

**FONTES PARA PENSAR A TRAJETÓRIA DO INTELLECTUAL
ALCEU AMOROSO LIMA**

Cândido Moreira RODRIGUES

Resumo: O estágio da pesquisa ora em andamento tem como foco principal apresentar e discutir dois conjuntos de fontes utilizados como auxiliares no estudo, em particular, da trajetória do pensador católico brasileiro Alceu Amoroso Lima, e também dos intelectuais que faziam parte do seu grupo. Os conjuntos são: uma seleção de obras de pensadores dos séculos XVIII-XIX (Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés); a revista *A Ordem*, publicação de orientação católica criada nos anos 20 e que era o principal meio de expressão da intelectualidade católica laica. Certamente, o primeiro conjunto de fontes nos fornece elementos para pensar a produção de artigos de intelectuais católicos publicados na revista *A Ordem*, no Brasil dos anos 1930 e 1940, e particularmente por Alceu Amoroso Lima, o intelectual líder do grupo pessoas que escreviam nessas páginas.

Palavras-Chave: Alceu Amoroso Lima, catolicismo, conservadorismo.

Abstract: The stage of the research that has been developed presently has as main focus to present and discuss two sets of sources used as auxiliaries in this study, particularly, of the Brazilian thinker Alceu Amoroso Lima's course and also of the intellectuals who used to be of his group. The sets are: a selection of the thinkers' works of the 18th and 19th centuries (Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre and Juan Donoso Cortés); the magazine *A Ordem*, a publication of Catholic guidance created in the 1920s and used to be the main means of expression of the laic Catholic intellectuality. The first set of sources definitely provide us elements to think about the Catholic intellectuals' production of articles published in the magazine *A Ordem* in the 1930s and 1940s and particularly, by Alceu Amoroso Lima, the intellectual leader of the group that used to write in those pages.

Key words: Alceu Amoroso Lima, Catholicism, conservativeness.

O estudo dos principais escritos de Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés, sobre temas como Revolução Francesa, Catolicismo, Liberalismo, Democracia, Comunismo e Ditadura, produzidos no final do século XVIII até meados do século XIX, é decisivo, também, para a compreensão do teor dos artigos produzidos por Alceu Amoroso Lima e outros intelectuais na revista *A Ordem*, e de como esse ideário chegava a eles.

O pensamento de autores como Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés contribui, durante o século XIX, para formar as bases do ideário conservador, – tradicionalista e contra-revolucionário, – neste período e nos subseqüentes. Muitos de seus conceitos serviram de esteio às argumentações, tanto de políticos que lutavam pelo prevailecimento de modelos de governos baseados em privilégios concedidos pela tradição e hierarquia familiares, quanto para líderes da Igreja Católica¹, que, além de compactuarem com esses pontos, eram contrários ao liberalismo, à democracia, à soberania popular, ao mundo moderno capitalista, à liberdade de religião e defendiam a preponderância da Igreja como detentora do poder divino intimamente relacionado ao poder temporal; concebiam uma Igreja oficial que estaria incumbida de definir os caminhos “cristãos” da sociedade como um **todo unitário**.²

Entre os primeiros pensadores que se posicionam contra os desdobramentos iniciais da Revolução Francesa, inclusive por suas conseqüências em relação à Igreja Católica, e acusam o seu desenrolar como catastrófico, está Edmund Burke, o político irlandês com expressiva atividade na Inglaterra.

Alguns elementos do pensamento de Burke foram utilizados de forma bem particular pelos autores contra-revolucionários, entre os quais Louis-Ambroise De Bonald e Joseph De Maistre, por isso é importante esclarecer que entre esses e Burke há diferenças consideráveis. Uma delas reside no fato de o conservadorismo burkiano ser contraditoriamente de fundo liberal e o conservadorismo da reação, autoritário. O trecho abaixo descreve bem sua posição em relação à Revolução Francesa, expressa em 1790 em suas *Reflexions*. Diz ele:

[...] 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 malévola 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 coroa³.

Na visão providencialista e teocrática de De Bonald e De Maistre, a sociedade deveria ser baseada, antes de tudo, em uma única religião, a católica, visto considerarem-a a mais perfeita de todas. Daí deriva a acusação deles de que a Revolução Francesa seria fruto dos desdobramentos da Reforma e da Filosofia Iluminista e, por conseqüência, teria colocado

abaixo a antiga sociedade francesa, considerada por eles como ideal, que era governada por uma monarquia de base católica.

Já Louis-Ambroise De Bonald publica seus principais escritos entre 1796 e 1802, respectivamente *Legislação Primitiva* e *Teoria do poder político e religioso*, nos quais postula o retorno da monarquia como detentora do papel de promotora da redenção do mundo. Podemos observar claramente esse aspecto de seu pensamento nos trechos onde ele considera a organização de uma França longe de desordem e idealizada sob o Estado Monárquico. Vejamos o que propõe:

Religião pública, monarquia hereditária, distinções hereditárias e permanentes, não somente para as pessoas, como também para as coisas, imunidade do clero, prerrogativas da nobreza (...), tudo era independente do monarca. (...) Não credes que o novo regime ao qual estão submetidos possa ser-vos conveniente: a turbulência das instituições democráticas aumentará sua desordem. O francês necessita do brilho da monarquia e do vigor do poder único.⁴

Define-se ainda a conservação do *status quo* monárquico como ponto chave para o bem estar da sociedade francesa:

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.⁵

Sob esse ideário, a Igreja Católica apresentava-se como a salvadora inquestionável da humanidade e a reguladora do bom funcionamento e da ordem na sociedade, isto em função de ser considerada a representante de Deus na terra e, portanto, “matriz da civilização européia”. Estando o mundo temporal e supratemporal sob a égide do poder divino, ao homem não caberia, segundo Joseph De Maistre, realizar qualquer tipo de mudança na ordem das coisas, mas sim unicamente conservar o que já existia, o que já havia sido consagrado pela tradição. Sob essa ótica, a Providência, através de seus instrumentos na Terra (a Igreja e o clero), promoveria uma obra de revolução moral na Europa, considerada “obra essencial”, a partir do reforço do espírito religioso rumo a uma soberania antagonicamente limitada.⁶ Nesse sentido, diz De Maistre:

Ao invés de uma comoção violenta... uma certa estabilidade... um bem-estar universal, anunciarão a presença da soberania. (...) O restabelecimento da Monarquia, que chamamos contra-revolução,

não será pois uma revolução contrária, mas o contrário da revolução.⁷

Sob sua ótica, deveríamos considerar que a liberdade, de alguma forma, sempre fora um dom dos reis, pois a seu ver, as nações livres conhecidas por ele, Maistre, até aquele momento o eram em razão de ação Real. A isso ele atribuía o caráter de regra universal, onde a nação livre deveria ter como prerrogativa uma constituição natural composta pelos princípios de liberdade consolidados por um tempo anterior a ela. Trata-se aqui do tão discutido e muito notável direito natural!⁸

Na obra *Du Pape*, Joseph de Maistre procura na organização hierárquica da Igreja Católica, na função dada ao Papa como árbitro do poder temporal, os caminhos para a “reorganização” da sociedade francesa segundo o que entendia ser o “significado” da sociedade medieval e da estrutura do regime monárquico. A Idade Média tomada como modelo. Nesse sentido, Maistre atribui relevância decisiva à autoridade do Papa, considerando-o, a seu ver a exemplo da Idade Média, como a personificação do poder decisório para o equilíbrio da soberania temporal, inclusive para torná-la suportável aos homens. Depreende-se daí o significado incontestável da relação imemorable entre Igreja e Política, dado que para Maistre “todas as nações do universo estão de acordo mais ou menos com a influência do sacerdócio nos negócios políticos”.⁹

Na Espanha da segunda metade do século XIX, 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 francesa seriam retomados, de modo particular, pelo político católico Juan Donoso Cortés, com a produção de seus principais escritos entre 1849-1853. Descontente com os desdobramentos do regime republicano espanhol, Cortés defendia um necessário reinado do cristianismo (mas somente na forma de catolicismo) como “remédio”, por exemplo, contra a Revolução e a depravação, a seu ver desordens humanas. Em seu entendimento, os homens deveriam ser recivilizados a partir do *espírito cristão medieval*, pois, da mesma forma que De Maistre, considerava a Idade Média como o período em que a verdade e a ordem pairavam na sociedade, sob o domínio da Igreja Católica. Frente ao quadro de efervescência político-social europeu da segunda metade do século XIX, Cortés entende que, se necessário fosse escolher entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do Governo para o restabelecimento da ordem e da segurança sociais, ele não hesitaria um instante em optar pela do Governo por considerá-la como “menos pesada”. Ainda mais, prefiguraria em fins do século XIX o aparecimento da figura de um líder onipotente com aspirações de domínio sobre as multidões e países do mundo, um ditador que, a seu ver, restabeleceria o que acreditava ser a devida ordem que havia sido interrompida pelas revoluções. Vejamos o que diz a esse respeito no trecho abaixo:

“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 troncos 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 necessária a onipotência para que se salve a sociedade inteira, abalada até seus alicerces ?”¹⁰

Deste ponto de vista classicamente reacionário, é correto, segundo Cortés ter como certo que “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 teoria clara, luminosa, indestructible, de la dictadura”.¹¹

Defendendo o princípio de supremacia e ordenamento sócio-político de que a Igreja Católica estaria imbuída, Cortés condenará o liberalismo por entender que este errara ao atribuir maior importância a questões político-econômicas, em detrimento das de ordem religiosa e social. Veja-se abaixo sua posição a esse respeito:

“El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno, que, comparadas con las de ordem 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”.¹²

Portanto, o entendimento de Cortés é de que, para o socialismo, todas as formas políticas são inadequadas, mesmo a democracia liberal, porque mantêm a soberania distante das classes sociais e não realizam a plena identidade entre governantes e governados, a plena igualdade desejada. Assim, por sua ótica de interpretação, o “paraíso terrestre” teria como condição para sua realização, no socialismo, uma sociedade sem classes, conseqüência da destruição da soberania e do Estado, o que ele, Cortés, classifica como sinônimo de ateísmo. Essa interpretação resume-se na idéia de que o socialismo visava nada mais do que a destruição das instituições políticas, religiosas e sociais, de modo a Cortés considerar que “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”.¹³

O estudo deste ideário fornece-nos elementos para pensar em que medida determinadas teorizações são incorporadas/abandonadas pela revista *A Ordem*, dirigida e composta por uma elite de intelectuais católicos, no Brasil das décadas de 1930 e 1940, entre os quais contavam-se advogados, médicos, padres, bispos, poetas, escritores como Alceu

Amoroso Lima, líder maior, e outros, como Murilo Mendes, Afrânio Coutinho, Leonardo Van Acker, Fábio Alves Ribeiro, Gustavo Corção, Dom Helder Câmara, Leonel Franca, Nilo Pereira, Perillo Gomes e Everardo Backheuser, que eram, em sua maioria, integrantes da Ação Católica.¹⁴ Os temas formulados pelos pensadores conservadores são retomados pelos intelectuais em relação às mais diversas questões que permeavam o contexto do período em estudo no Brasil, a saber: educação, comunismo, liberalismo, ditadura, democracia.

O projeto de recristianização da sociedade brasileira ganha força logo no início da década 1920, com manifestações expressivas em diversos setores. No meio intelectual esta política é iniciada por Jackson de Figueiredo que recebe influência do grupo de intelectuais franceses da direita católica, reunidos em torno de Charles Maurras, que formavam a Action Française. De acordo com Medeiros Lima, a força desse movimento era tamanha que se confundia com o próprio pensamento da Igreja nos primeiros decênios do século XX:

É a Igreja que representa de fato, nesse momento, o espírito da contra-revolução. Não importa que Maurras, mais tarde, venha a ser condenado pelo Vaticano. O certo é que então expressava politicamente (...) a reação ao liberalismo e a tudo quanto se ligava à Revolução Francesa, cujas idéias e princípios mereciam condenação por parte dos pensadores mais eminentes e mais em evidência no catolicismo.¹⁵

Conforme demonstrou Medeiros Lima, muito mais do que o problema religioso, a questão da política exercia influência determinante no pensamento de Jackson de Figueiredo, pois ele a acusava de estar impregnada de vícios e ser a origem dos males da sociedade brasileira, isso “desde a desordem administrativa até os fermentos que ameaçavam a sobrevivência e a estabilidade do poder”. Considerando-se que é com o Papa Pio IX, a partir da publicação do *Syllabus*, que a Igreja retorna suas atenções para o pensamento tradicionalista, é nesta linha teórica, também, que Jackson vai inspirar-se e encontrar respostas para a “formação de sua ideologia ativista de caráter antiliberal, conservadora e reacionária”. É importante destacar que o pensamento filosófico que expressa esta tendência é constituído pelos autores mencionados anteriormente, Edmund Burke, Joseph de Maistre e De Bonald. Para estes, “a sorte, a sobrevivência e o prestígio dos regimes dependem do poder sobrenatural, representado pela Igreja Católica, à qual devem servir. Esta era uma visão teológica e teocêntrica do mundo”.¹⁶ Tal pensamento é inspirado também no político-escritor espanhol Juan Donoso Cortés, que postulava que a Igreja deveria governar soberana sobre a sociedade.¹⁷

Como bem observou Medeiros Lima, estes pensadores

[...] têm uma concepção estática da História... abominam as revoluções e as transformações delas decorrentes. No culto ao

passado, vêm na Igreja hierarquizada, um símbolo da estabilidade e da ordem. Em defesa da tradição, e ainda como reação ao caráter universalista das novas idéias em curso, evoluem no sentido de um nacionalismo chauvinista, antidemocrático e antiliberal. A autoridade, como fundamento da ordem e da permanência das instituições, é posta acima da liberdade, que, no caso, confundem com a anarquia, a subversão, a desordem. (...) É nessa concepção reacionária, de fundo religioso, que Jackson de Figueiredo e seu grupo se abeberam ao iniciarem o movimento de reação católica”.¹⁸

Jackson de Figueiredo permaneceria fiel aos pressupostos dos conservadores e, fundamentalmente, aos princípios da autoridade e da ordem, os quais também estariam presentes no discurso de Alceu Amoroso Lima, quando este assume a frente do laicato católico; portanto, é por meio de Jackson que os escritos dos conservadores chegariam à Alceu, fato que se explica quando, com a morte de Jackson em 1928, ele assume a presidência do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, abandonando a tendência até então política de ambos para se empenhar numa linha mais religiosa e cultural.¹⁹

Neste momento (1928), Alceu, “revestindo-se de armadura de cristão-novo, radical e intolerante, passa a ocupar o centro da arena, renunciando ao esteticismo anterior”. Volta-se para o campo de orientação da direita atuando como “líder de oposição e de resistência a todos os movimentos inovadores, tanto em política como em matéria de educação e cultura”.²⁰

Os anos 30 e 40 do século XX representam, então, um momento onde as estruturas governamentais, sociais e, também, as relativas às questões educacionais, religiosas e políticas são afetadas por consideráveis transformações.²¹ Neste cenário, o estudo dos posicionamentos e da influência do círculo de intelectuais católicos ligados ao Centro D.Vital e à revista *A Ordem* se torna decisivo para a compreensão dos caminhos percorridos pelo laicato da Igreja Católica daquele momento. No Brasil do período em estudo, a aproximação entre fé e poder garante a este último o acesso a imagens e símbolos religiosos, como bem o demonstrou o estudo clássico de Alcir Lenharo, *Sacralização da política*, de 1986.²²

A idéia defendida por Sérgio Miceli, segundo a qual é por volta de 1934 que a Igreja Católica se “atrela” novamente ao Estado²³, é relativizada por Mônica Pimenta Velloso, na medida em que demonstra que há, entre ambos, uma “troca de favores” e não a submissão ao governo. Segundo essa 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”, na medida em que representava os “pretensos interesses da maioria”.²⁴ Portanto, neste período, “Estado e Igreja prestavam-se mútuo auxílio”, com o qual o primeiro “lançou mão de recursos religiosos, sacralizou o político, em busca de sua legitimidade”²⁵ utilizando imagens e símbolos religiosos. Como bem demonstrou Alcir Lenharo, a cooperação da Igreja Católica desenvolveu-se de duas

formas: primeiro, no campo político e, segundo, no campo da domesticação das consciências. Vejamos o que diz no trecho abaixo:

No campo político, o agudo anticomunismo, que atendia os interesses imediatos da Igreja enquanto instituição em nível mundial, serviria aqui de eficiente instrumento para denunciar, isolar, desmoralizar o adversário e fornecer ao Estado uma legitimidade especial para as suas práticas repressivas. (...) Tão ou mais decisivo foi o apoio intelectual prestado pela Igreja, cujo estoque de imagens e símbolos foi utilizado pelos ideólogos do poder”.²⁶

É consenso na historiografia brasileira que, a partir da década de 1930, o Estado atribuiu-se a função de instância reguladora e organizadora do desenvolvimento capitalista, correspondente aos interesses de determinadas classes sociais que traduziam a sua hegemonia através de formas particulares de legitimação. Neste período, o governo Vargas obteve apoio de intelectuais que, assentando seu pensamento no ideário nacionalista, contribuiriam diretamente para consolidar e dar legitimação à constituição de um Estado Forte. Como exemplo, temos o posicionamento dos intelectuais ligados à revista *A Ordem* e ao Centro D.Vital, que foram fundamentais no sentido de auxiliar na consolidação das propostas educacionais do governo varguista, mas reivindicando a preponderância do ensino religioso nas escolas públicas, pregando a moral e a ética religiosas, e condenando o *ensino laico* (iniciativas como as do Lyons Club e escolas particulares de outros credos como as protestantes, bem como qualquer outro meio de educação que não o católico, como, por exemplo, o cinema educativo) por entenderem que este tipo de ensino contrariava os princípios cristãos, causava desordem no interior da família (tida como célula social) e, conseqüentemente, desorganizava por completo a sociedade brasileira.

Pensadores como Alberto Torres, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, Francisco Campos e Alceu Amoroso Lima estavam entre seus simpatizantes. Segundo José L. B. Beired, tais intelectuais faziam parte da direita nacionalista, configurada em três pólos ideológicos: o cientificista, o fascista e o católico. Este último composto pelo “grupo de intelectuais que gravitavam em torno da revista *A Ordem* (...) e do Centro Dom Vital como sua mais pura expressão”.²⁷

Em relação à corrente católica, é necessário lembrar, como bem observou Boris Fausto, que “os pressupostos de análise dos pensadores católicos e dos nacionalistas autoritários são divergentes”. Esse autor salienta que “em seus vários matizes, a corrente católica, que teve em Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde) seus nomes mais significativos, sustentou uma interpretação transcendental da história e realizou um diagnóstico dos ‘males do presente’, a partir dessa visão”. Diferentemente destes, “os nacionalistas autoritários não se afirmaram como espiritualistas, nem se preocuparam essencialmente com os temas que eram e ainda são fundamentais para o pensamento católico:

a estabilidade da família, a repulsa ao divórcio, ao aborto e ao planejamento familiar, o reconhecimento de efeitos civis do casamento religioso, a luta pela adoção do ensino religioso em escolas públicas”.²⁸

Retomando nosso tema, é importante considerar que Alceu Amoroso Lima mantém contato também com a obra de outro pensador importante para a Igreja Católica, e o qual será decisivo para sua reorientação de postura em fins dos anos 1930; trata-se do filósofo francês Jacques Maritain. Isso ocorre mesmo antes da década de 1920, mais precisamente no inverno de 1913, quando Alceu estava em viagem à França. Embora ele afirme que foi somente a partir de 1924 que os problemas religiosos e filosóficos começaram a preocupá-lo, uma vez que no período anterior se dedicava às questões literárias – quando conhece autores como Georges Bernanos e Gilbert Keith Chesterton, – faz-se necessário destacar que pouco antes desse período é que ele tem contato com figuras do renascimento espiritual na França, entre os quais Leon Bloy e Péguy. Mais tarde (1925), tomará contato com Marcel Proust que, para ele, era uma “expressão literária do bergsonismo”, numa referência ao filósofo francês Henri-Louis Bergson, defensor da metafísica, da intuição e, então, um dos principais responsáveis pela crítica à filosofia racionalista em voga no período. Como se observa, logo abaixo, no trecho extraído de suas memórias, a preocupação existencial já se manifestava em Alceu desde 1913. Diz ele:

Embora estivesse longe da conversão, a minha presença no mundo e meu destino transcendente, começaram a me preocupar. Era uma preocupação talvez inconsciente, mas pressentida. (...) Foi exatamente nesse ano que tive notícia da existência de Jacques Maritain.²⁹

Em outra perspectiva, a relação com a obra de Georges Bernanos é descrita por Alceu como iniciada em 1925, quando se impressionou com a “significação moral e espiritual” de seu livro chamado *Sous le Soleil de Satan*, período em que já havia tomado contato também com os escritos de Bergson. Pensador este que seria uma de suas fontes de inspiração intelectual-religiosa e influenciaria decisivamente em sua conversão à religião católica em 1928, dando seu “adeus à disponibilidade” e engajando-se de forma compromissada neste meio. Os motivos do tão afamado “adeus à disponibilidade” estão expressos também em suas memórias:

(...) um ato de revolta contra Gide, que tinha feito da disponibilidade o supra-sumo da atitude humana em face dos acontecimentos. Era uma reação contra o intelectualismo descompromissado e o ceticismo que nos transmitiram os escritores de minha preferência na época. (...) Bernanos veio a despertar em mim os germes dessa reação.³⁰

É entre 1930 e 1934 que Alceu se interessa pelos estudos de economia e sociologia. Dedicando-se fundamentalmente à análise do problema da burguesia, objetivava dissociar o espírito burguês do espírito cristão, demonstrando “como a burguesia tinha evoluído num sentido inteiramente oposto ao de uma filosofia de vida verdadeiramente cristã”. Neste momento retoma a leitura da obra de Jacques Maritain que, para ele, foi reveladora de uma democracia cristã, social, diretamente ligada à sua lógica do humanismo integral, no mais amplo sentido.

Na conjuntura brasileira daquele momento, Alceu se empenhava numa revisão da posição da Igreja e de suas idéias em relação à realidade social e política. É também neste período que ele faz várias publicações, entre as quais os livros *Problemas da Burguesia*, *Preparação à Sociologia*, *Esboço de Introdução à Economia Moderna*, decisivamente compostos com idéias político-sociais recebidas de Jacques Maritain e da Encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931, do Papa Pio XI, que reposicionava a Igreja em face dos problemas sociais.

Noutro sentido, é importante atentarmos para o fato de que o discurso da revista *A Ordem*, “sofre uma lenta mudança, na medida em que abandona as argumentações formuladas a partir do ideário conservador para veicular uma mensagem fundamentalmente embasada nos conceitos de liberdade e democracia, inspirada nas teses contidas nas obras do filósofo católico Jacques Maritain”.³¹ Mudança de orientação que tem o ano de 1943 como marco, pois é neste momento que a revista volta seu discurso para a linha mais democrática, chegando até a sugerir uma aproximação com o comunismo para combater o “eixo totalitário”.

Nascido em Paris em 1882, Jacques Maritain foi um dos mais importantes filósofos católicos do século XX, escrevendo sobre religião, sociologia, política, arte, como demonstramos em nosso trabalho de mestrado; seus escritos exerceriam forte impacto sobre os intelectuais da revista e, principalmente, sobre Alceu. Em breves palavras:

“Um dos primeiros pontos que podemos indicar em seu pensamento é a distinção que elabora entre os planos do *espiritual* e do *temporal* e, por conseguinte, a subordinação inequívoca deste último ao primeiro. O plano espiritual refere-se à condição do homem em sua relação com o divino, à sua vida sacramental, bem como às suas ações pautadas pelo objetivo da vida eterna. O plano temporal consistiria naquele em que o homem atuaria como simples membro da sociedade civil, tendo suas mais diversificadas atividades (intelectuais, morais, científicas, artísticas, sociais ou políticas, etc.) como condição determinante para o bem estar terreno, da comunidade civil e da cultura”.³²

Dentre suas inúmeras conceitualizações, uma que se afigura como primordial é a da construção de uma nova sociedade (nova cristandade) que fosse pautada, essencialmente, nos

valores cristãos e tivesse como modelo o **espírito** da cristandade medieval. A nova cristandade visava ainda a realização da plenitude da liberdade do homem através da efetivação de um humanismo integral fundado na essência do regime democrático que, por sua vez, seria fruto dos ensinamentos do Evangelho – portanto em ideal conformidade com o catolicismo no plano espiritual, no que tange à relação do homem com o divino, por exemplo – e efetivamente pluralista no plano temporal, pois cristãos e não-cristãos viveriam em igualdade de direitos **na sociedade civil**, visando o bem-estar comum. Em suas próprias palavras:

“Um novo regime temporal cristão, fundando-se nos mesmos princípios (mas de aplicação analógica) que os da cristandade medieval, [o qual] comportaria uma concepção profana cristã e não sacral do temporal. Seriam assim suas notas características opostas às do liberalismo e do humanismo inumano da era antropocêntrica; corresponderiam ao que se poderia chamar de humanismo integral ou teocêntrico, doravante consciente da sua própria natureza”.³³

Tomando por base essas reflexões, surgidas do estudo das obras dos autores conservadores, elaboramos o levantamento e posterior análise dos artigos da revista *A Ordem*; isso contribuiu para auxiliar na compreensão do papel desempenhado por Alceu Amoroso Lima e pelo círculo de intelectuais ligados a ele em relação à consolidação ou não de inúmeras propostas do governo varguista. Podemos mencionar, a título de exemplo, a reivindicação da preponderância do interesse católico sobre questões como o ensino religioso nas escolas públicas. A realização deste tipo de estudo nos permite recuperar, em grande medida, a problemática e especificidade daquela conjuntura histórica e o papel desempenhado tanto por Alceu Amoroso Lima como pelos intelectuais de seu círculo de relações como agentes de transformação num processo histórico e, particularmente, como defensores de questões de âmbito nacional, particularmente sob o prisma católico e da Igreja Católica enquanto Instituição em muitos momentos.

NOTAS

¹ A esse respeito ler MANOEL, Ivan. *O Pêndulo da História. Tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

² ROMANO, Roberto. *Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo*. 2^a ed. São Paulo: Unesp, 1997.

³ BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. de Renato Assumpção Faria et alii, Brasília: UNB, 1982, p.135-136.

⁴ DE BONALD, Louis. *Teoria del poder político y religioso*. Trad. de Julián Morales., Madrid:Tecnos, 1988, p.53-55 (Col. Clásicos del Pensamiento).

-
- ⁵ Ibidem, p.12.
- ⁶ DE MAISTRE, Joseph. *Oeuvres Complètes*, Genève: Slatkine Reprints, 1979. Tome I , p.24-26.
- ⁷ Ibidem, p.157.
- ⁸ Ibidem, p.71.
- ⁹ DE MAISTRE, Joseph. *Du Pape*. Paris: Charpentier Librairie-Éditeur, 1860, p.198.
- ¹⁰ CORTÉS, Juan Donoso. *Obras Completas.*, Madrid: BAC, 1970. Tomos I , p.389.
- ¹¹ CORTÉS, Juan Donoso. *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1970. Tomos II, p.307-308.
- ¹² Ibidem, p.599.
- ¹³ Ibidem, p.612.
- ¹⁴ Para uma definição de Ação Católica consultar DE SANCTIS, Frei Antônio. *Encíclicas e Documentos sociais*. Da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”. São Paulo: Edições LTR, 1972. p.135.
- ¹⁵ MEDEIROS LIMA, Cláudio. Apresentação. In: LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias improvisadas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 23.
- ¹⁶ Ibidem, p. 23.
- ¹⁷ Uma análise inicial do pensamento destes autores foi desenvolvida no primeiro capítulo de minha dissertação. RODRIGUES, C. M. *Tradição, Autoridade, Democracia: “A Ordem”: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista. p. 24-108.
- ¹⁸ MEDEIROS LIMA, Cláudio. Apresentação. In: LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias improvisadas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 23.
- ¹⁹ BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na Universidade e na Política: história da JC e da AP*. Petrópolis: Vozes, 1984. p.23.
- ²⁰ MEDEIROS LIMA, Cláudio. Apresentação. In: LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias improvisadas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 23.
- ²¹ MICELI, Sérgio. *Intelectuais e Classe dirigente no Brasil (1920-45)*. São Paulo: Difel, 1979. p.XVI.
- ²² LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Papyrus, 1986. 190.
- ²³ MICELI, Sérgio. *Intelectuais e Classe dirigente no Brasil (1920-45)*. São Paulo: Difel, 1979. p.XVI.
- ²⁴ VELLOSO, Mônica P. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Ciência Política*. Rio de Janeiro: Fund. Getúlio Vargas, 21, nº 3, p.122, jul./set.1978.
- ²⁵ DIAS, Romualdo. *Imagens de Ordem*. A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil: 1922-1933. São Paulo: Unesp, 1996. p.22.
- ²⁶ LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Papyrus, 1986. 190-191.
- ²⁷ BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina: 1914-1945*. São Paulo: Loyola, 1999. p.22-23.
- ²⁸ FAUSTO, Boris. *O pensamento nacionalista autoritário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.18-19.
- ²⁹ LIMA, Alceu A. *Memórias Improvisadas*. Petrópolis: Vozes,1973. p.136-137.
- ³⁰ Ibidem, p.136-137.
- ³¹ RODRIGUES, C. M. *Tradição, Autoridade, Democracia: “A Ordem”: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. 2002. 370p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista, p.345.
- ³² Ibidem, p.154.
- ³³ MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão da nova ordem cristã*. Trad. de Afrânio Coutinho. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942. p.156-157.