroso Lima do conservadorismo – à la Burke, De Bonald, Donoso Cortés e especialmente Joseph De Maistre - ao *caminho da democracia* teve ponto determinante na sua relação com o filósofo católico francês Jacques Maritain, com sua filosofia política e sua defesa da liberdade e da democracia. O processo de mudança de Alceu teve seu termo em 1946, ano que demarcou o final de uma fase de sua vida e definiu muito de sua postura futura como intelectual católico progressista.

A mudança de Alceu Amoroso Lima para a democracia se deu, de modo prático, por meio de sua nova postura frente ao totalitarismo, ao comunismo e pode ser observada melhor por meio da crítica ferrenha que ele fez ao governo autoritário do Estado Novo, visível progressivamente desde 1942.

A atuação de Alceu Amoroso Lima no Brasil do governo de Getúlio Vargas carrega consigo o ônus de ser constituída pela defesa do princípio de autoridade e da limitação da liberdade, mas revela também a postura de um intelectual que soube, por meio do contato com a filosofia democrática de Jacques Maritain, abandonar posições insustentáveis e se converter à democracia e à liberdade, ainda em tempo, enquanto outros se mantiveram em silêncio.

Mas Alceu Amoroso Lima teve dificuldades com a recepção das obras, com as teorizações e posturas do filósofo católico francês Jacques Maritain.

No período em estudo aqui neste trabalho, Alceu foi um intelectual com idéias formuladas de maneira original e consolidadas, de forma que as teorizações e posturas de Jacques Maritain muitas vezes lhe pareciam como rupturas frente a cenários e acontecimentos da conjuntura histórica vista por ele no Brasil. Assim é correto afirmarmos que Alceu Amoroso Lima responde às posições do filósofo Jacques Maritain por meio de mudanças que se operam de forma fragmentada, complexa, com conflitos consigo mesmo e com as posições oficiais da Igreja Católica. Cada posicionamento novo de Jacques Maritain representava uma ruptura para si próprio e igualmente para o seu discípulo Alceu Amoroso Lima.

A filiação Alceu Amoroso Lima a Jacques Maritain deve ser pensada igualmente dentro de uma linha de estudo que leve em consideração o fato de que Jacques Maritain escrevia e se posicionava frente a uma outra conjuntura, com o nazi-fascismo na Europa muito mais próximo. Para Alceu Amoroso Lima o que estava em primeiro plano era o contexto do governo autoritário de Vargas. Além disso, haviam as suas convicções pessoais oriundas do processo que o levou à conversão ao catolicismo, especialmente no que dizia respeito às suas concepções conservadoras, autoritárias, de defesa da autoridade, da ordem, hierarquia, da restrição da liberdade, enfim, de sua relação com o pensamento conservador por meio de Jackson de Figueiredo, principalmente com o contra-revolucionário Joseph De Maistre. Tudo isso ajuda a explicar a dificuldade de Alceu em se posicionar prontamente ao lado de Jacques Maritain, frente aos cenários e movimentos como o comunismo, nazi-fascismo, integralismo, guerra civil espanhola etc.

Mas essa sua dificuldade foi igualmente fruto da complexidade da obra de Jacques Maritain que estava em mudança frente ao cenário Europeu. O trajeto que Jacques Maritain fez ao sair da *Action Française* e ao caminhar para a democracia foi importante para o processo de conversão e de mudança de muitos católicos pelo mundo todo, alguns mais rapidamente do que outros.

Noutro sentido, o que se observa em relação à obra de Jacques Maritain é que ela adquiriu, com o passar dos anos, uma formulação clara de como cristãos e não-cristãos

poderiam conviver juntos numa sociedade democrática e pluralista. Essa questão apareceu com recorrência em suas obras a partir do seu rompimento com a *Action Française* e se consolidou nas décadas de 1930 e 1940. O problema da igualdade jurídica de direitos, proposta por Jacques Maritain em relação a outras confissões e mesmo aos comunistas, foi formulado por ele do ponto de vista teórico e obviamente ainda não havia sido vivenciado na prática. Mas esse era um problema que Jacques Maritain estava disposto a enfrentar, o que lhe colocou em situação difícil no meio católico.

A novidade da sua formulação levou muitos católicos, intelectuais, políticos, a lhe atribuírem a posição de defensor de um liberalismo religioso e mesmo a afirmar que a sua aproximação com os comunistas era fruto de uma herança religiosa de sua origem protestante. O caráter de novidade de suas proposições frente ao cenário conjuntural tanto da Europa quanto do Brasil – onde o discurso de perseguição ao comunismo era fortíssimo – fez com que muitos lhe criticassem e outros o lessem com cautela. A cautela foi adotada por Alceu Amoroso Lima que levou certo tempo para “digerir” suas idéias democráticas e pluralitárias, em oposição a toda uma base conservadora que constituía o seu pensamento e conduta.

As posições de Alceu Amoroso Lima, no que se refere aos conceitos de Jacques Maritain, aparecem de forma fragmentada em seus textos e livros, principalmente aquelas em favor de uma sociedade mais igualitária que comportasse cristãos e não cristãos em igualdade de direitos. A aceitação e adoção de uma postura democrática por parte de Alceu Amoroso Lima vai ganhar praticidade somente a partir da década de 1940, mas precisamente depois do ano de 1942.

Para o intelectual católico Alceu Amoroso Lima chegar à questão democrática junto de Jacques Maritain ele passou por uma relação pedregosa, difícil, de conflito interior. Na verdade, a Igreja Católica no Brasil tinha necessidade de uma intelectualidade católica militante no dia-a-dia e Alceu – como líder católico – precisava dar respostas imediatas às necessidades da Igreja e tomar posições que, muitas vezes, não podiam se apresentar numa linha que fosse muito distante daquela desejada pela hierarquia ou que representasse uma

ruptura. Isso pelo menos até por volta do ano de 1942. Entretanto, com o passar dos anos, em razão de sua melhor aceitação das formulações de Jacques Maritain, de um processo de revisão de suas concepções, valores e posturas, e frente à conjuntura nacional e internacional, Alceu defenderá posições mais autônomas em relação à Igreja, em relação às quais certamente muitos da hierarquia tinham apreço – embora não se manifestassem publicamente –, mas outros tantos eram contrários.

É importante repensarmos também, por exemplo, a união da revista *A Ordem*, pois muitos dos intelectuais ligados a essa revista assumiam a perspectiva de Alceu Amoroso Lima mas, na realidade, nem sempre estavam de acordo com ele. Ocorria que, como Alceu era o líder do laicato e legitimado pela Igreja, suas posições prevaleciam sobre as demais. Na revista havia uma homogeneidade por vezes forçada e isso fazia com que as posições de Alceu prevalecessem ao mesmo tempo em quem alguns intelectuais adotavam posturas inovadoras mais rapidamente do que outros. Em certas ocasiões isso se dava antes mesmo do próprio Alceu, como foi o caso de Afrânio Coutinho em relação à compreensão do humanismo integral de Jacques Maritain.

Outros intelectuais se posicionavam frente a Jacques Maritain, contra ou a favor, e em relação às mais diversas questões, mas faziam isso justamente pelo fato de não terem sobre si as mesmas responsabilidades que Alceu tinha como líder do laicato católico e integrante da Igreja. Os traumas de longo tempo entre muitos dos intelectuais católicos ligados a Alceu fosse no interior da revista *A Ordem* ou mesmo fora dele, afloram nos anos posteriores a 1960, com maior acirramento a partir do início da ditadura militar pós-1964.

Jacques Maritain, embora fosse respeitado pela Igreja, gozava de maior autonomia para adotar posições que contrariavam, muitas vezes, o núcleo do *agir* da hierarquia e do Vaticano. Jacques Maritain era o filósofo católico pensador original de maior expressão no momento. Após a condenação da *Action Française* pelo Vaticano, em 1926, ele saiu desse movimento e começou a criticá-lo na tentativa de pensar o mundo a partir dessa condenação: principalmente ao seu nacionalismo, ao anti-semitismo, ao autoritarismo. Assim, Jacques Maritain elaborou a questão da comunidade pluralitária em face de

problemas e questionamentos urgentes do cenário europeu dos anos 1930 e 1940, mais especialmente diante da demanda de respostas ao nazi-fascismo, à Guerra Civil Espanhola e ao comunismo. Enfim, suas respostas foram elaboradas e precisas e muitas vezes guardassem grande distanciamento das posições oficiais da Igreja. Assim, o ambiente europeu e depois americano – já que Maritain vai se exilar nos Estados Unidos – levam-no a militar de modo muitas vezes autônomo em relação à Igreja e a consolidar suas formulações oriundas do processo que teve origem com a ruptura com a *Action Française*.

Portanto, Jacques Maritain vem de uma matriz conservadora a partir de Charles Maurras e da *Action Française* e caminha para a democracia durante a década de 1930. Alceu Amoroso Lima faz um trajeto semelhante, mas passa para a democracia de forma mais lenta do que o seu mestre Maritain. Isso tem relação direta com a formação intelectual de cada um desses pensadores, com o contexto de cada atuação e igualmente com o nível do seu relacionamento com a Igreja Católica.

Jacques Maritain estava vinculado à Igreja mas ele não era um “intelectual orgânico”. O contexto de Maritain é a Europa nazi-fascista. Alceu Amoroso Lima era o “intelectual orgânico” da Igreja Católica no Brasil dos anos 1930 e 1940. O contexto no qual ele atuava era o do governo Vargas, incluindo aí a ditadura do Estado Novo. Alceu procurou dar respostas imediatas aos anseios da Igreja em relação à sociedade, os quais estavam em acordo com sua própria visão de mundo de intelectual conservador, pelo menos em grande parte do período que vai de fins da década de 1920 a inícios dos anos 1940. Isso é percebido por meio de sua atuação em diversas frentes como a Liga Eleitoral Católica, a Ação Católica, a Educação, a Academia Brasileira de Letras etc. Alceu Amoroso Lima traduz suas leituras de Jacques Maritain – embora com conflitos, reveses - em favor da conjuntura e de demandas político-sociais e religiosas do momento.

Jacques Maritain foi um intelectual ativo em outra chave de leitura, dado que ele forneceu elementos para que muitos indivíduos pelo mundo todo passassem até mesmo para a esquerda pró-comunista.

Jacques Maritain propôs uma aliança com os países democráticos e mesmo com os comunistas, sobretudo quando eles estavam em luta contra o nazi-fascismo. Nesse sentido, ao propor essa união de forças, naquela conjuntura de Guerra do momento, a posição de Jacques Maritain foi inusitada e corajosa para alguém que estava vinculado à Igreja Católica, mesmo que não de forma orgânica. Aliás sua postura de defesa de uma sociedade pluralitária vinha mesmo de 1936 com o livro *Humanismo Integral* e com sua atuação na Guerra Civil Espanhola. Portanto, o que Maritain propôs foi uma apropriação das conquistas do mundo moderno e isso significou adotar igualmente os ganhos oriundos da Revolução Francesa, o que para muitos era uma heresia.

Alceu Amoroso Lima demorou a aceitar as idéias de Jacques Maritain em relação à questão moderna. Isso ocorreu em razão da posição que Alceu ocupava como líder intelectual da Igreja e também por conta de suas posições pessoais consolidadas ao longo dos anos.

Mas o processo de mudança de Alceu Amoroso Lima deve ser pensado também para além do seu compromisso com a hierarquia da Igreja Católica, e muito mais partindo de sua posição junto a Jacques Maritain e à democracia como algo processual e conflituoso, tanto do ponto de vista institucional, mas muito mais, e decisivamente, como uma questão interior, de um processo de “reconversão” envolvendo mudanças conceituais e de posturas, de visão do mundo.

Um bom exemplo disso foi a discussão em torno do comunismo: visto por Jacques Maritain com certa simpatia e, por Alceu – em grande parte de sua trajetória –, como um inimigo mortal. Nesse sentido, é relevante pensarmos o impacto sobre Alceu Amoroso Lima das posições de Jacques Maritain em relação ao comunismo e a uma sociedade pluralista. Certamente a postura de Alceu em relação ao comunismo não era produto de uma visão mecânica e simplesmente produzida em obrigação aos interesses da Igreja.

Embora houvesse obrigação de sua parte para com a Igreja, Alceu desfrutou de certa autonomia, tanto que defendeu Jacques Maritain em várias ocasiões e tomou posição em seu favor, nas questões relativas à liberdade e a uma sociedade em igualdade

jurídica de direitos. No momento que Alceu Amoroso Lima se posicionava abertamente contra o governo do Estado Novo a Igreja se mantinha oficialmente em silêncio.

Entretanto, em razão do seu contato mais próximo com o filósofo Jacques Maritain e do amadurecimento de suas idéias em relação ao que este escrevia e lhe falava, Alceu - com grande dificuldade, com conflitos e por meio de formas fragmentadas -, abandona suas posturas autoritárias e conservadoras em favor da liberdade e da democracia. Como já dito, Alceu Amoroso Lima expressou isso de forma prática, por exemplo, por meio da condenação do Estado Novo e do totalitarismo e da defesa de liberdade e da soberania popular.

Enfim, em 1946 o intelectual católico Alceu Amoroso Lima completou a mudança de suas “posições insustentáveis e anacrônicas” e caminhou para uma nova disponibilidade, agora em favor da democracia e da liberdade, o que lhe colocou em linha de choque com os segmentos mais conservadores da Igreja Católica no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – FONTES

ANDRADE, Carlos Drummond de. Nomeação da viúva do Professor Porto Ferreira para cargo de auxiliar de ensino do Instituto Benjamim Constant. 14/06/1938. Telegrama para Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Gabinete do Ministro da Educação e Saúde, 1938. Fundação Getúlio Vargas - CPDOC.

ATHAYDE, Tristão de. Palavras aos Companheiros. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.09, p.97-102, out.1930a.

_____. Indicações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.10, p.189-197, dez.1930b.

_____. **Preparação à Sociologia**. Rio de Janeiro: Centro D.Vital, 1931.

_____. Instituto Católico de Estudos Superiores. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.415-425, jun.1932a.

_____. Tríplice decálogo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.33, p.340-344, nov.1932b.

_____. O sentido de nossa vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 52, p.417-423, jun.1934a.

_____. Os perigos da vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 53, p.03-11, jul.1934b.

_____. Os Católicos e a Política. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 55, p.159-167, set.1934c.

_____. O Espírito do nosso Voto. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 56, p. 231-238, out.1934d.

_____. Clero e Laicato. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.61, p. 154-160, mar.1935a.

_____. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 5-14, jul.1935b.

_____. Discurso de recepção na Academia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.471-494, dez.1935c.

_____. Bergson. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.103-110, fev.1941.

_____. Definição. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 168-170, ago.1942.

ATHAYDE, Tristão de. Adeus à mocidade. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.01-02, p.01-08, jan.1944a.

_____. Bernanos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 505-516, nov./dez.1944b.

_____. P. S. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.517-523, nov./dez.1944c.

ATHAYDE, Tristão de. Maritain e a civilização em perigo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944d. p.60-62.

_____. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.91-115, fev.1945a.

_____. Uma entrevista de Tristão de Athayde. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.317-322, abr.1945b.

BERNARDO, Hector. Jacob Maritain e o ponto de partida de sua concepção política. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.05-14.

BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (de 16 de julho de 1934)**. Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br>> Acesso em 22 dez.2005.

BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (de 10 de novembro de 1937)**. Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br>> Acesso em 22 dez.2005.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UNB, 1982.

CAPANEMA, Gustavo. Contratação de Luiz Ferreira da Franca para Bedel Faculdade de Direito Recife. 05/01/1935. Telegrama para Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Gabinete do Ministro da Educação e Saúde, 1935. Fundação Getúlio Vargas - CPDOC.

_____. Gustavo Capanema e outros durante a conferência de Alceu Amoroso Lima sobre a educação e o comunismo, realizada no Instituto Nacional de Música. 25 mar 1936. 1 Fotografia. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Gustavo Capanema e outros, por ocasião do almoço oferecido a Jacques Maritain. 10 ago 1936. 1 Fotografia. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

CAPANEMA, Gustavo. Gustavo Capanema, Alceu Amoroso Lima e outros na Biblioteca Nacional, por ocasião da instalação do Conselho Nacional de Educação. 16 fev 1937. 1 Fotografia. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Gustavo Capanema, Alceu Amoroso Lima e outros durante almoço no Automóvel Clube oferecido pela comissão do plano da Universidade do Brasil. 17 jul 1937. 1 Fotografia. Rio de Janeiro, p&b; 18 x 24cm. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

CAPANEMA, Gustavo. Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 23/11/1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 24/05/1944. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima, Petrópolis, 02/04/1945. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

CORTÉS, Juan Donoso. **Obras Completas**. Tomos I e II. Madrid: BAC, 1970.

COUTINHO, Afrânio. Humanismo Integral Cristão. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.436-441, nov./dez.1936.

_____. Carta para Alceu Amoroso Lima. 15/04/1939. Bahia, 1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Testemunho. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.411-423, maio/jun.1946.

DAINESE, Pe. César. Jacques e o anti-jesuitismo. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.35-40.

DE BONALD, Louis. **Législation primitive considérée par la raison**. Paris: Jean-Michel Place, 1988a.

_____. **Teoria del poder político y religioso**. Madrid:Tecnos, 1988b.

DE MAISTRE, Joseph. **Du Pape**. Paris: Charpentier Librairie-Éditeur, 1860.

_____. **Oeuvres Complètes**. Tome I. Genève: Slatkine Reprints, 1979.

_____. Considérations sur la France. In: _____. **Oeuvres Complètes**. Tome I, Genève: Slatkine Reprints, 1979.

DE MAISTRE, Joseph. Réflexions sur le protestantisme. In: _____. **Ecrits sur la Révolution**. Paris: PUF, 1989.

ELIA, Silvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.151-158, fev.1937.

FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. Coleção Afrânio Peixoto.

FIGUEIREDO, Jackson de e LIMA, Alceu A. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992. Coleção Afrânio Peixoto.

GILSON, Etienne. Jacques Maritain no Vaticano. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 5-6, p.589-591, maio/jun./1946.

JAMET, Dom. O 'mito' de Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.84-85.

LIMA, Alceu A. A Idade Nova e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p.103-113, ago. 1935.

_____. Agradecimento à nomeação de Vinícius de Moraes para Representante do Ministério da Educação e Saúde na Comissão de Censura Cinematográfica. 21/11/1936. Telegrama para Gustavo Capanema. Rio de Janeiro: 1936. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Alceu Amoroso Lima e Jacques Maritain no Rio de Janeiro em 1936. 1936. 1 Fotografia. Rio de Janeiro. CAALL.

_____. Alceu Amoroso Lima, Jacques Maritain e outros em Conferência no Brasil em 1936. 1936. 1 Fotografia. Rio de Janeiro. CAALL.

_____. O Socialismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 71, p. 62-79, jan.1936a.

LIMA, Alceu A. Educação e Comunismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 318-334, abr./maio 1936b.

_____. Em face do Comunismo. **A Ordem**. Rio de Janeiro, p. 346-356, abril/maio 1936c.

_____. Princípios Pedagógicos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.102-117, jul./ago.1936d.

_____. Discurso. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.370-374, abr.1938a.

LIMA, Alceu A. Universidade e Civilização. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.148-157, ago.1938b.

_____. O nacionalismo cristão. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.367-391, out.1938c.

_____. Pio XI e a Ação Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 257-267, mar.1939a.

_____. Meditação sobre o espírito aristocrático. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.440-457, maio 1939b.

LIMA, Alceu A. Carta para Gustavo Capanema. 07/04/1939. Rio de Janeiro, 1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Carta para Gustavo Capanema. 24/04/1939. Rio de Janeiro, 1939. Fundação Getúlio Vargas – CPDOC.

_____. Notas sobre o Humanismo no Brasil. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.461-466, jun. 1940.

_____. Discurso do professor Alceu Amoroso Lima. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.04, p.327-333, abr. 1941.

_____. E a guerra continua. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.96-99, fev. 1942a.

_____. Novo mundo e Mundo Novo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 306-315, out. 1942b.

_____. Formação apostólica dos leigos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 201-231, set.1943.

_____. Indicações pedagógicas. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.40-58, jan./fev. 1944.

_____. A Opção. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.1-5, jan. 1945a.

_____. Definição. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 268-277, abr. 1945b.

_____. O dever das novas gerações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.278-284, abr.1945c.

_____. Sugestões para o programa de um partido político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.105-120, jul./ago.1945d.

_____. Manifesto da Resistência Democrática. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.121-140, jul./ago.1945e.

_____. Resposta a um inquérito sobre democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.141-142, jul./ago.1945f.

_____. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.166-174, set. 1945g.

_____. Discurso. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.175-187, set.1945h.

_____. Programa da Liga Eleitoral Católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.405-425, out./nov.1945i.

LIMA, Alceu A. Cristianização da Idade Nova. Prática. In: **Obras completas**. Tomo 9. Vol.2. Rio de Janeiro: Agir, 1946a.

_____. A Filosofia sintética de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.5-6, p.348-359. maio/jun. 1946b.

_____. Editorial. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.5-6, p.05-06. maio/jun. 1946c.

_____. Na despedida. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.20, p. 04-07, out. 1946d.

_____. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.11-37, jun. 1947.

_____. Ensaio sobre Gide. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.05/06, p.382-397, maio/jun. 1948.

_____. Introdução. In: MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e democracia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1957. p.07-16.

_____. **Memórias improvisadas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. Coleção Afrânio Peixoto.

_____. **Correspondência**. Harmonia dos contrastes. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992. Coleção Afrânio Peixoto.

_____. Adeus à disponibilidade. In: _____. **Notas para a História do Centro Dom Vital**. Azzi, Riolando (Introd. e Org.) Rio de Janeiro: Educam/Paulinas, 2001. p.169-174.

MACHADO, Edgar da Mata. Nosso mestre Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.424-433, maio/jun.1946.

MARITAIN, Jacques. **Antimoderne**. Paris: Editions de la Revue des Jeunes, 1922.

MARITAIN, Jacques. **Primauté du Spirituel**. Paris: Plon, 1927.

_____. **Religion et culture**. Paris: Desclée de Brouwer, 1930.

_____. **De la philosophie chrétienne**. Paris: Desclée de Brouwer, 1933a.

_____. **Du régime temporel et de la liberté**. Paris: Desclée de Brower, 1933b.

_____. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.

_____. Uma carta de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.203-212, mar. 1944.

_____. **Principes d'une politique humaniste**. 2.ed. Paris: Paul Hartmann Éditeur, 1945.

MARITAIN, Jacques. Carta para Alceu Amoroso Lima. 19/01/1951. Princeton-New Jersey, 1951. **CAALL**.

_____. Carta para Alceu Amoroso Lima. 10/02/1951. Princeton-New Jersey, 1951. **CAALL**.

_____. Carta para Alceu Amoroso Lima. 01/10/1952. Princeton-New Jersey, 1952. **CAALL**.

_____. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

_____. Lettre sur l'indépendence. In. BARS, Henry (org.) **Oeuvres**. Paris: Desclée de Brouwer, 1975. p.949-980.

_____. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

MOURA, Odilão. **As idéias católicas no Brasil**: direções do pensamento católico no Brasil do século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

OBINO, Aldo. Um retrato histórico-filosófico: Jacques Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.77-83.

PIO XI, Papa. Ação Católica Brasileira. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 5-6, jan. 1936.

PIO XII, Papa. Benção a Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 04, jun.1946.

PITA, Enrique B. Um lado negro de Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.41-52.

RIBEIRO, Fábio Alves. Observações sobre o "Caso Maritain". **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.487-494, nov./dez. 1944.

ROCHA, Gabriel Munhoz da. Carta para Alceu Amoroso Lima. 03/09/1952. Curitiba, 1952. **CAALL**.

VIEIRA, Pe.Arlindo. A defesa de Maritain. **Estudos sobre Jacques Maritain**. Recife: Tradição, 1944. p.120-124.

II - BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABUD, Kátia Maria. Formação da Alma e do Caráter Nacional: ensino de História na Era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n.36, p.103-119, 1998.

AGOSTINO, Carlos G.W. Concordata e Fascismo. In: SILVA, Francisco C. Teixeira et al (Orgs.) **Dicionário crítico do pensamento da direita**. Rio de Janeiro: Tempo/Mauad/Faperj, 2000. p.94-95.

_____. Tratado de Latrão. In: SILVA, Francisco C. Teixeira et al (Orgs.) **Dicionário crítico do pensamento da direita**. Rio de Janeiro: Tempo/Mauad/Faperj, 2000. p.441-442.

ALMEIDA JR, Antônio M. de. Do declínio do Estado Novo ao suicídio de Getúlio Vargas. In: FAUSTO, Boris (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. O Brasil Republicano: sociedade e política (1930-1964). Tomo III, Vol.3. São Paulo: Difel, 1981. p.225-256.

AMORA, Antônio S. **História da Literatura Brasileira (séculos XVI-XX)**. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 1965.

ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário secular. Nossa Senhora Aparecida no calendário republicano (1930-1980)**. São Paulo, 2005, 604 fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2005.

AZZI, Riolando. **Os Pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EducaM/CAAL, 2003.

BACHOUD, Andrée. Intelectuais e franquismo. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.172-181.

BECHELAINÉ, José Raimundo Batista. **Ética e política na obra de Alceu Amoroso Lima**. Roma, Vaticano, 2001, ? fl. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Università Gregoriana, 2001.

BEIRED, José Luis Bendicho. **Sob o signo da ordem**: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina: 1914-1945. São Paulo: Loyola, 1999.

BENCHIMOL, Jaime. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.231-286.

BERDAH, Jean. De l'intégration européenne à l'isolement international: la politique de l'Espagne républicaine (1931-1939). **Relations Internationales**, Paris, n.97, p.05-21, 1999.

BERNANOS, Georges. **Sous le soleil de Satan**. Paris: Plon, 1946.

BIROLO, Silvo Bez. **Evolução do pensamento político-social de Alceu Amoroso Lima**. São Paulo, 1990, 119 fl. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1990.

BOFFA, Massimo. “Maistre”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.1005-1011.

_____. Contra-Revolução. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p.659-667.

BOMENY, Helena. Infidelidades eletivas: intelectuais e política. In: _____.(Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticas. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. Cap. 1, p.11-35.

BOMENY, Helena. Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo. In. PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999.p.137-166.

BOURDIEU, Pierre. **As regras de arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____. **Líber 1**. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína (Orgs.) **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p.183-191.

_____. **Razões Práticas**. Sobre a teoria da ação. 3. ed. Campinas: Papirus, 2001

BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil**. 1900. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2004.

BRUN, Geoffrey. **La Europa del siglo XIX**. 1815-1914. 2.ed. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1964.

BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil**: princípios e práticas. São Paulo: Unesp, 2002.

CANCELLI, Elizabeth. Ação e repressão policial num circuito integrado internacionalmente. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.309-326.

CÂNDIDO, Antônio e CASTELLO, J. Aderaldo. **Presença da Literatura Brasileira**. História e Antologia. Modernismo. Tomo III, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 5. ed. Revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**. Propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas: Papirus-Fapesp, 1998.

_____. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.167-178.

_____. O Estado Novo: o que trouxe de novo? . In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do nacional-estatismo**. Do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. V.2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.107-143.

CARNEIRO, Maria Luiza T. O Estado Novo, o Dops e a Segurança Nacional. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.327-340.

CARONE, Edgar. **O Estado Novo**. 1937-1945. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1976.

CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CARVALHO, José Murilo de. Vargas e os militares. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.341-345.

CATALA, Michel. L'Espagne et les France de 1940 à 1944. **Relations Internationales**, Paris, n.108, p.545-560, 2001.

CATALA, Michel. La France libre et l'Espagne, 1940-1944. **Relations Internationales**, Paris, n.93, p.67-83, 1998.

CAUVILLA, Waldir. **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30**. São Paulo, 1992, 173 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

CERQUEIRA FILHO, Gilásio e NEDER, Gizlene. Ecos da Segunda República e da Guerra Civil Espanhola no Brasil. **Tempo**, Rio de Janeiro, n.8, p.01-16, ago./1999.

CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo A. de M. Apresentação. In: _____. (Orgs.) **A História Contada**. Capítulos de história social da literatura no Brasil. São Paulo: Nova Fronteira, 1998. p.07-13.

CHÂTELET, François et al (Orgs.) **Dicionário de Obras Políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d.

_____. **História das idéias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CIORAN, Emile M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

COELHO, Sandro Anselmo. Democracia Cristã e Populismo: um marco histórico comparativo entre o Brasil e o Chile. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.15, p.67-82, nov. 2000.

_____. O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via (1945-1964). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.23, n.46, p.201-228, 2003.

COMPAGNON, Olivier. Le catholicisme français au Brésil: l'influence de Jacques Maritain sur Alceu Amoroso Lima. In: MATTOSO, K. de Queirós, DOS SANTOS, I. Muzart-Fonseca et ROLLAND, D. (Dir.), **Modèles politiques et culturels au Brésil**. Emprunts, adaptations, rejets. XIXe et XXe siècles. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003a. p. 271-291.

_____. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud.** Le modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003b.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República:** momentos decisivos. São Paulo: Grijalbo, 1977.

COSTA, Marcelo da Silva Timotheo da. **Um itinerário no Século:** Mudança, Disciplina e Ação em Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro, 2003, 288 fl. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.

COSTA, Wilma Peres. **Viagens e peregrinações:** a trajetória de intelectuais de dois mundos. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) Intelectuais: sociedade e política. São Paulo: Cortez, 2003. p.57-81.

COUTINHO, Afrânio. **Antologia Brasileira de Literatura.** Vol.III, Rio de Janeiro: 1967.

CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.22, n.44, p.393-423, 2002.

D'ARAÚJO, Maria Celina. **O Estado Novo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DARCEL, Jean-Louis. Présentation. In: DE MAISTRE, Joseph. **Ecrits sur la Révolution.** Paris: PUF, 1989.

DE DECCA, Edgard & VESENTINI, C.A. A revolução do vencedor: considerações sobre a memória da “revolução de 1930”. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v.29, p.25-32, jan./1977.

_____. **1930.** O silêncio dos vencidos. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DELAUNAY, Jean-Marc. L'Espagne, un allié oublié? Les relations franco-espagnoles au début du XXe siècle. **Relations Internationales**, Paris, n.106, p.151-163, 2001.

EITERER, Luiz Henrique. **A noção de despersonalização em Alceu Amoroso Lima.** Juiz de Fora, 2004, 139 fl. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2004.

FAUSTO, Boris. A crise dos anos 20 e a Revolução de 1930. In: _____. (Org.) **História Geral da Civilização Brasileira.** Tomo III. O Brasil Republicano. Sociedade e Instituições (1889-1930). 2.Vol., São Paulo: Difel, 1977.p.401-426.

_____. A Revolução de 1930. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.) **Brasil em perspectiva**. 15.ed. São Paulo: Difel, 1985. p.227-255.

_____. O Estado Novo no contexto internacional. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.17-20.

FAUSTO, Boris. **O pensamento nacionalista autoritário**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002.

FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina**. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 20005.

FERREIRA, Marie-Jo. Testemunho da presença intelectual brasileira na França: a Revue de Monde Latin e o Brasil (1883-1893). In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.48-56.

FERREIRA, Marieta de Moraes e PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.387-415.

FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.) **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

FORD, Franklin L. **Europa: desde 1780 hasta 1830**. Ed. Juan Garcia-Puente, s/d.

FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____. **A Revolução em debate**. Bauru: Edusc, 2001.

GENGEMBRE, Gérard. “Burke”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (Orgs.) **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 935-942.

GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e interpretações**. São Paulo: Perspectiva, s/d.

GODECHOT, Jacques. **La contre-révolution**. Doctrine et action – 1789-1804. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

GOMES, Ângela de Castro. **História e Historiadores**. A política cultural do Estado Novo. Rio de Janeiro: FGV, 1997.

_____. Ideologia e trabalho no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.53-72.

GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.) **História da Vida Privada No Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. cap.08, p.489-558.

_____. Sociabilite intellectuelle dans la correspondence de Gustavo Capanema. In: SCHPUN, Mônica Raiza (Org.) **Cahiers du Brésil Contemporain**. Elites Bresiliennes. Approches Plurielles, Paris, n.47/48, p.133-155, 2002.

_____. Propaganda política, construção do tempo e do mito Vargas: o Calendário de 1940. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais**: sociedade e política. São Paulo: Cortez, 2003. p.112-145.

GOMES, Francisco J. S. Ação Católica. In: SILVA, Francisco C. Teixeira et al (Orgs.) **Dicionário crítico do pensamento da direita**. Rio de Janeiro: Tempo/Mauad/Faperj, 2000. p.29-30.

HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano). p.121-160.

HOBBSBAWN, Eric J. **A Era das Revoluções, 1789-1848**. 7.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2 (II), p.109-158, jul. 1977.

IVO, Lêdo. Os Modernismos do século XX. In: JUNQUEIRA, Ivan (Org.) **Escolas literárias no Brasil**. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2000. p.701-712.

- JUNQUEIRA, Ivan. Modernismo: tradição e ruptura. In: _____. (Org.) **Escolas literárias no Brasil**. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2000. p.629-648.
- KINZO, Maria D'Alva Gil. "Burke: a continuidade contra a ruptura". In: WEFFORT, Francisco (Org.) **Os Clássicos da Política**. Vol. 2, 10. ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 13-45.
- LAFETÁ, João Luiz. **1930: a crítica e o modernismo**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.
- LEPAQUE, Sébastien. *Sous le soleil de l'exil. Georges Bernanos au Brésil 1938-1945*. Paris: Bernard Grasset, 2003.
- LIMA, Jorge de. **Poemas**. Posfácio José Lins do Rego. Maceió: Casa Trigueiros, 1927.
- LUSTOSA, Frei Orlando D. **A presença da Igreja no Brasil**. São Paulo: Giro, 1977.
- MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MANENT, Pierre. Joseph de Maistre 1753-1821. In: CHÂTELET, François et al (Coords.) **Dicionário de obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d. p.733-739.
- MANIN, Bernard. "Donald, Louis de -1754-1840". In: CHÂTELET, François et al (Coords.) **Dicionário de obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d. p.161-168.
- MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.
- MARTINS, Maurício Vieira. Bourdieu e o fenômeno estético: ganhos e limites do conceito de campo literário. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.19, n.56, p.63-75, out.2004.
- MENDES, Cândido. Dr.Alceu, a chamada perene, inconclusa. In: _____. (Org.) **Dr.Alceu e o laicato hoje no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/CAALL, 1993. p.9-41.
- MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- _____. Introdução. In: BOURDIEU, Pierre. **Líber 1**. São Paulo: Edusp, 1997. p.11-15.
- _____. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

MONTEIRO, Douglas T. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III. O Brasil Republicano. 2. Vol., Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Difel, 1977. p.39-92.

MONTEIRO, Norma G. de M.do Rego. **Alceu Amoroso Lima**. Idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil. Rio de Janeiro, 1991, 290 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1991.

MORAIS, João Francisco Regis de. **Alceu Amoroso Lima e a Cultura Brasileira**. Trajetória de Pensamento e Contribuição Pedagógica. Campinas, 1984, 214 fl. Tese (Doutoramento em Educação) – Faculdade de Educação – Universidade Estadual de Campinas, 1984.

MORALES, Julián. Presentación. In: DE BONALD, Louis. **Teoria del poder político y religioso**. Madrid: Tecnos, 1988. p. IX-XIV.

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano). p.13-44.

NUNES, Clarice. As políticas públicas de Educação de Gustavo Capanema no Governo Vargas. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticos**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.103-125.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. O intelectual do DIP: Lourival Fontes e o Estado Novo. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticos**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.37-58.

PANDOLFI, Dulce e Grynszpan, Mario. Da Revolução de 30 ao Golpe de 37: a depuração das elites. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, UFP, n.9, p.7-23, 1997.

PANDOLFI, Dulce. Apresentação. In: _____. (Org.) **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.09-14.

_____. Os anos 1930: as incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do nacional-estatismo**. Do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. V.2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.17-37.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1990.

PEREIRA, Victor Hugo A. Os intelectuais, o mercado e o Estado na modernização do teatro brasileiro. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticos. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.59-84.

PESSINATTI, Nivaldo Luiz. **Alceu Amoroso Lima**. Pressupostos filosóficos antropológicos. Roma, 1979, 138 fl. Exercitação (Licença em Filosofia) – Facoltà di Filosofia de Roma – Università Pontificia Salesiana, 1979.

PLANCHE, Jean-Louis. Violence et nationalisme en Algérie (1942-1945). **Les Temps Modernes**, Paris, n.590, p.112-133, oct./nov. 1996.

PONTES, Heloisa. Destins entremêlés. Le grupo Clima, la Faculte de Philosophie et le systeme culturel paulista dans les annes 1930 a 1950. In: SCHPUN, Mônica Raisa (Org.) **Cahiers du Brésil Contemporain**. Elites Bresiliennes. Approches Plurielles. Paris, n.47/48, p.199-224, 2002.

_____. Cidades e intelectuais: os ‘novas-iorquinos’ da Partisan Review e os ‘paulistas’ de Clima entre 1930 e 1950. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.18, n.53, p.33-53, out.2003.

RAYNAUD, Philippe. Edmund Burke. In: CHÂTELET, François et al (Coords.) **Dicionário de obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d. p.188-198.

REIS, Vera Lúcia dos. **O perfeito escriba**: política e letras em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Annablume, 1998.

RÉMOND, René. **Les droites en France**. Paris: Aubier, 1982.

_____. **O Antigo Regime e a Revolução**. 1750-1815. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1986.

_____. **O século XIX**. 1815-1914. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem** - uma revista de intelectuais católicos (1934-1945). Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

ROLLAND, Denis. O estatuto da cultura no Brasil do Estado Novo: entre o controle das culturas nacionais e a instrumentalização das culturas estrangeiras. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.85-111.

ROMANO, Roberto. **Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo**. 2.ed. São Paulo: Unesp, 1997.

SCHMITT, Carl. **La dictadura**. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

_____. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. In: _____. **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996. p. 01-80.

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do Capitalismo**. Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Introdução. In: _____. (Org.) **História da Vida Privada no Brasil**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. Vol.III, São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.07-48.

_____. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: _____. (Org.) **História da Vida Privada no Brasil**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. Vol. III, São Paulo: Cia das Letras, 2001. Cap.7, p. 513-619.

SILVA, Américo de Paula e. **A Igreja Católica e o Estado Autoritário Brasileiro: a Liga Eleitoral Católica (1930-1950)**. São Paulo, 1980, 158 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPGCS– Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1980.

Silva, Valéria Jacó da. **Sociabilidade intelectual católica na correspondência de Alceu Amoroso Lima, 1928-1945**. Assis, 2004, 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2004.

- SILVA, Zélia Lopes da. **A República dos anos 30**. A sedução do moderno. Novos atores em cena: Industriais e Trabalhadores na Constituinte de 1933-1934. Londrina: UEL, 1999.
- SIMIS, Anita. Cinema e Cineastas em tempo de Getúlio Vargas. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.9, p.75-80, 1997.
- SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.) **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996. p. 231-269.
- SIRINELLI, Jean François. A sociedade intelectual francesa no limiar de um novo século. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI, Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) **Intelectuais: sociedade e política**. São Paulo: Cortez, 2003. p.185-196.
- SOARES, Fernando. **Identidade e evolução em Alceu Amoroso Lima**. Um estudo de Política comparado a escritos posteriores. Rio de Janeiro, 1980, 134 fl. Dissertação (Mestrado em Educação) - Departamento de Educação – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1980.
- SOUZA, Carlos Roberto. Cinema em tempos de Capanema. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticos**. Rio de Janeiro: FGV/USF, 2001. p.143-182.
- TALMON, J.L. **Romantismo e Revolta**. Europa: 1815-1848. Lisboa: Verbo, 1967.
- TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. V.5. Paris: Presses Universitaires de France. 1959a.
- _____. **História das idéias políticas**. V.7. Paris: Presses Universitaires de France, 1959b.
- TRINDADE, Liana S. **As raízes ideológicas das teorias sociais**. São Paulo: Ática, 1978.
- VALVERDE, Carlos. Introducción general. In: CORTÉS, Juan Donoso. **Obras completas**. Tomo I. Madrid: BAC, 1970. p. 01-156.
- VELLOSO, Mônica P. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. **Revista de Ciência Política**, Rio de Janeiro: FGV, vol. 21, n.03, p.117-160, jul./set.1978.
- _____. **Modernismo no Rio de Janeiro: Turunas e Quixotes**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

_____. Os Intelectuais e a Política Cultural do Estado Novo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n.9, p.57-70, 1997.

_____. O modernismo e a questão nacional. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Orgs.) **O tempo do liberalismo excludente**. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. V.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção O Brasil Republicano) p.351-386.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: AGIR, 1985.

WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.