

CASSIANO CORDI

O TRADICIONALISMO NA REPÚBLICA VELHA

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Antonio Paim.

RIO DE JANEIRO

1984

Para Lôise e filhas
pela ausência que
Este trabalho exigiu.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Antonio Paim pela valiosa orientação.

Ao professor Liguarú Espírito Santo pela doação da coleção da Revista A Ordem.

Ao professor Eurico Back pela inestimável colaboração na revisão deste trabalho;

À bibliotecária Marta Sueli Dias Santos pela prestativa orientação bibliográfica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I – O CONCEITO DE TRADICIONALISMO	4
1 – O AMBIENTE CULTURAL	4
a) CRÍTICA À REVOLUÇÃO	4
b) RETORNO À ORDEM.....	5
c) IDEOLOGIA DE COMPROMISSO	6
2 – AS CATEGORIAS DO TRADICIONALISMO	8
a) O CONCEITO DE LIBERDADE.....	8
b) O BEM COMUM.....	9
c) AS INSTÂNCIAS MORAIS	10
d) O REALISMO	11
e) A “NATUREZA” E O “MUNDO MORAL”	13
f) O PRIMADO DO SOCIAL.....	15
g) A TEORIA DA LINGUAGEM	16
h) O VALOR SOCIAL DA RELIGIÃO	18
i) O COMBATE AO ESPÍRITO BURGUEÊS	18
j) A VONTADE GERAL.....	20
l) O SENSO COMUM.....	22
3 – A CRÍTICA À DEMOCRACIA.....	23
a) DIFERENTES FORMAS DE TRANSCENDÊNCIA.....	23
b) COMUNIDADE POLÍTICA E SOCIEDADE COMERCIAL	24

4 –	CRÍTICA AO TOTALITARISMO	26
5 –	CRÍTICA AO MUNDO DO DIREITO	26
6 –	A CONTRAPOSIÇÃO INDIVÍDUO-ESTADO	27
II –	O ULTRAMONTANISMO NO BRASIL (1844-1930)	33
1 –	O ULTRAMONTANISMO	33
	a) O INSTITUCIONALISMO	33
	b) O CONCEITO DE ULTRAMONTANISMO	35
	c) RELAÇÕES ENTRE TRADICIONALISMO E ULTRAMONTANISMO	37
2 –	O ULTRAMONTANISMO NO IMPÉRIO	39
	a) CRISE E DECADÊNCIA DA IGREJA	40
	b) A REAÇÃO CONTRA A DECADÊNCIA	41
	– O REFORMISMO LIBERAL-REGALISTA	41
	– A REVITALIZAÇÃO ULTRAMONTANA	43
	c) A MOBILIZAÇÃO POLÍTICA ULTRAMONTANA	44
3 –	O ULTRAMONTANISMO NA PRIMEIRA REPÚBLICA	47
	a) A PASTORAL COLETIVA NO EPISCOPADO BRASILEIRO	48
	b) A MOBILIZAÇÃO POLÍTICA ULTRAMONTANA	55
	– A TENTATIVA PARTIDÁRIA DE 1890-94	55
	– A TENTATIVA PARTIDÁRIA DE 1909-11	58
	– A TENTATIVA SUPRAPARTIDÁRIA	61
4 –	O CRUPO CATÓLICO DA REVISTA “A ORDEM”	63
	a) “A ORDEM” COMO REVISTA INDEPENDENTE	64
	b) ANALOGIAS ENTRE O P.P.I. E O GRUPO DE CATÓLICOS DA REVISTA “A ORDEM”	67
	c) A COOPTAÇÃO ULTRAMONTANA: O CENTRO D. VITAL	69

III –	O TRADICIONALISMO DO GRUPO CATÓLICO DA REVISTA “A ORDEM”	76
1 –	O TRADICIONALISMO E “A ORDEM”	76
2 –	ALEXANDRE CORREA	83
a)	IMPORTÂNCIA DE JOSÉ DE MAISTRE PARA O BRASIL.....	83
b)	A SOCIEDADE	85
c)	A SOBERANIA.....	86
d)	FATOS HISTÓRICOS QUE COMPROVAM A TEORIA POLÍTICA MAISTREANA	89
e)	AS FORMAS DE GOVERNO	90
	– A MONARQUIA	90
	– A ARISTOCRACIA.....	92
	– A DEMOCRACIA	92
f)	A MELHOR FORMA DE GOVERNO	93
g)	O TRADICIONALISMO MAISTREANO E A REALIDADE BRASILEIRA	94
3 –	HAMILTON NOGUEIRA	97
a)	A DOCTRINA DA ORDEM	98
	– O FUNDAMENTO DA MORAL POSITIVISTA.....	99
	– QUAL A DOCTRINA ADEQUADA PARA SALVAR O BRASIL.....	100
	– O ESTADO ABSOLUTO COM FUNDAMENTO DO DIREITO DE REVOLUÇÃO	101
b)	O MISTICISMO DE JOSÉ DE MAISTRE	103
c)	A RESSURREIÇÃO DE JUDAS	104
4 –	O PENSAMENTO E A AÇÃO TRADICIONALISTA DE JACKSON DE FIGUEIREDO	105
a)	A REVOLUÇÃO	106
	– ORIGEM DA DESORDEM.....	106
	– A DESORDEM NA HISTÓRIA	108
	– A DIMENSÃO POLÍTICA DA DESORDEM.....	109
	– CRÍTICAS À DEMOCRACIA.....	110

– O LIBERALISMO E O CÍRCULO VICIOSO DAS TIRANIAS	113
b) A CONTRA-REVOLUÇÃO	115
– ORIGEM DA ORDEM	115
– A IGREJA E A CONTRA-REVOLUÇÃO	115
– A AÇÃO CONTRA-REVOLUCIONÁRIA.....	116
c) RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE REVOLUÇÃO E CONTRA-REVOLUÇÃO.....	118
– ESTRUTURA IDEAL DA SOCIEDADE POLÍTICA.....	118
– A CONTRA-REVOLUÇÃO E O MODELO PROPOSTO	120
– A ALIANÇA ESTRATÉGICA E SUA RUPTURA	121
– O GOLPE REVOLUCIONÁRIO E CONTRA-REVOLUCIONÁRIO.....	123
d) A CONTRA-REVOLUÇÃO, A REVOLUÇÃO E A REALIDADE BRASILEIRA	125
– FORMAÇÃO HISTÓRICA BRASILEIRA SEGUNDO O TRADICIONALISMO JACKSONIANO	125
– A REPÚBLICA.....	127
– FASE PREPARATÓRIA AO GOLPE DE ESTADO	130
 5 – AVALIAÇÃO CRÍTICA DO TRADICIONALISMO DO GRUPO CATÓLICO DA REVISTA “A ORDEM”	135
 CONCLUSÃO	157
 BIBLIOGRAFIA.....	163
I. OBRAS DE JACKSON DE FIGUEIREDO.....	164
II. OBRAS SOBRE JACKSON DE FIGUEIREDO.....	169
III. OUTRAS OBRAS CITADAS E CONSULTADAS	174

RESUMO

A presente tese dá continuidade à pesquisa desenvolvida na Universidade Gama Filho acerca do tradicionalismo. Os estudiosos do pensamento brasileiro só muito recentemente foram despertados para a importância dessa corrente, graças às indicações apresentadas pelos professores Francisco Pinheiro Lima Junior e Ubiratan Macedo. O primeiro, numa comunicação submetida ao III Congresso de História da Bahia (Salvador, 1973), mostrou que era equivocada a suposição de que Frei Itaparica estivesse vinculado ao ecletismo. Estudando o seu (*Compêndio de Filosofia Elementar*, Bahia, 1852), concluiu que simpatizava abertamente com as teses tradicionalistas. Essa descoberta, como a pesquisa que simultaneamente efetivava Ubiratan Macedo — mais tarde divulgada no livro *A Liberdade no Império*, convívio, 1977 — chamaram a atenção para D. Romualdo Antonio de Seixas (1787-1860). Arcebispo Primaz do Brasil e Marquês de Santa Cruz, tornar-se-ia o grande artífice da luta contra a filosofia dominante no Segundo Império, o espiritualismo cousiniano. Sua obra viria a ser estudada na tese de doutoramento de Dinorah d'Araujo Berbert de Castro (*O tradicionalismo em D. Romualdo Antonio de Seixas*, Universidade Gama Filho, 1983). Entre os grupos estimulados pela ação de D. Romualdo sobressai o de Pernambuco, objeto de investigação da parte de Tiago Adão Lara, que o estudou em sua tese de doutoramento (*O tradicionalismo católico em Pernambuco — décadas de cinquenta e sessenta do século XIX*, Universidade Gama Filho, 1982).

Nas teses de Dinorah d'Araujo Berbert de Castro e Tiago Adão Lara estão analisados os aspectos filosóficos, políticos e religiosos daquelas manifestações do tradicionalismo. D. Romualdo Antonio de Seixas lança as bases do movimento. Seus herdeiros, tomando-se por base a ação do que viria a ser talvez o seu grupo mais expressivo, o pernambucano, são, como diz Tiago Adão Lara, pós-ecleticos, não só porque vêm depois da vigência do ecletismo, mas porque pretendem fundamentar o que este não conseguiu: a moral social; mas também pré-escolásticos, porquanto se encontram naquela fase em que a revivescência escolástica ainda apresenta contornos indefinidos. Investigando a projeção do tradicionalismo no período histórico subsequente, isto é, na República Velha, a presente tese tem como objetivo contribuir para uma compreensão mais aprofundada do

tradicionalismo brasileiro, assim como espera lançar novas luzes sobre a pesquisa anterior tão bem sucedida.

O tradicionalismo na República Velha só é compreensível, se estudado nas suas relações com o ultramontanismo. Para tanto os primeiros capítulos, além de serem dedicados à conceituação das duas correntes doutrinárias, apresentam um rápido esboço da evolução histórica do ultramontanismo no Brasil, indicando sua existência formal desde 1844 como solução à crise de decadência da religião católica, após a reforma pombalina, como alternativa ortodoxa às mudanças propostas pelo reformismo liberal-regalista. Essa revitalização ultramontana recebe conotações novas na primeira pastoral coletiva do episcopado brasileiro após a Proclamação da República. Nesta pastoral fica evidenciado o modelo institucionalista que norteava os ultramontanos no objetivo de unionismo com o governo. E, o caminho escolhido para superar o separatismo é a divulgação da doutrina, conscientização pastoral, criação de partidos católicos e finalmente estratégias suprapartidárias.

Neste contexto, católicos de inclinação reacionária constataam a ineficácia da metodologia ultramontana pela alienação perante os problemas políticos nacionais em face dos interesses meramente concordatários e pela falta de diálogo com o positivismo e o descaso para com a cultura brasileira propriamente dita.

No impasse cultural de ultramontanismo de princípios religiosos sólidos, mas alienados e de um positivismo doutrinariamente fraco, mas rico em orientações reacionárias surge o pensador e líder Jackson de Figueiredo que encontra uma solução: o reacionarismo de Augusto Comte é um desvio do reacionarismo católico ortodoxo dos fundadores do tradicionalismo. Logo, o tradicionalismo é a resposta cultural procurada, onde estão firmemente unidos os elementos católicos e reacionários.

O tradicionalismo possibilita de imediato um diálogo com os positivistas, apoio doutrinário católico para uma ação política mais direta, fundamentação teórica para um nacionalismo de valorização da tradição brasileira e uma chave interpretativa de toda a história brasileira.

A presença no grupo católico tradicionalista, que se une em volta da revista *A Ordem*, de pensadores como Alexandre Corrêa, Hamilton Nogueira e Jackson de Figueiredo, garante o desenvolvimento de um tradicionalismo profundo, atualizado, extremamente coerente e com uma fidelidade total aos princípios católicos. Além disso, o grupo procura ficar autônomo perante as autoridades ultramontanas, renunciando ao *Imprimatur* para a revista, denunciando setores da igreja e alimentando um projeto político independente em analogia com o Partido Popular Italiano.

Os ultramontanos brasileiros souberam habilmente cooptar o grupo dos tradicionalistas com a criação do Centro D. Vital, mudando radicalmente as finalidades e colocando a censura eclesiástica. A revista *A Ordem* se torna órgão do próprio centro. Contudo, fiéis aos seus princípios,

os tradicionalistas liderados por Jackson de Figueiredo criticam a metodologia ultramontana e, em face da desordem crescente, se articulam politicamente para um projeto golpista em favor de um governo todo poderoso e de orientação católica.

Com a morte de Jackson de Figueiredo, com as mudanças históricas da revolução de 30 e com a vitória da estratégia ultramontana, o grupo perde sua unidade e estrutura.

INTRODUÇÃO

Os estudiosos do pensamento brasileiro despertaram, recentemente, para a importância do tradicionalismo como componente relevante para o estudo da cultura brasileira. Muitas expressões culturais até hoje interpretadas com outros modelos teóricos, adquiriram nova significação na leitura tradicionalista.

O objetivo mais amplo da presente tese é contribuir para o melhor entendimento da vertente tradicionalista através das várias etapas do pensamento brasileiro para assim criar um primeiro estofo de trabalhos científicos sobre o qual se poderá elaborar uma análise crítica mais ampla e precisa.

O objetivo específico desta tese é a análise do tradicionalismo durante o período da República Velha. Essa delimitação é devida principalmente à divisão de tarefas no grupo de pesquisadores que está trabalhando de forma conjunta sobre essa corrente de pensamento.

Portanto, a presente tese é uma primeira tentativa de selecionar e organizar as manifestações tradicionalistas na República Velha. Limita-se rigorosamente à compreensão deste período sem ter a intenção de comparar ou seguir esquemas conceituais de outros trabalhos já realizados sobre períodos anteriores ou posteriores. O relacionamento com os outros períodos só pode ser realizado a partir de uma pesquisa concluída sobre o período em estudo, que é o objetivo desta tese.

A metodologia, inicialmente usada, foi o estudo da obra do mais conhecido tradicionalista do período, Jackson de Figueiredo, para em seguida estudar os pensadores a ele vinculados e assim tecer uma primeira articulação de idéias e personagens tradicionalistas. Mas, desde o começo, surgiram constantes equívocos a respeito da diferenciação entre pensamento jacksoniano e a ideologia ultramontana. Além disso, o mesmo conceito de tradicionalismo adquiria conotações que iam muito além de um reacionarismo simplista ou uma defesa da doutrina católica na política.

Por todos esses motivos, antes de prosseguir a pesquisa, tornou-se necessária reconceituação rigorosa tanto do tradicionalismo como do ultramontanismo.

Portanto, o primeiro capítulo é uma tentativa de sintetizar as categorias fundamentais do tradicionalismo, selecionando aquelas que pudessem lançar mais luzes sobre a doutrina jacksoniana. Embora possa oferecer discussões e divergências, as diferentes definições e abrangências do termo tradicionalismo, na presente tese, ele é delimitado pela convergência doutrinal entre os três grandes

pensadores franceses: De Maistre, De Bonald e Lamennais. Esta restrição revelou-se valiosa para a compreensão do modelo teórico usado por Jackson de Figueiredo.

O Segundo capítulo é dedicado à conceituação do ultramontanismo como sendo a realização de mentalidade institucionalista. Pela constatação que em cada país o tradicionalismo toma características próprias, surge o imperativo de sinteticamente analisar a sua presença na história brasileira, até a época de 1930. Esta pesquisa trouxe novas informações sobre a ação suprapartidária do ultramontanismo na época em que surgia o grupo de católicos liderados por Jackson de Figueiredo, unidos na publicação da revista *A Ordem*. E este novo enfoque possibilitou também descortinar as razões da tensão existente entre ultramontanos e tradicionalistas na última década da República Velha.

O terceiro capítulo constitui o núcleo da tese e analisa os três maiores expoentes tradicionalistas da revista *A Ordem*, Alexandre Correa, Hamilton Nogueira e Jackson de Figueiredo.

A escolha de Alexandre Correa se prende ao fato de ser o responsável direto pela ortodoxia inicial do grupo da *A Ordem*, marcada pela tonalidade maistreana.

Hamilton Nogueira é analisado na obra que sintetiza a evolução teórica do grupo no sentido de superação do positivismo e de defesa do tradicionalismo das acusações de não autonomia filosófica.

Finalmente, especial atenção é dedicada à obra jacksoniana que, pela quantidade de material publicado e pelas influências exercidas, é realmente o momento mais denso do tradicionalismo na República Velha.

Também na parte bibliográfica atenção especial é dada à obra jacksoniana.

Capítulo I

O CONCEITO E TRADICIONALISMO

Em que pese a sua relevância para a Filosofia Moderna, o tradicionalismo não tem sido estudado com a profundidade e abrangência requeridas. Por essa razão torna-se imprescindível partir de uma conceituação geral. Para formulá-la de modo sintético, atualizado, dispensando a longa e complexa consulta às obras de seus principais integrantes, será utilizado o roteiro sugerido pelo livro *L'utopia controrivolucionaria* de Teresa Serra¹, que é adequado para dar suporte objetivo a um conceito de tradicionalismo que possa ser usado como modelo para caracterizar essa corrente de pensamento.

No final do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX existiu na França um anseio generalizado de recuperar a ordem global da sociedade, abalada pelos acontecimentos revolucionários. É comum nessa época atacar o iluminismo que é considerado a alma da Revolução. Por isso, os intelectuais das correntes mais diversas tentam fundamentar teoricamente novas posições que valorizem os laços sociais ou outras dimensões de coesão social em oposição ao individualismo dissolvente dos iluministas.²

Neste contexto surge um grupo de pensadores católicos, cujos maiores expoentes foram De Bonald, De Maistre, e Lamennais, que, inspirando-se nas propostas de Burke, passam a estruturar um conjunto de idéias com o objetivo de contrapor-se à onda revolucionária.

Há evidentes dissonâncias entre os tradicionalistas citados, contudo, os elementos doutrinários que os une, formam um conjunto harmônico suficiente para formular um critério de autonomia cultural dessa corrente.

É de ressaltar que os tradicionalistas propõem uma nova cosmovisão da realidade, onde as propostas como valor concreto da história, a tradição como critério de verdade, a ordem moral como fundamento do social são integradas na primazia do social para possibilitar o crescimento da dignidade humana. Não são teólogos, mas políticos de um catolicismo às vezes muito pessoal; não são filósofos, nem apologetas cristãos, mas observadores que detectam a necessidade de propor uma conversão ao novo mundo, que estava surgindo.³

É a tentativa de recuperar a vida em sociedade com um seguro fundamento moral, isto é, ancorado numa religião tida como absoluta e definitiva manifestação de Deus: o catolicismo. Essa tentativa ligada ao transcendente nega, por sua lógica interna, a sublimação mítica do Estado, pois o

mesmo está submetido à moral. Consequentemente os tradicionalistas rejeitam a anarquia individual e o relativismo dos valores enquanto resultado do criticismo e da teoria do absoluto moral.

Reagem então, a qualquer forma de abstracionismo e individualismo na direção de um organicismo aliado a uma exaltação da organização científica contra o individualismo intelectual. Para tanto, eles se apresentam como organização contra a desorganização social e da autoridade, como ordem contra a desordem, como autoridade de *eu comum* contra a arbitrariedade do *eu*.

Além dessa preocupação com o social, o tradicionalismo é uma corrente essencialmente espiritualista; pois acusa o novo mundo de mentalidade materialista, limitada pelo horizonte de negócios, de utilitarismo que desencadeia um processo contínuo de recurso à ideologia do compromisso.

Assim sendo, o tradicionalismo não pode ser identificado como pensamento legitimista da Restauração, nem como precursor do autoritarismo ou do fascismo. Por suas circunstâncias doutrinárias, tampouco pode ser considerado como o pensamento oficial da Igreja.⁴

1) O AMBIENTE CULTURAL

a) CRÍTICA À REVOLUÇÃO

O novo clima cultural a ser alcançado destinava-se a reconstruir o curso da história, recuperando o passado para superar o iluminismo; pois este desprezara a história. O terror do Terror pedia urgência para novas soluções, mediante a busca de sua gênese histórica. Sua superação debelaria o abstracionismo crítico. Em síntese o que se busca é trazer de novo a *razão* ao reconhecimento dos seus limites, ancorando-a numa tradição que, por ser contínua obra histórica ou história vivente, tem em si mesma o seu fundamento.⁵

Logo, a polêmica contra-revolucionária não se fecha à temática do futuro, mas, ao contrário, procura novas soluções para superar o impasse. Desse ângulo, a restauração constitui apenas um momento do movimento criativo de superação. Não é um retorno ao medieval: isso seria desconhecer a própria alma dos contra-revolucionários.⁶

O século XIX cumpre de fato uma crítica do século anterior e se manifesta em definitivo como a procura de uma nova organização cultural.

Embora todos estejam de acordo sobre a necessidade dessa renovação desde o começo se esboçam soluções variadas, implicando escalas de valores diferentes; na prática, a procura de novas formas institucionais pode qualificar a contra-revolução como mais revolucionária que a própria Revolução.⁷

É verdade que existe o momento de Reação, com o retorno aos princípios conservadores da ordem, e da Restauração, como movimento político concreto e dinástico.

O século XVIII deixou como herança uma ruptura que se foi acentuando cada vez mais: aquela entre pensamento laico e a religião. A religião é expulsa da cultura, a intranquilidade decorrente é preenchida com a absolutização da própria moral.

Por isso, os contra-revolucionários não cansam de repetir que, embora exista uma diferença evidente entre moral, religião e política, não pode haver autonomia absoluta: por isso seria mais um aspecto do febril abstracionismo. A experiência humana é globalizante e tem um único absoluto, ao qual tudo está subordinado: a religião.

Uma moral, independente da religião no sentido radical, só pode gerar escravidão na sociedade. E aí está uma das diferenças fundamentais entre os vários tipos de fascismos e o pensamento católico da contra-revolução; pois para este último a política está subordinada à moral, ao passo que o estado fascista, ele mesmo, funda as obrigações morais dos seus membros⁸.

b) RETORNO À ORDEM

O tradicionalismo católico é chamado de *reacionário*, como retorno aos princípios conservadores da ordem. O que é apenas um aspecto de uma reação muito mais ampla, abrangendo diferentes objetivos.

O objetivo filosófico do tradicionalismo é de superar o ceticismo e o relativismo, fruto do abstracionismo revolucionário, e, para tanto, apela para uma solução realista do conhecimento. É evidente que os filósofos, visados pelas críticas são Descartes e os cartesianos.

O objetivo político é a organização de uma sociedade que, para tender à perfeição e à felicidade, não pode deixar de se fundar sobre a tranquilidade da ordem e sobre uma justificativa transcendente.

A exigência da ordem conota, geralmente, todo o pensamento reacionário que, se encontra força e segurança na época da Restauração, na realidade já começou em 1796, isto é, antes da própria Restauração (1815-1830), e o desejo de ordem envolve as mais variadas correntes da época

entre 1796-1830. Aliás, o pensamento filosófico da Restauração é o de Cousin com seu ecletismo, que não deixa de ser a utopia da prudência⁹.

A França da Restauração está toda voltada para a reconstrução e alia posições as mais heterogêneas: religião de estado e liberdade de cultos, legitimidade monárquica e representação popular, lei atea e moral pública. Tudo isso, em um esforço titânico para manter o equilíbrio entre o *Ancien Régime* e as novas simpatias, a tradição e o progresso, a revolução e a religião. E o mestre deste equilíbrio foi Victor de Cousin¹⁰.

Por fim, ao invés de alcançar o justo meio entre monarquia e liberdade, a restauração comprovou a irreconciliabilidade das opostas exigências.

Nessa mobilidade, o tradicionalismo se diferencia como ponto de procura de valores absolutos e ao mesmo tempo históricos, deixando de lado compromissos, sendo reacionário a seu modo: indica firmemente para um pólo de superação¹¹.

A Restauração é sem dúvida uma época extremamente dinâmica e de transição. Inaugura um longo período de crises que nascem da inquietude do mundo moderno. Não consegue um ponto de equilíbrio entre o homem e a sociedade, entre o indivíduo e o Estado.

É um período de combate aberto entre correntes que se digladiam: cristianismo e filosofismo. E, como sempre, essa forma direta de combate empobrece a objetividade¹².

c) IDEOLOGIA DE COMPROMISSO

A linha de demarcação entre o pensamento revolucionário e o contra-revolucionário é na realidade muito menos clara do que se pensa normalmente, não somente porque pessoas eminentes de protagonistas da Revolução passaram a contra-revolucionários, mas principalmente pelo fato de que nem todos os inimigos da Revolução se mostram surdos às exigências de renovação, já madura nos meados do século XVIII. De fato, se as obras mais características da contra-revolução são escritas de 1796-1803, apesar do clima de “terror do Terror”, que pode ser considerado causa ocasional, essas obras supõem uma maturação que percorre o século todo¹³.

Será mais exato dizer, após uma leitura atenta das obras dos contra-revolucionários, que eles são um tipo diferente de revolucionários. Pouquíssimos, ou um número irrelevante, propõem a volta do *Ancien Régime*. De Maistre é muito claro, dizendo que querer retornar ao *Ancien Régime* seria loucura maior do que colocar o lago de Genebra numa garrafa.

Se eles têm como antecedentes o conservadorismo histórico de Fénelon ou de Boulainvilliers, o despotismo iluminado de Dubos ou de d’Argenson e o absolutismo integral de

Bossuet, suas obras também sentem fortemente o influxo, depurado pelos acontecimentos da Revolução, de Voltaire, Montesquieu e Rousseau¹⁴.

O próprio De Maistre era liberal e chegou a ser suspeito de jacobinismo. Admite nos seus escritos a legitimidade inicial da insurreição que tinha derrubado o Velho Regime.

Bonald, De Maistre, Lamennais citam com frequência Rousseau e estão cientes da tremenda corrupção existente na França na época pré-revolucionária¹⁵.

Em suma, os tradicionalistas procuram estabelecer novas instituições, numa tentativa crítica e construtiva de corrigir tanto a periculosidade do individualismo abstrato como do absolutismo que não considera a inviolabilidade da pessoa. Logo, em correta compreensão, o tradicionalismo é uma corrente cultural que procura superar tanto o *Ancien Régime*, quanto a mentalidade revolucionária¹⁶.

A ação contra-revolucionária, todavia, tem grande dificuldade de encontrar o seu caminho. Passa por experiências diferentes que preparam antes e renovam depois uma Restauração como tentativa de continuação de um discurso sobre a liberdade, todo elaborado também em termos de garantias constitucionais.

A doutrina tradicionalista parece retrair-se para além de uma ação política demasiado vinculada com compromissos e oportunismos. Seria um discurso metapolítico no qual os temas principais seriam: a necessidade de conhecimento do fenômeno sócio-político e do fundamento ético da sociedade; uma exigência de organicismo, de recuperação dos valores em uma temática anti-relativista e anticética.

O individualismo pós-revolucionário passa a ser um componente da nova realidade social, devidamente depurado pelos acontecimentos revolucionários e continua como bandeira de um liberalismo renovado. Contudo, existe uma dupla reação: a primeira é da escola socialista, que procurou reorganizar a sociedade política sobre as bases econômicas e sociais; a segunda é a da escola teocrática que procura nos componentes mais básicos da tradição histórica (religião e moral) os instrumentos para devolver estabilidade às instituições e certeza ao homem¹⁷.

A coesão social é procurada pelos socialistas sem rejeitar a nova sociedade industrial, isto é, procuram administrar coesivamente uma sociedade que nasceu do individualismo, propondo a primaziada associação onde a economia política poderia perfeitamente substituir a política. Eles sonham com a transformação do poder e não com a sua conquista.

Os teocratas, por sua vez, acentuam a espiritualidade e a sociabilidade inconciliáveis com o domínio do indivíduo e do econômico, denunciando a função desagregadora do interesse econômico e das teorias utilitaristas. Denunciam o economicismo.

Essas teses teocráticas são plenamente assumidas pelos tradicionalistas. O próprio De Bonald critica o empirismo, o racionalismo, o ecletismo o idealismo, encontrando em todos esses a

mesma origem dos desvios: o individualismo, tanto moral como físico do homem. E, para superar tais males, toma como ponto de partida a “experiência histórica”, considerando o homem na sua exterioridade social. Essa posição desperta a hipótese de uma proximidade com Vico e de um retorno de elementos empiristas¹⁸.

Apesar de todos os esforços teóricos para criticar rudemente os seus opositores, os tradicionalistas de fato conviveram com grupos políticos de interesses limitados e suspeitos: os “ultras”.

2) AS CATEGORIAS DO TRADICIONALISMO

a) O CONCEITO DE LIBERDADE

Os tradicionalistas têm uma idéia de liberdade bem diferenciada daquela das correntes liberais da sua época.

Para os liberais, o problema político se resume na soma de forças para dotar o poder. Para os tradicionalistas é a soma dos princípios éticos que fundam e limitam o mesmo poder.

O fato é que os liberais continuam a inserir o problema da liberdade numa perspectiva individualista, utilitarista ou também edonista, isto é, numa perspectiva que vê na liberdade a dignidade do homem somente porque cria a porta da felicidade num sentido totalmente terreno. Essa liberdade só conhece limitações quando entra em atrito com outras impondo concessões ou abdições, renúncias e compromissos¹⁹.

Para os tradicionalistas a concepção de liberdade é bastante complexa e de múltiplas facetas. A primeira é em termos de sociabilidade, enquanto a verdadeira liberdade sempre está de acordo com a vontade social. A segunda é o aspecto existencial, longe dos direitos declarados, na vivência das comunidades fundamentais como a família, isto é, uma conotação profundamente moral e espiritual. Nesse sentido a sociedade (política e religiosa) liberta o homem enquanto o afasta de seu estado original. O homem físico é livre conforme a sua natureza somente quando não é submetido à força particular de um outro homem, ao passo que o homem moral é livre quando não está sujeito às suas paixões²⁰.

O liberal procura conciliar as duas formas de liberdade, a liberdade no poder e fora do poder. O tradicionalista procura salvaguardar toda inteira a dignidade da pessoa numa perspectiva mais ampla, onde o útil individualístico é superado no útil social, subordinado às finalidades últimas.

São dois mundos diferentes e seria um grande equívoco entender a liberdade dos tradicionalistas como uma dedução abstrata do indivíduo: o direito à liberdade não é inato; pois a liberdade é a perfeição do homem inteligente e, portanto, fruto de conquista histórica.

Por fim, os tradicionalistas procuram defender o homem para conquistar a sua liberdade perante o Estado, os outros homens e as paixões. Nesse enfoque a monarquia seria uma forma não necessária de soberania que garantiria exatamente a dependência igual de todos da vontade geral ou seja a independência igual de todos os cidadãos, de todas as vontades particulares.

É notória a assimilação dos argumentos de Rousseau nesse contexto, prova evidente da existência de crítica construtiva²¹.

b) O BEM COMUM

O bem comum é idêntico à maior virtude dos cidadãos, condição imprescindível da liberdade no estado civil²².

A posição dos ecléticos não tem o mesmo suporte teórico e, em plena consonância com a época, propõe uma doutrina onde o realismo, o anticonstitucionalismo, o liberalismo e o parlamentarismo se unem numa atitude evidente de oportunismo, onde pouca é a filosofia e o domínio é um liberalismo totalmente prático, sendo a corrente mais adequada para exprimir o espírito da Restauração.

Logo, é importante salientar que a Restauração não é a plenitude do tradicionalismo. Aliás, poder-se-ia dizer que o mesmo apenas coincidiu na prática com a Restauração, mas é o ecletismo que a incorporou no sentido estrito.

Na realidade neste período o fato se contrapõe às teorias, transformando-as e antecipando-as. Perante os problemas candentes, a prática traz soluções que possuem apenas um limitado apoio nas teorias.

Até então as divergências entre realidade política e teoria se tinham manifestado no funcionamento das instituições, que geralmente pecavam contra a plenitude da doutrina. De agora em diante, seria a situação política que criaria a teoria jurídica e modificaria a doutrina.

Essa nova situação trouxe a necessidade de enfrentar realisticamente os problemas; contudo, permanece a mentalidade tanto em Hegel, Burke e Bentham, por exemplo, de um otimismo intelectual, baseado na confiança de poder resolver todos os problemas na base da mera lógica²³.

Participando desse otimismo, os tradicionalistas procuram lançar as bases de uma nova sociedade, em que o fim primário seria promover as virtudes dos cidadãos por meios educativos ou coercitivos. Isso possibilitaria maior participação real da liberdade, já vivenciada pelas elites.

É uma solução extremamente moralista, sem levar em consideração o parâmetro usado para indicar o conteúdo das virtudes dos cidadãos.

c) AS INSTÂNCIAS MORAIS

Embora a dimensão política da Restauração, ambígua nas suas justificativas, como também nas suas realizações, seja dominada pelo compromisso a ponto de esquecer os princípios teóricos fundamentais, existe uma exigência do fundamento ético do Estado e uma sincera necessidade de recuperar os valores do homem e da comunidade. Isso se evidencia na relativização tanto de qualquer expressão individualista e desagregadora, como de qualquer absolutismo que negue a função positiva do individualismo nas suas conquistas de reconhecimento do direito contra o arbítrio do soberano absoluto, e a forma contratualística que fundamenta a mesma validade do Estado.

De Bonald usa e recupera o sentido da distinção de Rousseau de “vontade geral” como fato moral e a “vontade de todos” como fato puramente político. Contudo, é uma atitude antikantiana e antirousseauiana que aparece quanto tenta recuperar o conceito de moral no sentido organístico e objetivo. Tanto Burke como Hegel criticam substancialmente o ideal moral abstrato e subjetivo, o formalismo, o dogma ateu da soberania popular, a concepção contratualística do Estado meramente comercial. Se o interesse para o individual como tal é o fim último da sociedade, o pertencer ao Estado é uma opção caprichosa. Mas se o Estado é espírito objetivo, o indivíduo também possui objetividade, verdade e eticidade somente como componente do Estado. A união como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim e a destinação dos indivíduos é de conduzir uma vida universal. De Bonald critica a sociedade que é resultado de juntar os haveres sem juntar os homens²⁴.

A reação ao abstratismo e ao individualismo tem a unidade de possuir uma clara visão historicista. Nesta chave interpretativa existem duas orientações diferenciadas: uma corrente que exalta o homem concreto, procurando sempre evidenciar suas limitações no horizonte divino; outra que desenvolve o princípio de uma absoluta autonomia do homem numa visão claramente imanentista.

Os tradicionalistas são unânimes em manter, a qualquer preço, o posicionamento de subordinação explícita ao transcendente contra as posições que tentam divinizar o homem.

A grande dificuldade está em conciliar o realismo histórico e a tentativa de consideração sociológica da realidade o arcabouço mental de uma teologia marcada por um teocratismo medieval. E, como resultado desta situação, chega-se a soluções intelectualistas e utópicas, decorrentes de um não reconhecimento da autonomia da política²⁵.

d) O REALISMO

Os pensadores tradicionalistas desde o começo se uniram na crítica à nova sociedade. Ela surgia na exaltação do “ter”, deixando de lado o aspecto do “ser” e, ao mesmo tempo com os rápidos sucessos do crescimento econômico, atribuía-se uma autonomia ou uma auto-suficiência histórica de aperfeiçoar a própria sociedade: se a história é meramente humana, o homem pode criar sua própria sociedade ou o seu ser social. Passa-se da autoridade do “ter” para a autoridade de transformar o “ser” do homem – inclusive moral – no aperfeiçoamento das instituições sociais²⁶.

Os tradicionalistas, portanto, rejeitam as antropologias que partem do reclamado pressuposto de que o homem é auto-suficiente para aperfeiçoar-se, desconhecendo ou se opondo à ideia, cristã do *status naturae lapsae*, isto é, na crença do pecado original.

De Maistre e De Bonald admitem essa perfectibilidade indefinida somente na sociedade e não no homem individualmente considerado. Pois, o homem nasce perfectível e precisa receber tudo da sociedade dos seus iguais. Essa perfectibilidade é regida constantemente por um trabalho da divindade. Ora, essa divindade pode ser entendida também como natureza. Essa quase sinonímia é devida ao fato que, para Bonald, o poder vem de Deus em tudo aquilo que é conforme a natureza, e tudo o que vai contra a natureza, somente pode vir do homem²⁷.

Seria esclarecedor lembrar que o perfectivismo de Bonald e de De Maistre é claramente diferenciado do perfeccionismo.

E é aqui, nesse elemento doutrinal, que Lamennais, na segunda fase da sua obra, se afasta entendendo a perfectibilidade na religião para além da política ou um progressismo que supõe que o melhoramento social se apresenta como que confiado em grande parte à atividade humana que coopera para a mais rápida atuação das suas tendências. Enfim, esse perfeccionismo seria uma forma de auto-realização da humanidade e aí já se abre um desvio radical com os outros pensadores tradicionalistas²⁸.

Nasceu assim um novo messianismo todo terreno que imagina poder-se construir uma “cidade” *ex novo*, sem levar em conta as exigências da realidade. Acha que o homem não deve ser tomado por aquilo que é, mas por aquilo que deveria ser. Logo, esse mesianismo leva para um espiritualismo o qual esquece que não existe possibilidade de ação senão sobre aquilo que existe, e que, para melhorar a humanidade, precisa considerar as suas fraquezas, sem as quais a ciência social não mais do que mística social. Mística que pode incluir a suposição de que a imperfeição social é devida a um determinado fator histórico e social que, devidamente superado, trará outra vez a felicidade. Esses fatores históricos podem ser os opressores, os reis, os burgueses, os capitalistas, os fascistas ou os próprios crentes. Lamennais admite uma absoluta emancipação da humanidade²⁹.

Outro desvio do pensamento tradicionalista certamente é a interpretação que dele faz Comte no culto da força social que liga entre si os homens. Com efeito, ele afirma explicitamente que se aproximou dos princípios essenciais do pensamento de José de Maistre laicizando os mesmos. Isso prova o quanto os tradicionalistas contribuíram para os prolegômenos de uma ciência social positivista. Contudo, esse desenganchamento do transcendente favoreceu a interpretação de Taine ou de Mourras que ainda conservam aquela inspiração moral laicizada por Comte, subordinando-a, todavia, a um hiperpoliticismo que é mais um desvio de mística social, logicamente ateu, e exaltando um catolicismo meramente de comportamento social ou cultural, unicamente extrínseco³⁰.

A religião do progresso como surgiu no começo do século XIX teve um sentido antiindividualístico junto com uma confiança irrestrita no progresso do homem, graças à instituição por parte do homem de uma nova sociedade e a sua filiação a um perfeccionismo de libertar o homem de todos os males: um único mundo de irmãos plenamente realizável³¹.

Tudo isso ia de encontro aos postulados da visão cristã na qual a realidade do mal é devidamente admitida e constatada, assim como a consciência da imperfeição e provisoriedade das estruturas políticas, sempre inadequadas às tarefas de um perfeccionismo otimista, ou seja, plena realização do Reino de Deus sobre a terra.

Despreendem-se daí as reações dos católicos da época que tinham percebido a rejeição iluminista do conteúdo da revelação, com a edificação de antropologia que despreza a religião cristã e com transferência do problema do mal do plano psicológico e teológico ao político e sociológico. O dogma da queda e o da redenção são transferidos para a história. Logo, se o mal é consequência de uma particular organização social, então ela é o novo sujeito de imputação: a política vem a ser a religião e substitui a religião na salvação do homem³².

Por isso os tradicionalistas insistem sobre o conceito de natureza como constituição de estrutura de um ser que, no caso do homem, revela a sua criaturabilidade como um dado e não uma

construção, que deve ser elemento essencial em qualquer projeto realista. Afinal, a liberdade e a perfectibilidade presentes na natureza humana não são teoremas ou descobertas de uma constituinte.

e) A “NATUREZA” E O “MUNDO MORAL”

O século dezoito distinguia dois mundos, aquela da razão e liberdade e aquele do determinismo e da necessidade. Operou uma nítida separação entre o mundo moral e o mundo físico, atribuindo a este último unicamente a possibilidade de possuir leis absolutas e inderrogáveis. O mundo moral era submetido ao homem, único legislador.

Os tradicionalistas asseveram que os fenômenos morais são da mesma natureza dos fenômenos físicos, não no que diz respeito aos conteúdos materiais, mas no que diz respeito ao absoluto das leis que os regulam. Daí a problemática dos elementos comuns e os diferentes processos para estabelecer cientificamente os elementos morais.

De Maistre estranha profundamente a divisão do mundo moral e do mundo físico e se pergunta a razão de não aplicar a metodologia da ciência para ambos, De Bonald critica constantemente a falta de metodologia séria em moral: Hegel critica o ateísmo no mundo moral; os pensadores da fé positivística (Saint-Simon e Comte) pretendem aplicar o método da ciência da observação à política com os seus componentes de raciocínio e experiências³³.

É decorrente dessa visão de mundo que os tradicionalistas e os positivistas aceitam a tese de De Maistre, de que a história é o campo experimental da política, elevando-se ao nível de ciência experimental.

Apesar de todos esses elementos de contato, os tradicionalistas são bem caracterizados por uma diferente forma de compreender o espiritual: o homem é uma criatura divina que está acima da moral e a moral não pode coincidir com a necessidade.

Tradicionalistas e positivistas em verdade reconhecem e se submetem a uma ordem, isto é, a um conjunto de leis trazidas da observação. Reconhecem na inteligência humana a única missão de descobrir leis desta ordem e deixar que a ordem política se construa sobre elas. Mas, enquanto para De Bonald e De Maistre esta ordem é natural e divina, para os positivistas é meramente natural. Para os tradicionalistas essa ordem se prende à vontade divina e a autêntica liberdade humana aceita a vontade divina com os seus planos: fazer o que quiser sem alterar os ordenamentos. De Bonald chega à asserção que, se o homem é livre, a sociedade não o é³⁴.

Para De Maistre a natureza de um ser é o conjunto de qualidades atribuídas a esse ser pelo criador. Logo, a natureza humana é evidentemente determinada por Deus.

Para Locke e Rousseau o “natural” equivale a tudo aquilo que é próprio a uma natureza que ainda não entrou na história e portanto não é contaminada. Ao contrário, para Burke e os tradicionalistas, o natural é aquilo que expressa a natureza do homem dentro de um processo histórico e um desenvolvimento organicístico.

As coisas deixadas por si mesmas encontram normalmente a sua ordem natural, isto é, de acordo com a natureza. E, somente o homem que respeita a sociedade e a conserva em sua ordem, pode ser melhor compreendido. Mas quando vai contra a ordem, perde toda, ou parcialmente, a compreensão do mundo.

Em suma, para os tradicionalistas o conceito de natureza não tem o significado restrito de natureza física ou de naturalidade não histórica, mas, principalmente, de estrutura e essência. A natureza de um ser é historicamente aquilo que o constitui e aquilo que é: a lei particular de sua existência, de seu ser; o conjunto das leis gerais de sua conservação. Leis: relações que nascem de sua maneira particular de ser, de ser tal qual é historicamente formado.

Em definitivo, este aparato conceitual é montado no sentido de criar um espaço intermediário entre a necessidade do naturalismo e a liberdade de imanentismo. Um difícil posicionamento onde a liberdade é admitida e é significativa em um plano transcendente. Vem daí que para os tradicionalistas o historicismo, por eles aceito, não é estático e possui o dinamismo da natureza que não coincide com a natureza física e não pode ser classificado de determinismo nem sob o aspecto do providencialismo.

O naturalismo dos tradicionalistas não pode ser confundido com um biologismo e, se o Estado é expressão da natureza das coisas, esse naturalismo é assumido por um finalismo que leva a um organicismo espiritualístico que supera qualquer biologismo numa perspectiva histórica e moral, enquanto a mesma natureza opera de alguma forma eticizada. O organicismo estatal segue leis morais que, em plano diferente, são absolutas tanto quanto as leis naturais – o organicismo biológico e o organicismo moral são afinal construídos sobre a mesma ordem metafísica, as leis da natureza são necessidade de ser e na moral são dever de ser – o sistema político na ordem moral é simétrico com a ordem do mundo e suas leis são da mesma forma inderrogáveis³⁵.

Para o biologismo é legítimo e, aliás, desejável a liberação da política pela moral, daí a convicção que é a força que cria o direito. Ao contrário, para os tradicionalistas a política não poderá nunca ser desvinculada da moral enquanto a vida não tem leis superiores ao *ethos*.

Essa reintegração do homem à natureza contribuiu, indiretamente, para que escolas posteriores, em nome da ciência, ou de um positivismo cientificista, tivessem reintegrado o homem à sociedade civil e política na natureza – numa natureza radicalmente diferente daquela conceituada pelos De Maistre e De Bonald.

Em síntese, a intenção dos tradicionalistas é da procura de um critério absoluto, enraizado na história concreta e verificável, do homem, implicando, logicamente, o relacionamento estreito entre ser e dever ser³⁶.

f) O PRIMADO DO SOCIAL

Se os tradicionalistas insistem na crítica ao individualismo abstrato em política, eles o fazem em um contexto mais amplo de crítica ao pensamento cartesiano, que é visto como uma das fontes primeiras da degeneração revolucionária, seja no campo gnoseológico, como naquele moral e político. A filosofia do *moi* com o seu dualismo metafísico entre *res cogitans e res extensa* abriu a estrada para, de um lado, a metafísica atéia e de outro um idealismo que se apresenta como antropologismo também ateu. Então a crítica ao cartesianismo é feita em nome de um princípio de unidade que supera qualquer forma de ateísmo, e em nome de um “nós”, de uma autoridade coletiva que garanta a liberdade como um princípio gnoseológico que seja capaz de alcançar a verdade. Logo, o problema da certeza é vital para garantir uma ordem e, portanto, se torna problema social por excelência, isto é, o problema da certeza de encontrar a autoridade legítima à qual cada razão deva obedecer. Tentam levar para o plano social o critério mesmo do conhecimento, orientando as conseqüências sociais: uma idéia clara e distinta potencialmente possui as garantias de sua universalidade e consenso, fundamento legítimo de um “senso comum”³⁷.

A certeza do universal passa a ser chave interpretativa, razão da história, do povo e da soberania. Por isso a concepção atomista do povo é combatida em nome de posições organicísticas de poder e Estado, de Estado e sociedade. Então, o povo não é mais uma massa amorfa, mas como que uma entidade espiritual ligada à sua historicidade: autor e resultado de sua mesma história.

Essa visão organicística de povo é também uma tentativa de teorizar o sentimento comum do gênero humano, uma razão geral ou um consenso universal. Divergem das posições de soberania de um povo como autoridade suprema e que não precisa prestar contas dos seus atos.

Os tradicionalistas combatem a concepção de soberania popular enquanto ela é resultado de um individualismo que desconhece a solidariedade mais natural, e é nesse todo orgânico, no seu conjunto, que recebe o nome de povo. Logo, tudo deve ser feito na sociedade para a utilidade dos sujeitos para que o povo se realize numa tradição. Uma sociedade constituída tem sua memória, tradição, uma vontade conservadora, um poder geral conservador. A democracia fundamentada na conta das cabeças, que substitui pela evidência da autoridade a autoridade da evidência, não pode conservar-se³⁸.

Assim, cada povo realmente formado é conservador, possui sua razão nacional de acordo com a qual será avaliada a legitimação das leis e do poder³⁹.

Os tradicionalistas imputam à concepção individualista e contratualista a perda de qualquer visão comunitária, inibindo a sensibilidade da eticidade do Estado em vista da socialização. A causa principal dessa situação é a separação feita por Descartes entre o religioso e o social; daí o individualismo; daí a Reforma e todos os males modernos, dissolvendo a tradicional concepção religiosa⁴⁰.

g) A TEORIA DA LINGUAGEM

Em vez da filosofia do homem individual, do “eu”, os tradicionalistas conscientemente se propõem uma filosofia do “nós”. Usam as mesmas cartesianas, transferindo para o “eu social” todas as características que Descartes atribuíra ao “eu”. Primeira entre todas, a evidência da verdade, que é sempre uma verdade social e que se desvela a cada um pela comunicação da sociedade, por meio da linguagem⁴¹.

É Bonald que melhor explicita esse ponto do tradicionalismo. Nele a teoria da linguagem se torna quase uma sociologia. Ele consegue sintetizar sua teoria a partir das idéias universais e necessárias de Malebranche, usando a regra de uma evidência racional de Descartes devidamente transferida para o plano da razão geral; aceita a tese de Condillac de que a linguagem é uma *conditio sine qua non* para qualquer ato de inteligência e, finalmente, absorve o axioma de Locke que todo conhecimento deve vir ao homem do exterior. Todos esses elementos recebem o dinamismo de colocar o *Verbum* como ligação entre a realidade primordial e o indivíduo: o dom primitivo da linguagem é verdade inicial que envolve a transcendência de Deus sobre a sociedade e da sociedade sobre o indivíduo. Afinal, é uma solução sociológica da origem do pensamento – não existem idéias inatas sem expressão adquirida. A sociedade se torna guardiã do depósito sagrado das verdades fundamentais e da ordem social. Existe uma identidade do pensamento e de linguagem, de *Verbum e Ethos*⁴².

De Maistre continua essa orientação e reflete sobre a estreita união entre ideias e práticas religiosas, entre formação das leis, linguagem e religião. Teoriza uma “razão” nacional estritamente ligada ao sentimento comum do gênero humano.

A conclusão de toda essa montagem teórica é que existe um homem social, em perfeita antítese com o indivíduo setecentista, que encontra a sua regra de vida não na razão, nem no sentimento, mas na natureza das coisas, isto é, na razão geral que lhe é desvelada pela sociedade por

intermédio da palavra. A autoridade da “razão social” vem em tal modo a tomar o lugar da evidência cartesiana.

O homem é homem enquanto civilizado. O seu estado civil é seu estado natural: o homem é aquele que é feito pela sociedade, e, como a sociedade o plasma, assim na sua mesma natureza e a sua liberdade se definem em termos de integração social. O homem é livre enquanto por sua socialização é também um homem histórico (natural) e não mais um primitivo, aliás é tanto mais livre quanto mais social. O homem se define como um ser indissolúvelmente religioso e político, um ser social. E, sendo a tradição síntese e expressa da razão universal, da razão de todos os povos e de todas as sociedades, depósito das verdades que se manifestam nos poderes políticos e religiosos ela deve ser respeitada, fazendo calar as opiniões pessoais. Quem procura a verdade a encontra na sociedade, no corpo das crenças comumente admitidas pelos homens, nesse fundo comum de idéias e de sentimentos que é, em outras palavras, o bom senso⁴³.

Pergunta-se: dessa maneira não se está pregando um conformismo estéril e a exaltação dos preconceitos? O que é esse sentimento comum a todos os homens? Não seria apenas uma “profissão de fé” como no contrato social.

Para Lamennais, libertar-se dos preconceitos é querer libertar-se da ordem, da felicidade, da esperança, da virtude e da imortalidade. De Maistre assevera que a razão humana, reduzida às suas forças individuais, é perfeitamente nula não somente para criação, mas também para conservação de associação religiosa ou política, porque ela não produz senão disputas, e o homem, para conduzir-se, não tem necessidade de problemas, mas de crenças e o seu berço deve ser circundado por dogmas e quanto mais elementos ou comportamentos positivos assimilar sem discussão, tanto mais rapidamente poderá gozar das riquezas da sua cultura e da sua humanidade⁴⁴.

Em suma, os hábitos sociais e as convenções são superiores às decisões individuais pois fixam a mentalidade histórica. O pior preconceito é, então, rejeitar irrefletidamente esses tesouros da humanidade pelo simples fato de pertencerem ao passado.

O critério para aceitação refletida de um preconceito é se ele está vinculado a uma lógica social determinada. Pode haver preconceitos falsos para algum povo, mas não para o gênero humano que só pode ter preconceitos verdadeiros.

É evidente que existem preconceitos em um sentido amplo que são exagerações dos sentimentos e superstições que suprem a ignorância. Para os verdadeiros preconceitos existirem, é necessário que eles sejam a expressão da sociedade, fundamentados sobre sentimentos profundos de amor e lealdade. Só assim eles terão uma função positiva e se revestirão de uma razão escondida. E, em nome dessa razão escondida, podem gerar o espírito de união na sociedade abalada pelo individualismo⁴⁵.

h) O VALOR SOCIAL DA RELIGIÃO

O cristianismo, como religião revelada por Deus na história e através da história, é mais uma confirmação do valor inquestionável da tradição, da objetividade, da autoridade universal presente na civilização cristã.

A religião cristã é vista como o fundamento de todas as leis positivas; pois possui de forma plena a autoridade legislativa em virtude de suas leis serem as primeiras⁴⁶.

O aspecto extrínseco da religião é ressaltado pelos tradicionalistas em vista do momento histórico que com suas convulsões sociais indicava a desordem global de valores justamente quando a religião fora desvinculada da política. Essa acentuação do aspecto social da fé não é uma negação da dimensão existencial da religião. Ao contrário, ela a supõe.

O tradicionalismo é, em verdade, uma poderosa movimentação para renovação do cristianismo. É normal nos representantes dessa corrente de pensamento a consciência da instrumentalização da religião pelos poderes políticos desde o absolutismo do Velho Regime, até o caso de Napoleão⁴⁷.

O traço fundamental da renovação religiosa tradicionalista é o insistir de forma uníssona e constante que a única hierarquia de valores válida é aquela na qual a política é subordinada à moral e a moral à religião.

i) O COMBATE AO ESPÍRITO BURGUEÊS

A rejeição do eterno, do transcendente e de qualquer forma de universalidade está estritamente ligada à Reforma como resultado da exaltação da razão, do mundo, do particular e sua mobilidade social que tem levado às contínuas mudanças das estruturas da sociedade.

A mentalidade é que a mudança é essencialmente uma falta de maturidade, um sinal de fraqueza cheia de inquietações e desordens.

O tradicionalismo tem uma desconfiança e uma aversão para com a razão individual no temor da instabilidade que necessariamente é vinculada à rejeição da experiência e da história. O indivíduo abstrato não pode compreender a verdade, pois se revela no tempo oportuno fruto de uma evolução social e histórica. Logo, se a verdade é *filia temporis*, ela emerge ligada à tradição e na tradição⁴⁸.

O indivíduo despreza a história e constrói sobre os seus interesses pessoais. Este seria o homem novo, o burguês que exalta a categoria do ter, do racionalismo e do fazer; é a encarnação

dos desvios Reforma-Descartes-Rousseau, descrente por natureza e cegado pela auri sacra fames; é o centro das fobias tradicionalistas sendo a causa da mobilidade social que um dia constrói e outro destrói⁴⁹.

O discurso do tradicionalista, com toda essa polêmica contra os burgueses e todo tipo de filosofismo, não tem finalidade política. Seu objetivo é fornecer à sociedade nova os valores absolutos como solução do relativismo.

O racionalismo que leva em conta as experiências históricas e políticas da nova geração (liberalismo em sentido estrito), e o tradicionalismo com a sua razão social procuram ambos a superação do racionalismo abstrato. Mas o primeiro recupera a história rejeitando o eterno, ao passo que o segundo visa a recuperação dos dois em um processo que leva em consideração a importância da sociedade como mediação entre o homem e Deus. Mais ainda, procura o equilíbrio entre aceção naturalista na qual não se perde o sentido do divino: se Deus é o artífice de tudo isso, não impede que a sociedade se estruture em uma tal maneira de poder ser cientificamente estudada⁵⁰.

O fenômeno histórico mais questionado pelos tradicionalistas, certamente foi a Revolução e as respostas científicas do acontecimento não impediam que estivessem mescladas com interpretações teológicas.

A revolução é interpretada, então, a partir da Divina Providência: foi um escândalo necessário para o bem da humanidade. E a prova é que a toda revolução sucede uma contra-revolução, que indica com força nova os rumos corretos da humanidade. A contra-revolução é a manifestação da Providência Divina que explica as causas de todos os castigos que flagelam a sociedade pecadora⁵¹.

Reconhecem estes analistas que as forças motoras da Revolução foram elementos positivos como o respeito para com o homem, a promoção da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Mas enfatizam que esses valores desligados da sua fonte originária, a religião cristã, e sendo usados com mentalidade materialista, sofrem uma distorção: a liberdade se torna arbítrio; a igualdade, escravidão; a fraternidade e o respeito do homem, um ideal abstrato.

Infelizmente esse julgamento rigoroso dos movimentos revolucionários impediram o diálogo dos tradicionalistas com os seus opositores. Não tinham a sensibilidade hegeliana de superar a negatividade e dar o valor devido ao prático. Projetavam uma sociedade, uma comunidade na qual houvesse a primazia do amor, isto é, do dever, negando a conexão dever-direito no mundo ético⁵².

Após as brilhantes críticas feitas aos burgueses, descortinando as profundas ligações com o individualismo e ao sistema da divisão do trabalho, os tradicionalistas permanecem fechados no mundo ético. Após ter captado os novos parâmetros da nova sociedade que ia dominar o ocidente, fazem propostas de um Estado no qual os nexos sociais não correspondem mais aos existentes.

j) A VONTADE GERAL

O Estado Rousseauiano se funda sobre o conceito de “vontade geral” como realidade em si que foge ao império do indivíduo, que fica além de qualquer arbítrio e acima das inclinações afetivas e emocionais: seria uma pessoa moral acima dos interesses.

Para os tradicionalistas o Estado é uma entidade metafísica e ética que também não pode ser atingida por interesses particulares.

Para ambas essas concepções de Estado, o triunfo da vontade geral sobre as vontades particulares deve ser total e a liberdade do indivíduo só é verdadeira, se consoante com a vontade geral, que é soberana e inalienável.

Contudo, os tradicionalistas não podem aceitar o suporte genético da “vontade geral” de Rousseau: participação da vontade de todos pela maioria. Dessa maneira, a sociedade seria monista, fundamentada sobre a soberania individual. Os tradicionalistas admitem também uma soberania única e indivisível como sustentáculo para salvaguardar a esfera da liberdade privada e projetam uma sociedade pluralista para evitar os perigos totalitários⁵³.

Equívocos surgem na oposição entre democracia e totalitarismo. O contrário de totalitarismo não é necessariamente a democracia, mas uma sociedade pluralista que permita a maior variedade possível e que promova a igualdade e a liberdade ao mesmo tempo. Pois, a igualdade e a escravidão não se excluem quanto mais onde o padrão não é um indivíduo, mas o Estado, a coletividade ou a “vontade geral”.

Ora, como uma massa popular pode sugerir ou impor pelo voto uma “vontade geral”? Para os tradicionalistas a “vontade geral” está na própria natureza das coisas, no sentido comum, entendido organicisticamente, ou melhor, no ensinamento da tradição⁵⁴.

A “vontade geral” é quase uma entidade metafísica que teria uma existência anterior ao voto e malgrado o voto. Decorre, então, nos tradicionalistas também uma tendência totalitária como em Rousseau?

Para De Bonald e De Maistre o homem é naturalmente mau e somente a sociedade o torna bom – no sentido que um homem em um hipotético estado de natureza não seria homem, pois a natureza humana se forma historicamente.

Rousseau afirma exatamente o contrário. Acredita no estado de natureza onde os homens são naturalmente bons e são corrompidos pela sociedade. Outra diferença: Rousseau fala que o soberano deve decretar a religião civil; os tradicionalistas afirmam que é a religião que deve regular a sociedade civil⁵⁵.

Poder-se-ia dizer que é exatamente a posição religiosa que determina a radicalidade da diferença entre Rousseau e os tradicionalistas. Rousseau, com efeito, contra o pecado original dos católicos, não afirma apenas a inocência original do homem, mas até que o mal é um produto da sociedade.

A novidade do pensamento rousseauiano é que ele estabelece o primado da política e que a renovação da sociedade deve ser caracterizada pela total supremacia da sociedade e então do Estado sobre o indivíduo. Logo, a moral fica reduzida à dimensão política e social: o único meio para reencontrar a originária liberdade do homem é político. Somente a sociedade dirigida pela “vontade geral” pode operar nesse sentido⁵⁶.

A “sociedade nova” se apresenta como o todo ao qual o “eu” deve referir-se e subordinar-se para alcançar a ordem, a felicidade e a virtude.

Com Rousseau se tem a transposição do problema do mal do campo da teodicéia para aquele da política. Os realistas católicos não desconhecem o valor da razão e se opõem firmemente a essa forma de messianismo de uma soberania popular.

Todos esses debates a respeito da “vontade geral” evidenciam a consciência atenta dos tradicionalistas em evitar totalitarismos. Depois das experiências absolutistas não queriam de forma alguma alimentar projetos onde surgisse uma força social que subjugasse novamente a religião.

Outra forma de argumentação que reforça o posicionamento tradicionalista é a tese de que, para garantir a dignidade do homem, ele não pode submeter-se a uma autoridade meramente humana. E a “vontade geral” é uma autoridade puramente humana. Nenhum homem pode por si só ter autoridade sobre outro homem e o individualismo acaba jogando a sociedade a depender das paixões de outros homens. O contratualismo deságua, em nome da igualdade política, na supremacia do homem sobre o outro camuflada ideologicamente.

O espírito de um homem depende da autoridade divina e é independente de qualquer autoridade humana, obedece somente a si mesmo e a outro homem, quando pessoalmente concordar em sua consciência.

O contratualismo é uma forma de dar o poder a homens para legislarem para seres iguais a eles. Ora, somente uma autoridade de direito divino, que é a mesma natureza das coisas, pode ter esse poder. Quem crê no contratualismo, é um espírito leviano e uma alma sem elevação⁵⁷.

Então, pode-se afirmar com certeza que no pensamento tradicionalista existe realmente uma tentativa de não apenas salvaguardar a sociedade e o Estado na sua necessidade e eticidade, mas também de proteger cada ser humano na sua totalidade. Tudo isso é envolvido por uma preocupação, quase que doentia, de lembrar constantemente as limitações existenciais do ser humano e a falsa pretensão de autonomia que não aceita a tradição⁵⁸.

Enfim, é mais uma argumentação racionalista para solucionar o problema do século: quais os argumentos, ou as razões para submeter o povo às crenças comuns e aos sentimentos comuns. Para Kant eram as razões lógicas; para Main de Biran, as razões psicológicas; para De Bonald, as razões sociais.

A consciência individualística é recuperada pelos tradicionalistas como consciência da sociedade no seu conjunto, sem por isso recair numa atitude que privilegiasse o instinto social. Ao contrário, filtra cada instinto e cada paixão através de razão comum.

As críticas feitas por essa corrente de pensamento à razão e à filosofia são no sentido específico de denunciar os apriorismos e dogmatismos históricos, ou melhor, o racionalismo absoluto.

1) O SENSO COMUM

O tradicionalismo no seu conjunto se manifesta não como fidelidade ao passado no sentido de acatamento conservador a todas as expressões morais, políticas e sociais já reconhecidas, mas como respeito de tudo aquilo que, fruto de uma tradição histórica, ainda hoje é tido como verdadeiro por todos: toda idéia universal é verdadeira, é natural: tudo aquilo que é verdadeiro sempre foi criado em todos os lugares por todos. Assim a razão individual será válida somente quando saberá se exprimir através do senso comum⁵⁹.

O conceito de senso comum é sinônimo de consciência universal da humanidade, fé no todo e humildade que impede o reino abstrato da opinião e prepara o reino da razão universal. Assim sendo, existe uma diferença clara do conceito de “comum sentido” usado pelo Rousseau.

A insistência de esclarecer a validade do senso comum nas obras dos tradicionalistas deve ser compreendida como uma categoria que visa primeiramente polemizar com o mecanicismo e filosofismo de tipo cartesiano. Em segundo lugar, tem a finalidade de alicerçar com solidez o já verificado conceito de “vontade geral”.

3) A CRÍTICA À DEMOCRACIA

a) DIFERENTES FORMAS DE TRANSCENDÊNCIA

Se o século XVIII foi a exaltação da razão, o século XIX foi a grande procura de alguém que encarnasse a autoridade. Lamennais no começo a encontrou na Igreja, mais tarde, em 1831, junto com Michelet, a encontra no povo. Marx a atribui à classe operária, ou melhor, proletária e, finalmente, Wagner a descobre na raça. Todas essas encarnações têm como função primeira da autoridade libertar a humanidade⁶⁰.

A grande temática da época é conciliar a autoridade com a tríade por todos admitida indistintamente: liberdade, igualdade e fraternidade. As sínteses mais variadas se justificam também pelo fato de a tríade receber conotações nas diferentes culturas nacionais. Contudo, somente com o tempo houve a dissociação entre monarquia e divindade. Perde-se a sacralidade da monarquia, do poder, que então pode ser alterado quando necessário. A sociedade não é mais uma relação moral, mas uma aproximação de indivíduos que juntam as suas vontades para formar maioria. Não há espaço para uma vontade geral, empiristicamente compreendida⁶¹.

Acontecimentos marcantes como a trajetória napoleônica, retorno da monarquia, a formação da república vão marcando profundamente os tradicionalistas que orientam as suas reflexões em duas direções: de um lado se tornam conscientes da natureza imperfeita dos homens e da impossibilidade de eles se auto-regularem, interiorizando um princípio de autoridade independente da ordem criada; de outro lado, a visão realista os leva para a certeza de que, em cada sociedade, deve ser recriada a transcendência da autoridade. Eles constatam que nunca houve uma democracia na qual o povo fosse de fato soberano. E, mais ainda, o poder, seja donde ele vier, do povo ou de Deus, sempre acaba por assumir uma posição separada do todo. Seja qual for o princípio teórico, o delegado do soberano será sempre o padrão do soberano. Qualquer espécie de soberania é absoluta por sua natureza.

Existe uma distinção implícita nas obras dos tradicionalistas quanto aos tipos de transcendência: em primeiro lugar aquela que leva em consideração a existência de Deus e encontra a sua regra numa lei absoluta; a segunda, a transcendência do poder implícita na democracia formal, como imanência dinâmica ou transcendência funcional quando o eleito assume o poder; a terceira, ainda mais absoluta que nasce quando se parte da idéia de um ser coletivo, infinitamente mais importante que os indivíduos, ao qual é devido o direito de soberania, como a soberania nacional onde somente poucos encaminham a sociedade: a “vontade geral” seria uma pequena elite⁶².

Quando se elimina a transcendência divina, o Estado se torna o mito compensatório da humana impotência. Aí estão os temas totalitários da *Action Française*, bem diferentes da exaltação da comunidade feita pelos tradicionalistas.

Em outras palavras, os tradicionalistas julgam a transcendência que se recria sobre as bases do individualismo como demasiado sujeita a transformar-se em transcendência absoluta e então trazer a divinização do Estado – em nome da igualdade.

Além dessas considerações, eles chegam à conclusão que a monarquia e a democracia não podem coexistir onde os dois termos recebem significação formal: outra tese contra compromissos.

Mais uma vez, esses pensadores fazem críticas rigorosas e descobrem reais falhas do sistema democrático, porém à luz de uma monarquia ideal que nunca chegou a existir. Aí está um grave erro lógico⁶³.

b) COMUNIDADE POLÍTICA E SOCIEDADE COMERCIAL

Os tradicionalistas operam uma análise social matizada pela categoria moral. Diferenciam dois tipos de amor: o amor de si e o amor para com os outros. É evidente que uma sociedade fundamentada sobre o amor de abertura tem em si a verdadeira garantia da ordem, a verdadeira união que postula valores religiosos. Pois, se a política aproxima os homens, somente a religião os une⁶⁴.

O amor de si gera o particularismo, a sociedade de comércio, os filosofismos, o predomínio do erro e a mentalidade democrática. Ao passo que o grupo altruísta é o grupo político voltado para a monarquia, para o universal, os únicos que podem exercer o poder.

Essas duas formas de amor coexistem historicamente; por isso deve haver o máximo cuidado de separá-las para que não haja contaminação. Aliás, deve haver um plano educativo para converter a sociedade dos egoístas.

É importante frisar que a legitimidade de exercer o poder dos altruístas não vem de uma ordem explícita de Deus, mas pelo fato de ser uma decorrência imediata das leis naturais, criadas por Deus⁶⁵.

Logo, é feita uma distinção entre fonte legítima do poder e o seu emprego legítimo. Ambos os aspectos devem se complementar. Ao contrário, pelos individualistas exalta-se a importância da fonte do poder, a soberania popular, e deixa-se em segundo plano o problema do exercício legítimo do poder facilitando abusos.

A legitimidade da fonte e do exercício do poder é uma temática cuja presença no pensamento tradicionalista garante que o primado do social é na verdade uma forma de potenciamento para o crescimento das pessoas individualmente consideradas.

A liberdade individual só pode ser garantida pelo grupo da sociedade constituída, zelador competente das liberdades legais e privadas, promovendo assim a dignidade do homem como filho de Deus.

O tradicionalista concebe que, para que exista sociedade, devem verificar-se várias condições de natureza essencialmente moral. A mais importante seria uma verdadeira religião.

A transcendência de Deus e, por conseguinte, da autoridade se reflete sobre o plano político onde se transforma em transcendência de uma soberania que se exterioriza como direito-dever de comandar e ao qual corresponde o dever de obedecer. A obediência é o direito de viver segundo as leis que regulam a natureza, ou as relações entre os seres. As leis são manifestas pela tradição, pela história e pelo espírito de um povo.

Essa visão organicista é suficiente para motivar o sacrifício consciente ou sublimar os interesses individuais. E na base do amor chegar-se-ia a uma compenetração do “eu” e do “nós” ou a formulação orgânica da vontade geral, que seria exatamente o oposto de democracia formal.

A tradição da “declaração dos direitos humanos” se exprime pela forma jurídica do governo parlamentar estritamente vinculado ao conceito de representatividade. Esse conceito é especialmente visado pelas críticas dos tradicionalistas cuja esterilidade é em parte justificável pelo momento histórico da formação parlamentar. O argumento mestre usado nas críticas é de que, a partir dos pressupostos individualistas, toda representatividade se transforma como instrumento do mais forte, pessoa ou classe, que acaba tornando gerais os seus interesses parciais.

Por fim, os tradicionalistas com as suas críticas à democracia demonstram como o Estado representativo é estrita e historicamente ligado a uma sociedade desintegradora e desintegrante, dissociada e faltosa de verdadeiras conexões universais, nas quais as relações entre os indivíduos são relações de interesses e de comércio que esvaziam o sentido de comunidade e conduzem à redução dos interesses de todos à esfera política com a correspondente absolutização da mesma. Em tal contexto o Estado acaba sendo o representante de interesses setoriais e, longe de promover a liberdade e a igualdade, gera novos privilégios e novas desigualdades, tanto mais pesados quanto menos correspondentes às reais relações entre os homens e a “natureza das coisas” e tanto menos corrigidas pelos velhos e sempre válidos sentimentos de honra e pelos eternos ditames da moral e da religião.

E, nesse posicionamento de valorização do espírito, os tradicionalistas se separam radicalmente da crítica de Marx à sociedade burguesa. Rejeitam, contudo, a autonomia da política,

reconduzindo-a para a expressa ligação com a moral e com a religião. Assim sendo, perdem o contato com a realidade onde já se luta para aperfeiçoar os desvios do poder, ou melhor, para criar aparatos constitucionais para evitar novos absolutismos.

Nesse descompasso, os tradicionalistas de realistas passam a utopistas, enquanto que o perfeccionismo utópico setecentista, com o seu evoluir nas considerações políticas da necessidade dos institutos jurídicos, passa a ser realista.

4) CRITICA AO TOTALITARISMO

A democracia que nasce da procura de liberdade, sempre se choca com a exigência de igualdade. Isso porque visa apenas à liberdade política, deixando de alcançar o seu objetivo de igualdade, ou, pior ainda, falta com a liberdade no exigir a igualdade de todos⁶⁶.

A igualdade, para os tradicionalistas, não pode ser no campo físico e moral, mas apenas social e político e não existe nas democracias; pois é reduzida ao mero direito de votar. Na monarquia, a igualdade existe nas famílias e não nos indivíduos. As famílias têm a capacidade de se elevar gradualmente com o trabalho e a poupança, do estado doméstico ao estado público e, então, na nobilidade, se dedicar ao serviço do Estado.

De Bonald e De Maistre não desconhecem a vitalidade das democracias ou dos governos populares, contudo, julgam-no negativamente, baseados no critério de duração: o governo deve ser avaliado no que realiza durante o tempo todo de sua existência, pela tranqüilidade e descanso que garante. A duração de uma constituição é um sinal de sua vitalidade.

Transparecem nessas argumentações, mais uma vez, um notável idealismo. E, para confirmar essa tendência, existe a afirmação nos tradicionalistas que a solução viável seria deixar à democracia o amplo espaço da administração e a monarquia ficaria com todo o campo do Estado.

Em suma, o elemento positivo da contribuição tradicionalista na crítica à democracia é aquele de ter denunciado que, em nome dos ideais de liberdade e igualdade, pode estar oculto todo um projeto totalitarista⁶⁷.

5) CRÍTICA AO MUNDO DO DIREITO

De Bonald faz a distinção entre Estado legal (leis locais) e o Estado legítimo, constituído pelas leis gerais e fundamentais que são a mesma estrutura de uma sociedade. Logo, o Estado

legítimo é aquele que está de acordo com a natureza ou com as relações necessárias entre os seres humanos, e somente ele pode manifestar a vontade geral que coincide com a vontade divina⁶⁸.

Nesse contexto fica evidente que a lei é a coordenação da sociedade, e pouco importa se são escritas ou não escritas. E, se por acaso surgir alguma “lei” que não está de acordo com as estruturas metafísicas da sociedade, enfraquece-se a sociedade, fica confusa e, se as medidas adequadas não forem tomadas, a natureza retomará o seu curso por castigos reparadores como as revoluções.

Aliás para De Maistre já existe uma crise na sociedade quando se acentuam em demasia a lei escrita.

Este apelo constante para o espírito das leis e reduzindo constantemente o valor da formalização jurídica ou fazendo pouco caso das novas instituições, tornou a crítica ao mundo do direito extremamente alienante nos pensadores tradicionalistas.

6) A CONTRAPOSIÇÃO INDIVÍDUO-ESTADO

A contraposição indivíduo-Estado criticada pelos tradicionalistas é, a bem dizer, a tradução temporalizada da contraposição entre a consciência do indivíduo e da Igreja⁶⁹.

Ambas são o resultado de uma recuperação laica do homem que procura colocar a sua liberdade contra a autoridade, vista como um limite à liberdade e não como regra transcendente.

Essa antiqüíssima tensão liberdade-autoridade torna-se candente quando o Estado absoluto acaba por dissolver todas as estruturas intermediárias e anula o pluralismo protetor do indivíduo e transforma a Igreja em Igreja de Estado.

O fato de a polêmica reacionária ter surgido exatamente em um período histórico condicionado por extrema mobilidade social e por idéias que se entrelaçam com o transtorno sócio-cultural-político da Revolução Francesa, não é casual.

A mudança que aconteceu no âmbito humano, envolve todas as relações sociais e comporta também mudança entre o Estado e a Igreja. A velha aliança trono-altar não era apenas uma simples relação política, mas era o topo de uma cultura unitária com séculos de convivência. A crítica, entretanto, não é capaz de renovação e isso gera um colapso da cultura ocidental que se sente desvirtuada.

A nova situação é de espanto. A massa de preconceitos e mitos, uma vez tirados da vitalidade do poder, passam a demonstrar todas as suas limitações. O racionalismo subvertedor e

demitizador se coloca como juiz absoluto da história e dilacera a cultura; pois as instituições não têm força de reagir.

Os tradicionalistas captaram esse momento histórico e, se dão a impressão de querer recuperar o *Ancien Régime*, na realidade visam superar a involução de idéias do século XVIII. Não são legitimistas; pois sua atitude concreta é uma negação do presente para uma exaltação da tradição em chave moral.

O tradicionalismo não repropõe nem o Estado Absoluto nem a tradicional aliança trono-altar que comportaria a restauração da monarquia tradicional e das alianças de caráter político-instrumental que conduziram à Revolução Francesa⁷⁰.

Logo, essa corrente de pensamento é renovadora, é revolucionária a seu modo e, no combate a favor dos valores éticos e religiosos, se apropria de uma visão católica da vida numa atitude toda pretendida ao transcendente. É uma denúncia contra o processo da civilização leiga e opera-se uma diagnose precisa das conseqüências negativas do individualismo e da ideologia revolucionária. No momento em que passa a considerar as possíveis soluções, ela se põe fora da história, enquanto auspicia um tipo de comunidade que é, afinal, um ideal.

Seja como for, a polêmica dos tradicionalistas deve ser enquadrada positivamente no período pós-revolucionário, isto é, na história do pensamento contemporâneo, ao menos por ter sido uma das expressões mais significativas do protesto anti-totalitário contra uma concepção de Estado que tinha perdido o alcance dos valores éticos e que se propunha a realizar interesses particulares. Nesse protesto, todavia, eles visam ancorar o humano no transcendente para garantir a evolução espiritual da sociedade⁷¹.

O resultado dessa espiritualização é um componente para compreender a tensão existente entre mentalidade leiga e mentalidade católica até hoje⁷².

NOTAS:

- ¹ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*; aspetti Del cattolicesimo antirivoluzionario in Francia (1796-1830). Napoli: Guida, 1977. 258p.
- ² TRADICIONALISMO. In: *Enciclopedia Filosofica*. 2ed. Firenze: G. C. Sansoni, 1967. V. 6., col. 569.
- ³ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 9-10.
- ⁴ MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no império*. São Paulo: Concívio, 1977. p. 55-6. As características mencionadas pelo autor confirmam esta conceituação de tradicionalismo.
- ⁵ RODRIGUES, Anna Maria Moog. "A pesquisa no tradicionalismo". *Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, v.4, n.12, p.10, jan./mar. 1980. O irracionalismo dos tradicionalistas não pode ser entendido de forma unívoca.
- ⁶ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 15.
- ⁷ *Ibidem*, p. 17.
- ⁸ *Ibidem*, p. 23.
- ⁹ *Ibidem*, p. 24.
- ¹⁰ *Ibidem*, p.27.
- ¹¹ SOVERAL, Eduardo Abranches de. "Tradicionalismo, nacionalismo e historicismo. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 dez. 1983. Cad. Cultura v. 3, n.183, p. 10-12. A crítica do autor de que o tradicionalismo é uma forma imperfeita de historicismo é pertinente.
- ¹² SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 28-9.
- ¹³ *Ibidem*,
- ¹⁴ *Ibidem*,
- ¹⁵ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 31.
- ¹⁶ BRASIL. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação de Informação. Modelos do pensamento político republicano. s.l.: Sociedade Brasileira de Instrução, 1979. p. 22. A bifurcação indicada é impossível na doutrina tradicionalista.
- ¹⁷ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 34.

- ¹⁸ *Ibidem*, p. 34-5.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 42.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 42-3.
- ²¹ *Ibidem*, p. 45.
- ²² *Ibidem*, p. 46.
- ²³ *Ibidem*, p. 53.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 53.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 57.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 59.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 61.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 63.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 63.
- ³⁰ *Ibidem*, p. 64.
- ³¹ *Ibidem*, p. 65.
- ³² *Ibidem*, p. 66-7.
- ³³ *Ibidem*, p. 70.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 72.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 75.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 78.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 86.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 87.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 91.
- ⁴⁰ . TRADICIONALISMO. In. *Enciclopedia Filosofica*. v. 6., col. 569-70.
- ⁴¹ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 92-3.
- ⁴² *Ibidem*, p. 93-4.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 96-7.

- 44 *Ibidem*, p. 101.
- 45 *Ibidem*, p. 103-4.
- 46 *Ibidem*, p. 108.
- 47 *Ibidem*, p. 47.
- 48 SOVERAL, Eduardo Abranches de. “Tradicionalismo, nacionalismo e historicismo”. *O Estado de São Paulo*, p. 10. O historicismo do tradicionalismo é realmente um essencialismo.
- 49 SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 118.
- 50 *Ibidem*, p. 121.
- 51 *Ibidem*, p. 122.
- 52 *Ibidem*, p. 127.
- 53 *Ibidem*, p. 133.
- 54 *Ibidem*, p. 133.
- 55 *Ibidem*, p. 135.
- 56 *Ibidem*, p. 136.
- 57 *Ibidem*, p. 141.
- 58 *Ibidem*, p. 142.
- 59 *Ibidem*, p. 156.
- 60 *Ibidem*, p. 163.
- 61 *Ibidem*, p. 167.
- 62 *Ibidem*, p. 170.
- 63 *Ibidem*, p. 180.
- 64 *Ibidem*, p. 181.
- 65 *Ibidem*, p. 188.
- 66 *Ibidem*, p. 192.
- 67 SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 204.
- 68 *Ibidem*,

⁶⁹ *Ibidem*,

⁷⁰ TORGAL, Luís Manuel Reis. *Tradicionalismo e contra-revolução*; o pensamento e a ação de José da Gama e Castro. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. XII-XIII. O autor indica as ciladas existentes na conceituação do tradicionalismo, confirmado a explanação de Teresa Serra.

⁷¹ SERRA, Teresa. *L'utopia controrivolucionaria*. p. 236.

⁷² *Ibidem*, p. 237.

Capítulo II

O ULTRAMONTANISMO NO BRASIL (1844-1930)

1) O ULTRAMONTANISMO

a) O INSTITUCIONALISMO

A Igreja (Igreja Católica, Apostólica, Romana) não pode ser definida adequadamente pelos seus membros. Pois, se eles admitem ser ela um mistério, uma realidade ao mesmo tempo humana e divina, é evidente que todas as tentativas de compreensão são limitadas.

Hoje, admite-se a existência de vários modelos interpretativos da Igreja, todos eles surgidos em circunstâncias históricas específicas. E essa pluralidade de modelos é tida como algo que expressa a riqueza teológica do cristianismo.

Avery Dulles distingue cinco modelos de eclesiologia: a Igreja como instituição, como comunhão mística, como sacramento, como arauto, como serva. Cada um torna paradigmático um determinado aspecto que não nega os outros, mas constrói uma interpretação globalizante que necessariamente evidencia alguma dimensão deixando outras como irrelevantes¹.

Desde 1600 até 1940 houve o predomínio do modelo institucional. A autoconsciência da Igreja a partir da Contra-Reforma usou desse modelo para resistir às profundas crises da diversificação doutrinária que se operava no cristianismo.

O modelo institucionalista é construído em analogia ao Estado secular. A Igreja encontra em si mesma todos os elementos necessários para se autodefinir como uma “sociedade perfeita”, institucionalmente completa, isto é, que não depende de nenhuma outra instituição para agir e legislar. Colocando, assim, como centro paradigmático o aspecto societário ou jurídico, ela acentua a sua visibilidade organizacional que era questionada pelos reformadores².

Belarmino afirmava que a Igreja era uma sociedade “tão visível e palpável como a comunidade do povo romano, ou o Reino da França ou a República de Veneza”³.

A analogia com a sociedade política leva a “salientar a estrutura do governo como elemento formal da sociedade”⁴ acentuando, conseqüentemente, a importância dos direitos e poderes dos seus funcionários, parte nevrálgica das estruturas visíveis e que gradativamente ocupará espaços sempre maiores nas reflexões teológicas.

O institucionalismo é um desvio na doutrina católica. Pois, faz parte inegável do catolicismo admitir a Igreja como tendo também uma dimensão institucional, mas erigir a mesma como a mais importante é um erro de valoração que não pode ser aceito⁵.

No período patrístico e na Idade Média o institucionalismo, apesar de estar presente nunca teve a supremacia e dominância que passou a ter na época da Contra-Reforma quando os teólogos acossados pelas argumentações dos reformadores que atacavam a legitimidade da hierarquia católica, focalizaram o aspecto negado. Daí a acentuação do elemento institucional e no calor da diatribe os fáceis exageros ou uma mentalidade institucionalista⁶.

A perspectiva institucional atingiu o seu máximo desenvolvimento na segunda metade do século dezenove e se exprimiu de forma gloriosa na Constituição Dogmática sobre a Igreja preparada pelo Concílio Vaticano I:

Ensinamos e declaramos: a Igreja tem todos os sinais de uma verdadeira sociedade. Cristo não deixou esta sociedade indefinida e sem uma forma estabelecida. Ao contrário, ele próprio lhe deu existência e sua vontade determinou a forma de sua existência e lhe deu a sua constituição. Não é a Igreja parte ou membro de qualquer outra sociedade e de modo algum se confunde com nenhuma outra sociedade. É tão perfeita em si mesma que se distingue de todas as sociedades e paira sobre elas⁷.

O “paira sobre elas” é extremamente significativo; pois não é apenas uma forma retórica, mas corresponde à estrutura mental dos institucionalistas, que se dignavam entrar em acordos ou concordata com as outras sociedades, mantendo a consciência de fazê-lo *ab alto*, isto é, estando em posição de superioridade.

Dentro da própria Igreja a superioridade da hierarquia eclesiástica absorve toda a responsabilidade e dinâmica. Possui três poderes: de ensinar, de santificar e governar. No fundo da pirâmide hierárquica os leigos devem apenas receber a doutrina, a santificação e as normas organizacionais numa passividade total. Por essa situação de submissão total do restante dos católicos existe o equívoco presente até hoje em usar como sinônimos os termos Igreja e hierarquia eclesiástica.

No institucionalismo a nota predominante é a preocupação de regulamentar tudo com leis, e o ideal é possuir de forma mais completa elementos juridicizados. Logo, a classe governante da Igreja sente-se investida por um poder, emanado por Deus, de codificar a vontade divina em todos os campos da ação dos católicos⁸.

Portanto, o institucionalismo é um clericalismo; pois todo poder e iniciativa estão no clero; é jurdicista, pois entende a autoridade segundo padrões de jurisdição no estado secular e amplia

grandemente o lugar da lei e das penalidades: o direito canônico permeia o ensino, a santificação e o governo; é triunfalista, pois a partir de uma visão maniqueísta, pensa-se como o representante do bem com a vitória garantida contra os maus e as forças demoníacas⁹.

A teorização teológica desse modelo é uma teologia regressiva, isto é, voltada para justificar de que maneira os dogmas romanos, ou melhor, católicos têm fundamento na tradição, nos Santos Padres e, finalmente, nas Escrituras.

As vantagens do institucionalismo consistem em manter a unidade e a disciplina no interior da Igreja, fortalecendo os fatores sócio-psicológicos de auto-identificação (identidade corporativa), o que favorece a resistência e a agressividade do grupo. Essa união ou espírito de luta não é certamente a melhor forma para iniciar um diálogo com “os de fora”.

b) O CONCEITO DE ULTRAMONTANISMO

O conceito de ultramontanismo não foi ainda devidamente fixado. O levantamento efetuado das várias significações recebidas nas diferentes épocas e culturas evidencia flutuações, que impossibilitam uma conceituação unívoca¹⁰.

Em sentido amplo pode-se dizer que o ultramontanismo é o estágio evoluído do modelo institucionalista, compõe-se das atitudes doutrinárias e práticas com as quais a Igreja de Roma impõe sua supremacia às igrejas católicas dos outros países. Mas igualmente dos procedimentos fixados nas relações políticas com os outros governos principalmente em assuntos religiosos e em matéria mista.

O termo ultramontanismo vem de *ultra montes*, isto é, a situação geográfica dos países europeus que recebiam a tentativa centralizadora da igreja romana que fica “além dos Alpes”.

A época de maior força do movimento ultramontano corresponde exatamente ao ápice do modelo institucionalista, isto é, meados do século XIX, prolongando-se em suas influências por várias décadas do século XX, principalmente onde a Igreja era combatida como instituição.

Uma das causas da complexidade do ultramontanismo é que ele possui dimensões diferenciadas, que na concretude histórica se misturam e entrelaçam. São elas: jurisdicional, a doutrinária, a política, a moral e a pastoral.

A dimensão jurisdicional é o sustentar a autoridade papal sobre os bispos e sobre as igrejas nacionais; a dimensão doutrinária se vincula ao princípio da infalibilidade papal. Ambas essas dimensões estão conexas com a tese da superioridade papal sobre o concílio. Logo, o pontífice possui todo poder dogmático e disciplinar.

A dimensão política se manifesta principalmente em não aceitar que as igrejas nacionais estejam subservientes aos respectivos soberanos. Daí as intermináveis disputas com todas as correntes ou sistemas jurídicos que estabeleciam a supremacia da jurisdição civil sobre a eclesiástica e então tinham o direito de intervir *circa sacra*. Nos países católicos, a Igreja se defrontou com o territorialismo e nós países católicos os ultramontanos tiveram que enfrentar o galicanismo na França, o febronianismo e josefismo na Alemanha, o tannuccismo em Nápoles, o leopoldismo em Toscana e o regalismo na Espanha, Portugal e Brasil¹¹.

Essas formas de jurisdicionalismo, entretanto, não preocuparam tanto os ultramontanos, como as posições separatistas de governos tradicionalmente ligados ao catolicismo. Pois, nesses casos a Igreja, como “sociedade perfeita que paira sobre as outras”, se viu relegada ao plano do direito comum como associação meramente lícita, negando-se-lhe as suas qualidades civilmente relevantes sem nenhuma prerrogativa especial em países onde ela contribuiu diretamente para a aculturação.

O ultramontanismo foi também um movimento de objetivos moralizadores de orientação tridentina. A fidelidade aos preconceitos da hierarquia se torna um valor preponderante e mais do que nunca se denota um anseio de unir todos os fiéis do mundo inteiro em volta do Pastor infalível para resistir às ameaças do mundo moderno. Logo, uma moral uniforme, estruturalmente dedutiva, acabada, impositiva foi tomando vulto, correspondendo ao desejo de objetividade. Assim sendo, concretizou-se um sistema moral onde os atos morais são classificados em bons e maus, transcendendo o sujeito. E, como a realidade se demonstra demasiado complexa para a aplicação direta do sistema, cria-se uma casuística inflacionária¹².

Esse aparato de noções logicamente costuradas e dedutivamente ordenadas fez com que a moral se tornasse irrealista, sem capacidade de adaptar-se a culturas diferentes. Houve a absolutização de uma leitura “romana” da moral em virtude de uma pretensa caução religiosa de infalibilidade. Isto é, o pressuposto da divindade do catolicismo garantiria os critérios de moralidade adotados e as qualificações morais conseqüentes. Assim sendo, o movimento moralizador foi degenerando para um conjunto de proibições objetivas, reduzindo a perfeição à obediência de regulamentos — o justo obedece a todos — favorecendo um infantilismo moral e a procura da liberdade no meio do lícito e do ilícito. Perde-se a sensibilidade da hierarquia de valores e cada ato possível está devidamente rotulado com o seu grau de culpa. É, portanto, uma moral estática sem força de adaptar-se a situações novas ou estimular a criatividade¹³.

Enfim, a moral dos ultramontanos é uma moral individualista; procura aperfeiçoar o indivíduo e não leva em consideração a historicidade e a dimensão social com a devida seriedade. Com efeito, parte do princípio que a sociedade só melhora, se houver uma conversão de cada

indivíduo, sem se aperceber que na prática sua posição passa a dar prioridade à ordem sobre a justiça¹⁴.

Em síntese, é uma moral que se transforma em moralismo no sentido de um legalismo que não considera suficientemente a intenção subjetiva como princípio próximo. E, o mais grave, tem um desprezo para as culturas portadoras de outras hierarquias de valores, impossibilitando qualquer diálogo e fechando-se numa visão monocultural profundamente limitada no espaço e no tempo¹⁵.

A quinta dimensão do ultramontanismo, isto é, a pastoral também está marcada pela intenção de unidade que é confundida com o ideal de uniformidade. As medidas pastorais divulgadas no mundo inteiro são soluções para algum país europeu ou da Santa Sé.

A uniformidade litúrgica reveste-se de um ritualismo absurdo: os cantos gregorianos ressoam nas Américas, na África, na Ásia. Somente com o Concílio Vaticano II os orientais podem deixar de usar em dia de festa a cor branca, que para eles simboliza o luto. A língua latina é usada nas cerimônias sem a participação dos fiéis.

Mas a maior complexidade do ultramontanismo não reside na variedade de aspectos que envolve. Ele é também um partido político. Com efeito nos países onde os católicos fiéis ao papa foram hostilizados pelos liberais, eles formaram um partido político usando da liberdade de expressão para resguardar os direitos católicos e o triunfo do papado. Daí, uma vez entrados na arena partidária e representando uma força política, os ultramontanos foram às vezes absorvidos por outros interesses ou obrigados a alianças com outros objetivos. Por esses motivos o estudo do ultramontanismo torna-se extremamente complexo e cada situação de atuação política recebe tantas conotações culturais e nacionais que torna quase impossível uma generalização conceitual¹⁶.

c) RELAÇÕES ENTRE TRADICIONALISMO E ULTRAMONTANISMO

Pela tese do tradicionalismo o Estado deveria estar subordinado aos fins religiosos. E, sendo a religião católica a religião revelada, a única verdadeira, o Papa, tendo a infalibilidade do poder no catolicismo, teria um poder moral e religioso sobre todas as nações do mundo. Então o tradicionalismo forneceu um aparato teórico de grande valia para o ultramontanismo e pode-se afirmar que De Maistre influenciou profundamente a declaração do dogma da infalibilidade papal.

Outro ponto de contato entre essas duas correntes consistia na doutrina que, em vista da fraqueza humana, era vital manter ou construir uma sociedade cujas estruturas fossem cristãs. Assim, e somente assim, poderiam ser dadas garantias de salvação ao povo. Ambas as correntes se

recusam a aceitar uma igreja rosminiana, que renuncia à posse das estruturas da sociedade e do poder para criar as possibilidades de um cristianismo heróico.

A preocupação de defender a dimensão religiosa e cristã da sociedade, muito compreensível nas suas boas intenções, concretizava-se, contudo, em uma tática discutível ou historicamente errada.

Os tradicionalistas como os ultramontanos continuaram a defender uma sociedade organizada hierarquicamente e fundada sobre o privilégio, religiosamente unida, na qual a fé católica era considerada sempre o único fundamento do Estado, e os direitos políticos e civis eram subordinados à fé, e à prática religiosa: uma sociedade confiada a uma autoridade investida do alto, que exigia por isso uma obediência alheia a qualquer crítica e na qual o altar e o trono, claramente distintos, seriam estritamente ligados por uma identidade de fins e interesses, ou dito explicitamente, onde o altar dominasse, religiosa e moralmente, o trono¹⁷.

Para compreender o tipo de sociedade desejada por essas duas correntes culturais, é suficiente analisar os casos históricos onde de alguma forma esse projeto se realizou no século passado: na Áustria em 1855 e no Equador em 1862. Nestes dois países a Igreja conseguiu realizar concordatas que geram grande entusiasmo na época.

Analisando apenas o caso do Equador, ligado à pessoa de Garcia Moreno, Presidente da república equatoriana, vê-se como já em 1859 é feita em nítida antítese aos princípios liberais, uma constituição, em que se restringe a liberdade e a igualdade e se subordinam os direitos civis e políticos à profissão de fé católica. Em 1862 é realizada uma concordata com a Igreja, reconhecendo-lhe plena liberdade: a liberdade de culto é limitada ao catolicismo, e o governo dá apoio maciço para a expansão da Igreja. A liberdade de imprensa é limitada ao juízo da Igreja com o apoio legal do governo. A instrução universitária devia ser conforme a religião católica e os bispos tinham o encargo de vigiar as escolas¹⁸.

Em síntese, o ponto de união entre tradicionalistas e ultramontanos é a intenção de organizar, estimular e apoiar doutrinas e ações ou movimentos político-sociais favoráveis a submeter a vida civil à direção e ao controle do clero e do laicado católico: direção e controle a serem operados com a ajuda dos instrumentos coativos do poder político¹⁹.

Apesar desses pontos de afinidades teóricos e práticos, existe uma diferença radical entre tradicionalismo e ultramontanismo. Enquanto o tradicionalismo é uma corrente de pensamento que procura interpretar e modificar o mundo moderno, o ultramontanismo é essencialmente um esforço de sobrevivência de um grupo religioso institucionalizado que adota como estratégia fundamental encontrar uma nova forma de convivência com os governos em fase de laicização. Logo, os ultramontanos se caracterizam por uma pragmática chocante: usam teses tradicionalistas, mas nunca

aceitaram o tradicionalismo em bloco. Usam diferentes ideologias, filosofias e oportunidades históricas para chegar ao seu fim. Durante a Restauração apóiam o absolutismo monárquico e, no advento da Monarquia de Julho, estão a favor dos liberais. No final do século XIX, usam da neo-escolástica para estruturar suas posições doutrinárias.

O ideal de “concordata” ocasiona uma ambigüidade; pois a aproximação com cada governo requeria técnicas diferentes. Por isso, os ultramontanos às vezes inibem nacionalismos como no caso polonês e outras vezes estimulam veementemente nações novas como é o caso do Brasil.

Mas um dos casos mais graves e irresponsáveis do ultramontanismo é a mobilização de leigos católicos nos diferentes países para formar grupos de pressão em favor de uma cristianização das estruturas sociais e, quando os governos compreendem a força política dos católicos e se comprometem a usar instrumentos de acordos, imediatamente os ultramontanos inibem as mobilizações provocadas, inclusive quando as mesmas, na experiência participativa, passam a descortinar novas exigências de justiça social.

Outro aspecto negativo do ultramontanismo é o moralismo acompanhado por uma pastoral européia transplantada na América Latina como provocadora de profunda alienação dos cristãos. Alienação por causa do moralismo que indica firmemente os valores, sem entrar no mérito da situação real de cada país. Alienação por causa de uma pastoral artificial, encobrindo interesses de conscientização, em favor da defesa do institucionalismo.

Por todos esses aspectos, de forma alguma o tradicionalismo pode ser considerado como coincidente com o ultramontanismo. O que pode ser dito é que todo tradicionalista em sua atitude política é ultramontano e que todo ultramontano pode usar teses tradicionalistas sem ser tradicionalista.

2) O ULTRAMONTANISMO NO IMPÉRIO

O ultramontanismo entrou a fazer parte da cultura brasileira em circunstâncias especiais, que determinaram o seu vagaroso crescimento durante o Segundo Reinado e uma difusão rapidíssima na Primeira República.

Para compreender essas circunstâncias, mister é falar sobre a grande crise que afetou a Igreja no Brasil na época de 1759 a 1844, e ver as opções de superação dessa crise (o ultramontanismo é uma delas). Para finalizar será vista a ação ultramontana em duas fases diferentes, no período da Primeira República.

a) CRISE E DECADÊNCIA DA IGREJA

Em volta de 1750 tem início uma série de fatores históricos, que irão marcar substancialmente o nível da vida cultural brasileira e, conseqüentemente, afetar a estrutura da Igreja.

O regalismo tinha um domínio quase completo sobre a Igreja, e a política da cúpula no governo estava estritamente unida com as orientações da Metrópole. Existiam, em verdade, focos de não concordância, mas em patamares sociais de pouca representatividade²⁰.

A política do Marquês de Pombal estilhou a unidade da Igreja, pois que, para realizar os seus projetos, favorecia as congregações que o apoiassem, e hostilizava ferrenhamente as que se opunham. Dessa maneira, ele conseguiu a façanha da expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759, sem que houvesse reações significativas de outros grupos ou ordens religiosas.

O objetivo da política pombalina era diminuir a força de pressão da Igreja e ter o campo livre para centralizar o poder. Possibilitaria assim um intervencionismo e protecionismo em favor do mercantilismo português, que estava em crise, devido, em parte, a posicionamentos da hierarquia católica que impediam o livre fluxo dos negócios²¹.

Os quinhentos jesuítas expulsos do Brasil deixaram um vazio cultural, desajeitadamente preenchido, com uma queda imediata do nível cultural. A situação agravou-se com a implantação do novo modelo de ensino segundo as orientações pombalinas. As instituições de ensino ainda traumatizadas com a saída dos jesuítas tiveram que substituir os currículos de tradição humanista pelos novos, ligados a uma ilustração com teses empíricas.

A queda de Pombal e a “viradeira” geraram outras perplexidades, outras tensões e, finalmente, uma situação de descaso.

A chegada da Família Real, a elevação do Brasil a Reino Unido e a Independência não trouxeram uma solução cultural, mas apenas novos parâmetros referenciais a nível social.

Junto com a corte portuguesa, transferiu-se para o Brasil a dicotomia cultural portuguesa. Com efeito, a renovação cultural promovida por Pombal não correspondia a uma real evolução do povo lusitano e permanecia na superficialidade de uma imposição vinda de cima por motivos políticos. Não foi mudança amadurecida no tempo, assimilada devidamente nas universidades. Pelo contrário, os pensadores mais relevantes como Verney e Genovesi, apesar de colocarem em xeque a física aristotélica e recebendo influência cartesiana, empirista e liberal, mantiveram o arcabouço mental escolástico.

Assim, o Brasil, já em crise cultural, recebe uma classe pensante cujos princípios científicos não estão mais subordinados aos cânones escolásticos, mas são de mentalidade ainda medieval, isto

é, não possuem como infra-estrutura uma cosmovisão ética e política de sustentação para as afirmações empíricas. Logo, a presença de uma elite intelectual com tendências naturalísticas e uma elite política com princípios do liberalismo econômico apenas agravaram o impasse cultural.

Devido a uma cláusula do Tratado de Comércio com a Inglaterra (1810), permitia-se a presença protestante no Brasil. Isso possibilitaria novos questionamentos e perplexidades em uma sociedade despreparada para um diálogo interconfessional.

Todos esses fatores somados aos problemas financeiros favoreceram um clima de estagnação e decadência²².

A constituição de 1824 mantém a religião católica como religião oficial. Isso pouco significou; pois, sob a influência mais poderosa dos liberais, o regalismo se tornou mais rígido. Difusa é a mentalidade de que os bispos brasileiros deveriam gozar de maior autonomia perante a Santa Sé. Existia, também, uma perseguição sistemática às ordens religiosas, visando sua extirpação definitiva do território nacional.

Enfim, fica a constatação do Frei Lustosa:

Enquanto nas altas rodas da política e na cúpula da Igreja se discutiam e se elaboravam os princípios constitucionais que regeriam as relações entre os poderes ‘espiritual e temporal’, enquanto definhavam os conventos, morriam os frades e muitos outros procuravam outro estado de vida, enquanto os sacerdotes diocesanos, mal preparados, funcionários públicos como eram considerados, se empenhavam pouco nos misteres pastorais, o catolicismo brasileiro continuava a marcha pela lei da inércia e o povo cristão, arraigado em seus sentimentos religiosos, apegava-se por tradição aos deveres do seu culto, sem uma assistência esclarecida e sem possibilidade de renovação.²³

b) A REAÇÃO CONTRA A DECADÊNCIA

O mal estar provocado pela situação de decadência serviu como motivação para a procura de superação. Houve duas tentativas que partiram de grupos culturais radicalmente diferentes: o grupo liberal-regalista e aquele de revitalização ultramontana.

– O reformismo liberal-regalista

O juridicalismo clássico não é apenas um sistema jurídico que declara a superioridade da jurisdição civil sobre a eclesiástica para se defender de intrusões da Igreja na competência temporal,

mas é, também, um querer assumir a organização temporal da Igreja para o seu maior crescimento e garantir sua defesa. Logo, é natural que o regalismo, que é uma forma de jurisdicionalismo, se preocupasse com a situação de decadência organizacional da Igreja brasileira. Aliás, o regalismo pressupõe um estado confessionalista que, longe de se desinteressar da vida cultural, professa uma fé religiosa e considera de seu interesse que as instituições eclesiásticas busquem sua finalidade: um Estado onde a Majestade soberana é ainda conscientemente uma sagrada majestade. É evidente que não tem alcance sobre a dogmática e o espiritual propriamente dito, mas partindo da constatação que os súditos da Igreja são os mesmos do Estado, a integração dos dois poderes em tudo que fosse exterior seria a melhor maneira de organizar uma nação católica. Logo, a submissão da Igreja ao poder político seria, na ótica regalista, um bem para ambos os poderes.²⁴

O regalismo tem, então, como premissa uma sincera profissão de fé católica; mas, se for infiltrado por doutrinas ou ideologias contrárias à Igreja, se torna, de imediato, uma arma poderosa contra a instituição eclesiástica. Pois, os inimigos podem usar estruturas, leis, decretos perfeitamente legítimos para perseguir a religião católica. Daí, a profunda ambigüidade de um liberal-regalismo.

O reformismo liberal-regalista teve como líderes um grupo de padres paulistas que iniciaram o movimento com o apoio de grandes expoentes da vida política da época. Os padres eram: Diogo Antonio Feijó, Joaquim Manuel Amaral Gurgel e Ildefonso Xavier de Oliveira.²⁵

Consistia a mudança proposta em dar efetiva participação ao presbitério na administração da diocese com poderes de fiscalização; mudar a legislação canônica referente ao celibato clerical, visando a possibilidade de dispensa e da legalidade da ordenação sacerdotal de homens casados; criar uma Caixa Eclesiástica que recolhesse emolumentos e donativos e os distribuisse adequadamente aos diferentes setores da Igreja.²⁶

Essas propostas causaram grande impacto na mentalidade da época. Elas seriam eficazes na moralização de muitas situações irregulares e haveria uma nova fonte de sustentação econômica do clero. Envolviam, entretanto, profundas mudanças doutrinárias, que precisariam de fundamentação teológica rigorosa, o que não foi feito pelo grupo reformista.²⁷

Mas, estas mudanças, presentes de forma sintética na “Constituição Eclesiástica para o Bispado de São Paulo”, 1835, ficaram envolvidas pela ambivalência de um regalismo infiltrado por ideias maçônicas e liberais. E, mais ainda, transpirava uma tendência em tornar mais autônomos os bispos brasileiros, minimizando os poderes papais.

Assim sendo, a alta hierarquia romana, com o seu modelo institucionalista em plena ascensão, ficou extremamente irritada com o reformismo proposto e passou a hostilizar diplomaticamente os seus representantes e simpatizantes, negando-lhes altos cargos eclesiásticos. E,

ao mesmo tempo, acionou as suas forças para revitalizar a religião católica no Brasil por meio de um projeto próprio.²⁸

– A revitalização ultramontana

A Igreja no Brasil, perante as sugestões dadas pelos reformistas, reagiu com moderação, isto é, adotando mais uma atitude de esclarecimento.

Figuras importantes como D. Romualdo Antônio Seixas e D. Marcos de Souza, ambos deputados na Corte, não reagiram significativamente, agindo conforme suas conhecidas posições semi-regalistas, isto é, favoreciam o governo em determinadas questões mistas e concordavam com a ampliação das possibilidades do recurso à Coroa contra as decisões dos bispos.²⁹

Houve real mudança de reação aos liberais-regalistas e conseqüente colocação de uma nova proposta em 1844, quando da nomeação do Padre Antônio Ferreira Viçoso para a diocese de Mariana. Desde o começo das suas atividades, D. Viçoso revelou-se um ultramontano convicto e um excelente articulador do movimento chamado de revitalização ultramontana.³⁰

O ultramontanismo, assim introduzido na realidade brasileira de forma oficial, parece não apresentar diferenças básicas da sua maneira comum de atuar no mundo inteiro: autofechamento perante todos os movimentos libertários; agressividade de autodefesa, etc.

De forma coerente dos ultramontanos passaram a revitalizar o clero com uma bem organizada e estratégica mudança de pessoas responsáveis pela imprensa, pelos educandários e indicando bispos fiéis nas dioceses mais importantes. Isso sempre numa luta constante com o liberal-regalismo que dominava o Segundo Reinado.

Essas trabalhosas conquistas, todavia, absorveram de tal maneira os ultramontanos que ficaram à margem da campanha abolicionista, não enfrentaram o positivismo nascente, não desmascararam o cientificismo e o evolucionismo, abandonando as elites acadêmicas da época. Mais. Não se dignaram em compreender os elementos positivos dos anseios republicanos. Enfim, na medida em que o ultramontanismo se organizava, a Igreja ficava cada vez mais alienada da história brasileira.³¹

Outro aspecto do ultramontanismo no Brasil é que constitui um catolicismo de elite e, como tal, não conseguiu permear ou penetrar toda uma faixa de experiências religiosas onde se desenvolvia um catolicismo menos ortodoxo, mas muito mais palpitante e ligado ao povo. Pode-se afirmar que existiam dois catolicismos bem diferenciados: o ultramontano e o popular; e foi um grande engano dos ultramontanos pensar que podiam contar tranqüilamente com o apoio maciço da “grande maioria católica”.

Nas relações de cúpula entre a revitalização ultramontana e a corrente liberal-regalista era evidente a iminência do choque direto. Foi o que aconteceu no caso da Questão Religiosa onde, de ambos os lados, se agiu de forma coerente com os princípios que diferenciam as duas doutrinas: os ultramontanos obedecendo às normas da Santa Sé; os maçons, às leis regalistas. Foi uma prova recíproca de poder e prestígio.³²

O aspecto mais negativo dessa luta de poderes é, como foi visto, o desligamento da Igreja dos problemas mais cruciais da nação. Mas isto não quer dizer que houve inatividade a nível político. Pelo contrário, a atividade política dos ultramontanos foi intensa a nível de formação de grupos de pressão para agir ou reagir em favor do reconhecimento da Igreja com “sociedade perfeita”, isto é, para que houvesse a vitória do modelo institucionalista e coroamento do êxito com uma concordata.³³

c) A MOBILIZAÇÃO POLÍTICA ULTRAMONTANA

Pela estreita união entre trono e altar ocorrida no Brasil até à Proclamação da República, em todos os movimentos políticos esteve presente o clero, inclusive nos insurrecionais.

No Império era comum o preenchimento de cargos públicos por cléricos que chegaram até ao nível de ministro e de presidente da Província de São Paulo. Caso típico, já lembrado, foi de D. Romualdo Antônio de Seixas, ao mesmo tempo arcebispo de Salvador e Deputado.

A partir de 1860, todavia, há uma modificação importante no tipo de presença política dos católicos: ela se torna articulada e procura organizar-se sob forma partidária com a finalidade de defender os direitos da Igreja. A orientação ultramontana, como vinha fazendo na Europa para resistir às perseguições liberais, indicava como estratégia aproveitar o espaço aberto pelo pluripartidarismo para formação de um partido católico que representasse os interesses do modelo institucionalista.³⁴

A ação ultramontana iniciada em 1844 tinha provocado mais agressividade dos liberais-regalistas. Foi para resistir a essa nova investida que se passou a organizar o partido católico que, com a adesão total do clero e da grande maioria católica, teria facilmente alcançado prestígio tal para não somente impedir novas perseguições, mas, em um segundo momento, ter força suficiente para provocar mudanças constitucionais para beneficiar a Igreja na sua ação de cristianização das estruturas sociais.

José Soriano de Souza, jornalista e professor, conhecido como católico ultramontano, é um dos primeiros a lançar oficialmente a idéia de um partido católico em 1868.

Com os acontecimentos dramáticos da Questão Religiosa e a prisão de dois bispos, o assunto do partido católico tornou-se candente; pois, além de tudo, era uma forma legal de reação.³⁵

O primeiro passo organizacional foi a criação de associações católicas cuja finalidade era exclusivamente social (fato inédito até aquele momento; pois todas as associações tinham como objetivo apenas a piedade ou a caridade).³⁶

Sob orientação direta do clero, que coordenava e unificava a nova organização, foi instalado um centro comum de orientação na Corte com o nome de Associação Católica Fluminense com a participação, além dos máximos expoentes da hierarquia eclesiástica, de leigos de elite: Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos, Senador Cândido Mendes de Almeida, etc. Mas as autoridades imperiais não lhe reconheceram personalidade jurídica, impedindo assim o seu funcionamento oficial. Esse ato, além de mais uma das tantas hostilidades regalistas, era motivado por um real receio da politização dos meios eclesiásticos que, em um país formalmente católico, traria quase que inevitavelmente um desequilíbrio no jogo de influências existente.³⁷

A despeito de não ter o amparo jurídico, as associações católicas se uniam em centros paroquiais, em dioceses, para atividades que se intensificavam nas épocas eleitorais. Essa convivência como grupo de pressão estimulou a consciência participativa e inúmeras atividades paralelas foram incentivadas como criação de jornais católicos, divulgação de panfletos, encontros culturais, etc.

Como comprovação do alto grau de consciência desses grupos pode ser analisado um *Ensaio de Programa* para o partido católico, que tem como autor José Soriano de Souza, sob o pseudônimo de “Um católico”.

O documento se resume no apelo final: “Católicos, formemos partido, para que pesemos na balança política do nosso país e possamos sustentar a fé de nossos pais e promover o futuro de nossos filhos e o bem de nossa pátria”. Estão presentes o nacionalismo e o objetivo básico da defesa da fé católica também como continuidade de uma tradição já existente. Ser católico é ser um verdadeiro patriota: “Para nós, os católicos, religião e pátria se confundem... os interesses da Igreja são inseparáveis dos interesses da pátria. Na conservação da ordem religiosa assenta a conservação da ordem política e social”.³⁸

A defesa dessas teses ultramontanas recebe em José Soriano de Souza uma fundamentação tradicionalista. De fato, ele parte da afirmação de que a religião deve tutelar todas as atividades sob pena de o homem perder, devido a sua fraqueza congênita, toda a possibilidade de virtude:

A religião é o princípio vital da política. Sem a religião não pode haver probidade, nem obediência, nem abnegação, nem sacrifício, nem justiça,

nem patriotismo, não pode haver, em suma, consciência, nem moral, nem costumes, quer seja privados ou públicos.³⁹

O cristianismo teria em si todas as soluções necessárias para formar uma sociedade feliz. Com a qualidade divina da sua religião, o cristão católico está apto para resolver qualquer problema:

O cristianismo divino, ou o catolicismo, tem remédio para todas as enfermidades da sociedade, tem solução para todos os problemas políticos, econômicos e sociais, por isso mesmo que é obra de Deus, que faz as nações sanáveis.⁴⁰

Existe para o autor deste *Ensaio de Programa* a marca tradicionalista de suspeitar de qualquer atividade racional que não fosse ligada explicitamente à religião católica:

Nada... a política pode dar por si; é preciso que se alie à religião se não quer degenerar em arte de enganar e corromper... Se a filosofia e os ditames da razão natural não bastam para dirigir o homem individual, bastarão para dirigir o homem público?⁴¹

José Soriano de Souza, com esse suporte tradicionalista é o mais lúcido e coerente dos leigos que participaram, nessa época, de atividades congêneres.

Já o Cônego Sebastião José de Castilho no seu *Manifesto ao clero e aos católicos*, 1875, dentro do mais puro institucionalismo, repete a doutrina de Roberto Belarmino, que nega a existência do poder da Igreja de intervir diretamente nas competências do poder temporal, mas possui a faculdade de intervir indiretamente quando a garantia do bem espiritual o exigir.

O partido católico seria então a forma indireta para garantir o bem espiritual à nação brasileira:

O que a Igreja não pode fazer diretamente, podem e devem fazê-lo os católicos. O estadista, o magistrado, os políticos filhos da Igreja, vendo-a perseguida por um partido que está no poder e o país ameaçado de uma horrrenda dissolução moral e social pela propaganda das mais perniciosas doutrinas, podem e devem entender-se entre si para a formação de um partido que tenha por bandeira o respeito da Religião, da moralidade, da verdadeira liberdade, do progresso pelo Catolicismo.⁴²

E uma vez formado o partido, o clero se comprometeria em usar de todas as suas influências para a eleição dos candidatos católicos que “mantenham a liberdade da Igreja, promovam o desenvolvimento da fé e o esplendor do culto”⁴³

Um outro documento da época afirma a tarefa do partido como “sendo o empenho principal da luta contra a maçonaria e a impiedade garantir à Igreja Católica a sua inviolabilidade...”⁴⁴

O que chama a atenção, é como estas idéias estão difundidas nessa época em todas as dioceses brasileiras. Mas a unidade de manifestações em todo território nacional não era fruto de uma coordenação exercida por um centro diretor no Brasil, mas por uma orientação comum vinda da Santa Sé. É comum notar nos manifestos referências explícitas ao *Syllabus*, carta magna do ultramontanismo.

É sintomático o aparecimento de candidaturas de pessoas importantes da hierarquia católica para cargos políticos. Os nomes de Dom Antônio de Macedo Costa, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho e Dom Antônio Ferreira Viçoso são uma constante.

Finalmente, uma característica que nunca abandonou os ultramontanos foi a rigorosa tutela exercida pela hierarquia eclesiástica sobre todas as atividades dos centros políticos de católicos. Em todo diretório havia a presença de sacerdotes que exerciam severa fiscalização.

Em suma, antes da Proclamação da República os católicos já possuíam experiências concretas e continuadas de formação de grupos com finalidades políticas.

3) O ULTRAMONTANISMO NA PRIMEIRA REPÚBLICA

O fim do Império em 15 de novembro de 1889 surpreendeu muitos brasileiros e muito mais a hierarquia católica, que em pouco tempo se encontrou legalmente livre para organizar-se de acordo com a sua própria vontade sem os empecilhos do liberal-regalismo.

De certa forma os ultramontanos estavam preparados para o acontecimento, enquanto já tinham quarenta e cinco anos de experiência organizacional, certamente com planejamentos expansionistas prontos.

Contudo, ficaram desorientados com a nova problemática, essa sim inesperada, de se encontrar equiparados por lei a qualquer religião devido à promulgada liberdade de cultos. Além disso, a situação econômica inspirava preocupações sérias, devido às novas figuras jurídicas vigentes e suas conseqüências imprevisíveis.

A bem da verdade, as novas estruturas legais não tinham alterado as mentalidades em conflito. Os liberais-regalistas passaram para as roupagens do separatismo e os ultramontanos deslocaram as suas reivindicações do reconhecimento de suas qualidades de “sociedade perfeita” para a necessidade de unionismo: as duas sociedades perfeitas, Igreja e Estado, deveriam cooperar para o bem da nação brasileira. No unionismo a Igreja deveria ser reconhecida como portadora de privilégios especiais em virtude de sua vinculação com a aculturação ocorrida no Brasil.

A primeira fase de reação da hierarquia católica foi promover encontros entre os bispos para assimilar as mudanças e organizar uma resposta comum e eficaz. E o documento mais importante e que tematizou de forma unitária o pensamento e a ação dos bispos foi *A Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro* de 1890.

Em seguida, os ultramontanos tentaram alcançar o unionismo, usando as experiências anteriores de partido católico em duas fases de 1890-1894 e de 1909-1911.

Com o fracasso das tentativas por meio do partido católico, uma nova estratégia foi surgindo e alcançando sucesso desejado: a formação de grupos de pressão suprapartidários.

Cada momento desse desdobramento de atitudes deve ser examinado separadamente para compreender os pensadores católicos na Primeira República.

a) A PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO

A Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro é o documento mais sério e mais completo, além de se revestir de grande importância por ser a primeira tentativa da Igreja para coordenar a sua ação pastoral perante a nova situação de total autonomia administrativa, surgida de forma gratuita e imprevista.

A Igreja se depara com o decreto governamental provisório de 7 de janeiro de 1890, que extingue o padroado, e rapidamente se organiza sob a orientação de D. Macedo Costa, que é o principal redator do documento. Esse bispo de grande prestígio pelo seu comportamento na Questão Religiosa é ultramontano extremamente claro em sua doutrina e líder de toda mobilização no início da Primeira República. Foi indicado e designado Primaz do Brasil, mas morreu antes da posse em 1891.

O documento inicia retratando a crise brasileira como uma situação de extrema gravidade, onde se decide se o progresso social se fundará ou não na religião. Constata que a monarquia caiu devido aos “princípios dissolventes” medrados à sua sombra, o que redundou em uma daquelas “lições tremendas” que Deus dá aos povos e reis que se afastam do reto caminho.⁴⁵

A queda da monarquia, porém, não abalou o altar (Igreja), a honra do Brasil. E é justamente do altar incorrupto que os Bispos falarão a verdade que poderá salvar o Brasil.

É significativo que os bispos vejam a queda da monarquia como uma situação limite de real transtorno, não a criticando em si mesma, mas apenas entendendo sua queda como uma lição recebida por seu pecado, isto é, o ter-se afastado da religião. Assim o Altar permanece como inocente acusador do Trono, culpado da lastimável situação republicana.

O desejo e a causa a defender é que toda a vida pública e privada do Brasil se guie pelos mandamentos divinos. Essa não seria uma defesa do catolicismo, mas da religião em si. O que não deixa de ser um ecumenismo retórico, enquanto no decorrer do documento se afirma que a única religião com direito à divulgação seria o catolicismo.⁴⁶

O objetivo da Carta Pastoral é chamar a atenção para a grave situação pela qual o Brasil e outros países passam no referente à religião. E, então, o problema principal, que muitas vezes foi esquecido por homens preocupados com questões secundárias de ordem econômica ou política, é a expulsão da religião da vida e da direção dos homens. O episcopado indicará o porto seguro, evitando a maior desgraça que poderá ocorrer: o roubo ao povo brasileiro da sua fé.⁴⁷

Para responder ao problema são separadas três questões a serem analisadas independentemente: o que pensar da separação; o que pensar do decreto que franqueia a liberdade a todos os cultos; e o que fazer em face da nova situação.

A análise da separação Igreja-Estado é introduzida por uma visão apocalíptica dos tempos modernos, vistos como uma “negação universal” na qual o espírito se encontra “possuído de extraordinária vertigem”.⁴⁸

O homem, ensoberbado pelo poder da ciência, pretende expulsar toda a autoridade divina da vida social e transfere os direitos divinos à natureza humana, endeusando-a.

Essa expulsão da religião leva à total desorganização social, o que faz muitos pensadores prever males futuros maiores.

Os bispos, porém, estão confiantes na Providência que impedirá o alastramento da impiedade e que ela leve a cabo o seu intento destrutivo.⁴⁹

O ateísmo moderno não passa de “monstruoso erro” que quer expulsar o Deus vivo das “relações públicas da vida humana” e disfarça-se na pregação da separação Estado-Igreja.⁵⁰

Essa separação desejada pelo “radicalismo moderno quer a Igreja e o Estado agindo separadamente, desconhecendo-se mutuamente”. Ao passo que o correto seria a concórdia tanto dos interesses da religião como da autoridade civil segundo as orientações do Papa Gregório XVI. Está aí o modelo unionista desejado.⁵¹

Para fundamentar essa harmonia, passa-se a uma longa exposição teológico-doutrinal no mais puro institucionalismo. Por ordem divina existem dois poderes distintos e independentes que regem a humanidade por meios apropriados aos seus fins: o poder civil e o poder eclesiástico. Enquanto o Estado tem um fim natural que é a promoção da ordem, da paz e prosperidade, levando os súditos à posse da felicidade temporal, a Igreja possui um fim sobrenatural, que é levar os fiéis à felicidade eterna, iluminando-os com as verdades divinas, de que é a única depositária.⁵²

A igreja recebeu de Deus seu tríplice poder — legislativo, judiciário e penal — e, portanto, independe de qualquer Estado e a nenhum está subordinada.

Logo, a Igreja é sociedade perfeita e reclama o reconhecimento da sua autonomia, insiste na distinção de poderes e proclama sua independência da sociedade civil na órbita de suas atribuições temporais.⁵³

O importante é que a independência das duas sociedades perfeitas não significa sua separação, visto que ambas têm um ponto de contato na identidade dos súditos o que torna impossível o antagonismo entre ambas, com o risco de apostasia ou da luta religiosa. Assim, tanto a Igreja como o Estado devem ter-se mutuamente em vista ao legislarem.

A única solução possível seria a da união dos poderes que é uma exigência tanto da ordem social como de Deus. E, de fato, onde essa união aconteceu no passado ela trouxe grandes benefícios para a civilização. Exemplo: toda a evolução do mundo ocidental ligado ao cristianismo.⁵⁴

A conclusão dessa primeira parte, isto é, sobre o que pensar da separação é a seguinte:

Em tese, em princípio não podem os católicos admitir o divórcio do Estado com a Igreja. Como não o há entre a razão e a fé, duas luzes emanadas do mesmo sol; entre a natureza e a graça, dois influxos do mesmo princípio de vida, não o há também, nem o pode haver, entre os dois poderes, em que transluz uma imagem ainda que diversa da mesma paternidade: *A quo omnis paternitas. Omnis potestas a Deo.*⁵⁵

O *Syllabus*, no seu artigo 55, foi muito mais conciso em declarar o anátema para quem afirmasse: *Ecclesia a Statu Statusque ab Ecclesia seiungendus est.*

Depois de ter lembrado os pontos essenciais que regem a cooperação e independência das duas sociedades perfeitas, que possuem os mesmos súditos, os bispos passam para a análise da questão mais urgente e que mais os chocara com a declaração da separação: a liberdade e igualdade dos cultos.

Antes de iniciarem a argumentação teológica, lançam as bases históricas e nacionalistas da Igreja no Brasil. Com efeito o Brasil deve muito à Igreja; pois foi ela que criou a nacionalidade brasileira, que conquistou os índios, que manteve a unidade política. Enfim, a Igreja acompanhou todos os grandes acontecimentos da história brasileira e, de repente, se vê confundida com as seitas surgidas com a imigração, o que é uma profunda ingratidão.⁵⁶

É a minoria que pede a retirada da proeminência da Igreja: porém, se a política é dominada pela maioria, faz-se aqui uma exceção, pois a maioria quer que sua religião seja protegida e sustentada pelos poderes públicos.

Essa linha de argumentação será repetida de forma constante durante quase todo o período da Primeira República: pela tradição histórica o Brasil não pode negar sua catolicidade e portanto a igreja, por direito cultural, deveria receber um tratamento diferenciado pelo governo republicano.

Em seguida, o documento passa às argumentações teológicas e cita a doutrina católica de que o tipo ideal de sociedade é a “unidade perfeita dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo” e não a multiplicidade de seitas e a tolerância universal. Só a Igreja tem o direito à proteção dos Estados e, sendo um direito, é inconcebível que ela desista do mesmo. Está aí lançada de maneira lúcida a mentalidade ultramontana, em que a uniformidade é a base de uma cristandade que devia estender-se sobre a terra inteira.⁵⁷

Para melhor justificar esse direito os bispos prosseguem com uma exposição estritamente teológica onde se prova que foi Jesus Cristo que quis fundar a Igreja como sociedade hierárquica, e lhe entregou poderes especiais que a tornou depositária da autoridade divina para que todos os povos fossem nela reunidos.

Cristo foi extremamente sábio ao instituir a Igreja como sociedade para o ensino e a prática da religião. Pois, se o “homem é um ente ensinado” e se “o conjunto dos homens não poderia chegar a conhecer perfeitamente, de modo completo, estas mesmas verdades naturais sem o adjutório do ensino recebido na sociedade” logo uma sociedade portadora das verdades divinas se torna uma verdadeira ajuda para a humanidade.⁵⁸

A Igreja, como toda sociedade perfeita, possui um fim, meios próprios para alcançar seu fim, membros definidos e um poder para organizá-los. Os membros da Igreja são todos os homens, não só individualmente tomados, mas também enquanto nacionalidades, povos e governos “quaisquer que sejam suas formas políticas, — monarquia ou república, aristocracia ou democracia — que em todas essas formas se acomodará e viverá a Igreja”⁵⁹

Duas importantes conseqüências podem ser tiradas, a primeira, que os governos também são membros da Igreja, não se podem furtar a uma colaboração para os fins sobrenaturais e estão sujeitos a uma fiscalização moral e religiosa; a segunda é uma declaração incontestada de que o

ultramontanismo não tem preferência pela monarquia e que está pronto para negociar com os republicanos e “acomodar-se” com o novo regime. Tudo isso dentro da mais genuína pragmática ultramontana. Em outras palavras a Igreja se declara superior aos governos, mas estaria com todas as boas disposições para chegar a um acordo com os republicanos para garantir a ajuda do governo, para cristianizar as estruturas da sociedade.

A atitude de adaptação da Igreja através dos séculos com os mais diferentes governos não afetou sua pureza; pois, sendo assistida pelo Espírito Santo, com o magistério manteve “a unidade da fé, a uniformidade da doutrina”. Ela permanece firme, católica na sua extensão e santa na sua origem e na doutrina. Viu séculos se passarem, os reis caírem, mas manteve-se indefectível.

Por todas essas qualidades a Igreja, sendo a única verdadeira, não pode aceitar os erros das seitas modernas, do mesmo modo que não aceitou as heresias e cultos antigos; pois, isso seria negar a sua história e sua essência, dado que o erro não tem o mesmo direito que a verdade perante a consciência.

A impossibilidade de aceitar a igualdade das religiões não pode fundamentar-se na proclamada liberdade de consciência; pois estar-se-ia confundindo a liberdade física com a liberdade moral, já que o erro não tem direito ao assenso das inteligências e o mal não tem direito à anuência da vontade.

O fato de alguns negarem a verdade da fé católica não implica a perda do direito de ser a única verdadeira. Com efeito, a aplicação de tal princípio levaria à impossibilidade de punir os crimes políticos, uma vez que todos os criminosos julgam terem feito atos bons.

Mesmo tendo esse direito, a Igreja sempre foi tolerante aos resignar-se pacificamente a todos os regimes e *modus vivendi* do mundo moderno. Os meios usados pela Igreja não são a violência e a imposição, mas sim a persuasão, a palavra, a oração e a caridade. Mais uma vez os ultramontanos afirmam ter o direito da intolerância e que não querem usá-lo coativamente mas realizá-lo por meios educacionais e piedosos. Não se impacienta com os barbarismos existentes.⁶⁰

E não pode haver dúvida a respeito desta tática ultramontana: “... não desconhecemos que a aplicação prática desse ideal tem de adaptar-se às dificuldades e malícia dos tempos e dos homens. O que comportaria um estado social perfeito, não comporta outro cheio de desfalecimentos e de imperfeições”.⁶¹

Mas como resumir o ideal institucionalista e ultramontano a respeito da Igreja? Os próprios bispo sintetizam a resposta por uma citação com a qual se demonstram plenamente de acordo:

Sobre o terreno da doutrina, diz um grande autor, a Igreja Católica aparece como a obra pessoal de Deus, única religião verdadeira, única legítima,

impondo de direito a todos os homens uma só fé e não tolerando outro símbolo senão o seu; exigindo que soberanos e súditos a reconheçam, a aceitem e conformem inteiramente com as máximas e prescrições dela não só o seu proceder privado. Senão também todos os atos do seu governo.⁶²

E esse ideal o que encontra de contrário no Brasil?

No nosso Brasil... por um singular fenômeno acústico, repete fielmente, através do Atlântico, todos os ecos das revoluções européias. O espírito hostil à Igreja está entre nós fremente, áspero nas suas exigências, incarnando em uma seita poderosa e dominante. Não, infelizmente não podemos esperar nem proteção nem favores no estado em que nos achamos.⁶³

Em vista dessa situação só restava o caminho de usar a liberdade reconhecida pela República e com paciência e sacrifício trabalhar corajosamente para o crescimento da Religião e da pátria.

Antes de indicar os caminhos a serem tomados, a Carta Pastoral descreve os males que afligiam a Igreja no Brasil. Os estadistas que fundaram o Império, apesar de imbuídos do liberalismo da Revolução Francesa, mantiveram a religião “no posto soberano que ocupava”. Os atuais, ao contrário, privaram a Igreja da “coroa de ouro” e pretendem, insanamente fundar uma nova forma de governo afastando a religião.⁶⁴

A vantagem do novo regime é ter deixado a Igreja em liberdade; todavia, o Brasil perdeu sua condição de “potência católica”.

São três as coisas a fazer: bem apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade tal como é concedida pelo decreto; apossados da liberdade fazer votos para efetivá-la e completá-la; cumprir com ânimo resolutivo os deveres de cristão.

A liberdade é um bem precioso, essencial ao desenvolvimento da vida da Igreja e, por isso, ela sempre a pede em sua liturgia a Deus e por ela já lutavam são Cipriano e Santo Agostinho. A Igreja, quando não pode ter a proteção do Estado, reclama a liberdade.

O exemplo de opressão recebida pela Igreja Brasileira, dado pelo documento, é o padroado que, como proteção exercida pelo Estado, na realidade abafava a Igreja e foi uma das causas do seu abatimento e quase completo atrofismo. Além disso, a “Questão Religiosa” foi mais um sinal de “um belo exemplo da luta pela liberdade da Igreja”.⁶⁵

O medo é que a República Brasileira enverede pelo mesmo caminho da França, e preferem-se as situações vigentes na Argentina, no Chile e no Equador, onde se aceita e se protege a religião

católica, apesar de esses países terem um governo republicano. E, no caso do Equador, a Carta Pastoral elogia o “gênio imortal Garcia Moreno” que “abriu sulcos profundos em que a seara católica tem desabrochado com admirável viço, de envolta com o progresso”. Ora, a simpatia tão declarada com as realizações de Garcia Moreno é um elemento indicativo de aprovação e desejo de imitação do modelo concordatário lá realizado, elevado ao grau de ideal. Fica evidenciado, então, o que de fato os ultramontanos pretendiam realizar no Brasil e por que os liberais ficavam extremamente irritados e desconfiados perante qualquer proposta unionista.⁶⁶

Os bispos citam constantemente também (e com elogios) as experiências dos E.U.A., onde não se expulsou a religião do governo e onde a lei não só não professa o ateísmo, como não permite sua divulgação. Demonstram um bom conhecimento das relações entre governo e religião na América do Norte. Concordam em justificar que o governo americano não abraçou oficialmente uma religião, para não cometer uma injustiça política perante o grande número de religiões existentes, mas que continua a respeitar a dimensão religiosa combatendo a blasfêmia, promovendo jejuns em momentos de crise, respeitando os legados feitos em favor da Igreja, dispensando o clero do serviço militar, fazendo orações públicas durante atos solenes, promovendo o respeito total do dia de domingo, dando direito à Igreja de possuir bens, fundar as suas escolas e até universidades e dando assistência religiosa com capelães militares a todos os setores das forças armadas.

Ao que é sustentado, o Brasil seria a única república nas três Américas que surgiu e se constituiu sem a Religião.

Para superar essa situação odiosa, a Pastoral faz uma série de exortações incitando sacerdotes e leigos a uma adesão mais plena às orientações da Igreja principalmente praticando a obediência e promovendo a imprensa católica.

Antes da conclusão, a Carta Pastoral examina a acusação de que a Igreja quisesse implantar uma teocracia, colocando em risco as instituições livres da República. Mas dita calúnia não tem fundamento; pois “A Igreja é indiferente a todas as formas de governo. Ela pensa que todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que os governam, não desprezem a Religião”.⁶⁷

Mais uma vez são citados exemplos de povos que progrediram junto com a Igreja e, entre outros, a França na época do *Ancien Régime* usando uma afirmação de De Maistre. E conclui: “Não é o raio do Evangelho que mede a curva da circunferência a que se estende a ação da civilização em nosso globo?” Logo, a República tudo tem a ganhar, se construir o Brasil junto com a Igreja.⁶⁸

O amor da Religião e o amor da pátria estão profundamente unidos e não pode haver o receio que os católicos trabalhem para a ruína da nação, mas, pelo contrário, deveriam ser os mais

íntegros cidadãos. A unidade deve ser procurada “um em Jesus Cristo” e, se o Estado ficar na sua esfera, tudo concorrerá para o crescimento do Brasil.⁶⁹

A Igreja é o único alicerce sólido para um monumento político. Ela, que afirma a origem divina de todo poder, não pode ser hostil ao Estado.⁷⁰

b) A MOBILIZAÇÃO POLÍTICA ULTRAMONTANA

Com o consolidar-se gradativo do separatismo, os ultramontanos, seguindo a orientação da Carta Pastoral, recém-aprovada, e na iminência das primeiras eleições republicanas, deflagaram uma mobilização em favor do partido católico.

Os motivos dessa decisão são evidentes. Somente com um grupo numeroso de deputados e senadores católicos, ou mesmo representantes do clero, poder-se-ia diminuir a fúria liberal-maçônica que tornava cada dia mais o separatismo um revanchismo, e assim, começar a aprovação por parte do Legislativo de leis que defendessem as prerrogativas da Igreja.

Se o tempo para organizar-se era pouco, isso poderia ser compensado com as estruturas já existentes das experiências anteriores. Foram duas as grandes tentativas da Igreja durante a Primeira República para forçar por meio de um partido católico a instauração do modelo unionista.

– A tentativa partidária de 1890-1894

Sob a direção de Dom Antônio Macedo Costa forma-se um diretório central no Rio de Janeiro e em quase todos os outros estados funcionam diretórios regionais e locais. São lançados manifestos, programa, circulares e chapas são organizadas.

O candidato para o estado da Bahia era o mesmo Dom Macedo Costa e para o estado do Goiás, Dom Cláudio Pereira de Léon, e, assim, em muitas outras chapas estavam presentes, de forma direta, ultramontanos autênticos.⁷¹

Os resultados das votações em favor do partido católico foram expressivos, mas não o suficiente para garantir uma representatividade mínima. A decepção foi enorme. Seguiram-se as justificativas do fracasso como a falta de unidade interna, inexperiência e, finalmente, a prática de fraudes eleitorais.

Nessa campanha frustrada dois jornais surgiram para dar o apoio oficial: *O Brasil Católico*, dirigido por Dom Macedo Costa, Mons. Esberard e Carlos de Laet; e *O Cruzeiro*, sob a direção do

ultramontano Antonio Manoel dos Reis. Exatamente entre estes jornais aconteceram as divergências que de fato enfraqueceram, em parte, o partido católico.⁷²

Nenhuma justificativa, entretanto, foi suficiente para apagar a experiência negativa do clero, que aguardava uma votação maciça a seu favor. A tão declarada maioria absoluta de católicos não tinha conseguido eleger o herói da “Questão Religiosa”. Era um absurdo.

Os ultramontanos descobriram que eles não lideravam a grande maioria católica e, em lugar de se auto-analisarem sobre possíveis erros táticos em terras brasileiras ou descobrirem as reais fontes do desinteresse, interpretaram o fato como única e exclusivamente fruto da imaturidade dos votantes católicos que deveriam, de agora em diante, ser submetidos a uma intensa campanha de conscientização.

É importante ver como toda literatura pré-eleitoral está norteada pelas diretrizes da primeira Pastoral Coletiva do Episcopado. O Diretório Central do Rio de Janeiro lança um programa que obedece a um esquema claramente ultramontano: as duas sociedades perfeitas, necessidade de colaboração recíproca por terem os mesmos súditos, a grande maioria católica e sua falta de representatividade, indiferença da Igreja perante o tipo de governo, inclusive o republicano.

Os elementos novos do programa do Diretório Central é a lealdade e não a oposição do partido católico para com o governo republicano. Além disso é contrário à abstenção do voto “porque necessita conseguir dos poderes do Estado, pelos meios legais, o reconhecimento dos direitos da Igreja”. Declara-se a favor da liberdade individual e pronto a se adaptar ao regime democrático.⁷³

Em um manifesto, assinado por leigos de renome na cidade de São Paulo em 1890, pode-se constatar a presença dos temas de não violência do partido católico, respeito aos poderes públicos constituídos, declaração que todas as formas de governos são boas, desde que respeitem a religião e “contanto que não ofendam os princípios sociais do cristianismo”.⁷⁴

Nesse mesmo documento aparecem com clareza meridiana os fins do partido católico:

Seus fins resumem-se em defender os direitos da Igreja Católica, Apostólica, Romana em suas relações jurídicas com a sociedade civil e política; manter a influência dos princípios cristãos nos costumes, nas leis e no governo, combater o ateísmo na ordem civil, social e política; sustentar e defender a harmonia necessária entre a Igreja e o Estado, sem prejuízo de sua mútua e inteira independência na esfera da ação própria e legítima de cada um.⁷⁵

Outro documento, surgido nas mesmas circunstâncias históricas, é aquele do Partido Católico Goiano que, na sua simplicidade e terminologia folclórica, deixa escapar afirmações

bastante significativas para compreender a situação emocional da época e posicionamentos ideológicos que não podem aparecer em documentos oficiais.

O programa comum do Partido Católico afirma existirem dois partidos fundamentais: o governista, composto por positivistas, militares assalariados pela ditadura; o católico, composto por aqueles que estão separados do Estado, os livres dos vínculos oficiais e amigos da religião. Interpreta a separação entre Estado e Igreja como algo “subversivo”. Pede-se o reconhecimento formal do Concílio de Trento como lei da República Federal dos Estados Unidos do Brasil. Manifesta atitudes antijudaicas. Declara-se contra as orientações positivistas e quer que o governo republicano garanta as cômputas, “proporcionalmente aumentadas”. Para encerrar usa a senha: Deus, Brasil, libertação.⁷⁶

A circular do Partido Católico de Pernambuco, 1890, quando do lançamento da primeira leva de candidatos católicos, leigos e padres, é um documento importante, pois apresenta uma síntese ordenada das reivindicações concretas dos partidos católicos:

No momento atual, o Diretório entende que todos os esforços do Partido devem convergir para obter no Congresso a eliminação de todas as disposições hostis à Igreja introduzidas no projeto constitucional publicado pelo Governo, como sejam: proibição em princípio para os Estados confederados de qualquer relação, proteção ou auxílio à Igreja; ineligibilidade dos religiosos seculares e regulares; ensino sem Deus; privação do direito de voto para os membros de quaisquer ordens, companhias, congregações e comunidades; leis de exceção para a propriedade indevidamente chamada de mão morta; casamento civil obrigatório e precedendo a cerimônia religiosa; proibição de estabelecimentos de novas ordens monásticas; serviço militar obrigatório para todos os cidadãos, sem exceção do clero, cujo caráter e missão são incompatíveis com ele, e finalmente a odiosa e ingrata exclusão da Companhia de Jesus.⁷⁷

Estão aí relacionadas as motivações reais e imediatas que motivaram o movimento ultramontano, indireto do partido católico no começo da Primeira República. O unionismo desejado devia de imediato solucionar as reivindicações acima citadas. Logo, o partido católico não tinha em vista o poder propriamente dito, nem uma melhoria concreta e planejada da sociedade, nem a superação de injustiças sociais gritantes, mas era, nessa época analisada, grupos artificialmente criados e diretamente manipulados por uma hierarquia institucionalista e em pleno processo para o domínio do projeto ultramontano dentro de uma pragmática unionista.

O impressionante é a grande força despendida pela Igreja movimentando enorme número de pessoas e de bens, apregoando e estimulando as consciências católicas para maior participação e,

tudo isso, para o seu reconhecimento de “sociedade perfeita que paira sobre as outras”, e conquista da mediação do Estado para cristianizar as estruturas sociais. Mediação essa que, historicamente falando, sempre exigiu pesadas e perigosas contrapartidas.

– A tentativa partidária de 1909-1911

Após o fracasso da primeira tentativa partidária na Primeira República, os ultramontanos iniciaram um vigoroso trabalho de conscientização dos católicos, padres e leigos, no sentido de haver maior uniformidade doutrinal e pastoral.

Além dos objetivos imediatos de ortodoxia e santificação dos seus membros, a hierarquia eclesiástica atingiria a finalidade de preparar um número cada vez maior de católicos aptos para um voto de acordo com a sua orientação.

Um primeiro passo da reorganização foi o de recorrer às congregações religiosas européias para garantir um número suficiente de pessoas qualificadas para assumir as novas responsabilidades. A consequência imediata foi uma acentuada europeização dos meios eclesiásticos, reforçando ainda mais a mentalidade ultramontana.

Há, com essa ajuda, um florescimento de novos institutos religiosos e educandários. A imprensa católica se dinamiza na multiplicação de editoras, jornais, livros, revistas e uma divulgação impressionante de catecismo católico.

Missões populares, retiros espirituais e outras atividades pastorais se intensificam. Encontros de bispo, padres e leigos são estimulados. Desde 1893 já se realizam confederações de grupos católicos e desde 1900, congressos.

Ajudas financeiras vindas da Europa possibilitam essas realizações. Contudo, a continuidade dos recursos para as novas realizações educacionais e pastorais é dada pela classe média e alta. Com isso houve uma aproximação entre a Igreja e a classe média e alta, estabelecendo-se vínculos entre os interesses de ambas as partes, originando uma dependência perigosa para uma livre ação da Igreja na sociedade brasileira como um todo.

Com efeito, a grande massa da população permanecia alheia ao processo de ultramontanização. A marginalização política, social e religiosa do povo foi inteligentemente assinalada pelo Padre Júlio Maria, que aliás foi visto com suspeição pela alta hierarquia romana.

Em volta de 1909/1911, o partido católico se organiza com maior intensidade para as novas eleições e sob a ameaça de um plano de descristianização dos meios liberais.

As assembleias episcopais do Norte e do Sul demonstram essa preocupação e confiam nos bons resultados no novo embate de forças devido aos quase vinte anos de trabalho de conscientização havidos.

A nova campanha apresenta de imediato maior maturidade: há uma fundamentação teórica do programa partidário com a ampliação consciente das reivindicações; ataca-se com objetividade a falsa neutralidade axiológica do ensino estatal, que veiculava valores anticristãos; insiste-se na necessidade de uma educação religiosa como componente cultural para a consciência da nação brasileira; está presente nos novos programas de partido uma maior preocupação com problemas nacionais.

O partido católico mais imitado ou que serve de modelo é aquele do Partido Regenerador de Minas Gerais cujo líder é um leigo, Dr. Joaquim Furtado de Menezes, que age com a recomendação e proteção de Dom Silvério Gomes Pimenta. Esse partido está uníssono com aquele do Rio de Janeiro, cujo máximo expoente era Antônio Felício dos Santos.⁷⁸

A movimentação é grande. Tudo faz crer em um resultado positivo. As eleições são realizadas e mais uma vez o partido, apesar de alguns resultados satisfatórios, é derrotado.

A derrota inesperada provocou uma desilusão perturbadora. Os ultramontanos entraram em crise e colocaram sérias dúvidas sobre a metodologia usada para conquistar os seus objetivos. Perceberam que o próprio sistema eleitoral estava viciado e que a estratégia do partido católico não servia para o Brasil; pois supunha um mínimo de honestidade eleitoral ou garantias políticas ou uma diferente forma de representação e nomeação, que de fato favoreciam apenas certos grupos de interesses.

A análise direta de documentos desta época revelam em que sentido evoluíram os programas de partido católico nesta segunda tentativa para alcançar representatividade.

Por exemplo, a análise dos documentos referentes ao Partido Regenerador, 1909, revelam que Joaquim Furtado Menezes mantém os traços básicos de 1890, isto é, declarações de não-violência, respeito às autoridades e a finalidade primeira “defesa da Religião Católica, Apostólica, Romana”.⁷⁹

A ampliação das finalidades é uma inovação. Contudo, a possibilidade para tal é vista como prolongamento natural das qualidades sobrenaturais do catolicismo:

A extinção da crise econômica, o barateamento da vida, sem a desproteção das indústrias nascentes, é um problema que não é de fácil solução. Um partido que sobre todos esses pontos tenha ideias e medidas completas, seguras e eficazes, como as que sói fornecer o Catolicismo, só pode esperar o apoio do povo para o qual apelamos para que secunde os nossos esforços

em bem desta Pátria estremeçada que possui já honrosas tradições e que pode justamente alimentar grandiosas esperanças.⁸⁰

Denuncia as oligarquias que “corrompem o povo e os costumes” e somente o catolicismo em cooperação com o Estado poderá trazer novo equilíbrio para o Brasil. Declara-se a favor do regime democrático, da liberdade de consciência e não concorda que pessoas estejam no governo sem ter passado pelo crivo das eleições.⁸¹

São dadas rápidas indicações sobre posicionamentos referentes à indústria, exportação, transporte, imigração, armamento adequado e orientação para mudanças secundárias na constituição.

Apresenta apenas uma referência à questão operária: “Quanto à questão operária, o Partido toma por norma os sábios conselhos do SS. Padre Leão XIII na sua encíclica *Rerum Novarum* onde são estabelecidos os verdadeiros e únicos princípios que podem levar o bem-estar à classe operária e a maior harmonia entre esta e os patrões”.

Uma obra de 1910 do Pe. Desidério Deschand, “A situação atual da religião no Brasil” chega a surpreender pela sua lógica interna e vem a corrigir ou sistematizar as ideias de Joaquim Furtado Menezes. Justifica plenamente a necessidade de um partido católico; pois os maçons estão trabalhando no mesmo sentido de colocar o maior número possível dos seus adeptos em lugares-chave do governo. E, um verdadeiro partido, seria uma ação moralizadora frente à não-existência de partidos, mas apenas de situações e coligações para a manutenção destas situações.⁸²

Mas a originalidade do Pe. Deschand é o sugerir que um terço do programa do partido deveria ser dedicado à questão operária e fossem ventiladas questões como habilitações baratas, repressão ao alcoolismo, acidentes no trabalho, caixas econômicas, bancos rurais, cooperativas, sindicatos, trabalho de mulheres e crianças, pensões. E finaliza: “É preciso que o Partido prove que, justamente por ser católico, mais se interessa pela sorte dos operários e dos humildes”.⁸³

Percebe-se uma evolução: da simples proteção do institucionalismo passa-se para metas de interesse nacional e, finalmente, inicia uma maior sensibilidade a respeito dos grupos sociais marginalizados.

Mas essa linha evolutiva foi desaparecendo em vista da mudança estratégica dos ultramontanos que não permitia concentrar a atenção sobre um programa concreto, mas voltava todas as atenções para uma fidelidade suprapartidária.

– A tentativa suprapartidária

A frustração de 1911 com a derrota do partido católico foi o marco decisivo do abandono oficial do projeto partidário. Até o final da Primeira República várias tentativas foram feitas para ressuscitar as motivações positivas de um partido católico, mas sempre foram desestimuladas a nível hierárquico de forma explícita ou implícita. Isso confirma de certa maneira a importância da derrota política sobre os dirigentes da Igreja.

Uma nova linha de ação vinha sendo ventilada desde as conferências episcopais do Sul (São Paulo, 1910), tendo-se deslocado o problema de articulação e participação política em termos de superação dos limites estreitos e riscos do partidarismo para uma atividade suprapartidária. A nova orientação foi tomando cada vez mais corpo e estrutura, até que em 1915 foi indicada oficialmente na Assembléia Episcopal de Friburgo.

O que determinou essa decisão e inclusive sua validade de generalização, foi de não ter sido uma dedução teológica, mas a ampliação de aplicação de experiências concretas realizadas pelo bispo de Campinas, Dom João Corrêa Nery, em sua diocese desde 1913.

Dom João Corrêa Nery revelou-se um diplomata primoroso. Não nega o valor do partido católico como uma das opções possíveis; contudo, afirma que “seria infantil esperar uma imediata e completa organização dos católicos em matéria política, quando não temos geralmente essa disciplina rigorosa em nenhuma manifestações da nossa atividade”.⁸⁴

Continuando, o bispo sugere que, em vista da situação real, limitadora, citada e na urgência de poder influir nas decisões nacionais, existia outro caminho, mais simples, mais eficaz e sem muitos heroísmos: “A existência de uma organização qualquer, de um Centro, de uma Liga Eleitoral, obedecendo aos princípios católicos, vem facilitar o cumprimento de importantíssimo dever de votar, dirimindo as dúvidas, oferecendo à consciência dos católicos um caminho seguro”.⁸⁵

E justifica esse novo tipo de organização como sendo a única opção para reunir os católicos em massas eleitorais, que é a melhor forma para fazer valer as forças católicas; pois “a prática vai demonstrando que a matemática dos votos vale mais do que a eloquência das palavras”.⁸⁶

Nos estatutos da Liga Eleitoral Católica existem cláusulas para momentos emergenciais, quando ela se pode modificar ou agir como um partido político: “A Liga não apresentará candidatos seus, a não ser em circunstâncias excepcionais em que julgue isso necessário aos interesses da causa política”.⁸⁷

A Liga na sua ação normal pode escolher e indicar candidatos de qualquer partido existente uma vez que “os seus fins não sejam contrários aos interesses da Igreja”.⁸⁸

Os formulários usados para que cada candidato apresentasse seu posicionamento perante a Igreja para posteriormente informar os votantes católicos eram uma seqüência de questões que variavam de acordo com a importância do cargo pretendido.

Para os cargos mais importantes, isto é, de senador e deputado federal, o formulário pedia a posição do candidato sobre a manutenção da Legação Brasileira junto ao Vaticano, opinião sobre o divórcio, promessa de não apoiar nada que fosse prejudicial à Igreja e (o item mais interessante) de concorrer para que seja interpretada a Constituição” de acordo com a hermenêutica norte-americana“.⁸⁹

Paralelamente com as Ligas Eleitorais surgia a problemática moral de até que ponto era pecado mortal ou pecado leve o concorrer materialmente, com o voto, para a vitória de um candidato indigno ou seja um liberal ou um socialista. Dentro desse moralismo, a Liga vinha salvar o católico comum do tremendo impasse do bom uso do voto sob o perigo de ser condenado eternamente.

Apesar de as Ligas serem uma solução altamente diplomática e pastoralmente mais indicada, por não restringirem os católicos a um único partido, elas não tiveram uma vitória fácil sobre grupos que persistiam em manter a organização partidária, como é o caso do Centro Católico do Rio de Janeiro em 1914 com os seus representantes Antônio Felício dos Santos e Plácido de Mello.

A tentativa pluripartidária lançada em 1915 mudou na prática toda a estratégia e o grande apelo à maioria católica de Dom Leme em 1916 já supunha a mudança de tática que foi frutificando até alcançar os seus objetivos de forma plena e triste: a mediação conseguida asfixiará a criatividade do catolicismo.

Enfim, seria um erro pensar que a Igreja se aproximou do governo apenas na última década da Primeira República com medo do partido comunista ou dos socialistas ou anarquistas. O que pode ter acontecido é o governo, sentindo-se fraco em autoridade, ter correspondido aos desejos ultramontanos, que desde 1844 com Dom Viçoso já tinham estabelecido a meta de fazer com que no Brasil os governos aceitassem a Igreja como sociedade perfeita e se comprometessem em acatar a sua orientação moral e religiosa. A mesma atitude ultramontana está presente em volta de 1860 com a intenção partidária, nas tentativas frustradas na República e na articulação suprapartidária de 1915, cujos efeitos se prolongarão por mais de quarenta anos em terras brasileiras.

4) O GRUPO CATÓLICO DA REVISTA “A ORDEM”

O esquema pluripartidário do ultramontanismo estava se afirmando cada vez mais e as tentativas de um partido católico, não estimuladas pela hierarquia, estavam fadadas a impulsos periódicos sem maior continuidade.

A última década da Primeira República foi a demonstração gradativa e segura de que a nova tática recolocava a Igreja como instituição a ocupar um lugar proeminente perante qualquer outra religião e nas relações com o governo.

Não havia um trabalho de maior conscientização política dos católicos ou uma organização de política católica com ideias de mobilização em favor da superação dos impasses nacionais, mas uma organização cada vez mais funcional no sentido de unir os católicos na obediência uníssona às orientações das ligas eleitorais para garantir a não-perseguição da Igreja ou a vitória da hierarquia sobre os adversários ideológicos.

Essa forma de atuar se revelou extremamente eficaz, mas tinha como aspecto negativo uma alienação dos católicos leigos em geral de uma efetiva participação política, ficando na dependência dos bons resultados diplomáticos dos seus chefes hierárquicos. Isso trazia o perigo de que uma súbita vitória política de algum inimigo da Igreja, como por exemplo um ditador socialista ou maçom, pusesse tudo a perder e, vencida a Igreja a nível de prestígio social, não houvesse nenhuma resistência real, ideologicamente formada, de católicos leigos.

A bem dizer, a própria ressurreição de um partido católico, segundo o antigo projeto ultramontano, não teria mudado substancialmente o quadro de dependência política dos leigos; pois a estreita vinculação da cúpula do partido com a hierarquia inibia maior criatividade.

Essa imensa lacuna na cultura católica, onde os avanços institucionais pagavam o preço altíssimo da inibição de uma leitura brasileira e católica da problemática política da Primeira República, deveria ser percebida por pensadores católicos e de fato o foi.

Era evidente que, se os católicos não apoiavam nenhum programa político dentre os existentes — e apenas se restringiam a saber se ele respeitava ou não os interesses institucionais da hierarquia — ficavam sem plataforma política definida, ou melhor, sem definição quanto às diretrizes nacionais. Em suma, os católicos brasileiros, principalmente os intelectuais, se apercebiam que estavam sendo asfixiados pelos interesses ultramontanos e aspiravam a um catolicismo mais voltado para a realidade nacional. E os movimentos nacionalistas estavam de fato dinamizando várias dimensões da cultura brasileira.

Nesse contexto surge em 1921 uma revista “modestíssima”, *A Ordem*, congregando um grupo de católicos em volta da liderança de um intelectual que já tinha participado de vários movimentos nacionalista e era um convertido ao catolicismo: Jackson de Figueiredo.

As características dessa revista devem ser analisadas com atenção; pois ela inicia aquela que pode ser chamada a primeira manifestação de autonomia doutrinal de um movimento católico leigo.

a) “A ORDEM” COMO REVISTA CATÓLICA INDEPENDENTE

Ao analisar os primeiros números da revista *A Ordem*, fica evidenciado de imediato que ela pretende ser uma revista de católicos praticantes: *A Ordem* sendo dirigida por católico, não tem também no seu corpo de redatores senão católicos, e católicos que não vão às lojas maçônicas nem a sessões de espiritismo”.⁹⁰

Esta catolicidade da revista, tão vigorosamente afirmada em várias passagens, não significa, contudo, que ele pretendesse ser um órgão oficial da Igreja ou da autoridade Eclesiástica:

Esta modestíssima revista, desejando ter um lugar entre as publicações mais radicadas à doutrina da Igreja católica, Apostólica, Romana, não aspira, entretanto, ser oficial ou oficiosamente a palavra da autoridade católica na mais importante das Arquidioceses brasileiras.⁹¹

Esse desejo de não representar a hierarquia não é algo vago ou uma atitude de inferioridade, mas algo conscientemente planejado como característica própria da revista. Isso é provado pela rejeição do normal “imprimatur”:

A direção d’A ordem sabe perfeitamente que todo jornal que aspira combater como que oficialmente em nome da Igreja, deve carregar as responsabilidades do *Imprimatur*, ter pelo menos, um assistente eclesiástico. Não estamos neste caso.⁹²

O diretor da revista, Jackson de Figueiredo, não via como necessário que uma publicação dedicada à defesa da doutrina católica tivesse o caráter oficial para poder realizar tal função. Cita, em seu favor, o exemplo de jornais italianos que estariam no mesmo caso da *A Ordem*:

Querem os nossos censores um exemplo a nosso favor? Ei-lo: é sabido que há em Roma dois grandes órgãos católicos, os de mais importância entre os

que ali defendem a causa sagrada da Igreja. São eles o Osservatore Romano e o Corriere d'Italia. Este, que é dirigido e *mantido* pelos chefes do movimento católico, é voz que todos ouvem. E não tem censor nem 'Imprimatur'.⁹³

Chega-se a um tema de grande importância para a compreensão do movimento que o grupo de católicos da revista queria liderar: o tema da autonomia da ação leiga católica. Principalmente na conjuntura da realidade brasileira vivida, o grupo optava para uma autonomia que lhe garantiria maior mobilidade e responsabilidade:

O diretor desta revista também sabe perfeitamente porque, neste momento da vida nacional, é mister que se mantenha com esse ar de 'franco atirador' entre os que se batem pela religião...⁹⁴

Enfim, a revista *A Ordem* quer provar que os católicos brasileiros já chegaram à maturidade de trilhar caminhos próprios:

A iniciativa particular católica deve tomar a si, pelo menos, a demonstrar aos chefes da Igreja, que já se pode fazer isto ou aquilo, que já há consciência, nos meios católicos, desta ou daquela necessidade, que os católicos já se sentem capazes de levar esta ou aquela obra por diante e só esperam deles, Bispos, a benção consoladora, reconfortante, auxiliadora.⁹⁵

O que se percebe, é uma premente necessidade de liberdade de ação, de poder fazer opções novas sem a obrigação de uma obediência cega à hierarquia eclesiástica, à qual é solicitada muito mais uma dimensão de conforto e ajuda do que diretiva.

Com isso o grupo de católicos da *A Ordem* não se nega de forma alguma à obediência madura "sinal distintivo do verdadeiro católico" que não precisa ser prometida ou proclamada mas "Ela se fará ver, sincera e imediata, todas as vezes que esta autoridade assim exigir, no legítimo exercício dos seus sagrados direitos".⁹⁶ Note-se a explicitação de *legítimo*, que aqui parece ter um sentido restritivo.

Enfim, o que é pedido à hierarquia é não o que fazer, mas zelar para que não houvesse desvios possíveis no campo doutrinário. Nesse sentido, o diretor da revista se coloca à inteira disposição dos bispos para ser chamado "a ordem" na progressão prevista pelo direito canônico "notificado, repreendido, condenado" e se compromete a obedecer com humildade, sem vacilar e pronto a fazer "atos positivos de obediência".⁹⁷

Tem-se a nítida impressão que o grupo de intelectuais, unidos na publicação da revista *A Ordem* quer abrir um espaço para um novo tipo de ação aparentemente escandaloso para a época; pois receberam muitas queixas pela falta de *imprimatur* assim como causaram estranheza perante certos bispos que, apesar das declarações de obediência, suspeitavam da autonomia preconizada.

O fato é que a autonomia pedida não se fundamentava somente na suposta maturidade dos católicos, mas inclusive do povo brasileiro perante a hierarquia:

... esta revista terá, ou melhor tem, pois que já vive, caráter acentuadamente nacionalista, dentro de seu programa de catolicismo integral. Cremos no brasileiro, na sua capacidade moral e intelectual, e, conformando-nos rigorosamente com as regras hierarquizadoras...⁹⁸

Um mês depois da fundação da revista corria o boato de *A Ordem* ter sido fundada “para fazer guerra ao clero estrangeiro, principalmente o português, domiciliado no Brasil”.⁹⁹

O diretor da revista defende-se desta acusação, alegando que quer mais padres brasileiros, mas sabendo da falta destes, era necessário o clero estrangeiro. Reconhece, entretanto que “alguns padres estrangeiros que evidentemente estão no Brasil mais no *exercício de comércio do que no seu sacerdócio*”.¹⁰⁰

A queixa da falta de padres propriamente brasileiros, contudo, se prende não ao mau exemplo do clero estrangeiro, mas ao fato de que vindo ele de outras culturas “não pode estar nunca em perfeita harmonia com o gênio, a alma, própria do nosso povo”.¹⁰¹

Contudo, os padres estrangeiros são necessários porque o Brasil necessitava com urgência de pessoas que se dedicassem às classes sociais mais desamparadas como os operários, “... padres que viviam para as classes populares que longe da Igreja, podem morrer de fome à míngua de trabalho, de pão, ideal e justiça”.¹⁰² E, como confirmação desta atitude a revista insiste em dar especial atenção ao falecido padre Júlio Maria, conhecido defensor de uma Igreja católica, mais brasileira.

Além desses fatores de autonomia e nacionalismo, *A Ordem* tem a finalidade de ser porta voz de uma “organização política em derredor de uma ideia religiosa”, que faltaria totalmente no Brasil.¹⁰³

Com efeito, a intenção mais candente da publicação é organizar um grupo cada vez maior de intelectuais, de políticos e pessoas de influência social, em volta de uma consciência católica para uma ação conjunta não apenas de grupo de pressão, mas de superação cultural efetiva da ideologia do governo em exercício marcado pelo positivismo e pela maçonaria.

As intenções de ser um grupo politicamente organizado com um programa definido para reformular a política nacional em termos de maior realização nos campos do social e da economia transparece claramente, quando na publicação do mês de abril de 1922 se observa uma nota da redação publicada juntamente com o sumário do Partido Popular Italiano:

N. da R. – Publicando este sumário do programa do Partido Popular Italiano, que tantos serviços tem prestado à causa católica, pedimos para ele a atenção dos nossos leitores e que, em consideração à obra que deseja realizar o ‘Centro D. Vital’ nos enviem todos aqueles que atentam, na atual situação do Brasil, que nos enviem as suas observações, os seus juízos baseando-os sempre na comparação do que foi possível organizar na Itália e do que julgam possível organizar-se entre nós.¹⁰⁴

Depreende-se que o grupo da *A Ordem* conhecia os efeitos positivos do Partido Popular Italiano; que pretendia se organizar inspirando-se no programa de dito partido com as devidas adaptações para a realidade brasileira; que o grupo pretendia fundar um “centro” para melhor articular-se nos seus ideais de ação autônoma perante a hierarquia, com objetivos de melhor atender a realidade nacional com um catolicismo mais em diálogo com a cultura brasileira e finalmente propor uma organização política de cunho católico, apta a mobilizar as elites.

A grande interrogação reside em saber a razão pela qual este grupo de católicos teriam sugerido como texto de reflexão o programa do Partido Popular Italiano para se organizarem de forma mais adiantada de “centro”.

b) ANALOGIAS ENTRE O P.P.I. E O GRUPO DE CATÓLICOS DA REVISTA “A ORDEM”

Os pontos de contato entre a teoria e prática do P.P.I. e a situação e pensamento político do grupo de católicos que compunham *A Ordem*, torna-se bastante problemática em face das grandes diferenças entre os dois países, Itália e Brasil.

Assim mesmo surpreendem certos pontos comuns que podem ter determinado a simpatia do grupo brasileiro, para refletir sobre o programa do P.P.I.

Um ponto inicial, que pode ser mera coincidência, é que o P.P.I., fundado em 20 de janeiro de 1919, causa inflamadas discussões; pois, apesar de ser um partido de orientação católica, declara-se aconfessional e fica independente da hierarquia eclesiástica visando um programa de soluções nacionais.¹⁰⁵

Houve muitas reações por parte de grupos ultramontanos e intelectuais católicos favoráveis a uma vinculação direta com a hierarquia, ou com uma confessionalidade bem definida. Por outro lado, partido e políticos anti-eclesiásticos viam no P.P.I. uma manobra de Santa Sé de intervir de forma indireta na política italiana, isto é, de um outro país.

Outros queriam a sua vinculação à Ação Católica, mas o Pe. Sturzo, chefe do P.P.I., não aceitava de forma alguma essa situação.

O diretor da revista *A Ordem* e os seus companheiros deviam conhecer essa discussão que varreu a política italiana quanto à confessionalidade ou não de um partido com um programa católico. Será que não foi uma fonte de inspiração para manter *A Ordem* independente da hierarquia brasileira?

Outro fato importante é que o P.P.I. conseguiu vitória espetacular sobre os liberais em 16 de novembro de 1919 levando os católicos a serem força expressiva, reorganizando o governo e superando a política giolitiana, que para o Pe. Sturzo era um ecletismo não fundamentado em programas, mas em interesses pessoais e eleitorais. Certamente este era um dos “bons serviços prestados à causa católica” aos quais se referiam a nota da redação acima mencionada. Mais. Em 15 de maio de 1921, o P.P.I. vence novamente os liberais, dois meses e meio antes do lançamento da revista *A Ordem*: um sinal evidente de inspiração para qualquer país católico que sofresse com o laicismo liberal no poder.¹⁰⁶

O P.P.I. nas suas relações com os socialistas chegou a verdadeiros confrontos de rua que tiram qualquer dúvida de colaboracionismo, o que teria sido motivo de rejeição imediata dos católicos brasileiros.¹⁰⁷

Quanto às possibilidades de o P.P.I. ser favorável ao fascismo, cumpriria levar em consideração que nessa época o fascismo era um grupo extremamente contraditório. Como exemplo basta ver que o liberal Giolitti incluiu os fascistas nos seus “blocos nacionais”, dando a possibilidade de constitucionalidade ao movimento. Porém, desde que o fascismo tomou os rumos totalitários, o Pe. Sturzo, em 1923, o ataca e é por ele perseguido. E, finalmente, o partido foi extinto em 1926 porque era contrário ao regime fascista.¹⁰⁸

Mas o ponto comum que garante uma afinidade entre o Pe. Sturzo e o grupo da *A Ordem* é que ambos são manifestamente contrários ao Estado laico que se absolutiza e, sem reconhecer nenhum princípio transcendente, passa a escravizar os homens e as consciências.

Outros pontos, menores de convergência é uma concepção organicista da sociedade e a descentralização administrativa. Enfim o ideal do Pe. Sturzo era de renovar a missão civilizadora da sua pátria, fundamentado no cristianismo, visceralmente contra os novos imperialismos, contra os

movimentos anárquicos e as democracias socialistas, contra os liberalismos sectários e centralizados.

Estas convergências são fundamentadas no fato de o programa do P.P.I. ter sido inserido conscientemente na revista *A Ordem* tendo sido, provavelmente, motivo de inspiração anterior. Contudo, deve-se dizer que existem também divergências, sobretudo a tendência do Pe. Sturzo de admitir a soberania popular, o que é exatamente o contrário do grupo do Jackson de Figueiredo.¹⁰⁹

c) A COOPTAÇÃO ULTRAMONTANA: O CENTRO DOM VITAL

Até abril de 1922, *A Ordem* desenvolvia-se com as conotações de autonomia, nacionalismo e reorganização política e cultural da elite católica, sentindo a proximidade da fundação do Centro Dom Vital como um estágio superior para conseguir os seus intentos. Um programa político tinha sido lançado para a reflexão dos membros participantes. Improvisamente, na edição de maio salta aos olhos uma profunda modificação:

A finalidade do Centro D. Vital é a criação de uma grande biblioteca católica com um serviço de informações bibliográficas e a edição de uma coleção de livros de apologética em geral, assim como de todo gênero de literatura que possa servir aos interesses da Igreja e da Pátria Brasileira.

Sendo o Centro D. Vital uma sociedade que se propõe única e exclusivamente, ajudar o Episcopado Brasileiro na obra de recatolização da nossa intelectualidade.¹¹⁰

Nenhuma justificativa é dada pela mudança radical de planejamento. Toda uma expectativa de revitalização programática a nível de política católica nacional se dilui na sustentação de um projeto de grande biblioteca para municiar intelectualmente os católicos, tendo como finalidade “única e exclusiva” de ajudar o episcopado.

Não se pode aduzir que o Centro Dom Vital tivesse desde o começo finalidades ultramontanas, pois, antes de ser fundado, o Centro tinha sido projetado nos mesmos moldes da *A Ordem*:

“Eis porque, tal como *A Ordem* também o Centro Dom Vital se formará independentemente, ou melhor sem que fique diretamente a sua ação sob responsabilidade das autoridades eclesiásticas desta Arquidiocese”.¹¹¹

A derrota do projeto inicial é tão estrondosa que perde inclusive o seu elemento mais acirradamente defendido: o da autonomia perante as autoridades eclesiásticas. O Centro Dom Vital passa a ter um Conselheiro Eclesiástico, pelos artigos 3º e 4º do seu estatuto:

3º – O “Centro” terá um Conselheiro Eclesiástico nomeado pela Autoridade Arquidiocesana.

4º – As publicações que de modo peculiar interessam assuntos de religião e moral serão submetidos ao prévio exame da Autoridade Eclesiástica (Canon 1835). Sobre os demais será pedido o parecer do Conselheiro Eclesiástico.¹¹²

A revista *A Ordem* se torna órgão deste Centro e, portanto, perde também sua autonomia.

Todos esses fatos (o esvaziamento da conotação política do projetado Centro; a criação de um Conselheiro Eclesiástico e a transformação da *A Ordem* em órgão de uma associação fortemente vinculada à autoridade eclesiástica) indicam mudança tão profunda de objetivos e finalidades, que a explicação mais plausível é de que a corrente ultramontana cooptou o primeiro movimento católico leigo que procurava compreender melhor a realidade brasileira em busca de uma solução política fundamentada em princípios cristãos.

De imediato, a revista fica mais apresentável, mais cara, o diretor Jackson de Figueiredo “por unânime deliberação dos sócios fundadores foi não só eleito mas proclamado a título perpétuo Presidente do Centro”.¹¹³

Dom Leme em caso de crise garantirá os fundos financeiros seja para a revista como para o Centro.

Significativo é o fato que as publicações da revista continuam com menos críticas ao clero, e tem-se a impressão de ser mais uma publicação ultramontana. Contudo, o diretor, após alguma derrota na mudança da constituição, favorecendo o ensino religioso, ao ver a inutilidade do projeto institucionalista, delega não oficiosamente as suas funções e passa a operar em outro sentido. O fato concreto é que antes da sua morte o diretor, com toda a amargura de quem não resistiu a uma cooptação e descobre que o seu projeto era correto, desfere sérias críticas à orientação de D. Leme, argumentando com clareza a inutilidade do suprapartidarismo.

Mas o mais importante do grupo da *A Ordem* não é o ter tentado um caminho pioneiro para os leigos católicos, mas de ter introduzido no universo cultural brasileiro o tradicionalismo em estado puro como uma forma de superação do positivismo e do liberalismo e como teorização para um novo modelo de governo.

NOTAS:

- ¹ DULLES, Avery. A Igreja e seus modelos; apreciação crítica da Igreja sob todos os aspectos. São Paulo: Paulinas, 1978. (Teologia hoje, 9) p. 5-10.
- ² *Ibidem*, p. 28.
- ³ *Ibidem*, p. 33.
- ⁴ *Ibidem*, p. 33.
- ⁵ *Ibidem*, p. 34.
- ⁶ *Ibidem*, p. 36.
- ⁷ *Ibidem*, p. 36.
- ⁸ *Ibidem*, p. 37.
- ⁹ *Ibidem*, p. 39.
- ¹⁰ ULTRAMONTANISMO. In: *Enciclopedia Filosofica*. 2ed., Firenze: G. C. Sansoni, 1967. v.6., col. 676-7.
- ¹¹ GIURISDICIONALISMO: In: *Enciclopedia Filosofica*. 2ed., Firenze: G. C. Sansoni, 1967. v.3., col. 237-9.
- ¹² MORAL e Vida Cristã (I). São Paulo: Paulinas, 1980. (Iniciação à teologia, primeira série, 4). p. 29
- ¹³ *Ibidem*, p. 38.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 39.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 40.
- ¹⁶ ULTRAMONTANISMO. In: *Enciclopedia Filosofica*., v. 6., col. 676.
- ¹⁷ MARTINA, Giacomo. *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo; da Lutero ai nostri giorni*. Brescia: Marcelliana, 1970. p. 511.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 524.
- ¹⁹ CLERICALISMO. In: *Enciclopedia Filosofica*., v. 1., col. 1458.

- ²⁰ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil; história e problemas, 1500-1968*. São Paulo: Giro, 1977. p. 27.
- ²¹ *Ibidem*, p. 28.
- ²² *Ibidem*, p. 31.
- ²³ *Ibidem*, p. 33.
- ²⁴ GIURISDICIONALISMO: In: *Enciclopedia Filosófica*. v.3., col. 238.
- ²⁵ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil*; p. 35.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 36.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 37.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 37.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 37.
- ³⁰ *Ibidem*, p. 37.
- ³¹ *Ibidem*, p. 38.
- ³² *Ibidem*, p. 42.
- ³³ *Ibidem*, p. 43.
- ³⁴ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Igreja e Política no Brasil; do partido católico À LEC (1874-1945)*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983. (Cadernos de história da Igreja no Brasil, 3) p. 8.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 9.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 10.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 10.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 40.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 37.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 38.
- ⁴¹ *Ibidem*, p. 37-8.
- ⁴² *Ibidem*, p. 28.
- ⁴³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.). *Igreja e Política no Brasil...* p. 30.

- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 34.
- ⁴⁵ RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981. (Biblioteca do Pensamento Político, 4). p. 17.
- ⁴⁶ *Ibidem*, p. 18.
- ⁴⁷ *Ibidem*, p. 18.
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 18.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 21.
- ⁵² *Ibidem*, p. 22.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 23.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 24-5.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 26.
- ⁵⁶ *Ibidem*, p. 26-7.
- ⁵⁷ *Ibidem*, p. 27.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 28-9.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 29.
- ⁶⁰ *Ibidem*, p. 35.
- ⁶¹ *Ibidem*, p. 35.
- ⁶² *Ibidem*, p. 35.
- ⁶³ *Ibidem*, p. 36.
- ⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.
- ⁶⁵ *Ibidem*, p. 39.
- ⁶⁶ *Ibidem*, p. 44.
- ⁶⁷ *Ibidem*, p. 54.
- ⁶⁸ *Ibidem*, p. 54-5.

- ⁶⁹ RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. p. 56.
- ⁷⁰ *Ibidem*, p. 57.
- ⁷¹ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.). *Igreja e Política no Brasil...* p. 12-3.
- ⁷² *Ibidem*, p. 13.
- ⁷³ *Ibidem*, p. 43-4.
- ⁷⁴ *Ibidem*, p. 47.
- ⁷⁵ *Ibidem*, p. 47.
- ⁷⁶ *Ibidem*, p. 49-50.
- ⁷⁷ *Ibidem*, p. 51.
- ⁷⁸ *Ibidem*, p. 51.
- ⁷⁹ *Ibidem*, p. 54.
- ⁸⁰ *Ibidem*, p. 55-6.
- ⁸¹ *Ibidem*, p. 58.
- ⁸² DESCHAND, *Desiderio Pe. Situação atual da Religião no Brasil*. Rio de Janeiro-Paris: Livraria Garnier, 1910. p. 196.
- ⁸³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.). *Igreja e Política no Brasil...* p. 78.
- ⁸⁴ *Ibidem*, p. 92.
- ⁸⁵ *Ibidem*, p. 90.
- ⁸⁶ *Ibidem*, p. 91.
- ⁸⁷ *Ibidem*, p. 95.
- ⁸⁸ *Ibidem*, p. 95.
- ⁸⁹ *Ibidem*, p. 96.
- ⁹⁰ FIGUEIREDO, Jackson de. “Nós e o clero estrangeiro”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 19-20, set. 1921.
- ⁹¹ *Idem*, “Nosso programma”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1, ago. 1921.
- ⁹² *Idem*, “Resposta a alguns censores”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 34, out. 1921.

- ⁹³ FIGUEIREDO, Jackson de. “Resposta a alguns censores”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 34, out. 1921.
- ⁹⁴ *Ibidem*, p. 34.
- ⁹⁵ *Idem*, “O Centro D. Vital”, *A Ordem*. Rio de Janeiro, v.1, n. 9, p. 130, abr. 1922.
- ⁹⁶ *Idem*, “Nosso Programa”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 2, ago. 1921.
- ⁹⁷ *Idem*, “Resposta a alguns censores”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 34, out. 1921.
- ⁹⁸ *Idem*, “Nosso programa”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 2, ago. 1921.
- ⁹⁹ *Idem*, “Nós e o clero estrangeiro”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 19, set. 1921.
- ¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 20.
- ¹⁰¹ *Idem*, “A tremenda situação”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 66, dez. 1921.
- ¹⁰² *Ibidem*, p. 66.
- ¹⁰³ *Idem*, “Nosso Programa”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1, ago. 1921.
- ¹⁰⁴ *Idem*, “Summario do programma do Partido Popular Italiano. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 9, p. 131, abr. 1922.
- ¹⁰⁵ RICCABONE, Piero. *Il partito popolare italiano*. Brescia: La Scuola, 1980. p. 9-10.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 14-5.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 15-6.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 17-20.
- ¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 31-3.
- ¹¹⁰ CENTRO D. VITAL. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 144, maio, 1922.
- ¹¹¹ FIGUEIREDO, Jackson de. “O Centro D. Vital”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 9, p. 130, abr. 1922.
- ¹¹² FIGUEIREDO, Jackson de. “O Centro D. Vital”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 11, p. 162, jul. 1922.
- ¹¹³ *Idem*, “O Centro D. Vital”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 144, maio, 1922.

Capítulo III

O TRADICIONALISMO DO GRUPO CATÓLICO DA REVISTA “A ORDEM”

1) O TRADICIONALISMO E “A ORDEM”

Embora na cultura brasileira se encontrem pensadores que usam de princípios, ideias e argumentações inspirados na doutrina tradicionalista, seja em defesa do ultramontanismo, seja para justificar a superioridade do governo monárquico, seja para criticar o liberalismo ou os desvios do mundo moderno, o tradicionalismo propriamente dito ou como foi exposto no início desse trabalho, isto é, como corrente de pensamento autônoma, só é conhecida no Brasil de forma consciente, completa e rigorosa por meio do grupo de pensadores católicos da revista *A Ordem*.

Com efeito, desde os primeiros números da revista, constata-se vigorosa referência aos pensadores tradicionalistas e competência impressionante na exposição doutrinal com aplicações imediatas para a realidade brasileira. Não é apenas um estudo teórico de autores europeus do século passado, mas uma real convicção de que o tradicionalismo possui a capacidade de trazer soluções efetivas na política brasileira.

O surgimento desse grupo teoricamente maduro e com um programa de ação definido não está ainda esclarecido na sua gênese e na contribuição doutrinária de cada participante. A única pista que pode ser explorada com material de pesquisa abundante, é a trajetória cultural do líder do grupo, Jackson Figueiredo, que foi realmente o elemento aglutinador e catalisador da ideologia da *A Ordem*.

Jackson de Figueiredo converteu-se ao espiritualismo sob a influência de Farias Brito, influência marcante, mas que desde o começo foi recebida criticamente.

Farias Brito dedicou boa parte do seu trabalho na crítica ao positivismo “em um país como o nosso em que o Positivismo se fez bandeira da República, e até preconceito militar, possuindo mestres da sua ciência, apóstolos, fanáticos e mais crentes do que outra qualquer visão filosófica”¹, e participou da defesa de Padre Júlio Maria, quando foi atacado “da forma mais brutal por um destes militares cujo positivismo dogmático esquece todo o relativismo do Mestre”².

Mas Jackson de Figueiredo nunca aderiu à rejeição radical do positivismo nos moldes de Farias Brito. Reconhecia-se atraído pela dimensão moral de Augusto Comte. Escutou muitas vezes (e com admiração) a Teixeira Mendes, fazendo a ressalva seguinte: “Mas eu desejava também que a

Igreja Positivista brasileira atendesse a uma outra necessidade mais vulgar no espírito humano, nesta época de anarquia em relação a todas as coisas demonstráveis”³. Isto é, os positivistas deveriam orientar os ouvintes também em sentido político e formar um grupo de resistência contra a desordem social e não ficar apenas a nível de orientação espiritual.

Escrevendo em 1915, Jackson de Figueiredo ainda não estava convertido ao catolicismo e já reconhecia nesta religião “uma melhor orientação tanto política como moral” do que o positivismo”⁴, e que dada a invasão das ideias que vem desnorteando todos os espíritos de Ocidente o Positivismo porque seja um *Catolicismo sem Deus*, ainda com dogmas fixos, reconhecidamente herdados, e porque também reaja contra o desprezo das nossas tradições...”⁵ era estimada como mais eficiente.

Há uma evidente sintonia entre Jackson e os positivistas. Ele lhes reconhece a ajuda dada na Fundação da República para conservar o catolicismo e não receia dizer: “Como brasileiro, ao contrário de muita gente, eu vejo com bons olhos a influência mais ou menos eficaz do Positivismo nos nossos vinte e seis anos de política republicana... Só ele conseguiu formar espíritos verdadeiramente orientados, só ele se apresenta com princípios claros e definidos e sabe dizer o que quer para o bem geral, em meio desta enorme confusão de idéias e sentimentos egoístas.”⁶

Nessa mesma época, o momento cultural do futuro fundador da *A Ordem* é assim auto-retratado:

A minha situação, por exemplo, é das mais interessantes: vacilando entre os dogmas do Catolicismo e a verdade mística independente, ainda tributo uma profunda veneração, não só à vida do grande fundador da Religião demonstrada, como também ao caráter social da sua obra...⁷

A admiração concentra-se na parte social ou nas aplicações sociológicas da obra comtiana e isso de forma consciente, pois ele se manifesta repetidamente de acordo com Farias Brito e aliás reforça mais ainda as críticas ao positivismo como sistema filosófico:

... eu penso também que o Positivismo é falho na sua teoria do conhecimento, falseou o sentido da filosofia, não se pode mesmo chamar um sistema filosófico, faltando-lhe o esforço para uma visão de mundo, e mal possuindo rudimentos de uma crítica do conhecimento, tardia, se é que existe...”⁸

O drama existencial de Jackson de Figueiredo era sem dúvida a procura de alguém ou alguma filosofia ou alguma moral que o libertasse do ceticismo crônico adquirido na sua formação universitária. E com o estudo da moral positivista ficou deveras impressionado:

Desde que me entreguei ao estudo da filosofia — que a isto me levaram as minhas preocupações morais — tenho-me interessado seriamente pelo esforço grandioso de Augusto Comte, sentindo desde o começo a sinceridade com que ele se deu a esta missão de fazer mais feliz a vida do homem, libertando-o o mais possível das incertezas do acaso.⁹

Reconhece os limites teóricos da moral positivista e é ao mesmo tempo atraído por ela. Pode-se afirmar que o programa moral positivista é reconhecido como mais atuante e significativo do que o plano de ação proposto pelos católicos.

Farias Brito não teria captado o valor desse aspecto do comtismo pelo fato de não fazer distinção entre as várias fases doutrinárias de Augusto Comte, julgando-o em bloco. E, é exatamente na última fase do seu pensamento que deixa de lado o puro cientificismo e lança as bases do que “há de mais nobre na sua sociologia, e só tem como afirmação ardente e absoluta que nós devemos ser bons, dominar os nossos instintos brutais e amar com todas as forças do coração”.¹⁰

É extremamente importante notar como desde 1915 Jackson sente um grande vazio cultural pela inconciliabilidade entre o catolicismo e o positivismo. O ideal seria encontrar um catolicismo positivista.

O próprio catolicismo é admirado por ser portador de sentimento, amor à tradição, apesar de ser doutrinariamente contra o concílio Vaticano I.¹¹

Em 1918, na obra *Em defesa de Sergipe*, pode-se notar a evolução do desejo jacksoniano na esperança de um renascimento da moral cristã, uma “revanche da moral cristã ultrajada, do modo mais cruel, por cinquenta anos de sadismo econômico, de fetichismo industrialista, de desvario individualmente, de materialismo moral”.¹²

Em 1919, Jackson volta a escrever uma reflexão sobre o pensamento do seu mestre falecido: *A questão social em Farias Brito*. E apresenta a argumentação de que

se tivesse aprofundado a obra de Augusto Comte... no que respeita à organização social... teria compreendido mais cedo a grandeza da organização cristã e, por si mesmo, poderia chegar à conclusão de que a causa única dos males que perturbam quase todos os governos desde o século XVI é que esses governos mesmos têm sido eminentemente revolucionários, em contraste, quase sempre com os povos que os sofrem, em que não diminui a fé cristã.¹³

E de modo definitivo formula em que consistiu a grande lacuna no pensamento de Farias Brito quanto ao positivismo:

Farias Brito não compreendeu nunca que, apesar de tudo, o positivismo foi, de certo modo, uma reação contra o materialismo radical e grosseiro que vinha dominando nos centros filosóficos europeus, e também do ponto de vista político um movimento hostil ao liberalismo excessivo que tudo desmoralizava, fazendo ruir todos os princípios tradicionais da sociedade cristã.¹⁴

Se essa crítica é feita, Jackson assimila, contudo a visão pessimista da Farias Brito quanto à corrupção gradativa e crescente do mundo ocidental a partir do século XVI e que a causa principal teria sido a perda de convicções religiosas e que uma grande reforma em nome de um grande princípio religioso deveria ser lançada para reconduzir a cultura ocidental para as suas convicções.¹⁵

Porém, Jackson não podia admitir a posição de Farias Brito de que a filosofia devia lançar o grande princípio religioso; pois o catolicismo ter-se-ia esgotado e nada mais poderia produzir de renovação. Jackson nunca aceita a subordinação do religioso ao filosófico e tem uma fé persistente de que o catolicismo pode renascer e trazer uma solução para a situação crepuscular da civilização ocidental.

A bem da verdade, por circunstâncias similares, Jackson encontra-se na mesma situação existencial da Europa após a Revolução, quando existia o grande dilema entre muitos pensadores se o catolicismo devia ser rejeitado como morto ou fracassado, ou se ainda nele existia uma força capaz de renascer das cinzas e estabelecer as bases de uma nova sociedade.

Nessa mesma época Jackson já estava envolvido por uma ação reacionária com um grupo de pensadores de São Paulo:

... e eu próprio, ao lado de Álvaro Bomilcar e Arnaldo Damaceno Vieira, dirigi uma revista, a 'Braziléa' de caráter eminentemente nacionalista, reacionária em face do liberalismo excessivo que nos enfraquece, do cosmopolitismo que nos perturba.¹⁶

A obra *Do nacionalismo na hora presente*, publicada em fevereiro de 1921, poucos meses antes da fundação da revista *A Ordem*, se reveste de uma importância marcante; pois nela Jackson se separa de outros grupos nacionalistas ou reacionários por divergências pessoais e começa um caminho próprio, independente e pela primeira vez aparece nas suas obras de porte uma citação de José de Maistre:

Tanto o amor como a justiça seriam negadas, e antes forças cegas que não racionais, se não obedecessem à ordem, se não estivessem no domínio da ordem que é, como diz De Maistre o domínio mesmo de Deus.¹⁷

Junto com essa referência a Jose de Maistre, onde a palavra chave é *ordem* aparece também pela primeira vez uma citação de Maurras:

Ora. a pátria deve ser para o nacionalista, tal como diz Maurras ‘dado indiscutível’, pois é condição essencial de desenvolvimento de todo homem cioso da sua dignidade... portanto não um dado de ordem puramente intelectual, mas sobretudo de ordem prática.¹⁸

O aparecimento dos dois novos pensadores na obra jacksoniana levanta de imediato o problema de qual dos dois teria o papel principal, em outros termos, qual dos dois autores serviu como inspiração primordial; ou melhor, Jackson seria um seguidor da *Action Française* usando textos maistriano ou seria um tradicionalista maistriano usando textos do nacionalismo de Maurras?

O problema poderia ser resolvido de vários modos, como seria, por exemplo, fazer um levantamento do número de citações de cada autor e estabelecer, posteriormente, as devidas influências. Seria válida também a hipótese de que o pensador sergipano teria sido maurrasiano até à condenação da *Action Française* ocorrida em 1926 e em seguida mais inclinado para De Maistre.

Mas tudo isso não é necessário; pois o convívio prolongado com Farias Brito e o longo estudo do positivismo fez com que, já em outubro de 1921, Jackson de Figueiredo tivesse a grande felicidade de se manifestar explicitamente sobre o assunto na crítica da obra de Felix Contreira Rodrigues, *Velhos Rumos Políticos*. Nesta obra o autor afirmava que a revisão constitucional devia expurgar tudo aquilo que não fosse de acordo com as conquistas constitucionais de outros povos. A tal afirmação Jackson se opõe com argumentação genuinamente tradicionalista; critica-o de usar a razão como se só com o raciocínio se pudesse modificar a história e supor “tudo ser possível tudo fazer ou refazer a golpes de razão”¹⁹. Em seguida, critica a Rodrigues relacionando Maurras e De Maistre:

A ele que condena tão acremente a ridícula ideologia comtista, Deus permita que com o estudo e apuração das suas ótimas qualidades de penetração intelectual, venha a ser possível libertar-se, por sua vez, das incertezas da espécie de neo-positivismo a que estão filiadas as suas ideias. Não será salva a França pelos seus tradicionalistas sem Deus, pelos seus Maurras etc. O que

há de lhe valer é a pura doutrinação católica, sob cuja lição se há formado o que José de Maistre chamou o exercício de uma verdadeira magistratura.²⁰

A doutrina de Maurras é uma forma de neopositivismo, isto é, um desvio do pensamento tradicionalista correto: o tradicionalismo com Deus de José de Maistre. Como confirmação durante todo o restante de sua obra Jackson usará a linguagem atualizada da *Action Française*, principalmente para identificar os novos rumos históricos das manifestações revolucionárias, mas nunca se identifica com os princípios desta escola criticando-a constantemente em nome do pensamento maistreano.

Enfim, a partir de 1921, Jackson de Figueiredo cita a obra maistreana e a toma como critério explícito para a leitura e interpretação da realidade brasileira, tornando-a como que a ideologia oficial do grupo *A Ordem*.

O grande vazio cultural sentido por não conseguir harmonizar o catolicismo com uma visão positivista da ordem social ficou preenchido de forma inesperada: fazer reviver o tradicionalismo maistreano, do qual o positivismo seria uma cópia deturpada. Então, em José de Maistre, Jackson encontra a unidade da sua doutrina; pois nele estão unidos o tema da ordem, a necessidade de uma grande mudança social em nome de um renascimento de um catolicismo com atuação social.

Essa descoberta pessoal de Jackson correspondia também à possibilidade de novos rumos para o catolicismo brasileiro; pois dava as condições de um revanchismo contra os positivistas. Pois, se até então os positivistas brasileiros ajudavam ou protegiam o catolicismo ou não o atacavam radicalmente, era com a finalidade de usá-lo para os intentos de alcançar os objetivos do terceiro estado positivista. Agora os católicos, firmados no tradicionalismo tinham a competência cultural para usar do positivismo e assim ter eficácia na política brasileira.

O positivismo não precisaria ser “batizado” com doutrinas católicas novas, mas simplesmente reconduzido às suas verdadeiras fontes, isto é, ao tradicionalismo. Com efeito os participantes do grupo da *A Ordem* não se cansam de citar a confissão de Augusto Comte de ter-se inspirado no tradicionalismo católico para o seu sistema doutrinário.

A ideia de recatolicizar o positivismo pelo tradicionalismo é o motivo fundamental do trabalho do grupo da *A Ordem* e certamente uma das razões de uma ação mais incisiva sobre a política brasileira e uma forma de julgar os positivistas como estando em um desvio cultural perante a realidade brasileira.

Outro aspecto importante é que o tradicionalismo vem dar nova estrutura ao nacionalismo, reafirmando os valores tradicionais de cada povo superando a suspeita de o catolicismo ser portador de um universalismo anti-nacionalista.

Logo, a entrada do tradicionalismo em sentido rigoroso na cultura brasileira na Primeira República não é mera importação de ideias estrangeiras ao sabor do imitacionismo, mas se reveste com as características de uma solução para um problema cultural de um país onde somente o positivismo dispunha de uma doutrina coerente e eficaz para enfrentar as desordens liberais e maçônicas, que os católicos não podiam apoiar formalmente por ser contrário à Religião Revelada. Assim o tradicionalismo dava de fato uma solução de grande valia para um posicionamento teórico dos católicos e de uma ação mais direta na política. Enfim, para os católicos era a possibilidade de assumir o reacionarismo positivista na hierarquia de valores da religião católica.

Circunstâncias históricas favoreceram a consolidação doutrinária do grupo da *A Ordem*. Em primeiro lugar a participação de um profundo conhecedor de José de Maistre que tinha defendido o doutorado sobre o mesmo autor na Europa anos antes; Alexandre Correa. Desde os primeiros números da revista *A Ordem*, publica uma série de artigos e, ao retratar o pensamento de José de Maistre, seleciona os assuntos de maior interesse para a atualidade brasileira e indica o autor como aquele que fornece os rumos para uma solução.

Em segundo lugar a conversão de um médico, Hamilton Nogueira, de formação positivista se torna rapidamente um dos maiores teóricos tradicionalistas da República Velha e se transforma na “sombra teórica” de Jackson de Figueiredo. Pois, encontram-se nos seus escritos as justificativas teóricas de todos os posicionamentos práticos do diretor da revista.

Enfim, a própria liderança de Jackson de Figueiredo foi o toque para que o grupo marcasse presença nos meios políticos e jornalísticos do país.

Logo, para uma compreensão inicial da qualidade do tradicionalismo vinculado ao grupo da *A Ordem* mister é analisar esses três autores em algum escrito significativo.

Fica, desde já constatado que o grupo católico de *A Ordem* não apenas quis espaço para um catolicismo mais nacionalista, maior autonomia para uma ação católica no Brasil independente da hierarquia eclesiástica, reorganização das forças católicas em volta de um ideal, mas se tornou o introdutor da cultura brasileira do tradicionalismo como resposta à problemática das relações entre positivismo brasileiro atuante e um ultramontanismo de orientações gerais com uma dogmática claríssima, mas voltado à defesa da Igreja como sociedade perfeita e alienada da verdadeira temática política brasileira.

2) ALEXANDRE CORREA

Alexandre Correa não tem uma participação continuada na revista *A Ordem*. Sua colaboração se reduz à publicação de seis artigos, de seqüência irregular, sob o título *A política de José de Maistre*.

O silêncio posterior ou o não-retorno ao assunto pode ser justificado pelo compromisso assumido pelo professor Correa com a reativação da Faculdade de Filosofia em São Paulo. Mas isso não impediu um relacionamento epistolar com o diretor da revista, cuja avaliação não é possível pelo fato de ainda ser inédita.

Uma primeira constatação importante é o fato de que o professor Correa não se volta para uma explanação dos princípios filosóficos do tradicionalismo maistreano, mas passa diretamente para a exposição das ideias políticas, escolhendo principalmente aquelas que deságuam no assunto rico e original de José de Maistre: a teoria das constituições.

Não é mera circunstância que esta atenção especial sobre as constituições coincida com os anseios da nação brasileira em fazer uma revisão constitucional.

Outro aspecto da importância desta seqüência de artigos é que ela se constitui o arcabouço teórico do grupo de católicos da revista *A Ordem*. Com efeito toda polêmica do grupo com outras ideologias da época é apenas uma dedução lógica das teses lançadas nesses artigos. Assim, a interpretação de Alexandre Correa a respeito da política maistreana é uma referência obrigatória do grupo da *A Ordem* para manter a sua identidade ideológica, havendo confiança na correta interpretação da doutrina em face da formação e o estudo especializado do professor Correa realizados na Europa e que culminaram com a tese de doutoramento sobre o próprio José de Maistre.

É relevante para a compreensão do tradicionalismo na Primeira República examinar, parte por parte, este documento que é o primeiro estudo sistemático de José de Maistre como fonte de inspiração para solucionar os problemas políticos brasileiros.

a) IMPORTÂNCIA DE JOSÉ DE MAISTRE PARA O BRASIL

Alexandre Correa inicia os seus artigos sobre a política de José de Maistre constatando o desconhecimento da obra do tradicionalista no Brasil:

José de Maistre não é dos escritores franceses mais lidos no Brasil. Poder-se-á talvez mesmo afirmar que, excetuando um escol de cultura mais ou menos sólida, De Maistre é, para a maioria dos brasileiros que estudam, completamente desconhecido. E, mesmo para os que o manusearam, o grande pensador é sobretudo o estilista deslumbrante, o teólogo de lógica inflexível que escreveu as *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Fora daí, dir-se-ia que nada mais nos deixou o emérito filósofo cristão.²¹

A doutrina de José de Maistre é muito mais ampla do que a sua obra *Soirées* tendo ensinado “antes de Savigny... no que tem de aceitável, todos os princípios da *escola histórica*”. E, para captar realmente sua personalidade deve ser feita a leitura da belíssima e primorosa correspondência que ele manteve com familiares e diplomatas.

Sem estes conhecimentos mais amplos, facilmente são fomentados preconceitos que deturpam e incompatibilizam a doutrina do tradicionalista francês. E, como exemplo, é dada a opinião corrente de que ele é um fanático defensor da monarquia de direito divino. Nada mais injusto, pois José de Maistre não é o doutor da teocracia, mas do bom-senso político.

Então, os artigos de Alexandre Correa têm também a finalidade de tirar da cultura brasileira uma visão preconceituosa de José de Maistre e difundir a sua doutrina que não tinha ainda recebido o devido reconhecimento ou a exposição rigorosa. E isso não é realizado de forma neutra. Pela adjetivação usada percebe-se a sua adesão entusiasta ao pensamento maistreano.

Nessa obra, o pensamento espantosamente clarividente rasga-nos luminosas perspectivas para o futuro, verdadeiras profecias mais de uma vez cabalmente confirmadas por estrondosos acontecimentos.²²

A exposição se limita ao aspecto político que é exatamente o oposto da “desbragada democracia de Rousseau” e reflete a “verdade sempre imutável da tradição” à qual as nações do mundo devem ater-se, se “não quiserem definitivamente perceber”.²³

Logo, o professor Correa não sugere a doutrina maistreana como um conhecimento a mais no campo das teorias políticas, mas é indicada como obrigatória para as nações corrompidas pelo pensamento moderno, o Brasil inclusive, sob pena de não conseguir salvar-se:

Oxalá esta despreziosa dissertação concorra para avivar, entre os brasileiros que refletem e meditam nos problemas sociais, a fé nos princípios que, únicos, poderão salvar-nos, e que nenhum povo consegue impunemente transgredir!²⁴

Portanto, neste exclusivismo doutrinal patenteia-se o envolvimento total de Alexandre Correa no apoio ao grupo da revista *A Ordem*, que vinha exatamente corresponder aos ensejos por ele acalentados.

A seqüência da exposição dos assuntos nos seis artigos obedece ao critério lógico de ir do geral para o particular. Por isso, em primeiro lugar é visto o conceito de sociedade e só então é focalizado aquele de soberania, de importância vital na teoria maistreana. O terceiro assunto é a confirmação da teoria por fatos históricos indiscutíveis. Como última parte são analisadas as várias formas de governo: a monarquia, a aristocracia, a democracia. Só então é enfrentado o problema crucial de qual é a melhor forma de governo, finalizando com uma reflexão sobre a realidade brasileira.

b) A SOCIEDADE

“José de Maistre é reacionário contra a Revolução Francesa, isto é contra as ideias filosóficas do século XVIII”, que são marcadas pelo abstratismo político ao qual se deve contrapor uma política experimental. As circunstâncias reais que condicionam os seres humanos, ou melhor, a história, deve sempre ser a fonte e o critério de veracidade das teorias políticas.²⁵

A sociedade humana não é um pacto artificial, mas “existe radicada no íntimo da nossa natureza”. O homem criado para viver em sociedade recebeu ao mesmo tempo “um conjunto de tendências irresistíveis e inegáveis que fazem do homem um ser social”. Ele é livre para exercer essas tendências e formar as instituições sociais.²⁶

“A natureza é o mesmo que a ação divina manifestada no universo ou algo agindo sob a direção de um outro que lhe é anterior, logo, a sociedade, neste sentido, é a obra imediata da natureza, ou melhor, de seu autor”.²⁷

Uma política realista parte do dado histórico de o homem sempre ter vivido em sociedade, regido por diferentes soberanias. A própria existência da palavra é uma confirmação de ter sido criado o homem para se comunicar com os seus semelhantes.

A sociedade humana é consequência da sua natureza perfectível; pois a humanização do universo é gradual e o progresso hoje atingido é fruto de um longo e penoso evoluir. A sociedade cresce de um menos para um mais e o homem selvagem é um decaído do estado natural, pois o estado primitivo não é natural ao homem.²⁸ Somente a doutrina do pecado original traz luz completa sobre a possibilidade da existência de selvagens, assim como a decadência das línguas, pois “não há línguas começadas, mas somente arruinadas”.²⁹

A conclusão desse arrazoado é que “o homem é um animal social, conforme a velha definição do Estagirita”. Mas esta parte da doutrina maistreana não é interessante como aquela sobre a soberania “onde mais freqüentemente se manifesta o seu espírito *inspirado*”.³⁰

c) A SOBERANIA

O homem é naturalmente social e não em parte direta na formação da sociedade. Ele age apenas como causa segunda e a sociedade nada tem de artificial.

A Providência é uma força misteriosa, oculta e real, que dirige todos os acontecimentos deste mundo.

A doutrina de José de Maistre é vista por Alexandre Correa como a continuadora da magnífica filosofia da história de Santo Agostinho e de Bossuet onde a ideia de Deus é o tema Central.³¹

Quando o homem age de acordo com o Criador, a sua ação é fecunda e realizadora. O homem é realmente livre quando age obedecendo à lei divina. Quando, porém, age em desacordo com as leis divinas, leis da natureza, a sua ação é negativa e destruidora.

A soberania nasce junto com a sociedade e isso por vontade divina; pela natureza própria da sociedade a soberania nela está presente. Nada mais obsoleto e perigoso do que afirmar que a soberania é uma criação das vontades humanas.

Existe uma identidade profunda entre o mundo moral e o mundo físico: “As leis do mundo moral são tão necessárias como as do mundo físico; em ambos tudo é organizado, dirigido e animado pela indefectível e suprema Sabedoria”.³²

As próprias revoluções não fogem desta sabedoria, ou melhor, da Providência que as dirige; pois é uma constatação de que “Não são os homens quem dirige a Revolução, é a Revolução quem emprega os homens”, já que ela atinge fins muitas vezes contrários aos desejados pelos chefes revolucionários.

Nesse contexto de Maistre usa a teoria sociológica, que mais tarde foi denominada por Wundt e por Durkheim da heterogenia dos fins, dizendo-se autores da mesma, sem fazer nenhuma referência ao verdadeiro criador. Isso deixa o professor Correa profundamente irritado.

A conclusão sobre as reflexões a respeito da soberania ficam claramente sintetizadas neste texto:

Há logo, em toda soberania, dois elementos que cumprir não desprezar: o elemento divino e o elemento humano; e é igualmente verdade dizer-se que a soberania vem de Deus ou dos homens, tudo dependendo do ponto de vista em que se coloca, e com a condição de não exprimir de maneira absoluta e exclusiva...³³

Mantido o equilíbrio dos dois elementos, apesar de ressaltar o aspecto divino da soberania devido à diatribe com os opositores, José de Maistre demonstra ser inverídico o julgamento feito a seu respeito de ser o defensor da monarquia de direito divino; aliás, o teocratismo seria de origem protestante.

Daí uma longa exposição para exemplificar como “nada do que é grande, começa em estado adulto”. Assim a Divina Providência por meio das circunstâncias, causas segundas, vem agindo, tecendo as grandes realizações como as nações e os tipos de soberanias.

Para melhor compreender ação da Providência é selecionado um exemplo interessante. Pergunta-se quem estabeleceu o Conselho de um governo republicano e a resposta dada pelo próprio De Maistre: “A natureza, o tempo, as circunstâncias, isto é, Deus”.³⁴

Logo, outra conclusão importante: “Deus, portanto, no governo temporal da sua providência não derroga, exceto em caso de milagre, as leis gerais que para sempre estatuiu; e o homem na formação das constituições políticas, não passa de uma circunstância”.³⁵

Deus suscita homens de gênio que são pais da nação e das constituições. As características desses fundadores é um espírito prático e sábio e nunca terem escrito, possuidores de um instinto que nunca falha na fecundação das nações.

O mal da Revolução Francesa “foi pretender fabricar constituições como se constrói uma casa, e sobretudo o querer tudo fixar ‘por escrito’. O que é impossível em vista que pertence à própria vida da nação com toda a sua dinâmica e misteriosidade”.³⁶

Nenhuma grande instituição é fruto de um ato meramente deliberativo e quanto maior for o número de participantes, tanto mais fraca será a associação sem contar com a verdade de que o homem nada pode criar, mas apenas modificar uma realidade que já se apresenta com as suas próprias leis, tanto no mundo físico como no mundo moral. Ora, se o homem não é o criador de sua língua como pode sê-lo do seu governo?³⁷

Portanto as leis escritas não podem criar direitos, mas apenas explicitá-los quando já existentes.

Não se exclui que um grupo de pessoas sábias possa, como causa segunda adequada, realizar alguns aperfeiçoamento nas constituições no sentido de torná-las mais consoantes com a aptidão primordial dos povos e dos indivíduos.³⁸

Alexandre Correa faz questão de ressaltar que essas ideias de José de Maistre são anteriores à filosofia política de Adam Muller, de Hugo e de Savigny. Essa antecedência garante a grande originalidade e criatividade do tradicionalista francês.

E, o aspecto mais focalizado é de que “os governos não nascem de uma assembléia, mas da ‘natureza das coisas’ portanto as constituições políticas devem ser deixadas à consciência nacional tão real em cada povo como a consciência individual”.³⁹

Essa consciência deve ser a “razão nacional”, à qual tudo deve ser submetido para que haja a felicidade de um povo, pois, só em nome dela se consegue superar a dogmática individualista; na razão nacional repousam os preconceitos positivos de um povo; pois ela é infalível, penetrante e inexorável.

Na razão nacional estão os dogmas nacionais, anteriores à qualquer deliberação, e, se a deliberação os submete à crítica, eles desaparecem, morrem.⁴⁰

Cada nação tem missão própria, missão preparada pela Divina Providência, que orienta misteriosamente a evolução natural de cada nacionalidade para ocupar o seu lugar nas circunstâncias históricas adequadas. Logo, todo povo tem o governo que merece, pois são um reflexo dos seus costumes.

Neste contexto Alexandre Correa emite um julgamento de grande valor crítico para o Brasil de sua época: a lei é inútil e funesta quando não corresponde a esses princípios de formação da razão nacional.⁴¹

A lei deve corresponder a uma real vivência. Seria um absurdo, por exemplo, afirmar que o sentimento do patriotismo pudesse ser criado por alguma lei. Somente “a consciência nacional poderá explicar o fenômeno do ‘patriotismo’, sentimento que escapa a qualquer análise que só existe na coletividade, e, aparece sempre unida à fé religiosa e à abnegação individual”.⁴²

É portanto errado supor que se possa escrever uma constituição *a priori*, que tudo possa prever, tudo modificar a bel prazer. A verdadeira constituição é algo vivo na própria dinâmica da consciência nacional.⁴³

Para finalizar essas reflexões sobre a soberania do pensamento de José de Maistre, Alexandre Correa analisa a questão de quais são as relações entre a religião e a formação das soberanias.

O ponto de partida é fixado de imediato: “O homem não pode separar-se de Deus, seja como indivíduo, seja como coletividade; na formação das constituições políticas, no berço dos povos a ‘religião’ desempenha um papel preponderante”, dando solidez às instituições. Pode-se afirmar que, quanto mais divina uma instituição, tanto mais estável ela será, logo, também mais duradoura.⁴⁴

O princípio religioso é criador e conservador de duas formas. Em primeiro lugar, pela sua ascendência sobre o espírito humano motivando esforços prodigiosos; em segundo lugar, pela capacidade de impedir desregramentos em virtude do respeito sagrado que envolve tudo o que se lhe submete.

A história comprova de fato que, em todos os povos onde as instituições estão vinculadas com uma ideia divina, elas foram grandes. O nascimento das grandes nações sempre está envolvido pela presença de sacerdotes e divindades que sustentam a fraqueza humana.

E, como confirmação cabal desta posição, é a constatação de que todos os impérios se dissolveram quando a religião professada por eles entrou em crise.

Se toda civilização que nasce envolvida pela dimensão religiosa, é afortunada e tem garantias de estabilidade, tanto mais feliz será a nação que surge do cristianismo, que é a religião verdadeira e garantida pela assistência divina da revelação.

Outro elemento legitimador das constituições políticas é o tempo de sua existência. A duração é critério para avaliar sua naturalidade. Mais. “O tempo é o meio de que serve a Providência das nações, para legitimar um governo que foi talvez criminoso no seu início: desde que ele pôde subsistir longamente fazendo o bem e a felicidade do povo, é legítimo”.⁴⁵

d) FATOS HISTÓRICOS QUE COMPROVAM A TEORIA POLÍTICA MAISTREANA

São três os fatos históricos de grande importância que comprovam a veracidade da teoria política de José de Maistre: o cristianismo, a constituição inglesa e a antigüidade.

O cristianismo, “que é a maior de todas as instituições imagináveis, pois é toda divina e feita para todos os séculos, submete-se à lei geral, que regula as grandes construções sociais: nada do que é grande faz-se *a priori* e por escrito”.⁴⁶

Com efeito, Jesus Cristo não deixou um código de crenças, e os dogmas católicos surgem somente no desenvolvimento histórico como resíduos de uma vitalidade crescente.

Qualquer grupo ou povo que afirma ter um código de crenças completo, pode ser julgado de imediato como falso e fruto de delírio. Nenhum código pode possuir todas as variáveis da história humana e, por isso, a existência de um código completo de crenças está fadado a uma breve duração. O caso típico de um grupo religioso que cometeu tal erro, é o protestantismo.

Pode-se objetar, todavia que a Igreja também possui um corpo estruturado de dogmas e princípios que estão devidamente escritos. Mas isso é facilmente justificado; pois a Igreja fez isso a

contragosto, devido aos ataques dos inimigos que a obrigaram a explicitar suas posições por escrito.⁴⁷ Se o cristianismo nunca tivesse sido atacado, ele seria apenas um a tradição viva.

A constituição inglesa é outro exemplo que confirma as instituições da política maistreana; “A verdadeira constituição inglesa é este espírito público admirável, único, infável, acima de todo o elogio, que dirige tudo, que conserva tudo. O que está escrito é nada”.⁴⁸ Ela se foi tecendo através de um número incontável de circunstâncias orientadas pela Divina Providência, que sabiamente as colocou para que enfim se formasse uma constituição que estivesse acima das fraquezas humanas.

A Antigüidade, finalmente, “com a sua veneranda autoridade” vem confirmar “as leis eternas do nascimento e crescimento das nações, tais quais De Maistre as enunciou”.⁴⁹

A história de Roma atesta que a constituição dela jamais fixou por escrito os direitos reais, dos patrícios e do povo. E o próprio Direito Romano reconhece a multiplicidade das leis existentes, entre as quais existem as escritas. A própria Esparta teve uma primorosa constituição e não deixou nenhuma lei escrita.

Mas o exemplo mais evidente é a Revolução Francesa que, ao querer estabelecer *a priori* a constituição, caiu no fracasso de três constituições diferentes no prazo de cinco anos, devido basicamente ao divórcio da religião: todo ateu, teórico ou prático, é defensor da Revolução.

Com efeito, o satânico século XVIII foi coroado com a Revolução, digno resultado do fanático filosofismo apriorista, marcado pelo individualismo.

O filosofismo apriorista e individualista quis se arvorar a propriedade divina de “nomear as coisas”. Ora a filosofia é incapaz de civilizar; pois nunca se viu um filósofo missionário levar às distantes regiões do mundo as suas ideias, ou auxiliar os selvagens a abandonar os vícios e dar-lhe uma moral.⁵⁰

e) AS FORMAS DE GOVERNO

– A monarquia

A exposição parte de uma afirmação inicial de José de Maistre: “Pode-se dizer, em geral, que todos os homens nascem para a monarquia. Este governo é o mais antigo e o mais universal”.⁵¹ E, se consultarmos a história, ela nos diz que quase todos os grandes legisladores e chefes de povos foram reis e as próprias nações nascidas para a república foram constituídas por reis. Ele é tão inato que normalmente é identificado com a soberania, e é natural que a própria Igreja, a maior das

instituições, é monárquica e assim deve ser pelo fato de que a monarquia é mais necessária onde o grupo governado se torna mais numeroso.

Entre os diferentes tipos de monarquia, a hereditária se reveste de maior segurança e é mais conforme ao bom-senso da política experimental.⁵²

Com efeito, “um rei eletivo não possui a força moral de um soberano hereditário, porque não é bastante nobre, isto é, não possui essa espécie de grandeza independente dos homens e que é obra do tempo”.⁵³

Segundo De Maistre, as características principais do governo monárquico seriam sua capacidade de centralização da aristocracia, apresentaria a menor possibilidade dos vícios pessoais incidirem no poder do governar e finalmente “pela boa distribuição que faz dos empregos” à classe merecedora, que é a aristocracia. Nas repúblicas é o homem que honra o emprego enquanto na monarquia é o emprego que honra o homem.⁵⁴

A monarquia é superior à aristocracia; pois na monarquia se admite uma superioridade de natureza da família real, ao passo que na aristocracia a soberania confunde o povo pela sua multiplicidade de participantes, havendo a tendência de pensar em uma multiplicidade de soberanias.

Enfim, o rei unifica a nação. Seu poder de centralização de todas as atividades traz o grande benefício de coordenar todas as dimensões do governo.

Essa exposição prolongada sobre a monarquia serve para compreender em que sentido a autoridade papal se apresenta aos tradicionalistas, que lhe admitem a infalibilidade.

“A soberania do rei, como toda soberania, é por natureza, absoluta e infalível”.⁵⁵ Logo, a soberania como instituição divina na formação da sociedade, independentemente do fato de ela estar em várias formas de governo, transcende pela sua qualidade. Todas as soberanias são ilimitadas, absolutas e infalíveis, “pois nunca é permitido dizer que elas se enganaram”.⁵⁶ Daí decorre naturalmente a afirmação:

Portanto, quando, falando da Igreja, se diz que ela é infalível não se lhe pede nenhum privilégio excepcional, mas somente que ela possua os mesmos caracteres de todos os governos constituídos, entre os quais a infalibilidade.⁵⁷

Isso é uma decorrência da afirmação aceita de que *princeps solutus est legibus*. O próprio despotismo é positivo, quando, de acordo com o povo onde ele vigora, não se corrompe.

Os únicos limites que existem para o poder dos soberanos é a natureza e o poder papal. Pela natureza, pois, o abuso do poder acaba destruindo o mesmo poder e a revolução é um direito

quando é violado o justo meio; pelo Papa, que pelas suas especificidades de representante de Deus tem autoridade de servir de contrapeso nos casos em que os reis informem, de algum modo, a finalidade sobrenatural da sociedade.

O poder papal deveria ser revigorado, pois ele representa o sustentáculo da autoridade do mundo inteiro e, por isso mesmo deveriam a ele ser confiados os interesses da humanidade.

Quanto à divisão da soberania, isso é uma contradição, pois ela, por sua natureza, é uma e a divisão dos poderes não a afeta.

A família real não é real porque reina, mas reina porque é real. Por isso as realezas, sem a raça real, são fadadas ao fracasso e à limitação no tempo. Mas, se até aqui o professor Correa concorda, ele coloca nesta última afirmação as suas dúvidas; pois existem exemplos históricos que desmentem o fracasso das realezas sem a raça real.⁵⁸

– A aristocracia

O governo aristocrático é uma monarquia cujo trono está vago. A aristocracia é naturalmente diferente do povo, assim como ela é diferente da monarquia.

Uma aristocracia hereditária é uma forma de governo vantajosa para o povo. Não é a melhor forma de governo, mas dependendo do povo que é governado, ela pode ser de fato a mais adequada.

A doutrina de De Maistre é outra vez criticada por Alexandre Corrêa; pois acha exagero sustentar a posição de que a “aristocracia nunca é imprudente”. Esse disparate se explica pelo fato de De Maistre ser um nobre e sua obra sobre as formas do governo ter ficado inacabada.⁵⁹

– A democracia

A democracia é uma associação de homens sem soberania e esta pseudo-monarquia é a mais despótica de todas.

A democracia absoluta é impossível porque o homem em sociedade não pode viver sem soberania. Então a única democracia viável é em conjunto de associação voluntária em conexão com uma soberania. Esses dois elementos transparecem com uma certa clareza nas repúblicas. Aliás, a única forma para que haja possibilidade de uma república ser moralmente válida é o não expulsar, na sua constituição social e política, o respeito e a submissão à soberania, que não exclui a participação associativa dos súditos.⁶⁰

As repúblicas supõem povos evoluídos, com sagacidade para perceber o que é bom, e as virtudes para alcançá-lo. Por isso, é um governo bom para pequenos povos, pois quanto mais um povo é numeroso tanto mais é difícil o espírito de associação. Sua duração, contudo, está limitada por natureza. Uma das razões é que a plebe na república é manipulada pelo orgulho, impedindo assim a normalidade da justiça, que está presente nas monarquias.⁶¹

O sufrágio universal nas repúblicas é visto como a forma correta de delegar a pessoas competentes os negócios públicos. O povo, quando se trata de seu interesse, por nada é seduzido e se guia apenas pelo merecimento. Mas o povo nunca poderá governar, ser soberano; pois a massa influi muito pouco nas eleições. Uma república boa deve ser temperada com a aristocracia e, nos tempos de paz, isso transparece claramente. Quando o povo age pouco e se deixa dirigir pelos chefes, a aristocracia republicana, tudo concorre para a prosperidade, pois deixa-se a elite decidir com competência.⁶²

Em síntese o que se pretende afirmar é que o povo nunca pode transmitir a soberania, pois ela é prerrogativa de Deus.

Interessante é notar como as diferentes formas de governo partem da premissa que a monarquia é o mais natural de todos os governos, pois nela a soberania está explícita e conscientemente expressa. Todas as outras formas de governo serão válidas na medida que conservam o aspecto sagrado de soberania. Por isso, são vistas no tradicionalismo como válidas, mas sempre com o defeito conatural de semi-monarquias. Então os tradicionalistas, mais do que a favor da monarquia, são portadores de uma visão monárquica da soberania.

f) A MELHOR FORMA DE GOVERNO

O problema de saber de forma absoluta qual é a melhor forma de governo é uma questão insolúvel e indeterminada; pois são tantas as diferenças entre os povos que uma resposta única é impossível. A questão melhor colocada seria o perguntar “qual é o povo melhor governado segundo os princípios do seu governo”.⁶³

O critério do melhor governo seria então para cada nação aquele que “no espaço de terra ocupado por essa nação, é capaz de proporcionar a maior soma possível de felicidade e de força ao maior número de homens possíveis, durante o mais longo tempo possível”.⁶⁴

O professor Correa desfaz de imediato a possível contradição, encontrada por iniciantes, entre o estar José de Maistre tão favorável à monarquia hereditária e ao mesmo tempo tão liberal quanto à forma de governo mais conveniente para cada povo. A resposta que resolve a contradição

aparente, é de que a preferência manifestada pela monarquia hereditária está em um contexto de política geral; outro argumento é que a liberalidade é devida ao fato que todos os governos, em sentido estrito, são monárquicos e diferem apenas em admitir que o monarca seja vitalício ou temporário, hereditário ou eletivo, indivíduo ou corporação.⁶⁵

Uma outra argumentação sobre a validade de diferentes tipos de governos de valor teórico superior é a seguinte:

... é impossível que uma nação não seja feita para o governo sob o qual desenvolve ao mesmo tempo todas as suas faculdades morais; ora, como todas as nações chegaram a esse alto ponto de grandeza sob governos diferentes, segue-se que todos os governos são bons...⁶⁶

Essa confirmação pela Divina Providência da existência de vários tipos de governos legítimos não infirma a tese, aliás a ressalta, de que o povo não pode deliberar nem sobre a soberania em geral nem sobre a particular de cada nação. É Deus que a cria. O homem apenas a administra.

g) O TRADICIONALISMO MAISTREANO E A REALIDADE BRASILEIRA

No último artigo para a revista *A Ordem* Alexandre Correa faz uma apreciação conclusiva sobre a importância do pensamento de José de Maistre. O seu intuito não foi expor exaustivamente a doutrina do tradicionalista francês, mas apenas transmitir o essencial deixando “a visão global do assunto para um livro que pretendemos publicar, se virmos que o nosso meio não é tão inóspito para tal ordem de estudos”.⁶⁷ O livro, de fato, não foi publicado.

O que mais é apreciado na obra de José de Maistre é o seu realismo político e o combate radical às abstrações e apriorismos: é o antídoto adequado para as aberrações intelectuais da Revolução que tem Rousseau na frente, cujo erro é assim sintetizado pelo professor Correa:

Não vêem o homem, animal político com todas as suas exigências fatais de ordem material, intelectual, moral, política, sobretudo religiosa; nunca souberam ler a História, divorciaram-se do fato. Foram buscar no selvagem da América o tipo do gênero humano, quando ele é uma monstruosa decadência. Desprezaram, na formação da sociedade, os usos e costumes, e o homem é um animal costumeiro: quiseram fixar pela escrita a vida política, e o homem social é uma função do tempo, nele vive, nele se agita, nele se transforma, é uma criatura sujeita ao inesperado no seu caminhar para o

futuro incerto e misterioso e o homem é um animal divino. Não conseguiram nunca compreender as grandes lições políticas que resultam da organização dos romanos, da vida plurisecular da Igreja, dessa admirável Constituição inglesa. Tudo isso lhe escapa, e entretanto tudo isso é a vida real, tudo isso é o homem real, tudo isso deverá necessariamente levar em conta quem quiser ou dever legislar para os seus semelhantes.⁶⁸

A humanidade traz a sua força unitiva na tradição ligada a ações concretas e históricas e a inteligência humana deve estar ao serviço desse movimento de vontades e não pode desligar-se desse processo concreto e deve aceitar a experiência como pedra de toque pela qual se estabelece o real valor das instituições.

Mas a grande importância do conde De Maistre é que soube aliar esse profundo senso de realidade com a força de verdadeira religião, com a Igreja. Escolheu os elementos preciosos dos pensadores como Bossuet, Santo Agostinho, Santo Tomás, que traz os ensinamentos de Aristóteles.

Nessa visão do homem como um ser chamado a uma realização sobrenatural são estabelecidas as verdades na sua devida hierarquia. Deus quis “que o homem atingisse o seu fim vivendo na sociedade politicamente organizada” que, além de seu fim primário, que é realizar o bem comum, tem “como finalidade derradeira, a salvação dos seus membros, assegurando-lhes a definitiva bem-aventurança na visão do Sumo Bem”.⁶⁹

A ordem natural e a ordem sobrenatural não se opõem, mas se completam: “Por isso, toda instituição política, que dá à sociedade a sua força de coesão, deve atender à finalidade última e divina do homem, e submeter-se, com acatamento e respeitosa veneração à Igreja que Jesus Cristo estabeleceu sobre a terra”.⁷⁰

Portanto, “toda filosofia da história e das instituições têm como ponto central esta única ideia, grandiosa e soberana — Deus”. Aí está o ponto nevrálgico. Aos olhos de Alexandre Correa, o tradicionalismo maistreano adquire a força de restaurar o equilíbrio na civilização ocidental.⁷¹

O mérito de José de Maistre é de ter tido a coragem de dar testemunho dessas verdades, quando a Revolução abalava o mundo. Ele não é um chefe de escola, mas o corajoso defensor da verdade e “o primeiro representante moderno do que se convencionou chamar de escola histórica”, dando o devido reconhecimento à importância dos usos e costumes na formação das instituições sociais.⁷²

O professor Correa chama à atenção para o fato de que De Maistre, fundamentado no catolicismo, e Savigny, fundamentado no hegelianismo, convergiram para a mesma orientação realista; contudo De Maistre falou com vinte anos de antecedência.

Em resumo, a política de José de Maistre é uma política realista de inspiração religiosa. Mas não se pode aceitar em bloco os ensinamentos dessa política, pois, têm aspectos secundários de exagero como, por exemplo, a crítica demasiada às constituições escritas em face da legitimidade das codificações dos direitos existentes como uma verificação, como fixação que preserva essas crenças do fator corruptor do futuro.⁷³

A admiração para com o grande tradicionalista é tão vigorosa no professor Correa, que ele não duvida que os elementos essenciais da doutrina maistreana são verdadeiros e definitivos e possuem uma “atualidade perene” e “as nações se organizam ou se desorganizam, fenecem ou progridem”, na medida que acolhem ou rejeitam tais fundamentos.⁷⁴

A chave interpretativa dessas afirmações contundentes é a certeza de que “o homem é livre enquanto se reconhecer dependente de Deus; quando dele se divorcia, é para manietar-se nas algemas dos mais ignominiosos cativeiros. O que se dá com os indivíduos dá-se com as nações”.⁷⁵

A última parte dessa apreciação conclusiva sobre o tradicionalismo maistreano inclui propositadamente uma referência da importância dessa doutrina política para a realidade brasileira.

O Brasil, encontrando-se também envolvido nos perigos do mundo moderno e, portanto, fustigado pelos acontecimentos, deveria “atender para esses princípios de sadio bom-senso político”.⁷⁶

Daí uma exortação para que o Brasil atenda à nova doutrina que estava sendo introduzida:

Já era tempo que os brasileiros levantassem o coração para o alto; já era tempo que fizéssemos do Brasil o que ele ainda não é: uma nação politicamente organizada. Afundados nos interesses egoístas de ordem puramente pecuniária, esquecemo-nos da finalidade moral e divina que o Soberano Senhor impôs aos indivíduos e às coletividades sociais. Vivemos a *fazer leis* e a repetir, de vez em quando, umas balofas ideologias políticas que nada significam, que nada concluem. Seria bom que os nossos professores de direito, os nossos jornalistas, os nossos chamados políticos, os nossos escritores frequentassem as obras de José de Maistre, com os olhos submissos de ver e de *apreender*. E que depois, cada um, no alcance de sua influência intelectual, tratasse de difundir os princípios de sã política que ensinou o grande exilado da Sabóia.⁷⁷

Logo, esse conjunto de artigos tem a intenção explícita de proselitismo tradicionalista nos meios intelectuais e políticos do Brasil em face do propósito de formar uma nação politicamente organizada. É criticada a mania de fazer leis sem olhar de fato para a realidade concreta da situação brasileira.

A última consideração é voltada para um diálogo com o positivismo, fazendo ver os elementos que unem o tradicionalismo maistreano e Augusto Comte:

Fala-se, entre nós, de Augusto Comte; ora, Comte é, em política um discípulo de De Maistre; e ele próprio quem confessa... Comte não teme reconhecer a atualidade da doutrina política da Igreja, que teve no autor Du Pape um ilustre representante; porque haveriam de o temer os que, sem se ligarem a nenhum sistema filosófico ou credo religioso, são entretanto homens de inteligência iluminada e de retidão interior?⁷⁸

Vê-se claramente que é proposta uma colaboração em política entre católicos tradicionalistas e positivistas. São deixadas de lado as profundas divergências filosóficas e religiosas para uma união de forças para organizar o país. A colaboração é viável em vista de Augusto Comte ser admirador e seguidor da doutrina política de José de Maistre.

Outro aspecto, que figura na citação acima, é a admiração que o professor Correa nutre para a moral e inteligência dos positivistas.

Para que houvesse a conversão dos positivistas para o tradicionalismo maistreano bastaria que eles agissem “com consciência”.⁷⁹

Logo, a doutrina política de José de Maistre, além de ser oportuna para orientar os católicos para uma ação mais direta nas instituições políticas do país, possui elementos preciosos de união de forças com o outro grande grupo de reacionários, isto é, com os positivistas. Formar-se-ia assim uma frente poderosa contra o liberalismo brasileiro e a conseqüente possibilidade de modificação real da situação política brasileira.

3) HAMILTON NOGUEIRA

Hamilton Nogueira é íntimo colaborador do grupo da revista *A Ordem*. Convertido por Jackson de Figueiredo quando já estava exercendo a profissão de médico, dedicou-se a aprofundar teoricamente a doutrina tradicionalista.

Sua formação científica fez com que sua atenção se voltasse mais para a análise das relações entre a metodologia científica e o tradicionalismo. Desde o primeiro número da *A Ordem* colabora escrevendo artigos contra o espiritismo. Em outros campos culturais também vai gradativamente se manifestando até tornar-se a “sombra teórica” do diretor da revista.

Inteligência clara, Hamilton Nogueira, municia com as suas pesquisas os posicionamentos práticos do grupo e em 1925 publica sua obra de síntese doutrinária: *A doutrina da ordem*. Esta obra se reveste de particular interesse ao ser um indicador de evolução doutrinal após quatro anos de atividades da revista, principalmente, no sentido do relacionamento com os positivistas.

a) A DOUTRINA DA ORDEM

Na parte introdutória, Hamilton Nogueira retrata a situação política do Brasil como a mais grave de toda a sua existência, pois o satanismo revolucionário no seu trabalho corrosivo das últimas décadas contra os fundamentos da civilização brasileira, apesar de encontrar resistência de forças conservadoras, podia voltar com toda força e aniquilar a nação.⁸⁰

O movimento reacionário não pode ceder ou parar e tem de conhecer as causas que têm provocado as perturbações. E a mais fácil de ser identificada é anarquia intelectual que domina o Brasil, triste herança da Reforma.⁸¹

Mas o Brasil apresenta uma característica toda própria de concretizar historicamente a crise da civilização ocidental em termos de anarquias:

Um fato curioso e verdadeiramente paradoxal, é que a desordem, no Brasil, alastrou-se após a implantação de uma doutrina de ordem: o positivismo.⁸²

Hamilton Nogueira ressalta que o positivismo corretamente entendido é reacionário. Surge “num momento de dúvida e de incerteza, em que a razão humana desacreditada pelo Kantismo não oferecia a menor resistência aos desvarios da imaginação e da sensibilidade”.⁸³ Logo, apesar das limitações como doutrina, não deixa de ser um fator que contribuiu para fortalecer a autoridade.

Encarando o positivismo “apenas debaixo do ponto de vista humano”, pode ser afirmado que ele trouxe para a cultura o grande mérito de fundar a sociologia e serviu como projeto de renovação que muito influenciou por si mesmo em muitas outras correntes de pensamento. Assim sendo, nestas realizações meramente humanas o positivismo pode ser usado também por católicos com algum resultado.

O objetivo, ao focalizar os valores do positivismo, consiste em fazer notar posições diferentes dentro desta corrente de pensamento:

Mas não foi com o objetivo de fazer uma apologia do positivismo que fiz essa ligeira crítica um tanto simpática às ideias de Augusto Comte, e sim, apenas para estabelecer um paralelo entre essa doutrina de ordem e as incoerências doutrinárias da igreja positivista implantada em terras brasileiras.⁸⁴

O que aconteceu no Brasil é que à propaganda positivista seguiu-se uma revolução. A explicação dessa aparente contradição é que os pregadores positivistas difundiram, em lugar dos sólidos ensinamentos de Augusto Comte, ideias de Voltaire, de Rousseau e, para completar o desastroso quadro de confusão, divulgaram a parte mais discutível do positivismo: o rito religioso.

Essa miscelânea “voltaireano-positivista”, pela sua ignorante simplicidade e sincretismo, alcançou grande divulgação. Aí está a justificativa da grande penetração do “positivismo” na cultura brasileira. Se o puro positivismo fosse divulgado, com toda a complexidade e profundidade dos aspectos de real valor, a sua difusão seria certamente menor ou teria ficado restrita a uma elite cultural.

Ora, o que está problematizando a situação da Primeira República é a presença do positivismo “voltaireano-positivista” nas Forças Armadas e daí a justificativa dos movimentos revoltosos constantemente presentes nos meios militares.⁸⁵

– O fundamento da moral positivista

Depois de ter identificado o pseudo-positivismo como a causa de tantos equívocos que redundam em movimentos revolucionários provenientes das próprias Forças Armadas, Hamilton Nogueira analisa a moral positivista nos seus fundamentos.

Procura a resposta à pergunta do fundamento da moral positivista na verdadeira doutrina de Augusto Comte.

Afirmar que o fundamento da moral de Comte é o próprio Comte é impossível: vai contra toda a sua doutrina, contrária ao individualismo.

Os bons positivistas respondem que a moral se fundamenta na ciência; pois todo o ideal do mestre se resume em reconstruir a sociedade com o auxílio da ciência. Mas a ciência, dito pelo mesmo Comte, é em última análise um ato de fé: aceita-se uma verdade científica estranha, fora do próprio campo de pesquisa por um ato de fé.

Ora, se a fé é aceita no mundo humano da ciência, porque limitar a fé somente na verdade científica? Por qual razão, se existe a fé no homem, ela não pode voltar-se também para o campo religioso e admitir a existência de Deus?

Se não há argumentos válidos para limitar a fé e abrindo a possibilidade para uma fé em Deus, a moral de Comte “é de absoluta ineficácia sobre a humanidade”.⁸⁶

Deveras interessante é o questionamento feito logo em seguida por Hamilton Nogueira, que reflete muito bem a primeira fase do grupo jacksoniano: indo contra a moral positivista não seria ir contra o catolicismo? Pois o positivismo é derivado do próprio catolicismo.

A resposta é claramente negativa.

– Qual a doutrina adequada para salvar o Brasil?

O problema social no Brasil está a exigir uma doutrina que seja capaz de orientá-lo com firmeza:

Se a essência de protestantismo é a destruição, se o positivismo é incapaz de restaurar a sociedade, qual será, então, o meio, a doutrina nas condições de salvar o Brasil do desmoronamento social que o ameaça a cada momento?⁸⁷

Portanto, o positivismo é declarado incapaz de salvar o Brasil como decorrência da afirmação anterior de que sua moral sem Deus e apenas fundamentada na fé humana, na ciência, não pode nortear a nação.

Qual então o outro caminho? São descartadas de imediato as constituições arbitrárias, a força bruta e o militarismo, como evidentemente errôneos

A única solução possível é uma “lei moral implantada e respeitada no santuário das consciências”, a única capaz de proteger devidamente as constituições e as leis. Enfim, uma moral que tenha um fundamento seguro, uma ressonância interior de obrigatoriedade perante a obrigação pessoal no chamamento religioso. Uma moral fundamentada em Deus.

Toda a história humana é um ensinamento de que, sem Deus, nada de estável pode ser feito e os últimos séculos em particular o demonstram. A Revolução é o apogeu da revolta humana contra Deus, fruto de idéias cristãs desarticuladas da vitalidade do cristianismo: só no cristianismo a fraternidade é uma atitude que atinge a possibilidade de transformação da sociedade renegando toda e qualquer insurreição armada contra as autoridades legítimas. Somente a nação como um todo tem

o direito de destituir tiranos, isto é, nenhum grupo particular tem o direito natural de se insurgir contra um tirano.⁸⁸

Para expressar ou sintetizar o seu pensamento Hamilton Nogueira cita De Bonald: “As revoluções começaram pela implantação dos direitos do homem e só terminarão pela implantação dos direitos de Deus”.⁸⁹

Logo, a moral católica é a única solução para as crises da nação brasileira e é proposta claramente pelo tradicionalismo brasileiro em conformidade com as palavras de Pio X:

A Igreja, que nunca traiu a felicidade do povo por alianças comprometedoras, não tem que se desligar do passado e basta retomar, com o concurso dos verdadeiros operários da restauração social, os organismos quebrados pela Revolução e adaptá-los, no mesmo espírito cristão que os inspirou, ao novo meio criado pela evolução material da sociedade contemporânea: porque os verdadeiros amigos do povo não são nem revolucionários, nem inovadores, mas tradicionalistas.⁹⁰

No Brasil, então, os tradicionalistas tem a tarefa de reconduzir o positivismo para a fonte onde ele se inspirou inicialmente: a moral cristã e a doutrina social da Igreja.

– O Estado Absoluto como fundamento do direito de Revolução.

Se forem analisadas as causas do espírito revolucionário, não apenas as próximas, mas pelo estudo metuculoso das causas últimas das tremendas convulsões que abalam a sociedade nos últimos séculos,

... veremos que as ideias desse pretendido direito de revolução se originaram de uma concepção completamente errônea de autoridade — que é a de que resulta o Estado Absoluto. As revoluções se bem que nunca legítimas nem justificadas são entretanto, as conseqüências lógicas dos governos absolutos.⁹¹

Mas, para não haver equívocos, o pensador Hamilton Nogueira define negativamente o que o seu grupo entende por governo absoluto:

Antes de mais nada, para evitar qualquer confusão tendenciosa, é preciso dizer que, quando me refiro a Estado ou Governo Absoluto, não quero referir-me aos governos autoritários, fortes e mesmo às ditaduras, como por exemplo o governo de um Garcia Moreno.⁹²

Esses governos fortes que às vezes são “absolutamente necessários”, são legítimos e desejáveis e o critério único que os devem nortear, é: “Liberdade para tudo e para todos menos para o mal e para os malfeitores”.⁹³

Seguindo as orientações de José de Maistre, que é julgado como “talvez o maior gênio de historiador e político de toda a humanidade”, em política deve-se seguir os dados da experiência. Portanto, para o Brasil, em vista das suas circunstâncias históricas, seria aconselhável a instauração de um governo forte do tipo realizado por Garcia Moreno:

Ora, a nós brasileiros, que tão tristemente temos assistido a todas as infâmias que podem surgir dentro dos regimes liberais, não seria inoportuno de todo um governo à maneira do que foi realizado pelo eminente estadista equatoriano.⁹⁴

Finalmente, após ter esclarecido que governos fortes de orientação católica não podem ser chamados de absolutos e, após a digressão que tais governos fortes seriam indicados para a realidade brasileira, Hamilton Nogueira chega à definição positiva de qual seria a essência de um Governo Absoluto.

O Estado absoluto, que deu origem ao suposto direito de revolução, é o Estado segundo a concepção odiosa de Machiavel, isto é, o Estado completamente livre da justiça e da moralidade, e que em si mesmo julga encontrar a sua razão de ser. Ora, um governo assim, divinizado, fim último de todas as ações humanas concretizado na pessoa do rei que absorvia inteiramente todo poder, fez nascer aos poucos na imaginação ardente de Hobbes e de Rousseau, o germe funesto desse pretensso direito de revolução, que tão lamentáveis devastações viria fazer no seio da civilização cristã.⁹⁵

Somando a esse desvio a corrupção já existente do luteranismo, essas ideias foram atingindo o povo, redundando na mais terrível lição que foi a Revolução Francesa, alastrando-se para o Brasil inclusive. Um mal tão profundo não pode ser debelado apenas com doutrinas de ordem meramente humanas ou científicas, mas por uma doutrina de ordem humana e divina ao mesmo tempo. A restauração da vida moral e social do Brasil só pode ser efetivada pelo catolicismo.

Os governos democráticos em caso de crise recorrem às reformas constitucionais, “como se uma simples constituição escrita encerrasse em si mesma alguma força disciplinadora”. Porém, no caso brasileiro haveria a necessidade de uma reforma da constituição pelo fato de ser cópia de uma

constituição estrangeira “não feita de acordo com a complexidade desses fatores físicos, etnológicos e morais, que formam verdadeiramente uma nação”.⁹⁶

Uma constituição verdadeiramente brasileira deve levar em conta a catolicidade da nação e assim gozar da estabilidade e da ordem que advêm do respeito às finalidades últimas da humanidade em Jesus Cristo.

b) O MISTICISMO DE JOSÉ DE MAISTRE

Após a apresentação da necessidade da doutrina da ordem integral, que o catolicismo representa para a realidade brasileira, Hamilton Nogueira, dedica uma parte do seu livro para esclarecer ou indicar uma correta interpretação da teoria política de José de Maistre.

O primeiro grupo de reflexões é orientado para defender a doutrina de José de Maistre de interpretações errôneas, começando pela acusação feita por Dermenghem de que a doutrina maistreana teria recebido fortes influências do iluminismo.

Se, de fato, o jovem José de Maistre teve uma fase jacobina, uma participação em grupos iluministas, não é menos verdade que, com a maturidade, evoluiu de tal forma que seria desvirtuar grosseiramente o seu pensamento, relegando-o aos esquemas juvenis. José de Maistre não é de forma alguma um iluminista.

Outra acusação ou interpretação que não vai adequar-se com a ortodoxia maistreana, é a de antiintelectualista. Hamilton Nogueira admite que existem pensadores tradicionalistas extremados, como Lamennais que de fato são antiintelectualistas. O mesmo não acontece com José de Maistre, que usa da razão para disciplinar os conhecimentos e a política: é um “tradicionalismo racional”. E a única desconfiança que existe para com a razão, é quando ela se outorga a autonomia absoluta e fica abandonada a si mesma.⁹⁷

Tampouco pode ser afirmado que haja alguma ligação do pensamento e doutrina de De Maistre com a filosofia bergsoniana. Pois, “a instituição bergsoniana é essencialmente antiintelectualista. Ela arranca a verdade da inteligência para entregá-la à sensibilidade”.⁹⁸

A chave hermenêutica, para compreender corretamente a teoria de José de Maistre, é o dogma da queda, pecado original, no foco da qual giram as suas idéias mais luminosamente desenvolvidas nas *Soirées*, inteiramente impregnadas de misticismo.⁹⁹

A inteligência, para bem exercer suas funções, quanto mais próximo de Deus, tanto mais está garantida; pois, devido à queda original, a inteligência que se afasta de Deus perde o sentido das coisas e na sua degradação formula sistemas os mais perniciosos e os mais criminosos.¹⁰⁰

Se o pecado afasta de Deus e da verdade, “uma vida mais pura, mais santa pode restituir grande parte da força perdida” e, segundo o tradicionalista francês, a demonstração desta tese é o fato que as maiores “descobertas científicas não somente surgiram nos séculos de maior fé, como também foram concedidas por Deus aos povos cristãos”.¹⁰¹

Outro assunto no qual Hamilton Nogueira procura defender a ortodoxia católica de De Maistre, é a tese de que existiria uma dependência do seu pensamento perante a doutrina do famoso “filósofo desconhecido”, que teria influenciado também De Bonald, Chateaubriand, Mme. Stael e Cousin: Saint-Martin.

A resposta à tal suposição é simples e concisa:

Na própria teocracia maistreana, que é considerada por muitos pensadores como que a continuação da teocracia do autor ilustre (Saint-Martin) e que é, por assim dizer, onde mais evidentemente se percebe no pensamento de José de Maistre o papel importante que representaram as ideias do ‘Filósofo Desconhecido’, convém notar que nos seus pontos essenciais, nos seus princípios fundamentais, ele se afasta completamente de ver as coisas desse último pensador.¹⁰²

Assim também o uso da numerologia por parte de De Maistre não é uma manifestação de pensamento teosófico, mas o “que impressiona sobretudo a José de Maistre não é o número em si, isolado, é a idéia de ordem, de que ele é a expressão mais viva”.¹⁰³

Mas o que ofende mais é que o Sr. Dermenghen coloca em dúvida o catolicismo de De Maistre ao levantar a suspeita de que ele fosse contra a eternidade das penas do inferno. Não há como duvidar da ortodoxia de De Maistre em virtude da sua declarada e constante fidelidade aos dogmas católicos. Mais. Perante a opção, após a Revolução, de criar uma religião nova ou fazer renascer o cristianismo, ele optou decididamente para a segunda “no sentido da unidade e da autoridade”.¹⁰⁴

c) A RESSURREIÇÃO DE JUDAS

Nessa última parte da obra, Hamilton Nogueira passa mais para uma exposição apologética, reverberando a falta de compreensão do movimento reacionário, único capaz de impedir a revitalização dos traidores da sociedade.¹⁰⁵

Várias citações são feitas da doutrina de Charles Maurras, que é chamado, todavia, de “chefe eminente da moderna corrente positivista...”. Isso significa que o seu pensamento é apenas usado para melhor compreender o reacionário católico.¹⁰⁶

Elogios contínuos são feitos à elite católica que estava surgindo, ao governo enérgico de Epitácio Pessoa.¹⁰⁷

Como posição conclusiva, Hamilton Nogueira se coloca francamente a favor de neo-cristandade: pois entende que Jesus deva reinar sobre o espiritual e o temporal: “Sua realeza não vem deste mundo, ela se exerce neste mundo. Jesus quer reinar sobre as almas, os corações e as vontades, e seu domínio é universal, pois que se estende por toda humanidade”.¹⁰⁸

4) O PENSAMENTO E A AÇÃO TRADICIONALISTA DE JACKSON DE FIGUEIREDO

A compreensão correta do pensamento jacksoniano se reveste de múltiplas dificuldades em decorrência de vários fatores que impossibilitaram, até hoje, uma formulação completa dos seus princípios teóricos e de seus objetivos práticos na ação política.

Em primeiro lugar existe o fator da fragmentariedade da obra jacksoniana, que, no apogeu de sua liderança, não publica nenhum livro com uma exposição continuada e profunda de doutrina política ou filosófica, mas se limita em publicar coletâneas de artigos escritos no calor da polêmica de âmbito jornalístico.

Outro aspecto limitador é a extrema mobilidade e evolução das posições doutrinárias de Jackson de Figueiredo, que vão desde o materialismo até uma fé católica profundamente vivenciada; de um espiritualismo subjetivista e estético até ao objetivismo moral ultramontano; de uma defesa da ordem até o preparo de um golpe de estado. Logo, cada escrito, cada pronunciamento deste líder deve ser colocado no contexto de espaço e tempo bem determinado; e, a coerência evolutiva torna-se uma hipótese.

Finalmente, existe um terceiro aspecto a ser considerado como gerador de complexidades na interpretação do pensamento jacksoniano, isto é, os silêncios propositados neles existentes. Com efeito, de 1925 a 1928, Jackson diz explicitamente estar envolvido por ideias e projetos que não podia externar por medo de escandalizar os seus amigos de luta; e, por sua vez, os seus confidentes, na literatura panegirística, silênciam cuidadosamente os aspectos considerados inoportunos para a boa memória do amigo. A própria correspondência jacksoniana, publicada após sua morte, recebe a censura carinhosa dos amigos.

Por todos esses fatores, muitos leitores da obra jacksoniana concluem para a ausência de doutrina estruturada ou de consistência teórica no pensador sergipano.

Entretanto, se for usado o modelo interpretativo do tradicionalismo, como foi caracterizado no primeiro capítulo desse trabalho, de imediato a doutrina jacksoniana adquire unidade e as diferentes variantes, desde a simpatia para com o positivismo, como a defesa da ordem e tentativas golpistas se harmonizam. Portanto, o tradicionalismo em Jackson não é apenas uma expressão passageira de um determinado momento da sua evolução doutrinal, mas é a chave hermenêutica capaz de dar coerência extraordinária aos mil fragmentos teológicos, filosóficos e políticos, espalhados na vasta e truncada atividade panfletária, jornalística, literária e religiosa.

Logo, no estudo mais atento da obra jacksoniana em chave tradicionalista, pode ser constatada uma real profundidade e maturidade de doutrina que era a razão da liderança exercida nos meios intelectuais da época.¹⁰⁹

Para organizar as ideias tradicionalistas de Jackson de Figueiredo, revelou-se funcional examinar primeiro as suas afirmações sobre a revolução e, em seguida, aquelas sobre a essência da contra-revolução. Daí, pode-se estabelecer quais as relações existentes entre estas duas concepções de mundo, e, para encerrar, focalizar como essas categoriais determinaram no tradicionalismo jacksoniano uma leitura de toda a história brasileira, fornecendo inclusive soluções aos problemas da época e traçando projetos futuros.¹¹⁰

a) A REVOLUÇÃO

– Origem da desordem

A revolução atinge o homem em sua globalidade, marcando todas as suas dimensões com a possibilidade de criar uma orientação de revolta contra a lei divina e a lei da natureza. Desse modo o homem quebra não apenas a ordem divina, mas, inclusive, a ordem do mundo natural, concebida como sendo um prolongamento ou a forma da presença divina do mundo.¹¹¹

Aceita a tese tradicionalista de uma Revelação Primitiva dada ao homem desde o começo da criação e posteriormente sintetizada no Decálogo. E, desde que Deus se manifestou historicamente, os parâmetros de conduta por Ele iniciados tornam-se eternos e irreversíveis, pontos de referência fixos de toda a história humana, valores referenciais absolutos que constituem de forma cabal a ordem a ser obedecida.¹¹²

Toda vez que o homem se afasta dessa ordem revelada à procura de caminhos próprios de auto-salvação, seja em sua vida particular como na social, está manifestando a opção pela desordem que envolve uma violação da lei divina, da natureza e do homem.¹¹³

O espírito revolucionário é, então, a própria insubordinação do homem, a ruptura com a hierarquia que existe no mundo espiritual e no material, com as conseqüências funestas da desordem, em suas múltiplas facetas, aliadas à irreligiosidade, ao despeito às autoridades legitimamente constituídas da nação e da Igreja.¹¹⁴ A ordem apresenta-se de formas múltiplas mas sua unidade é garantida pela vontade divina, fonte de todas as leis, e, por isso, quem se insubordina contra qualquer forma de ordem, mais cedo ou mais tarde, rompe com a ordem global e com a própria fonte dela que é Deus.

Respeitar e realizar a ordem através da história é dar expressão à racionalidade do bom senso, à sabedoria de assimilar as lições do passado, isto é, à experiência.¹¹⁵

A mentalidade revolucionária é responsável pelos tumultos, pelo desenfreamento das paixões que tende a se impor em detrimento da ordem. E, entre essas “paixões” que fundamentam o processo revolucionário, salienta-se o mau uso da liberdade.¹¹⁶ O homem, ao reivindicar para si a liberdade absoluta rejeitando a ordem divina¹¹⁷, comete o erro de não compreender que a verdadeira liberdade só existe quando essa dimensão criada assumir o seu papel dentro da ordem divina. Ao insubordinar-se perante a ordem, o ser humano elege o seu próprio ser como nova divindade: é o pecado do orgulho¹¹⁸ que marca, com seu individualismo doentio, à essência da revolução. O homem só se auto-absolutiza mediante uma opção interior, de uma rebelião que nasce do coração, da consciência, ultimo reduto explicativo da ruptura com Deus e a sua ordem.¹¹⁹

A atitude revolucionária adquire, entretanto, não só as características de opções orgulhosas e conscientes, mas se constitui no próprio drama do ser humano que parte da aceitação incondicional do dogma da queda, do pecado original, com todas as suas conseqüências sobre a natureza humana. Assim sendo, o homem tem como que uma tendência doentia a perpetuar a revolução adâmica, o que explica a tragédia do homem e da humanidade. O pecado original é, na antropologia jacksoniana, o dogma sem o qual tudo se torna inexplicável.

A partir da aceitação dogmática da natureza humana como decaída, o homem traz dentro de si uma tensão constante de “participação tanto na divindade como nas negações do inferno”.¹²⁰

Essa tensão dictômica é a resultante da dupla participação do homem no bem e no mal; assim, pois, ao mesmo tempo que dotado de “clara luz”, está o homem nas trevas, desorientado, um ser capaz de grandes atos virtuosos, contudo, também dos mais imorais: amante da verdade, mas adorador idolátrico de si mesmo.¹²¹

Em outras palavras, a revolução é o pólo negativo do homem, devido ao pecado original, que é a tentativa de tornar-se igual a Deus e de apropriar-se da “Árvore da Vida”.¹²² E, nessa decadência está a justificativa da predominância do instinto, desregulado por paixões irracionais.¹²³

Em resumo, o espírito revolucionário é a encarnação do poder do mal que quer impedir o crescimento humano e assume o caráter de obra demoníaca.¹²⁴

– A desordem na história

A luta entre o bem e o mal não é um equilíbrio de forças constantes. Pois há certas épocas de predominância do bem e outras do mal. Isso se faz patente na interpretação da Idade Média como sendo uma época de predominância do espiritual, ao passo que com o Renascimento tem começado a fortalecer-se um ciclo de elementos dissolventes do equilíbrio espiritual e da civilização, a corroer os alicerces das conquistas cristãs de muitos séculos,¹²⁵ que haviam conseguido converter os povos pagãos e bárbaros.¹²⁶

A ordem conseguida na Idade Média cedeu lugar a uma verdadeira explosão de desordem, que fatalmente tem levado a civilização ocidental para a “planície em que, sem norte, sem ideal fixo, se digladiam desde então as forças humanas”.¹²⁷

A Reforma é a “explosão do orgulho” possibilitando a expansão das tendências negativas do ser humano, inibindo o processo civilizatório ou de cristianização e condicionando, assim, o surgimento de uma variedade nova de atitude revolucionária quase sempre mascarada pelos pseudo-ideais do progresso e da civilização, idolatrados por gerações posteriores a ponto de substituir a adoração a Deus.¹²⁸

O mundo moderno é marcado, então, pelo revanchismo satânico, que gera um verdadeiro “crepúsculo da inteligência”, um crepúsculo cultural no qual não se pode saber se a pouca luz é sinal de um novo dia ou de uma obscuridade total pronta a dominar definitivamente, atingindo diretamente a racionalidade.¹²⁹

A verdadeira racionalidade é a adequação entre as diversas facetas da atividade humana na qual se abre o espaço para a fé, o sentimento e, principalmente, para o bom senso e a experiência, meios fundamentais para dirigir a ação humana. E o racionalismo é uma forma de irracionalidade.¹³⁰

O século XIX é como que a negatividade levada ao seu extremo, o século da elaboração consciente de um “credo revolucionário” compostos pelas seguintes crenças: igualdade, cientificismo, evolução e progresso contínuo, espírito anti-religioso e ateísmo, educação laicizada e

utilitária, relativismo, o homem bom por natureza, democracia, à Revolução santa e emancipadora, oposição ao capital e à propriedade privada. Esse ideário tem predominado no século XIX e entrado no século XX, apesar das reações que naturalmente provoca.¹³¹

É preciso observar, contudo, que a visão negativa referente à Idade Moderna não chega a uma condenação absoluta e monolítica de tal período da história, haja vista a admissão da possibilidade, seguindo os documentos pontifícios de Leão XIII e o pensamento de Sertillanges, de recuperar esses desvios culturais na medida que surgiram dentro do contexto da civilização cristã e que perderam o espírito cristão; pois eles não deixaram de trabalhar com conceitos e ideias de inspiração facilmente reconduzível à verdade católica plena.¹³²

– A dimensão política da desordem

Nesse quadro de predominância da desordem no mundo moderno, a dimensão política ficou profundamente afetada possibilitando o surgimento de organizações políticas sobre os alicerces movediços do materialismo e do orgulho. E, uma vez perdida a verdadeira base da autoridade era natural que a civilização ocidental fosse varrida pelo desrespeito, pela sublevação, pela violência e pela ineficácia das soluções propostas.

Quando uma sociedade perde o espírito de obediência, o respeito, o reconhecimento da autoridade constituída e tudo passa a depender do “espírito de revolta”, dando livre expansão aos “instintos revolucionários”, às “paixões irracionais”, instaura-se um clima de insegurança, devido ao possível confronto das partes em divergência.¹³³ Tudo fica à mercê dos demagogos com suas habilidades em utilizar qualquer descontentamento popular para atizar os ânimos e ludibriar as massas com soluções imediatistas que a história demonstrou serem falaciosas.

Essa situação social é fator de enfraquecimento da estabilidade, de tal sorte que a nação em tal situação se torna alvo fácil dos imperialismos estrangeiros,¹³⁴ que aliás estão interessados em provocar propositadamente tais situações para os seus projetos expansionistas. Uma nação bem organizada e coesa é a maior garantia contra os capitais sem pátria.¹³⁵

Outro aspecto conatural com a insegurança nacional é a sobreposição dos militares aos civis, pois a incumbência daqueles é a manutenção das instituições vigentes, já que devem estar a serviço da autoridade, e não constituir-se em ameaça no jogo de forças, aproveitando-se dos meios armados que possuem.¹³⁶

A última etapa da degeneração social é o confronto armado, a guerra civil. É a convulsão suicida.

Apesar de todas essas insânias, provocadas pela revolta do homem contra a ordem de Deus estabelecida na natureza, o mundo moderno apresenta como um fato inegável o ter conseguido fundar em várias nações uma “ordem política” que rege os governos com certos resultados positivos.

Não ocorre, então, um identificação simples ou imediata entre a ordem governamental vigente e a ordem política instituída por Deus.¹³⁷ Existem governos revolucionários que participam de uma verdadeira autoridade, (pois toda autoridade vem de Deus), mas são regidos por princípios políticos radicalmente falsos.

A possibilidade de oposição entre uma dada ordem vigente e a ordem “divina” relativiza de imediato a hipótese de um legitimismo do tradicionalismo jacksoniano e fundamenta-o como essencialmente inconformista, isto é, como um adversário visceral de todo governo que de alguma forma não coincidissem com as orientações da doutrina social da Igreja ou com a moral por ela definida.

A aversão para com os governos não católicos é tão evidente que, em certos casos, são considerados como mais perigosos do que uma guerra civil, pois eles seriam a própria causa das guerras, escondidas atrás de uma paz aparente.¹³⁸

Mais ainda, a ordem construída sobre os alicerces da revolução, sendo anticristã e representando, portanto, o erro, não pode ser eficaz por um tempo prolongado, pois sua transitoriedade é essencial. Só os governos de acordo com a ordem divina têm a garantia de um governo longo e profícuo, ao passo que a ordem gerada pela revolução, se fosse sustentada além do seu natural limite, seria uma autêntica autodestruição social.¹³⁹

Sendo destinado à falência o governo gerado pelo útero revolucionário, é digno de ser obedecido temporariamente em vista de possuir o dom divino da autoridade, mas nunca um católico poderia identificar-se com essa ordem. O termo “ordem” é no tradicionalismo jacksoniano extremamente fluido: pode indicar tanto uma cooperação como uma superação dos governos em exercício; pode ter um sentido pedagógico ou ser uma negação radical do valor de um sistema político.

– Críticas à democracia

A civilização ocidental moderna tem recebido o impacto de profundas transformações na estrutura política, ocasionadas pelo surto epidêmico de novas manifestações do pecado original: a

revolução sempre presente na história da humanidade, tem conseguido fazer soçobar as maiores conquistas da organização social e política.

Um dos elementos duramente atingidos é a organização política. Aí pode assistir-se à destruição do sistema monárquico cristão e à sua substituição pelo cesarismo das monarquias liberais e pela democracia nas repúblicas.¹⁴⁰ O Estado Moderno é “essencialmente pagão e revolucionário”, tendo absorvido e aniquilado “as energias naturais da sociedade”¹⁴¹ e, assim, é marcado pelo individualismo, relegando outros aspectos, como a família.¹⁴²

A crítica ao Estado Moderno concentra-se sobremaneira no ataque à democracia, à qual é dada o epíteto de “tirania da incompetência”¹⁴³, concebendo-a como a divinização do Estado,¹⁴⁴ que não quer para si apenas o poder supremo, mas o monopólio da consciência, com o pretexto de ter como objetivo o desenvolvimento da civilização.¹⁴⁵ Com efeito se o Estado é fonte dos valores, fonte da eticidade, a ele estão vinculados os critérios da própria evolução nacional assenhorando-se das pessoas para os seus fins. Assim sendo, ele se torna fonte de todos os problemas sociais, pois, desligando sua autonomia perante uma ética superior, age por interesses parciais desvirtuando sua função social. Há consciência, então, dos perigos apresentados pelos governos fascistas e o posicionamento é claramente contrário a qualquer tipo de absolutismo totalitarista, explícito ou implícito como em certas democracias.

A ordem social é ameaçada pela democracia, pois, esta é um “governo de número”, baseada na ideia de que a maioria de votos pode resolver questões de interesse geral. Pelo contrário, soluções realmente importantes, para a sociedade só recebem uma resposta adequada quando um grupo de pessoas, competentes no ramo da questão, refletem em conjunto. Logo, é, um trabalho de e para elites.¹⁴⁶

Nada de bom se pode esperar do sistema democrático, pois ele é fruto do individualismo protestante e revolucionário, da concepção rousseauiana do homem¹⁴⁷ que está ligada intimamente a tudo aquilo que representa marcos na destruição do ideal cristão.

Outra crítica à democracia é que ela parte do pressuposto de todos os homens serem iguais. Isto é um verdadeiro absurdo, dado que a própria organização social supõe a desigualdade dos homens.¹⁴⁸ Assim é a democracia inadequada à natureza humana (decaída, e portanto, necessitada da proteção do Estado), pois, por um lado, os democratas desconfiam do poder mantendo-o em suspeita e, por outro lado, a democracia tem seus princípios norteadores imprecisos e inseguros, acarretando a falta de decisão e de firmeza, necessárias à gestão política.¹⁴⁹

Mas a crítica se torna mais insistente na consideração da inadequação do regime democrático por não levar em conta a experiência e a história dos seres humanos, tornando assim impossível a organização política de uma sociedade, visto que à política interessa somente o homem enquanto “ser histórico”. Não se pode construir uma nova forma de governo a partir de princípios meramente racionais, consolidados por contratos, desconhecendo todo o passado de práticas políticas.

O apelo à tradição, ao passado, à historicidade não pode ser visto como um retorno a modelos políticos antigos, mas como uma consulta necessária para compreender como de fato a humanidade se comportou politicamente e desse campo de pesquisa realista planejar uma sociedade para o futuro. Logo, José de Maistre pode ser chamado de profeta do futuro, da esperança e nunca do passado.¹⁵⁰

Outra prova da ineficácia da democracia é o fato de ela nunca ter sido efetivada, em sua plenitude, sendo utópica; e as tentativas para instaurá-las sempre tiveram funestas conseqüências e são fadadas a levar as nações ao caos.¹⁵¹

A democracia é inadequada em relação à natureza humana e, por conseguinte, amplia os males que ela procura solucionar. Isso é constatado nas tentativas de superação das diferenças entre as classes sociais, o que redundou em exacerbá-las, tornando-se um fator de injustiça social.¹⁵² Assim, também o Estado Moderno em nome da democracia instrumentaliza o poder em favor de minorias com interesses econômicos,¹⁵³ possibilitando uma ditadura de classe que manipula a multidão ignorante usando da opinião pública com a concorrência da grande imprensa que estaria também nas mãos dos grupos econômicos.¹⁵⁴

Outra constatação convergente para o repúdio ao sistema democrático é a incompetência das democracias vigentes de fazer frente à guerra, sendo que os países vitoriosos são justamente aqueles que não adotaram um regime democrático e sim, uma “ditadura conservadora”. Logo, por todos esses argumentos e constatações, o regime democrático é inconveniente, mesmo nos momentos de paz e de tranqüilidade de uma nação.¹⁵⁵

A democracia assim perfilada somente pode ser admitida como um governo de transição em um país que quisesse assumir um sistema político correto e duradouro, isto é, de acordo com as “leis da razão histórica” que são as leis “... que a experiência dos séculos hão verificado (...) pois como os dogmas, necessidades permanentes do espírito humano, que como que lhes servem de lastro para que navegue com mais segurança pelo mar eternamente desconhecido, através do qual busca a realização dos seus ideais”.¹⁵⁶

– O liberalismo e o círculo vicioso das tiranias

A corrente de pensamento diretamente culpada pela situação de desarticulação da hierarquia dos valores políticos é o liberalismo. Essa filosofia política é a causadora dos transtornos nos sistemas políticos, erigindo como princípio fundamental e norteador da prática política, a liberdade.¹⁵⁷

A errônea forma de conceber a liberdade vem da própria Reforma protestante que, concebendo-a como liberdade de consciência, tem dado margem à negação dos direitos de Deus e da sua Igreja na regulamentação da vida humana, em todos os níveis. Se o critério último da verdade reside na consciência, isto faz com que esta se eleja como superior a qualquer outro critério, negando a imagem divina na autoridade, e tornando a obediência resultado apenas do medo ou do interesse e não mais um dever.¹⁵⁸

Em outros termos, o liberalismo é a própria destruição da liberdade,¹⁵⁹ pois onde não há autoridade tampouco pode haver liberdade devido à conseqüente desorganização da sociedade e ao império da anarquia e do caos.¹⁶⁰

Invertendo a hierarquia de valores e colocando a liberdade individual acima de qualquer outro critério, o liberalismo tem aberto a possibilidade da sua própria negação e destruição; pois se tem tornado impotente tanto para o bem como para o mal, para aquele por não aceitar as afirmações dogmáticas e para este por lhe repugnar a negatividade absoluta.¹⁶¹ Representando, assim o liberalismo a consumação da indefinição, da tolerância e da fraqueza.

Tal impotência do liberalismo é o círculo vicioso das tiranias, pois, desde a Reforma, houve no mundo Ocidental ou a tirania da “população” ou a tirania dos tiranos ou, ainda, a “tirania do Estado”, isto é, o regime democrático.¹⁶² Com efeito, uma vez que a obediência perdeu o seu fundamento, a subelevação popular adquiriu, no mínimo, aparência de legitimidade; a autoridade constitucional poderia opor-lhe somente a força, o que a tornaria efetivamente tirânica ou assim a faria ser vista pelos súditos. Legitimadas dessa maneira as subelevações, segue-se a retirada da soberania da autoridade e sua transferência para cada cidadão, individualmente considerado, que se arroga o direito sobre a vida dos “tiranos”.¹⁶³

A própria burguesia em sua avidez de lucros tem construído os princípios de sua própria destruição ao explorar o proletariado, forçando-o a assumir atitude revolucionária, ação esta que vem a constituir outro “círculo vicioso”.¹⁶⁴ Se os governos burgueses não reagem às provocações dos proletários, são tidos como fracos e passíveis de serem derrubados e, portanto, como estimulando a ação revolucionária; porém, se tais governos agem com violência, reprimindo as massas incultas, surgem então os mártires que fortalecem o movimento.¹⁶⁵ Tem-se um impasse sem

saída, provocado pelo espírito revolucionário no poder, sinal de fraqueza de um povo, que provoca a desesperança¹⁶⁶ e o leva ao suicídio.¹⁶⁷

De fato, o liberalismo é a maior fonte de injustiça social¹⁶⁸: o Estado Moderno, manipulado por minorias, aniquila os próprios interesses do povo e, nas revoluções armadas, é sempre o povo que sai perdendo.¹⁶⁹ Nem está o bem do povo presente nessas revoluções armadas como motivo inicial: pois, como já se afirmou, as minorias manipulam a ignorância popular na defesa de interesses que certamente não são os da nação, mas, antes, são os dos grupos minoritários.¹⁷⁰

As interpretações da Revolução Francesa que vêm nela uma resposta aos anseios populares, uma evolução no sentido da solução dos problemas sociais, estão profundamente enganadas. A Revolução só tem ampliado o problema. Esta é a afirmação da Cartilha do Operariado do Integralismo Lusitano, com a qual está plenamente de acordo, assume e subscreve.¹⁷¹

Tampouco há alguma modificação essencial na qualidade do movimento revolucionário comunista na Rússia, que nada mais é do que os resultados do liberalismo francês e alemão exportados pela invasão napoleônica.¹⁷²

O círculo vicioso das tiranias é um processo cego e sem solução; pois, tanto os defensores da revolução legalizada, quanto os provocadores e executores da revolução armada, estão envolvidos pelas trevas do afastamento da ordem divina. A comprovação dada é a observação que nenhuma das efetivações dos movimentos revolucionários armados tem realizado crítica verdadeiramente radical aos princípios vigentes, isto é, às mesmas estruturas da desordem revolucionária.¹⁷³

Logo, o processo cego e sem solução dos diferentes tipos de tiranias, nascidas do liberalismo, tem nas democracias uma ordem temporária e fatalmente votada ao fracasso. Pois, a democracia é inadequada à natureza humana e à história.

Assim, toda e qualquer revolução no poder é teleologicamente doentia e anticristã e por isso ela deságua naturalmente para movimentos armados. Mas esse transtorno na dimensão política é apenas uma manifestação entre outras de uma desordem muito mais radical: a desordem da rebelião do homem contra Deus, cujo salário foi o estigma do pecado original que acompanha o homem de insubordinação em insubordinação, numa constante revolta.

O círculo vicioso das tiranias e do liberalismo, que é sua fonte alimentadora, só pode ser quebrado com a instauração de uma nova ordem de pensamento e ação que atinja realmente as bases do espírito revolucionário, exatamente o contrário do desvio revolucionário: uma contra-revolução.

b) A CONTRA-REVOLUÇÃO

– Origem da Ordem

A desordem perpassa todas as dimensões da vida humana, significando a revolta contra Deus e a criação. Em contraposição só pode ser colocada uma atitude com a mesma radicalidade, uma contra-revolução que significasse uma adesão a Deus e à ordem divina e que deve ser a característica fundamental da própria vida do católico em luta constante contra o mal, que tem sua fonte no pecado original.

A contra-revolução representa o retorno do homem à verdadeira natureza e a luta contra os males advindos da queda, para a qual ele conta, como parâmetro, com a “Revelação Primitiva”. Esse processo se realiza, da mesma maneira que a revolução tanto individualmente quanto socialmente, na esfera das civilizações. Aqui ele significa a oposição radical às próprias manifestações do “espírito de revolta”.

Essa contra-revolução se constitui no único meio adequado para o combate ao espírito revolucionário, visto que só é possível vencer uma “revolução”, opondo-se-lhe outra mais radical.¹⁷⁴ Ora, a contra-revolução é exatamente essa oposição radical e intransigente ao mal.

Historicamente falando, ela significaria a união dos homens em torno da Igreja e da defesa das verdades de que ele é a depositária.¹⁷⁵ A fim de compreender a identificação entre a defesa do bem e a defesa da Igreja, é necessário um aprofundamento.

– A Igreja e a Contra-Revolução

A vinda de Cristo tem o sentido de uma possibilidade de reconciliação do homem com Deus e, conseqüentemente, com sua própria natureza primitiva.¹⁷⁶ Tal reconciliação tem por medidora a Igreja, herdeira legítima de Cristo, que significa a presença do Deus Vivo no Mundo.

Em termos de civilização, as condições desse evento se concretizaram na ação cristianizadora da Igreja perante o elemento bárbaro e a dominação das perversões da sociedade pagã em decadência. De tal ação o resultado é a sociedade medieval.¹⁷⁷

Coloca-se, assim, a questão das relações entre a Igreja e a civilização, o social, o coletivo. A religião e, portanto, a Igreja não são apenas uma questão de consciência pessoal, mas referem-se à totalidade humana.

O próprio conceito de civilização implica necessariamente o de cristianização. A civilização, por significar o aperfeiçoamento do homem é o próprio retorno a Deus. Assume, portanto, ela própria uma função escatológica segundo a qual tudo deve ser compreendido dentro de uma perspectiva sobrenatural.¹⁷⁸

Assim, se existe uma civilização, é porque existe a “marca” do catolicismo e da atuação da Igreja no mundo ocidental. A Igreja é a fatora da civilização, a ela deve-se a “personalidade” da civilização cristã, isto é, as características fundamentais e positivas que a mantêm viva. A Igreja elimina os abusos da natureza decaída e fundamenta as conquistas da dignidade humana.¹⁷⁹

A Igreja assume, pois, o papel de mantenedora e vivificadora da civilização cristã ocidental.¹⁸⁰ Ela é a “alma imortal do mundo ocidental”, e um povo que assenta sua vida sobre os princípios da fé, nada precisaria temer no que se refere ao futuro.¹⁸¹ Ela representa a escola do respeito à autoridade e do amor à ordem.¹⁸²

Sendo depositária da Verdade integral, a Igreja representa o único sistema teórico que independe do tempo e do espaço.¹⁸³ Abrangendo todos os domínios da vida humana, político, social, histórico,¹⁸⁴ e uma vez aceita a infalibilidade do Magistério da Igreja também em questões sociais, a Igreja não é vista apenas como a depositária de revelações de caráter puramente religioso. Melhor ainda, não tem sentido, a distinção entre o religioso e o não-religioso, uma vez que tudo deve ser encarado dentro da perspectiva religiosa, sobrenatural.

Essa compreensão absolutizante e totalizante da Igreja e do conteúdo da Religião fornece o critério absolutamente infalível e preciso para o julgamento do valor das idéias nesses domínios e na ação humana. O critério é dado pela Igreja: o que está de acordo com seus ensinamentos é verdadeiro, correto, e o que não está neles incluídos ou está em desacordo com eles, é errado, incorreto. Na Igreja se encontra a verdade e, fora dela, apenas o erro.¹⁸⁵

A Igreja é, portanto, o ponto nuclear de uma contra-revolução por ser ela a própria representante de Deus e, conseqüentemente, a possuidora da Verdade. Ela é a única força capaz de opor-se à revolução e, aceitando-a, tem-se a aceitação da subordinação do homem ao seu Criador, fundamento único realmente válido para o existir humano.¹⁸⁶

– A ação contra-revolucionária

Se a Igreja fornece, pelos seus ensinamentos, uma definição clara e precisa do bem e do mal, do verdadeiro e do errado, em todos os domínios da atividade humana, daí decorre necessariamente, uma ação combativa, intolerante e intransigente. Logo, é inconcebível um católico não-combatente,

covarde, já que a Igreja tem a força sobrenatural de produzir nas almas esta solidez de convicção, em que se temperam os grandes caracteres.¹⁸⁷

Com efeito, aquele que assume os ensinamentos da Igreja, está de posse da Verdade Integral, não havendo espaço para a transigência, e sua ação é ordenada por princípios e regras absolutamente verdadeiros.

O assumir tais ensinamentos, que definem o católico, implica uma ação e não só determina as regras dela. Torna-se, assim, a ação combativa em um dos elementos caracterizadores do católico, sendo inconcebível a neutralidade, que significa a não-resistência ao mal. É assim que o bom católico é um soldado de Cristo ou da Igreja.¹⁸⁸

Uma luta contra o mal deve envolver todos os domínios do existir humano, uma vez que a fé o envolve integralmente.¹⁸⁹ Logo, o católico não pode abster-se do ataque aos princípios revolucionários em todos os campos onde eles apareçam. A atitude de pura defesa, em determinadas circunstâncias, pode ser considerada quase que criminosa.¹⁹⁰ A atuação do católico significa o esforço constante na tentativa de realizar, dentro da ordem temporal, os princípios da sua fé, isto é, os princípios contra-revolucionários.

A atuação da contra-revolução é fundamentalmente espiritual e criadora de um ideário apto para reorganizar o mundo ocidental desarticulado pelo “credo revolucionário”. O ideário é formado pelos valores da ordem, da disciplina, da autoridade, que são as forças impulsoras de uma retomada cristã da civilização.¹⁹¹

A fórmula para o desenvolvimento social é justamente a elaboração de um ideário que vive em forma consciente apenas numa elite e em forma de afirmação dogmática e expressão de sentimento, na multidão. Logo, toda ação contra-revolucionária é o trabalho heróico de uma elite que em seguida deverá ser assimilado pelo povo.¹⁹²

Dentro dessa visão de formação de um ideário contra-revolucionário, ênfase especial é dada aos domínios privilegiados das “letras” e da educação que recebem uma conotação política enquanto são decisivos para as mudanças de mentalidade de um povo.¹⁹³

A educação se diferencia da simples instrução. Há necessidade de uma “educação social”, destacando-se nela a disciplina moral, a existência de princípios definidos, pelos quais se obtém a arregimentação das “energias naturalmente dispersas”.¹⁹⁴ Deve ser ensinado o respeito, a valorização da autoridade, inclusive dando a esta a primazia sobre a liberdade.¹⁹⁵ Tal educação de modo algum pode ser laicizada, visto que isto significaria um mal maior do que o ensino de princípios religiosos opostos à fé católica.¹⁹⁶ Pela educação do intelecto obtém-se a educação do caráter, que significa a adesão aos valores da ordem, da disciplina e da subordinação.

Outro domínio privilegiado da contra-revolução é o das “letras”, que é entendido como incluindo a totalidade do domínio das idéias objetivadas sob a forma de escritos: literários, políticos, filosóficos e, mesmo, o jornalismo.

As “letras” devem sempre estar voltadas, em última análise, para Deus, para a dimensão transcendente, da “eterna luz”. E, se em dada época de uma civilização esse domínio está a serviço da propagação dos princípios revolucionários, mister é realizar uma contra-revolução no domínio das “letras”, reconduzindo-o à sua verdadeira dimensão. Torna-se, assim, essa contra-revolução a esperança de salvação do povo em decadência.¹⁹⁷ Dentro do contexto dessa contra-revolução nas “letras”, torna-se legítima a censura à imprensa.

Em resumo, a formação de um ideário espiritual como força propulsora deve envolver toda a cultura no esforço constante de uma espiritualização, para opor ao mal não mera resistência passiva, mas, sim, uma ação efetiva, ou seja, a contra-revolução. Sempre sob a orientação da Verdade integral, tesouro exclusivo da Igreja Católica.

A experiência, no entanto, mostra, que na realidade histórica há uma convivência entre o movimento revolucionário e o movimento contra-revolucionário, sobretudo na esfera política gerando uma complexa trama de relacionamentos.

c) RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE REVOLUÇÃO E CONTRA-REVOLUÇÃO

– Estrutura ideal da sociedade política

O tema do Estado em sua função, a legitimação da autoridade e o exercício do poder são temas relevantes para o tradicionalismo jacksoniano.

O Estado é visto com uma interpretação otimista e benéfica. Confia-se no poder como meio de controlar e cercear as inclinações negativas do ser humano oriundas do pecado original. Só sob a proteção do Estado encontra “o espírito decaído” a proteção e a segurança necessária para superar-se.¹⁹⁸ Logo, a política e o Estado têm uma função corretiva, legitimando-se a ação coercitiva a níveis autoritários.

O modelo de sociedade que realiza tal função e que mantém o indivíduo na esteira do bem, apresenta como elementos principais e fundamentais a característica elitista, o anti-cosmopolitismo, o ruralismo, o paternalismo estatal, a ampliação da esfera estatal sem, contudo, absolutizar o Estado, a centralização do poder, o autoritarismo, o anticesarismo e a representação limitada.

A soberania não é do povo e sim da autoridade e esta não admite nenhum outro poder que a contabalance.¹⁹⁹ Depositando grande confiança no poder, critica os democratas por desconfiarem do mesmo. A autoridade sempre representa uma ação benéfica em relação à sociedade. Assume, assim, a existência de uma autoridade forte e absoluta, um caráter de necessidade da organização social.

O exercício do poder soberano deve ser centralizado, unificado, opondo-se ao federacionismo em nome da eficácia e da eficiência da administração.²⁰⁰ Além de ser unificado, central, deve ser nominal, encarnado em um indivíduo determinado, num soberano. O poder não deve, porém, ser galgado pela mobilização do povo em torno de ideais messiânicos, mas, sim, pelo apoio de uma elite esclarecida e formada nos ideais positivos. Toda a ação política deve vir de “cima para baixo”, isto é, das elites e do governo imbuídos do espírito de fé, agindo sobre o povo e nunca o inverso. O povo é incapaz de se autogovernar.

A esfera de ação estatal é ampla, tanto para condenar a política liberal de “Laissez faire, laissez passer”, como também porque cabe ao Estado usar de seu poder coercitivo para combater as ideias perniciosas ao homem e impor as verdades absolutas. O Estado deve proteger e zelar, em todos os domínios, pelo bem-estar da sociedade. É necessário tornar boa a sociedade para que o homem seja bom.²⁰¹

Tendo em vista esse caráter soberano da autoridade e a necessidade da eficiência do exercício do poder na realização de suas amplas funções, não é admissível uma representação total, mas apenas parcial, limitada. Os interesses são divididos em os de bem comum, que são os gerais da nação, e os interesses particulares. A representação e o controle total dos interesses gerais são realizados pelo próprio soberano. No campo dos interesses particulares, profissionais ou locais, deve haver apenas representação que mostre ao soberano as inter-relações existentes destes interesses e os gerais.²⁰²

O tipo ideal de sociedade para a realização deste modelo político é uma sociedade rural e de pequenas comunidades. As grandes metrópoles são a pátria dos “judeus e metecos”, a expressão do cosmopolitismo desintegrador das tradições nacionais, e as pequenas comunidades, a vida municipal, são as bases da Civilização Ocidental, e elas devem ser fortalecidas em detrimento das estruturas estaduais.²⁰³

Tem-se, assim, o modelo fundamental de sociedade política desejada: uma sociedade em que o Estado, sem ser absoluto, e a autoridade, usada como meio, assumem grande controle sobre a vida social, dominando-a em todos os níveis, mas sempre numa ambiência de respeito e obediência aos princípios e ensinamentos da Igreja Católica, o que garante a legitimidade e a justiça do exercício do poder.²⁰⁴

Este modelo pode, em tese, ser levado a termo por um governo contra-revolucionário, como também, em certas ocasiões e de forma menos plena, por um governo revolucionário.

– A contra-revolução e o modelo proposto

Somente a contra-revolução tem as condições plenas para que vigore numa dada sociedade o modelo proposto.

Com efeito, a autoridade só é plenamente aceita se é envolvida por uma religiosidade, especificamente subordinada à Igreja Católica. Sendo católicos os estadistas e soberanos, evita-se a tirania; pois o catolicismo refreia as tendências más que neles existem. Além do que, só a religião católica pode concorrer beneficentemente para o estabelecimento de uma “disciplina social”.²⁰⁵

Sendo que todo poder vem de Deus,²⁰⁶ o Estado seria um instrumento divino para o bem do homem. Conclui-se que sua ação só é plenamente benéfica, se for movido pelo “mesmo espírito de fé em Jesus Cristo”, o espírito que move a Igreja.²⁰⁷ Para que a Igreja reconheça legitimamente a soberania do Estado, este tem que permitir a ação cristianizadora de seus órgãos.²⁰⁸ Assim haveria um Estado não-confessional claramente distinto do poder da Igreja e entre os dois poderes vigoraria a harmonia e a colaboração na construção de uma sociedade cada vez mais cristã.

A doutrina da Igreja tem fornecido a única moral “vivificadora, organizadora e civilizadora” do Ocidente, e, sem ofender o princípio do nacionalismo, afirma-o pelo contrário, claramente. A moral política decorrente dos ensinamentos da Igreja, por ter dignificado a humildade, tem dado fundamento e apoio à adesão de todos à lei e ao princípio da obediência, fundamento necessário para a vida social.²⁰⁹ A obediência, no contexto da moral católica, deixa de ser questão de temor ou de interesses para tornar-se um dever iniludível dos súditos. Assim a Igreja é “a única força capaz de informar de extremo a extremo uma política.”²¹⁰

Ela fornece o apoio e o estímulo à virtude da paciência, tão necessária a fim de ser possível suportar as falhas e erros impossíveis de evitar totalmente em qualquer sociedade, já que, sendo obra humana, isto é, de seres intrinsecamente defeituosos, ela também é necessariamente defeituosa. A paciência cristã fundamentada na promessa de Cristo de que as portas do Inferno não prevalecerão,²¹¹ expressa-se na certeza de que a história é a experiência “da razão social em marcha para o ideal da sociedade cristã;”²¹²

Neste contexto inclui-se a monarquia cristã como meio mais eficaz de eliminar todas as “arestas revolucionárias ou pagãs”, e retornar assim ao traçado “hierárquico que Deus nos indicou

ao fundir o paganismo e o mundo bárbaro numa sociedade com fins espirituais tão bem definidos”.²¹³ A monarquia apresentaria a vantagem de manter a unidade no tempo.²¹⁴

Contudo, um governo revolucionário pode assumir de forma imperfeita e transitória o papel de fator do ideal proposto, buscando o fortalecimento da autoridade e do Poder Executivo, o lutar contra as revoluções armadas.

– A aliança estratégica e sua ruptura

Existe a possibilidade de uma aliança entre a contra-revolução e o governo revolucionário, apesar de não ser uma forma natural e perfeita de convivência. Essa possibilidade de aliança é aberta pela existência de certos objetivos comuns (reforço da autoridade, combate às revoluções armadas) e com o fito de superar a própria fase de um governo revolucionário.

Essa aliança da verdade com o erro é justificado, tendo-se em vista que o governo revolucionário é uma ordem imposta, instituída em determinadas situações e que a alteração violenta desta ordem poderia acarretar maiores males do que a própria manutenção de uma ordem negativa.

Além do mais, toda autoridade provém de Deus, e assim até mesmo o Estado Moderno, dominado pelos princípios revolucionários, mantém sua origem divina, merecendo, portanto, o apoio dos católicos.²¹⁵

Os governos ocidentais modernos representam um mal menor, uma ordem transitória,²¹⁶ mas que fundamenta a possibilidade de sua superação. Os governos instituídos manteriam um clima de “paz social”, assumindo, ao menos, uma “função policial”.²¹⁷ Esta “paz social” é condição *sine qua non* para o desenvolvimento da civilização, uma vez que a civilização é fruto da ordem, da disciplina e da autoridade.²¹⁸ A paz social permitiria o desenvolvimento do trabalho de conscientização e formação da opinião pública no sentido de compreensão da fraqueza imanente dos governos de inspiração liberal e permitiria também o fortalecimento dos valores de um modelo cultural e político que realiza os valores católicos.

A adequação entre algumas das reivindicações da autoridade instituída e os valores do ideal proposto se constituem em uma das fontes de legitimação da aliança, principalmente quando essa adequação se dá ao nível do combate às revoluções armadas, ou no sentido de ampliar o autoritarismo do regime por meio de um fortalecimento do Poder Executivo.

Apoiar o “mal menor” dos governos revolucionários, evitando o mal maior da anarquia constitui os fundamentos do projeto reformista. Projeto este, que vê a ordem existente como um

meio para criar a verdadeira Ordem, ou seja, uma cultura e um governo orientados pela Igreja e não mais pelas ideias liberais, construindo-se à sombra da imperfeição de governos corrompidos pela revolução adâmica. A ordem existente seria o degrau passageiro para firmar e desenvolver a Ordem.²¹⁹

Os levantes armados que essa aliança procura evitar e combater, são uma negação “arbitrária das leis que regem o mundo social”.²²⁰ O crime político é visto como o mais sério dos crimes; pois implica as maiores desgraças, acarretando as maiores responsabilidades.²²¹ A lei é soberana e nenhum erro do governo justifica um crime contra a sociedade, um atentado contra a lei.²²²

Parte-se do princípio de que, se for criado um ambiente moral sadio, pela ação moralizadora das classes cultas, mesmo “os governos menos inteligentes poderão ser úteis ao país”.²²³ Assim, a estratégia fundamental do projeto reformista é a ação pacífica, pelos meios democráticos que são detestáveis. Enfim, é um pragmatismo evidente: usar dos meios da democracia, da imprensa livre, do voto, dos partidos, a fim de implantar gradualmente a mudança da mentalidade das elites e poder galgar o poder, a partir do qual se instaura um governo segundo o modelo contra-revolucionário, nos moldes de autoritarismo e catolicismo impositivo.

Esta reforma se realiza sempre com fundamento na mudança de mentalidade de uma pequena elite sem propugnar uma mudança de toda a população de uma sociedade, dado que os destinos de uma nação estarão sempre nas mãos de uma elite.

O projeto reformista é perfeitamente viável, uma vez que os católicos têm a convicção inabalável de que a verdade sempre triunfa e o erro, sempre passageiro, não resiste à ação da verdade eterna. Daí a convicção de poder combater por meios puramente pacíficos todos os males, todos os abusos e atentados contra a dignidade humana que porventura viessem a ser cometidos pelas autoridades constituídas.²²⁴

O valor fundamenta da ordem instituída como condição para a reforma explica por que ela é defendida tão arduamente; a defesa da ordem instituída representa uma instrumentalização da pouca luz advinda dos governos de mentalidade e bases revolucionários. Aliás, era de desejar um congelamento da realidade para evitar a dissolução intrínseca dos governos revolucionários e preservar os poucos valores tradicionais e católicos ainda existentes, numa tentativa de promover um renascimento dos católicos a fim de que estes pudessem participar da reconstrução de uma nova civilização, sob a direção da Igreja.²²⁵

A ação política, então, deve tomar os rumos de uma reforma pacífica e de apoio à ordem constituída, de origens revolucionárias. Contudo, por circunstâncias históricas devia ser considerada a temática de uma nação onde este tipo de aliança estratégica não fosse possível.

Com efeito, certos governos revolucionários podem acelerar sua dissolução a tal ponto que nenhum “congelamento” tem eficácia e a ordem provisória dos governos revolucionários desemboca em um final inevitável: ser ela própria uma geradora, fatora de insurreições armadas ou até identificando-se com elas. Esse fim inevitável impossibilita qualquer forma de aliança, uma vez que os católicos, por seus princípios, não podem participar da anarquia. Impõe-se, portanto, o rompimento com tais governos. Uma situação, uma cultura política degenerada, onde os valores estão totalmente corrompidos, deve ser corrigido do mesmo modo que se corrige um criminoso, isto é, por meio da violência. Em tais casos, aliás, o uso da violência pode ser feito sem temor nenhum de incorrer em pecado mortal.²²⁶

A ruptura com a ordem existente, com a letra da lei, é de fundamental importância na compreensão do desenvolvimento do tradicionalismo jacksoniano. O católico nunca pode colaborar com a anarquização da sociedade: a ruptura torna-se um dever.

– O golpe revolucionário e contra-revolucionário

Constatada, em certas circunstâncias, a impossibilidade da manutenção de uma aliança com uma ordem instituída, impregnada por princípios revolucionários, devido a estar ela levando ao esfacelamento de uma nação pela própria estrutura intrinsecamente dissolvente do Estado Moderno, mister é que a estratégia contra-revolucionária fosse modificada.

A solução fundamental para tal caso deve vir das elites,²²⁷ uma vez que é impossível qualquer forma de governo fundado sobre o povo, por se este incapaz de compreender a importância e a vantagem de agir bem. Toda a mudança social deve vir de “cima para baixo”, de forma impositiva. E isso representa, no caso, um golpe revolucionário, para restaurar a hierarquia, a autoridade, a ordem enfim: substituir decisivamente o governo decadente por um governo competente e autoritário, um governo que não poupa nenhum meio para salvar a sociedade e impor a verdade e o bem. O fim de salvar os valores cristãos justifica, inclusive, que a elite desista de “muitas características de sua identidade cristã.”²²⁸

Apesar de não ser o método predileto, a força e a violência são recursos excepcionais em vista da grande decadência de um povo. Nesse caso a violência se justifica pela própria deficiência do homem devida ao pecado original, em razão do qual o homem não consegue mais compreender o sentido do bem, passando este, portanto, a dever ser imposto de forma dogmática e contundente.²²⁹

Não pode ser negada uma certa simpatia no tradicionalismo jacksoniano para esta forma de golpe de Estado, de substituir uma elite decadente por uma elite sã e disposta a restaurar o senso da autoridade e o respeito aos valores cristãos. Contudo, tal atitude pode contradizer os princípios de respeito à autoridade constituída e à ordem, não importando o caráter desta.²³⁰ Esse impasse, porém, é superado tendo-se em vista que se abandona um valor menor em busca de um superior, salvando-se o essencial. Além do mais, existe a afirmação repetida da neutralidade moral dos meios revolucionários, uma vez que a fisionomia moral lhes vem no sentido a eles dado.²³¹

O golpe de Estado idealizado pela contra-revolução seria realizado para fazer evoluir e ao mesmo tempo preservar a tradição e os seus valores, uma vez que a experiência histórica, as tradições, são sempre mais valiosas do que a lei escrita, do que as convenções constitucionais.

Seguindo claramente o pensamento tradicionalista e em particular José de Maistre, os movimentos revolucionários que criam um *mais* cultural através da história, são legitimados pela Divina Providência.²³²

Acima da lei está o direito, aceitando-se a fórmula “pelo direito contra a legalidade”. Assim sendo é apregoada a necessidade de um governo “extraconstitucional, forte, único, pessoal, ao menos para repô-lo na estrada do bom senso”, toda vez que os católicos estivessem constatando sociedades políticas degeneradas.²³³

Esta modificação de governo seria marcada por uma ampliação do autoritarismo e uma superação da legalidade formal, que podem ser realizadas por uma elite de princípios revolucionários. Apesar de ser legítimo, em sentido estrito, apenas o golpe contra-revolucionário, por ser o único que permitiria a aproximação aos valores cristãos, o golpe de Estado revolucionário também apresenta certo valor como corretivo pagão para a degeneração das democracias.²³⁴ Admite a possibilidade ou quase a necessidade de alcançar a verdade através de erros, “que agora são como túneis entre o desejo de acertar e o acerto”. Esses erros, como o fascismo italiano, teriam sua validade principalmente por estarem restringindo erros vistos como maiores: soberania popular, liberdade de imprensa, três poderes.²³⁵ A partir desta visão de justificação do erro, do corretivo pagão, se abrem novas possibilidades de aliança, na espera da tão desejada maturidade católica, para que os católicos assumissem o poder das nações.

É evidente que o católico, na ruptura da aliança com a ordem instituída, deva trabalhar sempre buscando a instauração e concretização do golpe contra-revolucionário, aceitando o revolucionário apenas na sua inevitabilidade de mal menor, quando fosse o caso.

É importante assinalar que, neste contexto de ruptura de pouca relevância se revestiam os movimentos populares católicos. Estes são apenas uma forma de pressão externa. Com a ruptura da aliança, os movimentos reformistas perderiam sua importância, devendo o católico concentrar-se

em penetrar na máquina estatal e manipulá-la inteligentemente com vista ao golpe. Este trabalho implica o progressivo domínio do aparelho repressivo do Estado por parte de uma elite católica. A posse dos órgãos repressivos seria de suma importância; pois, uma vez galgado o poder, este aparelho deveria ser usado com o fito de combater as perversões da sociedade e impor a ordem temporal e espiritual.²³⁶

Nesse esquema de ação não deve ser rejeitado o uso das modernas formas de repressão a fim de extirpar do meio social o liberalismo, o protestantismo, a liberdade de imprensa, os imperialismos econômicos, colocar o exército dentro de sua função específica e, enfim, facilitar a formação de estruturas tais que encaminhassem naturalmente os indivíduos para a Verdade; o catolicismo, concebido tradicionalisticamente.

d) A CONTRA-REVOLUÇÃO, A REVOLUÇÃO E A REALIDADE BRASILEIRA

– Formação histórica brasileira segundo o tradicionalismo jacksoniano

A Igreja, como civilizadora do mundo ocidental e mantenedora de sua vitalidade, se sobressai no Brasil como uma de suas mais belas criações.²³⁷ Principalmente no Brasil e com o trabalho missionário da Companhia de Jesus, a Igreja tem exercido sobremaneira esta sua função, protegendo heroicamente a população pacífica e educando-a, ao mesmo tempo que reprimia a “selvageria” dos aventureiros que aqui vieram unicamente movidos pela ganância. Enfim, a Igreja é a responsável pela formação e elevação do Brasil “ao nível da civilização ocidental”. E assim, no Brasil, têm-se aliado a “causa da nacionalidade e a causa da divina Igreja Católica”.²³⁸

No período colonial está a origem da tradição brasileira,²³⁹ intimamente ligada e em dívida para com a Igreja Católica. Todavia, ao final deste período tem começado a penetrar no Brasil o “espírito de revolta” pelas idéias modernizantes, principalmente pela atuação de Pombal, representante típico de um membro do espírito revolucionário no poder. Pombal pode ser responsabilizado pela origem do “mal maior”, que afeta o Brasil desde então: a “indistinção moral”, isto é, a ausência de linhas demarcatórias precisas entre o bem e o mal.²⁴⁰

Assim sendo, o sistema colonial, em sua fase final, representa, em relação ao Brasil, a dominação do fraco sobre o forte, impedindo a revelação da nacionalidade brasileira, definida pelos seus “dogmas nacionais”.²⁴¹ Assim, apesar de se dar na época colonial a origem da tradição brasileira, esta só teria alcançado o seu aspecto formal, isto é, aquilo que dá consistência ao caráter

de um povo livre, pela “revolução contra a metrópole”, legitimando-se assim a ação violenta do separatismo.²⁴²

A Independência constitui-se em um golpe contra-revolucionário, tendo criado um “novo plano espiritual sobre o qual é possível desenvolver-se uma tradição nova”, tornando-se o Brasil um “novo fator da história do mundo cristão”.²⁴³

O surgimento, perfeitamente caracterizado de um *mais* na história do “mundo cristão”, além de legitimar a Independência, tem-lhe dado um caráter de sacralidade, de legitimação pela providência,²⁴⁴ constituindo deste modo um exemplo característico de golpe legítimo, isto é, de uma ação violenta contra a ordem instituída, imbuída dos elementos revolucionários.

Uma vez proclamada a Independência, o Primeiro Império e a Regência têm sido períodos de consolidação da autonomia política brasileira, de implantação e fixação dos “dogmas nacionais”.²⁴⁵ Já no século dezenove, porém, o Brasil deixa-se invadir pelos princípios revolucionários pela “descristianização” de suas elites intelectuais, criando-se uma atmosfera revolucionária preparatória das materializações futuras do “espírito de revolta”.²⁴⁶

Já no Segundo Império têm tais princípios uma explicitação, principalmente por meio das ideias liberais predominantes nele. O Segundo Império é, pois, um dos focos originários da mentalidade revolucionária no Brasil.²⁴⁷

Logo, é alimentada uma visão bastante negativa do Segundo Império, julgando-o como um período eminentemente revolucionário, apesar das poucas insurreições armadas nele presente. Nele ocorre o crescimento gradativo e a maturação das estruturas do Estado Moderno, desabrochando uma constituição de um “império liberal e maçônico”.²⁴⁸

D. Pedro II é responsável pelos males deste período. O segundo Imperador era excessivamente vaidoso, tendo olhos somente para as ideias que estavam levando à Europa à destruição. Fraco demais para se opor aos inimigos do trono, sua ação foi marcada pelo cesarismo e pela ausência de princípios norteadores, jogando sempre com os homens.²⁴⁹

Ocorreu neste período uma “recolonização da ordem social e política pelos detentores do poder econômico”.²⁵⁰ O Brasil veio a tornar-se uma colônia dos grandes grupos econômicos, destacando-se neste processo de conquista o império Rothschild.²⁵¹ Inicia-se o descrédito da autoridade e a política se transforma em “jogo de interesses”, onde se abandona sua regulamentação moral. As origens da “imoralidade” na ação política são justamente o abandono da fé e da religiosidade.²⁵²

A monarquia legítima, defendida como sendo o “governo do bom senso e da fé”, não é, pois, representada no Brasil pelo Segundo Império. Afastando-se este, do bom senso e da fé, fundamento

da estabilidade de qualquer governo, tinha que necessariamente cair.²⁵³ Portanto D. Pedro II é profundamente culpado por não ter oposto vigorosa resistência ao levante republicano de 1889.²⁵⁴

A República representa a instauração de um governo de bases claramente revolucionárias não explicitadas em toda sua extensão durante o Segundo Império. Além do mais, o governo republicano pela sua forma caudilhesca é uma das mais tristes expressões da revolta humana contra a ordem divina.²⁵⁵

Por todos esses elementos, a República é a oficialização do erro e um ataque frontal ao sentimento religioso, principalmente pela sua ação anti-religiosa e a separação dos poderes.²⁵⁶ A negatividade da separação de poderes é vista no enfoque de que ela foi fruto de mentalidade separacionista, isto é, de despojar a Igreja de todo e qualquer poder, menosprezando-a como uma sociedade qualquer, sem nenhum significado para a tradição brasileira, isto é, um separacionismo carregado de ódios anticlericais. Contudo, é admitido um aspecto positivo da separação de poderes, já que possibilitava maior liberdade para a Igreja, escravizada por longos anos por um regalismo asfixiante, pelo formalismo e pelo revanchismo.²⁵⁷

Com a República, fica instaurada no Brasil a figura do governo inspirado no Estado Moderno, resultado final de uma imigração de homens e idéias européias absorvidas avidamente pelas elites nacionais, que imitam as congêneres elites portuguesas nas suas “mazelas”.²⁵⁸ Desde o final da Colônia as elites nacionais estavam competindo em imitar os ideais revolucionários, que dominavam a Europa de então.

Quanto à imigração, esta tinha trazido nefastas conseqüências, seja pelo ataque à tradição nacional, seja pela importação dos princípios negativistas, principalmente os anárquicos. Neste contexto, é mantida violenta rixa com os imigrantes portugueses, por terem sido eles os que menos contribuíram para o progresso nacional, tendo-se constituído, ao contrário, em fatores responsáveis pelo desenvolvimento de um “urbanismo artificial”, efeito de mentalidade cosmopolita, tida como negativa.²⁵⁹

– A República

A República é normalmente assinalada como portadora de dimensões negativas, entre as quais tem destaque o fato de ser uma “ditadura de classe”, isto é, uma ditadura disfarçada e sempre renovada, exercida pelo plutocratas.²⁶⁰ Nela o Brasil tem sido invadido pelo capitalismo cosmopolita que tem encontrado ambiente propício para o seu desenvolvimento e para o domínio

sobre a vida política.²⁶¹ Durante a República, o Brasil tem sido alvo da invasão dos credos protestantes, oriundos dos Estados Unidos.²⁶²

Enfim, a República significa a própria vitória da dimensão negativa da humanidade, fruto do pecado original e que corrói no seu anticristianismo a cultura ocidental.²⁶³ Intrinsecamente fraca para fazer frente às novas variantes das manifestações de revolta surgidas a partir do século XX,²⁶⁴ oferecia com seu agnosticismo enorme facilidades à ação dos maus.²⁶⁵

Em seus primeiros tempos, “jacobinos”, ela continua a política do Segundo Império, representada fundamentalmente pelo combate direto ou indireto à religião católica.²⁶⁶ A Igreja, impotente nos primeiros tempos, lentamente tem refeito em parte o seu prestígio, graças principalmente ao caráter da população brasileira, infenso, em sua maioria, aos princípios revolucionários.²⁶⁷ Além do mais, livre do cesarismo tem podido ampliar a sua vocação evangelizadora.²⁶⁸ Contudo, essa recuperação da Igreja, mais do que uma conquista dos católicos é resultado do medo dos republicanos. De fato, os católicos não têm consciência de sua responsabilidade ou, se têm consciência, são covardes na ação política.²⁶⁹

É constatado, então, que existe um primeiro período da República Velha particularmente afetado pelo jacobinismo e conseqüente exacerbação dos sentimentos anti-religiosos, ao qual se segue uma fase de “normalização”, de “cristianização” da República, que se insere no processo mais amplo e internacional de recristianização das dimensões revolucionárias no mundo ocidental. Pela ação pacífica de alguns católicos e da interpretação do texto constitucional de forma favorável aos interesses da Igreja, ampliam-se os seus direitos e, conseqüentemente, o patrimônio de civilização no Brasil.²⁷⁰

O termo natural de tal processo é a revisão constitucional por meio da qual a Constituição laicizada da República adequar-se-ia ao espírito católico imperante na grande massa da população. O próprio costume já se teria encarregado de realizar tal readaptação, cabendo unicamente à almejada revisão ratificá-la.²⁷¹

Com efeito, o período que o Brasil atravessava, era concebido como período de “transição” na espera do prevalecimento da “reação do bom senso”, apesar de implicar a tolerância à passagem por processos terríveis.²⁷² E, dado ter a República um governo recuperável, injustificável se tornava qualquer apelo à força contra a autoridade constituída e a legalidade na solução dos problemas sociais, uma vez que o apelo à força só levaria a maiores males e a um “círculo vicioso de revoluções”.²⁷³

Aliás, alguns aspectos positivos são notados na República: ela revigorou o sentimento de autoridade e a consciência da lei. Só é lamentado o fato de que os fundadores da República não tenham compreendido o significado e a importância de uma República Cristã. Mas para recuperar o

prestígio da Igreja, não é necessária nenhuma revolução, a não ser a que significasse a união dos católicos em torno da Igreja.²⁷⁴

Essa revisão reformista justifica a assunção do lema famoso de que a pior legalidade é preferível à melhor revolução,²⁷⁵ uma vez que a legalidade significa ainda a possibilidade de se dar continuidade ao processo ascendente de normalização, isto é, de “cristianização” da República. Porém, este lema não significa o desconhecimento dos males presentes na organização republicana.

Com efeito, afirma que a política republicana era a indefinição da infâmia e da imoralidade, advindas dos meios jornalísticos de São Paulo e do Rio de Janeiro, que no país não havia verdadeiros partidos políticos, mas somente agrupamentos ligados por interesses momentâneos. Tudo isso contribuía para a deteriorização do “senso da tradição nacional”.²⁷⁶

Mas os próprios erros, que não chegavam ao extremo de configurar uma tirania,²⁷⁷ representavam um “mal menor” em revelação ao mal que adviria da sublevação da ordem,²⁷⁸ servindo também para temperar a consciência política para uma ação mais concludente no aperfeiçoamento do senso político nacional.²⁷⁹

Devia-se, portanto, realizar no Brasil, pacificamente, a contra-revolução, sendo sua estratégia fundamental a aproximação lenta e gradual ao Estado mediante a cristianização de sua periferia e pela ação social mais do que política propriamente dita. Deste modo havia de se refazer a atmosfera benéfica ao desenvolvimento da Igreja.

Papel relevante era dado, neste contexto, às Confederações Católicas como grupos externos de pressão,²⁸⁰ além do uso de outra estratégia como boicote à imprensa que divulgasse matéria ofensiva aos princípios católicos.²⁸¹ Grande importância era dada ao papel da imprensa na vida política, chegando-se a afirmar que o maior perigo é estar a opinião pública ao sabor da imprensa. Por isso a criação de uma imprensa católica de grande porte era imprescindível.²⁸²

A própria democracia pode ser usada em favor das lutas católicas; pois a maioria do povo brasileiro é católico. Nesse caso é importante que os votos dos católicos só fossem dirigidos a políticos manifestamente católicos.²⁸³

No fundo dessa posição reformista está a convicção profunda de que a vitória final se daria iniludivelmente, também no Brasil, em favor da contra-revolução.²⁸⁴

Todavia, esse processo de ascendente normalização estava sendo periodicamente abalado por materializações do “espírito de revolta”, levando de motim em motim ao cume da negação da própria nacionalidade.²⁸⁵

Destaca-se a reflexão referente a um episódio anarquista chefiado por José Oiticica. Esta insurreição seria uma resultante do processo de imigração.²⁸⁶ O fato de tal processo não ser seletivo, permitia que a imigração se tornasse uma das grandes causas de males do país, além de atacar a

tradição nacional. E justamente um destes males é a penetração do ideário anarquista, “novo credo libertário”, nos meios incultos da população brasileira, e que representa os princípios revolucionários em sua formulação mais imoral e imprópria ao desenvolvimento nacional.²⁸⁷

Outro episódio que marca o tradicionalismo jacksoniano é a participação na campanha presidencial de 1922, em oposição energética à Reação Republicana, julgada com a incorporação dos ideais revolucionários e do demagogismo, chefiada por Nilo Peçanha, maçom confesso e, portanto, inimigo da Igreja.²⁸⁸ Já Arthur Bernardes era apresentado como católico, e votar a seu favor significaria dedicar-se a uma política favorável à Igreja, único meio de salvação nacional.²⁸⁹

De modo especial no episódio das “Cartas Falsas”, é aconselhada a repressão enérgica à Reação, cerrando fileiras em torno da ordem da contra-revolução, isto é, em torno da candidatura Bernardes.²⁹⁰

Neste contexto histórico inclui-se o movimento tenentista tido como reflexo do período monárquico, quando da penetração das ideias positivistas no seio do Exército, corroendo-lhe a disciplina. É o efeito veneno agnóstico, que transforma homens de caráter em perigosos fanáticos.²⁹¹ O tenentismo é justamente a explicitação do “espírito de revolta”, que se manifesta já nos costumes e na mentalidade positivista dos militares, quando os homens que devem guardar a nação, se voltam contra ela.²⁹² Afirmação é feita de que o Exército, desde a proclamação, representa o maior fautor da “anarquia da nossa vida social”.²⁹³

Todos estes episódios revolucionários são em última análise, decorrentes da descristianização do Brasil; são insubordinações que, já há muito tempo, se têm apropriado das consciências brasileiras e estão a pôr em risco o “último reduto do senso de autoridade, o Estado”.²⁹⁴ A República brasileira, ao separar a Igreja do Estado, impedindo a colaboração, era a própria negação dos princípios republicanos, uma vez que a maioria absoluta do povo era católica.²⁹⁵

Por outro lado, a ação repressiva exercida em tempo contra as lamentáveis indisciplinas sociais e políticas salientou a existência de uma elite capaz de dar curso ao projeto já iniciado de reação e restauração da autoridade. Esta nova elite não estava mais somente a atacar os motins, as revoltas do momento, mas sim o próprio “espírito de revolta”.²⁹⁶

– Fase preparatória ao golpe de estado

Grande confiança era nutrida nos meios reformistas na aliança estratégica com o governo republicano que, na década de vinte, já tinha dado sinais evidentes de maior maturidade, ao reforçar

o aspecto autoritário e ao contribuir para a maior ordem social. As vitórias governamentais sobre os levantes armados e a Presidência nas mãos do católico Arthur Bernardes fizeram-no pensar que havia terminado o período de transição, de aliança estratégica, e havia chegado a hora de realizar o modelo de governo de acordo com o projeto tradicionalista.

O desejo era de que o Presidente Bernardes concentrasse em si todos os poderes por uma “revolução do Executivo” que, do “alto para baixo”, desarticulasse as mazelas políticas que dominavam o Brasil desde o Império.²⁹⁷ Seria a tão desejada contra-revolução assumindo autoritariamente o poder e acabando com toda e qualquer insurreição. O que havia de bom na República, seria unicamente o que provinha do Executivo, mas este teria sua ação limitada pelo arcabouço legal.²⁹⁸

Era admitido que, junto com Bernardes, havia uma elite já preparada para tal mudança, amadurecida na ação repressiva aos episódios revolucionários de 22 e 24, apresentando capacidade de desmascarar os próprios princípios doutrinários do mundo moderno.²⁹⁹

O projeto da contra-revolução era: um homem forte, aceitando a orientação da Igreja e adotando um modelo de governo sem as deficiências democráticas. Numa palavra, um Executivo todo poderoso e católico. A longa espera reformista teria finalmente terminado e a cooperação com o “mal menor” teria merecido todos os sacrifícios suportados.³⁰⁰

Houve, contudo, uma amarga desilusão: o Presidente Bernardes não tinha ação suficientemente coerente, agravando o mal existente e um Executivo forte e autoritário não conseguia ação criadora pelo fato de a legislação estar embebida pelo credo liberal e maçônico.

Importante é observar que, perante essa dupla constatação houve profunda mudança na atitude política. O acontecimento que teria amadurecido e provocado esta transformação altamente relevante para a compreensão do tradicionalismo jacksoniano foi o episódio das “Emendas Religiosas”.

Grupos católicos, em 1925, quando da revisão constitucional, pressionavam o governo para incluir duas emendas. A primeira rezava: “Conquanto leigo, o ensino com caráter obrigatório, ministrado nas escolas oficiais, não exclui das mesmas o ensino religioso facultativo”, e a segunda, “conquanto reconheça que a Igreja Católica é a religião do povo brasileiro, em sua quase totalidade, nenhum culto ou igreja gozará da subvenção oficial...”³⁰¹

A não-inclusão das emendas consideradas como “... favorzinhos teóricos, duas migalhas de assentimento a verdades mais claras do que o sol...”³⁰² levou à consideração traumática da verdadeira situação do governo vigente. E, a consequência imediata, entre outras, foi que a Igreja “... jamais se sente perfeitamente aliada a instituições de caráter democrático, que, no fundo, significam as tentativas de organização revolucionária, anticristã e essencialmente paganizantes”.³⁰³

Outra conclusão relevante foi a de que pouco valeria que uma pequena elite de boa vontade existisse e procurasse modificar "...a marcha dos acontecimentos, quando as instituições de si mesmas tendem para o mal, para a divisão, para a anarquia...".³⁰⁴

Enfim a derrota deu uma lição positiva; "pois o fruto estava verde e teria sido obtido sem lutas". E a atitude era modificada para maior agressividade: "se nos negam favores, aprendamos a querer, a saber impor a nossa vontade".³⁰⁵

Em suma, viu-se que o reformismo era inviável e que uma elite de contra-revolucionários não podia mais conviver com as instituições vigentes, ou como parte delas, e se tornava necessária uma mudança estrutural, mais profunda. E parece não ser mera coincidência que, juntamente com essas considerações, na mesma revista fosse publicado um artigo homenageando a família imperial brasileira como "... protesto de esperança no futuro nacional (...) pois o Brasil brasileiro, o Brasil tradicional e o cristão ainda está vivo e é mesmo a esperança que resiste a todas as misérias e desilusões".³⁰⁶ Em outras palavras, tomou-se consciência de que as próprias instituições sociais deveriam ser mudadas para uma forma cristã que correspondesse realmente ao povo brasileiro.

Passa-se, então a desconfiar do apoio do Presidente e faz-se uma leitura mais pessimista da situação, acentuando a significação das rebeliões de 22 e 24 com muito mais alarmantes e indicadoras de uma corrupção muito maior na sociedade, impossibilitando o congelamento preconizado.

Nessa mesma atitude pessimista inclui-se uma racionalização da hostilidade para com a constituição, que com os seus "teoricismos" legais impede a ação dos governantes, bem como a pouca duração dos mandatos quebra a continuidade exigida. A própria fraqueza das leis nacionais convida os cidadãos ao motim e à revolta.³⁰⁷ Em verdade, desde 1920 já se fazia o julgamento de que a Constituição brasileira era culpada pelos males políticos e que havia necessidade de mandatos mais longos do Executivo (dez anos no mínimo).³⁰⁸

Em outras palavras, reconheceu-se a impossibilidade da aliança estratégica e sua incapacidade para sanar os problemas, admitindo a hipótese de que "já era impossível ao país deixar de objetivar em ódio e sangue a desordem moral". O próprio Presidente Bernardes seria conivente com a desagregação da sociedade "pelo delito contra o Brasil, por ter poupado a vida de meia dúzia de perigosos cretinos".³⁰⁹

Essas constatações coincidem com uma visível modificação de atitudes do líder da *A Ordem*, que deixa paulatinamente a direção do Centro D. Vital e a administração da sua livraria nas mãos de amigos, substituindo-as por uma atividade mais absorvente, quase febril.³¹⁰ Diminui a sua produção literária, antes tão profícua, sendo que o último livro publicado por ele data de 1925.

Concentra-se num estudo mais profundo sobre José de Maistre, de que, porém, até 1928, só escreveu os dois primeiros capítulos.

Essas mudanças no proceder de Jackson de Figueiredo motivam um feixe de hipótese que convergem, normalmente, para uma interpretação de atitude de Jackson como um recolhimento, uma interiorização, na busca de uma vivência espiritual do cristianismo, deixando a política em segundo plano ou até abandonando-a.

Não parece, contudo, ser esta a versão mais plausível, embora perfeitamente compreensível, haja visto o fato de ter havido censura e desvio de documentos capitais do período compreendido entre 1925 a 1928. A própria publicação da correspondência de Jackson tem sido realizada após uma cuidadosa triagem, com uma série de cortes, supressões de cartas inteiras, eliminação de trechos, com ou sem indicação. Por coincidência agravante, a correspondência mais importante, de Jackson de Figueiredo com Alexandre Corrêa, perdeu-se.

De acordo com a leitura atenta da revista *A Ordem* e com as poucas luzes lançadas pelos documentos como correspondência testemunho de amigos, indicados por outros autores, lança-se com dificuldade uma visão unitária sobre a teorização desenvolvida por Jackson neste período (1925-1928). E a certeza é conseguida pela convergência de vários fatos e afirmações: pode-se concluir que Jackson abandonou a atividade reformista e passou a preparar o golpe contra-revolucionário. Esta tese é fundamentada nos elementos a seguir apresentados.

É certo que em 1926 Jackson continua colaborando com o então Presidente Arthur Bernardes, na qualidade de Chefe da Censura. Trabalhava em colaboração com Heráclito Sobral Pinto e o Chefe de Polícia, Coriolano de Goes, mas é apenas uma colaboração formal e pragmática, pois Jackson mantém o seu desprezo pelo Presidente.

Outro elemento importante para a análise está no fato de Jackson concentrar toda a sua atividade em projetos misteriosos, sobretudo durante o governo de Washington Luís, quando acompanha atividades repressivas do governo e delas participa, permanecendo, porém, oculto atrás da rápida carreira de seu conterrâneo, Pedro de Oliveira Ribeiro, o homem mais temido no meios policiais da época.

É patente que Jackson passa a valorizar a polícia e a cooperar de forma intensiva, com ela, dado que para ele, no Estado Moderno, todo poderoso, a polícia é uma forma eficaz de modificar a sociedade, precisando apenas que se lhe desse uma orientação católica.

Mas a proximidade com o centro de força policial coincide com um plano: “Há dois anos, pelo menos, teço o plano de uma série campanha política que, à primeira vista, parecerá monstruoso dentro de meu sistema de ideias...”,³¹¹ diz ele, e está lutando pela obtenção de recursos materiais para realizar tal plano. Associado a isso também está o projeto da fundação do *Monitor Nortista*,

órgão de um movimento político nortista.³¹² Assume ele, então, uma atitude que confirmaria a orientação de suas atividades políticas no sentido de tramar um golpe de Estado.

Nas suas raras manifestações durante o período ora em foco, Jackson falava que as corrupções existentes seriam “... o sinal mais positivo de que o Brasil vai entrar numa fase gloriosa de luta para a reconquista de sua definitiva autonomia espiritual”.³¹³ Falava da necessidade do “grito de guerra”: “é a guerra justa, é a defesa de santos interesses que temos a fazer”,³¹⁴ inata à contra-revolução dos católicos, com fins espirituais.³¹⁵ Diz ele ainda que uma grande revolução se aproxima, para a qual é necessário preparar-se.³¹⁶ Está para vir uma nova fase social e política.³¹⁷

O testemunho mais impressionante, porém da convicção jacksoniana, a fim do período, quanto a ineficácia do reformismo, é apresentado no último artigo escrito por ele, pouco antes da sua morte para a revista *A Ordem*: “*Dolorosas Interrogações*”. Esse texto apresenta uma crítica sistemática a todas as argumentações em favor da posição reformista sustentada pela Igreja e, em particular, por D. Leme. Um a um, os princípios são julgados e problematizados por Jackson, tendo em vista a sua ineficácia na obtenção dos objetivos propostos na carta Pastoral de D. Leme, datada de 1916. Jackson não se limitava apenas a levantar dolorosas interrogações, mas ressaltava que o que realmente havia marcado os últimos anos da República Velha, eram não as atividades católicas e, sim, os movimentos revoltosos de 22 e 24. Eram os atos concretos e não meras divagações teóricas que antes desuniram os católicos.

Critica neste artigo inclusive os que defendiam uma posição de neutralidade da Igreja, quer dizer, a Igreja, segundo Jackson, não queria assumir a responsabilidade de um envolvimento político. Ela não enxergaria que os erros da República, eram bem maiores do que os do Brasil Império e a famosa argumentação de se estar evitando um mal maior acabou por resultar no grande mal, representado pela situação em que o Brasil se encontrava.³¹⁸

Outro fato que reforça a convergência do preparo do golpe de Estado é a tentativa de Jackson, em 1928, de provocar um movimento separacionista entre o Sul e o Norte do país. Essa separação fundamenta-se na convicção de que o Sul estaria demasiadamente corrompido e conseqüentemente irrecuperável. Somente o Norte do país apresentaria condições espirituais suficientes para concretizar o que Jackson via como um renascimento cultural. Entre outras coisas esse projeto incluía o fechamento do Amazonas aos estrangeiros e a restrição às leis de imigração.³¹⁹

Pela leitura do conjunto da obra jacksoniana pode-se entrever que ele não conseguiu o apoio formal da Igreja para seus interesses golpistas. Em diversas passagens Jackson critica severamente a Igreja, por ela estar a assistir, indiferente, à atuação do Estado que concorria para o materialismo e a repugnante confusão.³²⁰

Perguntava Jackson: “Por que a Igreja não impõe a sua força de uma vez por todas?”³²¹

Sua decepção era grande em relação à Igreja. Acusava-a de ter “feição bancária”, de caminhar de adaptação em adaptação em acordos com seus inimigos,³²² criticava o seu “platonismo” ridículo.

Essas críticas feitas à Igreja podem colocar a questão sobre se a recusa de apoio pode ter guiado o golpe planejado por Jackson a tomar uma feição profascista.

Apesar da dificuldade de uma compreensão clara do Jackson de 1925 a 1928, nunca se encontra uma afirmação de que para o Brasil não restaria outra alternativa senão a de um golpe do tipo “corretivo pagão”.

Em momento algum Jackson desistiu da firme convicção de que a para a realidade brasileira somente era conveniente um golpe contra-revolucionário. Se houve críticas à Igreja e o desejo de “provocar o clero nacional de desencadear uma guerra furiosa contra a imbecilidade da sotaina...”, por outro lado ele prefere “explodir, morrer de lepra ou de sede, a criar um escândalo...”.³²³

A pretensão de Jackson era a de tentar todo o possível para aproximar governo brasileiro do catolicismo, não sendo com toda certeza orientado para o retorno da monarquia nos moldes de D. Pedro II. Na sua visão política não teria lugar qualquer monarquia que tivesse a menor suspeita de repetir orientações regalistas. Fato importante é ele ter rejeitado em 1928 o convite para liderar o movimento patrimonista.³²⁴

Ao que tudo indica, o líder do grupo A Ordem estava tendo de forma concreta um caminho para impor a contra-revolução na forma de um golpe de estado tendo como sustentação a ideologia tradicionalista.

A morte prematura interrompeu os projetos do líder e lançou o mistério da obra incabada.

Se Jackson se envolveu cada vez mais na máquina repressiva do Estado, ele o fez no sentido de fazer do Brasil “... o mais formidável testemunho do divino poder da Igreja na ordem social e política, assim como na puramente individual”³²⁵ e pressentindo que o Brasil ia “entrar numa fase gloriosa de luta, para a reconquista de sua definitiva autonomia espiritual”.³²⁶

5) AVALIAÇÃO CRÍTICA DO TRADICIONALISMO DO GRUPO CATÓLICO DA REVISTA “A ORDEM”

O fenômeno do aparecimento da corrente tradicionalista da “*A Ordem*” na última década da Primeira República não pode ser reduzido à acentuação do aspecto político de um já existente tradicionalismo em dimensão filosófica e teológica.

Não existe uma continuidade entre manifestações tradicionalistas anteriores e o tradicionalismo do grupo católico da revista *A Ordem*. O que pode ser constatado, é uma descontinuidade fundamentada em uma série de aspectos qualitativamente diferentes, irreduzíveis às formulações anteriores; direto contato com as obras dos fundadores do tradicionalismo; posse completa da doutrina; discussão com outros interpretadores sobre a correta formulação doutrinária; consciência clara de autodiferenciação do monarquismo, do ultramontanismo, do positivismo e conseqüente diálogo com essas outras formas culturais; consciência dos desvios possíveis dentro do tradicionalismo e constante autodefinição para uma ortodoxia católica dentro do próprio tradicionalismo.

Se o tradicionalismo da *A Ordem* aparece com uma acentuada tonalidade política, como se evidencia nos escritos do professor Alexandre Correa, não é pelo fato de os fundamentos teológicos e fisiológicos já estarem presentes na cultura brasileira — e o próprio professor o desmente em sua introdução, indicando a falta de conhecimento a respeito do maior dos tradicionalistas, José de Maistre — mas pelo fato de surgir como diálogo com os positivistas no único campo possível, a política. E, isso, com a finalidade de unir as forças reacionárias contra os desmandos e a desordem imperante. Porém, é inegável que junto com essa acentuação política são formulados e refletidos quase todos os pontos teológicos e filosóficos do tradicionalismo em uma síntese original e criativa, inexistente como tal em formulações anteriores.

No Brasil, país onde a cultura positivista é componente vital principalmente da Primeira República, seria incompreensível se não houvesse um posicionamento crítico do pensamento católico a seu respeito. Isso se prende à consideração de que o positivismo por sua própria natureza não pode ficar neutro perante o catolicismo; pois lhe nega a sua origem divina ou revelada e declara a doutrina comteana como superior aos dogmas católicos. Por sua vez, os católicos não podiam negar o grande prestígio moral e reacionário dos positivistas, assim como a coincidência de muitas teses comteanas com a doutrina social da Igreja.

Esse impasse cultural foi particularmente vivenciado por Jackson de Figueiredo, que, antes de ser católico foi reacionário, inclinado ao positivismo como doutrina política e ao mesmo tempo, por influência de Farias Brito, ciente da fraqueza filosófica e religiosa da doutrina comteana. Atraído pela fundamentação sólida do catolicismo, achava-o, todavia, não organizado a nível político de modo condizente com as necessidades reacionárias do momento.

A vigorosa entrada na cultura brasileira do tradicionalismo maistreano pelo grupo da *A Ordem* é uma resposta para uma problemática cultural anterior, amadurecida na espera e em tentativas frustradas de sínteses e opções não adequadas. A força desta resposta pode ser comparada com o ecletismo brasileiro que veio solucionar as dicotomias culturais da sua época. Com efeito, o

grupo da *A Ordem* une positivismo e catolicismo revitalizando a doutrina onde as duas doutrinas conviveram harmoniosamente antes da ruptura: o tradicionalismo.

A partir de então, as ideias tradicionalistas não ficam mais como suporte de ideologias monarquistas ou antiliberais ou ultramontanas, mas formam um corpo doutrinal autônomo capaz de dialogar com as outras ideologias, apoiar ou criticar projetos das mesmas. Assim, na revista *A Ordem* pode-se assistir a uma consciência de ser diferente da mentalidade ultramontana e, apesar de divergir da metodologia política, apoiar o projeto de neo-cristandade.

Em volta da ideologia tradicionalista, o grupo de católicos da revista *A Ordem* se mantém coeso, não havendo nenhuma contradição doutrinal entre eles. As exposições de Alexandre Correa, Hamilton Nogueira, Jackson de Figueiredo e outros intelectuais, apesar dos pontos de vista e formação dos mais variados, se complementam na mensagem uníssona.

É um tradicionalismo maduro, que não cai em tentações positivistas, mas, pelo contrário, usa a crítica do positivismo com toda segurança e diferencia no próprio positivismo o pensamento ortodoxo e as degenerações sincréticas.

E, se o grupo liderado por Jackson de Figueiredo, aparece no panorama dos movimentos reacionários, seria uma grande injustiça e incompreensão classificá-lo de legitimista. Não há a menor dúvida da consciência por parte deste grupo dos grandes males e deturpações presentes no governo republicano cariado na sua essência pelo círculo vicioso das tiranias. Seria impossível para um tradicionalista legitimar um tal governo. E, se houve colaboração, deve ser interpretada como uma ação estratégica e temporária sem nenhuma justificativa para uma afirmação de identificação ideológica.

Se não houve por parte dos tradicionalistas uma ação política mais independente ou uma leitura dos reais problemas políticos do momento histórico, deve-se não tanto a um suposto legitimismo, quando ao moralismo doentio herdado pela convivência com o institucionalismo ultramontano e com o próprio pensamento de José de Maistre.

A grande miopia do grupo da *A Ordem*, como aliás de todo tradicionalismo, se fundamenta na crença de que com a renovação moral e religiosa se pode salvar a sociedade e superar todos os problemas políticos. Com efeito, perante a grave crise na última década da Primeira República, quando o recurso à violência era o caminho normal da oposição, em lugar de analisar o descontentamento do exército e a insatisfação da população urbana, assim como as tensões regionais da classe dominante, atribuem a desordem à falta de autoridade por parte do governo devido ao abandono de valores religiosos católicos.

Esse simplismo ou infantilismo político aparece também na leitura histórica do tenentismo, que é visto como a insubordinação de grupos militares corrompidos por doutrinas positivistas, não

ortodoxas, quando na verdade era o resultado do jogo de forças de vários Estados para galgar a hegemonia nacional.

O vínculo religioso das consciências é um fator importante na sociedade, mas a complexidade histórica requer o mínimo respeito para a autonomia da política e da moral. E é exatamente este o grave erro do grupo da *A Ordem*: combatem os liberais, os democratas, os anarquistas em nome da experiência histórica e pelo moralismo se alienam em posições idealistas ou utópicas.

A falta de estrutura mental para compreender a política como uma ciência com padrões próprios de análise faz com que os tradicionalistas da *A Ordem* entrem no jogo de pressões e opções partidárias da sua época unicamente guiados pelo critério religioso: apóiam irrestritamente o presidenciável Arthur Bernardes pelo simples fato de ser católico e perseguem a Nilo Peçanha por ser maçom. Apóiam o autoritarismo e o estado de sítio por motivos meramente morais, sem levar em consideração as circunstâncias de interesses que se ocultavam fazendo prevalecer a autoridade. Assim sendo, os tradicionalistas da *A Ordem* se tornam inocentes úteis facilmente manipuláveis pelo poder com as simples promessas de maior proteção à religião católica.

Apesar desta aparente fragilidade, os tradicionalistas da *A Ordem* são extremamente perigosos; pois, neles está presente uma teorização completa e logicamente concatenada de deslegitimação da constituição republicana, enquanto provam que não está de acordo com a *razão nacional* brasileira. Mais: julgam-na fruto do abstracionismo individualista, que, no desespero da perda de autoridade, apela para a multiplicação de leis escritas, como se as mesmas tivessem o poder de sanar os problemas sociais existentes. Por tudo isso, Jackson e o seu grupo são, de fato, revolucionários a seu modo, teoricamente preparados para se desfazer das instituições republicanas e fundar um novo modelo de governo usando da violência, se fosse necessário.

As argumentações da doutrina católica, repetidas *ad nauseam*, sobre a ilegitimidade das rebeliões são de origem ultramontana e não correspondem aos verdadeiros sentimentos do tradicionalismo, que admite a revolução violenta, desde que com certeza provoque ou crie um *mais* na sociedade.

O modelo ensejado pelos tradicionalistas da *A Ordem* para constituir um novo governo para o Brasil tem como parâmetro um executivo todo poderoso versado em moldes do estadista Garcia Moreno, isto é, diametralmente oposto ao liberalismo e com o objetivo de fundar uma neo-cristandade, onde as forças coercitivas do governo seriam usadas para impor o catolicismo como única confissão de fé permitida, a cuja profissão estariam vinculados os direitos de cidadania e outros direitos fundamentais, e em que a censura teria a extensão pré-pombalina e as universidades seriam fiscalizadas pelos bispos. Isso é um sinal evidente que os tradicionalistas, que tão

profundamente criticam a sociedade nos seus desvios modernos, como os governos absolutos ou as formações de novas pseudo-transcendências, não têm o mínimo preparo para a convivência pluralista a nível de opções políticas. Tal modelo é incompreensível na sua realização na nova realidade histórica do ocidente, é uma alienação que sempre acompanhou os tradicionalistas como consequência direta e imediata da não-valorização da política. Por isso, quando sonham ou querem governar de fato, o fazem em termos moralistas e impositivos, em termos religiosos e intolerantes. Isso é uma verdadeira e própria utopia.

A categoria privilegiada que motiva esta utopia e caracteriza o tradicionalismo do grupo da *A Ordem* é a soberania como vindo de Deus, permeando-a com o valor do sagrado. Existe a diferenciação entre realeza e soberania: isto já é uma conquista, acelerada pelos acontecimentos republicanos e por influência de outras culturas; mas, permanece à soberania como tendo valor metafísico, ético e envolvida por uma esfera não bem definida de divindade. Parece, também, que tem afinidade com a categoria moderna de “vontade geral” de Rousseau, tendendo logicamente para um absolutismo ou messianismo, evitando desajeitadamente, mas com firmeza pela irremovível crença da subordinação da política à religião e pela antropologia do pecado original, que mantém a perfectibilidade sempre atuante.

Todas as ideias de elite, obrigação de impor as virtudes de cima para baixo, competência do poder, quase infalibilidade, obrigação de obediência até em casos de injustiça e toda uma auréola emocional favorecendo os grupos dirigentes, denotam uma transferência da sacralidade do rei para a sacralidade do governo, da autoridade, enfim, da soberania.

A própria liberdade na sociedade recebe orientação pela elite dirigente que, com a vivência virtuosa, demonstra a liberdade conquistada e, por isso, tem o direito de a impor de modo contundente aos que ainda não lhe compreendem o valor.

A monarquia reflete melhor a sacralidade da soberania. Por isso, todo tradicionalista da *A Ordem* é um monarquista em potencial. Mas, pronto a aceitar e estimular qualquer governo onde a soberania é claramente diferenciada do povo ou da aprovação popular. Por esse mesmo motivo são inclinados a aprovar medidas rigorosas de disciplina social para fortalecer a ideia hierárquica do poder.

Enfim, o tradicionalismo liderado por Jackson de Figueiredo visa converter o estado absoluto do mundo moderno para o catolicismo mantendo-lhe as conotações impositivas, enquanto forma correta de soberania, apta para sanar a desordem social existente. A monarquia não é desejada em si mesma; pois ela poderia se revestir de novos tipos de regalismos. Logo, Jackson não aderiu a movimentos monarquistas heterogêneos.

Outro aspecto que envolve uma concepção sagrada da soberania e a dimensão utópica de prescindir da ciência política, é a convicção de que, desde que um Estado é católico, não são necessárias leis para salvaguardar os direitos individuais; pois, por definição, sendo católico, é fonte de verdade, liberdade e respeito das pessoas humanas, não havendo então preocupações de instituições que promovessem o desenvolvimento dos fundamentos jurídicos e direito-dever.

O paradoxo do tradicionalismo em geral e do grupo da *A Ordem* é a desconfiança radical para com a natureza humana em virtude da crença do pecado original e, ao mesmo tempo, o crédito ilimitado dado ao governo de princípios católicos, como sendo por natureza capaz de tudo solucionar, de nunca errar e como sendo garantido pela luz divina. Essa ilogicidade certamente é uma das razões pelas quais, historicamente falando, governos católicos tradicionalistas sempre conviveram com graves injustiças sociais.

Estas críticas não invalidam a importância cultural do tradicionalismo no grupo da *A Ordem*. Com efeito, vários pontos doutrinários nele presentes se revestem de relevância, enquanto portadores de uma denúncia contra desvios do mundo moderno.

Primeiro entre todos, a análise feita a respeito da democracia, que, por detrás dos seus ideais de igualdade e liberdade, ocultava a formação de uma pseudo-transcendência na formação de estados absolutos e despóticos.

A crítica à burguesia como alimentadora de forças revolucionárias com a sua ganância sem limites igualmente está presente no pensamento tradicionalista.

Mas o elemento básico que caracteriza esta corrente de pensamento brasileiro na Primeira República é a procura sincera de uma moral social, fundamentada sobre princípios absolutos não teóricos, mas tirados da experiência concreta. Procura, na vivência da comunidade humana, através do tempo, princípios claros e distintos que estruturam um *eu social* ou uma justificativa da prioridade de vida comunitária sobre os devaneios de sociedades apenas unidas por negócios. É um testemunho poderoso da sociabilidade e da sociedade como categorias distintas da mera soma de indivíduos em regime de contrato.

A comunidade assim entendida não se opõe aos indivíduos, mas os realiza, enquanto são sociais por natureza, e é pela sociedade que se conservam os degraus galgados pela civilização e que são transmitidos aos indivíduos, possibilitando-lhes uma humanização muito mais rica.

Cada comunidade é uma unidade com características próprias que devem ser respeitadas e compreendidas: cada nação possui a sua razão nacional, que deve ser a real fonte de sua constituição. Logo, nesta visão o nacionalismo fica extremamente solidificado e, se existem aspectos conservadores, é no sentido de criar uma nacionalidade madura, com consciência de seu passado, das suas convicções, e profundamente integradora.

Outro aspecto positivo, cuja defesa é um valor inestimável para qualquer cultura, é a profunda consciência do grupo *A Ordem* em não permitir que a religião fosse instrumentalizada por qualquer interesse político ou moral. Isso, em uma época na qual os governos começavam a ser idolatrados ou disfarçadamente ocupavam os espaços religiosos.

Enfim, o tradicionalismo da *A Ordem* é um momento inegável de renovação cristã. Após as humilhações do separatismo, o catolicismo brasileiro renascia na vida civil brasileira com maturidade cultural capaz de dialogar com as outras correntes de pensamento.

NOTAS:

- ¹ FIGUEIREDO Jackson de. *Algumas reflexões sobre a philosophia de Farias Brito*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1916. p. 91.
- ² *Ibidem*, p. 91.
- ³ *Ibidem*, p. 92.
- ⁴ *Ibidem*, p. 94.
- ⁵ *Ibidem*, p. 94.
- ⁶ *Ibidem*, p. 94-5.
- ⁷ *Ibidem*, p. 97.
- ⁸ *Ibidem*, p. 144.
- ⁹ *Ibidem*, p. 150-1.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 161.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 183.
- ¹² *Idem*, *Em defesa de Sergipe*. s.l. s.ed. 1918. p. 5.
- ¹³ *Idem*, *A questão social na philosophia de Farias Brito*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1919. p. 47.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 52.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 75.
- ¹⁶ *Idem*, *Boa Imprensa*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1919. p. 19.
- ¹⁷ *Idem*, *Do nacionalismo na hora presente*. Rio de Janeiro, Centro D. Vital, 1921. p. 25-6.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 27.
- ¹⁹ *Idem*, “Velhos rumos políticos; Felix Contreiras Rodrigues. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 44, out. 1921. Recensão.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 45.

- 21 CORREA, Alexandre. “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v.1, n. 2, p. 20, set. 1921.
- 22 *Ibidem*, p. 20.
- 23 *Ibidem*, p. 20.
- 24 *Ibidem*, p. 20.
- 25 *Ibidem*, p. 20-1.
- 26 *Ibidem*, p. 21.
- 27 *Ibidem*, p. 21.
- 28 *Ibidem*, p. 22.
- 29 *Ibidem*, p. 23.
- 30 *Ibidem*, p. 23.
- 31 *Idem*, “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 38, out. 1921.
- 32 *Ibidem*, p. 38.
- 33 *Ibidem*, p. 39.
- 34 *Ibidem*, p. 39.
- 35 *Ibidem*, p. 40.
- 36 *Idem*, “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 68, dez. 1921.
- 37 *Ibidem*, p. 68.
- 38 *Ibidem*, p. 69.
- 39 *Ibidem*, p. 69.
- 40 *Ibidem*, p. 69.
- 41 *Ibidem*, p. 69.
- 42 *Ibidem*, p. 70.
- 43 *Ibidem*, p. 70.
- 44 *Ibidem*, p. 70.
- 45 *Ibidem*, p. 70.

- ⁴⁶ *Idem*, “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 1, n. 12, p. 179, jul. 1922.
- ⁴⁷ *Ibidem*, p. 180.
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 180.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 181.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 182.
- ⁵¹ *Idem*, “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 13, p. 3, ago. 1922.
- ⁵² *Ibidem*, p. 4.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 4.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 5.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 5.
- ⁵⁶ *Ibidem*, p. 5.
- ⁵⁷ *Ibidem*, p. 5.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 6.
- ⁵⁹ *Idem*, “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 14, p. 21, set. 1922.
- ⁶⁰ *Ibidem*, p. 21.
- ⁶¹ *Ibidem*, p. 21.
- ⁶² *Ibidem*, p. 21.
- ⁶³ *Ibidem*, p. 22.
- ⁶⁴ *Ibidem*, p. 22.
- ⁶⁵ *Ibidem*, p. 22.
- ⁶⁶ *Ibidem*, p. 22.
- ⁶⁷ *Idem*, “A política de José de Maistre”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 18/20, p. 115, jan./mar. 1923.
- ⁶⁸ *Ibidem*, p. 115.
- ⁶⁹ *Ibidem*, p. 116.
- ⁷⁰ *Ibidem*, p. 116.
- ⁷¹ *Ibidem*, p. 116.

- ⁷² *Ibidem*, p. 116.
- ⁷³ *Ibidem*, p. 116.
- ⁷⁴ *Ibidem*, p. 117.
- ⁷⁵ *Ibidem*, p. 117.
- ⁷⁶ *Ibidem*, p. 117.
- ⁷⁷ *Ibidem*, p. 117.
- ⁷⁸ *Ibidem*, p. 117.
- ⁷⁹ *Ibidem*, p. 117.
- ⁸⁰ NOGUEIRA, Hamilton. *A doutrina da Ordem*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1925. p 33.
- ⁸¹ *Ibidem*, p. 34.
- ⁸² *Ibidem*, p. 35.
- ⁸³ *Ibidem*, p. 35.
- ⁸⁴ *Ibidem*, p. 46.
- ⁸⁵ *Ibidem*, p. 49.
- ⁸⁶ *Ibidem*, p. 60.
- ⁸⁷ *Ibidem*, p. 61.
- ⁸⁸ *Ibidem*, p. 82.
- ⁸⁹ *Ibidem*, p. 82.
- ⁹⁰ *Ibidem*, p. 82.
- ⁹¹ *Ibidem*, p. 83.
- ⁹² *Ibidem*, p. 84.
- ⁹³ *Ibidem*, p. 83.
- ⁹⁴ *Ibidem*, p. 84.
- ⁹⁵ *Ibidem*, p. 85.
- ⁹⁶ *Ibidem*, p. 86.
- ⁹⁷ *Ibidem*, p. 125.

- ⁹⁸ *Ibidem*, p. 135.
- ⁹⁹ *Ibidem*, p. 140.
- ¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 141.
- ¹⁰¹ *Ibidem*, p. 142.
- ¹⁰² *Ibidem*, p. 144.
- ¹⁰³ *Ibidem*, p. 147.
- ¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 162.
- ¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 170.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 174.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 198.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 214.
- ¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 33.
- ¹¹⁰ *Ibidem*, p. 15.
- ¹¹¹ FIGUEIREDO Jackson de. “Porque ‘A Ordem’ é e será política”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 8 p. 114, mar. 1922. FIGUEIREDO, Jackson de. *Literatura reaccionária*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1924. p. 121.
- ¹¹² *Idem*, *Affirmações*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1925. p. 203.
- ¹¹³ *Ibidem*, p. 114.
- ¹¹⁴ *Idem*, *Do nacionalismo na hora presente*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1921. p. 29.
- ¹¹⁵ *Idem*, *A reacção do bom senso; contra o demagogismo e a anarquia militar*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922. p. 153.
- ¹¹⁶ *Idem*, *Correspondência*. Rio de Janeiro: Ed. A.B.C., 1938. p. 90.
- ¹¹⁷ *Idem*, *Literatura reccionária*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1924. p. 121.
- ¹¹⁸ *Idem*, *Pelo Brasil*. Muzambinho, 1917. p. 6.
- ¹¹⁹ FIGUEIREDO Jackson de. *Correspondência*. 2ed. aum. Rio de Janeiro: Agir, 1945. p. 90.
- ¹²⁰ *Idem*, *Pelo Brasil*. Muzambinho, 1917. p. 6.
- ¹²¹ *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 150.

- ¹²² *Idem, Pelo Brasil*, p. 7.
- ¹²³ *Idem, A columna de fogo*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1925. p. 13. *Correspondência*. 2ed., p. 90. *A reacção do bom senso*. p. 157.
- ¹²⁴ *Idem*, “ Le stupide XIXme siècle, Sylla et son destin, Leon Daudet”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 21/23, p. 204, abr./jun. 1923. Recensão.
- ¹²⁵ *Idem, Pelo Brasil*, p. 6-7.
- ¹²⁶ *Idem, A reacção do bom senso*, p. 153.
- ¹²⁷ *Idem, Pelo Brasil*, p. 6.
- ¹²⁸ *Ibidem*, p. 7.
- ¹²⁹ *Idem, A reacção do bom senso*, p. 153.
- ¹³⁰ *Ibidem*, p. 158.
- ¹³¹ *Idem*, “ Le sutpide XIXme siècle...” , p. 203-4.
- ¹³² *Idem, Literatura reaccionária*, p. 183-4.
- ¹³³ *Idem, A reacção do bom senso*, p. 75-6.
- ¹³⁴ *Ibidem*, p. 157.
- ¹³⁵ *Idem, A columna de fogo*, p. 282-3 e 238-9.
- ¹³⁶ *Idem, A reacção do bom senso*, p. 32. *A columna de fogo*, p. 32.
- ¹³⁷ NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. 2ed. Rio de Janeiro: Hachette, 1976. p. 122. Hamilton Nogueira, citando Antônio Sardinha, mas salientando que o texto forneceria uma ideia exata do modo de pensar jacksoniano sobre a ordem, afirma que existe uma ordem até no inferno. E, além disso, a ordem desejada deveria ser a Ordem nascida da Vida, não sendo sua instauração mera questão policial, mas sim fundada numa “ordem mais profunda e real — a do império imprescindível do Espírito”, isto é, numa ordem fundada sobre os alicerces da fé católica.
- ¹³⁸ FIGUEIREDO, Jackson de. “A águia”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1), p.13, ago. 1921. Recensão. O próprio Jackson afirma que não odeia mais a revolução armada do que a revolução legislante. *A columna de fogo*. p. 13-4. GOMES, Perillo. *Jackson de Figueiredo*. O doutrinador político. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1926. p. 56-7.
- ¹³⁹ *Idem, A reacção do bom senso*, p. 22.

- 140 *Ibidem*, p. 22.
- 141 *Idem*, *Literatura reaccionária*, p. 179.
- 142 *Idem*, *A Columna de fogo*, p. 257-8. Perillo Gomes informa que Jackson teria observado ser a democracia uma auxiliar do judaísmo internacional e da maçonaria no projeto de enfraquecer e destruir os povos, e levá-los à ruína. GOMES, Perillo. *Jackson de Figueiredo*. p. 72-3.
- 143 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 21-2.
- 144 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 258.
- 145 *Idem*, *A questão social na philosophia de Farias Brito*, Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1919. p. 46. *Affirmações*. p. 282.
- 146 *Idem*, *Affirmações*, p. 281-2.
- 147 *Ibidem*, p. 281.
- 148 *Ibidem*, p. 282.
- 149 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 115. Assim, a democracia, como é vista por Jackson, inibiria a ação dos estadistas no seio do Estado, onde eles deveriam ser absolutos e, paradoxalmente, ampliaria a esfera estatal, tornando-se na divinização do Estado. *Affirmações*. p. 282.
- 150 NOGUEIRA, Hamilton. *A doutrina da ordem*, p. 15.
- 151 FIGUEIREDO, Jackson de. *A columna de fogo*. p. 115 e p. 130.
- 152 *Idem*, *Affirmações*. p. 282.
- 153 *Idem*, *Literatura reaccionária*. p. 179-80.
- 154 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 163. *A questão social na philosophia de Farias Brito*. p 47-8. *A columna de fogo*. p. 108. Para Jackson a opinião pública seria sempre a opinião de um grupo de pessoas que teria sido incutida na multidão, isto podendo ser pra o bem ou para o mal, como no caso supra referido tem-se a opinião pública dirigida para o mal pela imprensa deteriorada.
- 155 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 129-30. GOMES, Perillo. *Jackson de Figueiredo*. O doutrinador político, p. 65-6.
- 156 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 151.
- 157 *Idem*, *Affirmações*. p. 284.

- 158 *Idem*, “Vencido o segundo ano...” *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 24, p. 210, jul. 1923.
- 159 *Idem*, *Affirmações*. p. 284-5.
- 160 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 21-2.
- 161 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 258.
- 162 *Ibidem*, p. 258.
- 163 *Idem*, “Vencido o segundo ano...” p. 210.
- 164 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 23.
- 165 *Ibidem*, p. 24.
- 166 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 267.
- 167 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 134.
- 168 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 257-9.
- 169 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 41.
- 170 *Idem*, *A questão social na philosophia de Farias Brito*. p. 48. *A reacção do bom senso*. p. 163.
- 171 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 22-3.
- 172 *Idem*, *Affirmações*, p. 253-5.
- 173 *Idem*, *A columna de fogo*, p. 15.
- 174 *Ibidem*, p. 173.
- 175 *Idem*, “Nem só declamar”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 27/28, p. 34, out./nov. 1923.
- 176 *Idem*, *Correspondência*. 2ed., p. 91.
- 177 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 152.
- 178 *Idem*, *Correspondência*. 2ed., p. 194.
- 179 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 21.
- 180 *Idem*, *Affirmações*, p. 254.
- 181 *Idem*, *A reacção do bom senso*, p. 177.
- 182 *Idem*, “Dr. Epitácio Pessoa”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 25/26, p. 4, ago./set. 1923. *A reacção do bom senso*. p. 21.

- 183 *Idem, Literatura reaccionária*, p. 47. *Idem*, Gymnásio S. Joaquim de Lorena. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 49, p. 24, jan. 1926.
- 184 *Idem*, “Catholicismo e política”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 82, jan. 1922.
- 185 *Idem, A columna de fogo*, p. 256.
- 186 *Idem, Literatura reaccionária*. p. 18-9.
- 187 *Idem*, “Porque ‘A Ordem’ é e será política. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p. 114, mar. 1922. *Idem*, “Quase como há trinta, quase como há dez anos.” *A Ordem*. Rio de Janeiro v. 6, n. 55, p. 197, jul./set. 1927. *Idem*, “Como queiram...” *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 18/20, p. 113, jan./mar. 1923.
- 188 *Idem*, “Palavras que devem ser meditadas”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 19, set. 1921.
- 189 *Idem, Do nacionalismo na hora presente*. p. 33.
- 190 *Idem, Em defesa do Sergipe*. s.l. s.d., 1918. p. 7.
- 191 *Idem*, “A lição desta hora”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 16/17, p. 81, nov./dez. 1922. *A columna de fogo*. p. 35.
- 192 *Idem, A columna de fogo*. p. 50.
- 193 *Ibidem*, p. 65.
- 194 *Idem, Boa imprensa*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1919. p. 12.
- 195 *Idem, A columna de fogo*, p. 66.
- 196 *Idem, A reacção do bom senso*. p. 44.
- 197 *Idem, A columna de fogo*. p. 187 e p. 173.
- 198 *Idem, Pascal e a inquietação moderna*. p. 153. *Idem, Correspondência*. 2ed. p. 85.
- 199 PINTO, Heráclito Sobral. “o realista político”. In: CENTRO D. VITAL. *In Memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. p. 193-4. Nem a opinião pública deveria ser levada em conta pela autoridade quando da tomada de decisões, apesar de dever ser aquela canalizada pela autoridade em seu “leito normal”.
- 200 FIGUEIREDO, Jackson de. *A columna de fogo*. p. 136.
- 201 *Ibidem*, p. 263.
- 202 *Idem, Afirmaciones*. p. 284-5.

- 203 *Idem, Correspondência, 2ed.. p. 86 e p. 78.*
- 204 *Ibidem, p. 109.*
- 205 *Idem, “O Brasil de hoje”. A Ordem. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 20, set. 1922.*
- 206 *Idem, A columna de fogo. p. 191.*
- 207 *Idem, Literatura reaccionária. p. 195. Idem, “A Confederação Cathólica e a política nacional”. A Ordem. Rio de Janeiro, v. 2, n. 21/23, p. 166, abr./jun. 1923.*
- 208 *Idem, Afirmações. p. 291.*
- 209 *Idem, A reacção do bom senso. p. 121.*
- 210 *Idem, “A Carta a Alceu” (22/07/1927). In CENTRO D. VITAL. In Memoriam. p. 49.*
- 211 *Idem, Afirmações. p. 295.*
- 212 *Idem, A reacção do bom senso. p. 150.*
- 213 *Idem, Correspondência. 2ed., p. 87.*
- 214 *Idem, Afirmações. p. 283.*
- 215 *Idem, A reacção do bom senso. p. 254.*
- 216 *Idem, A columna de fogo. p. 278-9.*
- 217 *Ibidem, p. 14-5.*
- 218 *Ibidem, p. 35.*
- 219 *Ibidem, p. 278-9.*
- 220 *Ibidem, p. 51.*
- 221 *Ibidem, p. 75.*
- 222 *Ibidem, p. 90.*
- 223 *Ibidem, p. 44.*
- 224 *Idem, A reacção do bom senso. p. 21.*
- 225 FILHO, Barreto. “Introdução à correspondência” In: FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência. 2ed., p. 24-6.*
- 226 FIGUEIREDO, Jackson de. *A Columna de fogo. p. 282.*

- 227 *Idem, Correspondência.* p. 251. Jackson confessa ter feito tudo ao seu alcance para formar uma “vanguarda” audaciosa e altruísta que viesse a vencer o mal existente.
- 228 *Ibidem,* p. 80-1.
- 229 *Ibidem,* p. 82-3.
- 230 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 111.
- 231 *Idem, A columna de fogo.* p. 13-4. *Idem. Literatura reaccionaria.* p.181.
- 232 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 236. *Idem, Afirmações.* p. 160-1.
- 233 GOMES, Perillo. *Jackson de Figueiredo; o doutrinador político.* Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1926. p. 137. Arthur Gaspar Vianna sem maiores comentários afirma que Jackson chegou “... imaginar a reação de cima para baixo, sem obediência à lei escrita e com o desrespeito dela própria” VIANNA, Arthur Gaspar. *Jackson de Figueiredo; atitude e doutrina.* Rio de Janeiro: Pap. Natal, 1938. p. 21.
- 234 FIGUEIREDO, Jackson de. *Literatura reaccionária.* p., 20-1. Jackson reconhece certas afinidades entre o seu projeto e os projetos fascista, riverista e o Integralismo Lusitano.
- 235 *Idem, Correspondência.* 2ed., p. 81.
- 236 LIMA, Alceu Amoroso. “Notas para a história do Centro D. Vital. II”. *A Ordem.* Rio de Janeiro, v. 5, n. 5, p. 393-4, nov. 1957. O autor informa que Jackson ao final de sua vida passara a relevar de forma ampla o papel da força na organização do Estado. Outra confirmação neste sentido: TODARO, Margaret Patrice. *Pastors, prophets and politicians; a study of the Brazilian Catholic Church.* Londres. University Microfilms Internacional, 1971. p. 138.
- 237 FIGUEIREDO, Jackson de. *A reação do bom senso.* p. 236. *Idem,* “Pascal e a inquietação moderna”, p. 12.
- 238 *Idem, A questão social na philosophia de Farias Brito.* p. 18. *Idem,* “Porque ‘A Ordem’ é e será política”, p. 114. *Idem,* “O clero e a questão das candidaturas. *A Ordem.* Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 17, set. 1921.
- 239 *Idem, afirmações.* p. 161.
- 240 *Idem, A Columna de fogo.* p. 215-6.
- 241 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 236.
- 242 *Idem, Afirmações.* p. 161.

- 243 *Idem, Do nacionalismo na hora presente.* p. 28-9.
- 244 *Idem, Afirmações.* p. 161. *Idem, A reacção do bom senso.* p. 236. *Idem, A columna de fogo.* p. 68.
- 245 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 237.
- 246 *Ibidem,* p. 162-3.
- 247 *Idem, A columna de fogo.* p. 68.
- 248 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 237. *Idem, A columna de fogo.* p. 50.
- 249 *Idem, “Porque ‘A Ordem’ é e será política”.* p. 113-4. *Idem, A reacção do bom senso.* p. 108-9.
- 250 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 237.
- 251 *Idem, “Les Rothschild, 1925”.* *A Ordem.* Rio de Janeiro, v. 4, n. 45, p. 125, jul. 1925.
- 252 *Idem, “A lição desta hora”,* p. 82.
- 253 *Idem, “No primeiro aniversário d’A Ordem”.* *A Ordem.* Rio de Janeiro, v. 1, n. 12, p. 177, jul. 1922.
- 254 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 170.
- 255 *Idem, A columna de fogo.* p. 68-9.
- 256 *Idem, Literatura reaccionária.* p. 185.
- 257 *Idem, “No Primeiro aniversário d’A Ordem,”* p. 177.
- 258 *Idem, Afirmações.* p. 159.
- 259 *Idem, “Antônio Sardinha e o nacionalismo brasileiro”.* *A Ordem,* Rio de Janeiro, v. 4, n. 40, p. 37, fev. 1925.
- 260 *Idem, A columna de fogo.* p. 124.
- 261 *Ibidem,* p. 270-1, p. 131 e p. 109.
- 262 *Idem, Afirmações.* p. 290-1.
- 263 *Idem, “Príncipe do Grão Pará”.* *A Ordem,* Rio de Janeiro, v. 4, n. 46/48, p. 132, ago./out. 1925.
- 264 *Idem, A reacção do bom senso.* p. 23. *Idem, A questão social em Farias Brito.* p. 6-7.
- 265 *Idem, A columna de fogo.* p. 100-1.
- 266 *Idem, “Porque ‘A Ordem’ é e será política”,* p. 114.
- 267 *Idem, A columna de fogo.* p. 69.

- 268 *Idem*, “No primeiro aniversário d’A Ordem”. p. 177.
- 269 *Idem*, “Estão enganados”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 33-4, out. 1921.
- 270 *Idem*, *A reacção do bom senso*. p. 110 e p. 134-5.
- 271 *Ibidem*, p. 110.
- 272 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 135.
- 273 *Idem*, *A reacção do bom senso*. p. 162 e p. 110.
- 274 *Idem*, “No primeiro aniversário d’A Ordem”. p. 177-8. *Idem*, “Nem só declamar”. p. 34.
- 275 VITA, Luíz Washington. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 168. O autor interpreta essa afirmação de Jackson de Figueiredo como uma das fontes do integralismo brasileiro desconhecendo que ela é restrita ao período 22-24.
- 276 CENTRO D. VITAL. *In Memoriam*. p. 5.
- 277 FIGUEIREDO, Jackson de. *A reacção do bom senso*. p. 16-7.
- 278 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 135.
- 279 *Idem*, *A reacção do bom senso*. p. 160.
- 280 *Idem*, “A Confederação Cathólica e a política nacional. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 21/23, p. 166, abr./jun. 1923.
- 281 *Idem*, *Literatura reaccionária*. p. 199-200.
- 282 *Idem*, “Dr. Epitácio Pessoa”. p. 5. *Idem*, “Como queiram...” p. 113-5.
- 283 *Idem*, “E então”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 50, nov. 1921.
- 284 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 51.
- 285 *Ibidem*, p. 50-1.
- 286 *Ibidem*, p. 8.
- 287 *Idem*, *A questão social na philosophia de Farias Brito*. p. 8-9.
- 288 *Idem*, “Catholicismo e política” p. 82. *Idem*, “O clero e a questão das candidaturas”. p. 18.
- 289 *Idem*, *A reacção do bom senso*. p. 28-9. *Idem*, “Palavras que devem ser meditadas”. p. 19.
- 290 *Idem*, “Catholicismo e política” p. 82. *Idem*, *A reacção do bom senso*. p. 76-7.
- 291 *Idem*, “A lição desta hora”, p. 82.

- 292 *Ibidem*, p. 82-3. *Idem*, *A columna de fogo*. p. 55.
- 293 *Idem*, *A reacção do bom senso*. p. 182.
- 294 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 104.
- 295 *Idem*, “O clero e a questão das candidaturas”, p. 18.
- 296 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 58 e p.53.
- 297 *Ibidem*, p. 281 e p. 136.
- 298 *Idem*, “O centenário de D. Pedro II”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v.5, n 49, p. 13, jun. 1926.
- 299 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 58 e p.53.
- 300 *Idem*, *Correspondência*. 2ed., p. 77-8.
- 301 NAGLE, Jorge. “Movimentos político-sociais e correntes de idéias”. In: _____. *Educação e sociedade na Primeira República*. São Paulo: E.P.U., 1974. 1976 reimpressão. p. 60-1.
- 302 FIGUEIREDO, Jackson de. “Um artigo para ‘A Ordem’”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 46/48, p. 129, ago./out. 1925.
- 303 *Ibidem*, p. 130.
- 304 *Ibidem*, p. 130.
- 305 *Ibidem*, p. 129.
- 306 *Idem*, “Príncipe do Grão Pará”, p. 132.
- 307 *Idem*, *A columna de fogo*. p. 63-4.
- 308 *Idem*, *Correspondência*. 2ed., p. 351.
- 309 *Idem*, “Carta a Alceu (22/07/27)”. In CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. p. 51.
- 310 TODARO, Margaret Patrice. *Pastors...* p. 135.
- 311 FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência*. 2ed., p. 142.
- 312 LIMA, Alceu Amoroso. “Jackson”. In: *Correspondência*. p. 225.
- 313 FIGUEIREDO, Jackson de. “Gymnasio S. Joaquim de Lorena”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 49, p. 23, jan. 1926.
- 314 *Idem*, “Nosso aniversário” *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 52, p. 281, out. 1926.
- 315 *Idem*, “O momento e o futuro”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 55, p. 157, jul./set. 1927.

- 316 *Idem*, “O momento e o futuro”. p. 155.
- 317 *Idem*, “Carta à mocidade”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 53, p. 18, jan./mar. 1927.
- 318 *Idem*, “Dolorosas interrogações”. In: CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. p. 5-6.
- 319 TODARO, Margaret Patrice. *Pastors...* p. 82-3.
- 320 FIGUEIREDO, Jackson de. “Dolorosas interrogações”, p.7.
- 321 *Ibidem*, p. 5.
- 322 *Idem*, “A nossa amarga firmeza”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 49, p. 2, jan. 1926.
- 323 *Idem*, “Carta de Jackson a Alceu (28-29/04/1928)”. *Apud* TODARO, Margaret Patrice. *Pastors...* p. 96.
- 324 *Ibidem*, p. 107.
- 325 *Idem*, “Vencido o segundo ano...” *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 24, p. 209, jul. 1923.
- 326 *Idem*, “Gymnásio S. Joaquim de Lorena”. p. 23.

CONCLUSÃO

Ao formular esta conclusão, pretende-se ter chegado a um primeiro esclarecimento sobre a corrente do tradicionalismo na República Velha e a uma conceituação mais exata das suas relações com o ultramontanismo.

Analisando por etapas as conclusões mais importantes, pode-se notar como a conceituação de tradicionalismo, fundamentado na convergência doutrinal entre De Maistre, De Bonald e Lamennais, indica ser uma corrente de pensamento que está muito longe de ser um imobilismo ou uma volta ao passado: é uma doutrina revolucionária que restabelece o valor concreto da história, que procura uma ordem moral para fundamentar a dimensão comunitária da sociedade, revalorizando o absoluto da religião; é uma denúncia contundente da sublimação mítica do Estado, pois o mesmo está submetido à moral; é um movimento anti-relativista que reage energicamente ao abstracionismo, e aberto à organização científica contra o individualismo intelectual; é uma doutrina que quer converter o mundo moderno desorganizado pela Revolução Francesa, reafirmando a autoridade do *eu comum* contra as arbitrariedades do *eu* cartesiano; é um movimento espiritualista contra o utilitarismo; não é legitimista e a ordem que quer impor exige radical transformação da sociedade moderna, sem ser um retorno ao passado. Seus principais defeitos são a não compreensão dos reais valores conquistados pelo mundo moderno e não ter capacidade de dialogar em virtude de um moralismo e dualismo doentios.

Quanto ao ultramontanismo, ficou evidenciado sua identidade com o modelo institucionalista de Igreja, que corresponde a uma ideologia que marca profundamente todo o agir da Igreja nas dimensões jurisdicional, doutrinal, política, moral, pastoral e estratégias próprias, como a criação de partidos políticos para defendê-la em campo civil.

Nesta visão há a absolutização de uma leitura “romana” da cultura mundial em virtude da pretensa caução religiosa de infalibilidade. Por esse motivo o ultramontanismo não consegue realmente penetrar na problemática dos povos. A alienação se acentua ainda mais pela preocupação da reorganização interna, ou de centralização burocrática e pelos interesses concordatários. Extremamente marcado pelo moralismo e individualismo, não tem capacidade de sensibilizar-se com os novos problemas sociais.

O tradicionalismo e o ultramontanismo são aliados nas tentativas de construir uma neo-cristandade, mas divergem quanto aos meios para conseguí-la: os ultramontanos com objetivos concordatários usam de uma pragmática que não se prende a filosofias e a concepções políticas fixas; os tradicionalistas são doutrinariamente inflexíveis, estruturados e são mais permeáveis às razões para agir politicamente a fim de instaurar um governo católico, inclusive com golpe de estado.

O ultramontanismo entrou a fazer parte da cultura nacional em circunstâncias especiais com um vagaroso crescimento durante o Segundo Reinado (e uma difusão rapidíssima na República Velha) como solução à crise de decadência da religião católica, após a reforma pombalina, e como alternativa ortodoxa às mudanças propostas pelo reformismo (liberal-regalista, cujas propostas de descentralização administrativa e tendência anticelibatária aceleraram o processo de maior presença ultramontana.

Desde o início os ultramontanos demonstram autofechamento perante todos os movimentos libertários e profunda agressividade de autodefesa. Não tomam parte nos verdadeiros problemas nacionais como a campanha abolicionista, diálogo como o positivismo nascente, diálogo com o cientificismo e evolucionismo que grassavam nos meios culturais de elite. Esse afastamento e procura de afirmar-se como sociedade perfeita fez com que o ultramontanismo alcançasse reduzidos grupos de pessoas, enquanto a grande maioria católica convivia com outras formas culturais de religião, sendo apática aos esforços de ultramontanização.

Para resistir aos ataques regalistas e maçônicos durante o Segundo Reinado, os ultramontanos formaram direta ou indiretamente grupos políticos de católicos para pressionar e provocar mudanças institucionais a favor do clero.

A preocupação básica não é um questionamento dos problemas políticos nacionais, mas a centralização da temática é a mera defesa do reconhecimento, por parte do governo, da Igreja como sociedade perfeita.

Com o advento da República Velha, os ultramontanos se organizam em vista da nova situação sob orientação de Dom Vital, sintetizada na *Pastoral Coletiva de Episcopado Brasileiro*.

A orientação pastoral deste primeiro documento republicano é uma aplicação rigorosa de modelo institucionalista, de *sociedade perfeita que paira sobre as outras*, e que não quer exercer toda a sua legítima autoridade sobre todas as nações apenas por amor ao diálogo e por ser paciente com os pecados da humanidade.

Mas, em vista dos perigos do separatismo, os ultramontanos não tardaram em reativar o partido católico em duas fases bem distintas 1890-94 e 1910-11. A mobilização política destas tentativas partidárias demonstra maior sensibilidade perante os problemas nacionais, estendendo os

programas cada vez mais para uma real reforma social. Mas essa evolução foi interrompida pelo fracasso da estratégia e a instauração de uma nova forma de coagir o governo: a pressão suprapartidária.

A tese de que a Igreja se aproximou do governo apenas na última década da República Velha por receio do partido comunista ou o avanço das ideias socialistas, parece não ter fundamentação. O que pode ter acontecido, é o governo, sentindo-se fraco em autoridade, ter correspondido aos desejos ultramontanos, que desde 1844 com Dom Viçoso já tinha estabelecido a meta para fazer com que no Brasil os governos aceitassem a Igreja como sociedade perfeita e se compromettesse em acatar a sua orientação moral e religiosa. A mesma atitude ultramontana está presente em volta de 1860 com a intenção partidária, nas tentativas frustradas na República Velha e na articulação suprapartidária de 1915, que dominou por quase quarenta anos nos círculos hierárquicos da Igreja.

O predomínio da estratégia suprapartidária unia politicamente os católicos na obediência às orientações da hierarquia católica, havendo profunda dependência do clero, que dirigia diretamente a escolha dos candidatos políticos, havendo uma lacuna perigosa pela monopolização ultramontana do processo que asfixiava as iniciativas particulares dos leigos que aspiravam um catolicismo mais voltado para as realidades nacionais.

Em 1921 é fundada uma revista, *A Ordem* congregando um grupo de católicos em volta da liderança de um intelectual que já tinha participado de vários movimentos nacionalistas e era um convertido ao catolicismo: Jackson de Figueiredo. Pode-se considerar esse grupo como um dos primeiros movimentos católicos leigos que procuram trilhar caminhos próprios para uma leitura da realidade nacional, sem se opor à fidelidade com a hierarquia, mas querendo abrir um espaço próprio de ação, aparentemente escandaloso para os censores ultramontanos que não se conformavam com o fato de a revista não estar submetida ao *imprimatur*.

A visão do grupo de católicos da revista *A Ordem* coincide em vários pontos com as características do Partido Popular Italiano. O próprio conteúdo programático do P.P.I. é publicado na revista como sugestão para fazer uma adaptação para a realidade brasileira e servir de inspiração para a formação do Centro D. Vital.

Mas, houve radical mudança de finalidade ao ser criado o Centro D. Vital, sendo submetido diretamente à hierarquia eclesiástica e recebendo o encargo de formação de uma grande biblioteca católica.

O grupo inicial da *A Ordem*, na realidade, nunca se adaptou às novas mudanças e o seu líder, pouco antes de morrer, ainda havia de se queixar das estratégias ultramontanas como inócuas para o Brasil.

Contudo, a importância do grupo *A Ordem* está em ter introduzido no universo cultural brasileiro o tradicionalismo de forma nova e original, como forma de superação do positivismo e do liberalismo e como teorização para um novo modelo de governo.

Com efeito, desde os primeiros números a revista *A Ordem* apresenta uma vigorosa referência a pensadores tradicionalistas e uma firme competência em aplicações para a realidade nacional. Trata-se da emergência de uma resposta cultural após longo período de maturação na procura de uma síntese entre as forças reacionárias do positivismo e a religião católica. Em De Maistre estavam presentes os elementos reacionários e católicos e o positivismo era um desvio doutrinal.

O grupo católico da *A Ordem* não apenas quis abrir um espaço para um catolicismo mais nacionalista, maior autonomia para uma ação católica no Brasil, independente da hierarquia eclesiástica, uma reorganização das forças católicas em volta de um ideal, mas se tornou o introdutor na cultura de um tradicionalismo qualitativamente diferente como resposta à problemática das relações entre o positivismo brasileiro atuante e um catolicismo com dogmática claríssima, mas voltado apenas para a defesa da Igreja para alcançar o ideal concordatário.

Três são os grandes pensadores no grupo da *A Ordem*: O professor Alexandre Correa, o médico Hamilton Nogueira e o jornalista Jackson de Figueiredo.

Examinado em primeiro lugar a participação do professor Alexandre Correa, foi visto que ele é o responsável pela impostação maistreana do tradicionalismo professado pelo grupo; é também aquele que deu a tônica de uma exposição política para se aproximar dos verdadeiros positivistas e para fundamentar uma crítica ao seu momento histórico, que era de crenças nas mudanças constitucionais como forma de superar a crise de autoridade. Neste mesmo autor pode-se descortinar qual é o verdadeiro conceito de soberania defendido pelos tradicionalistas da *A Ordem*.

O médico Hamilton Nogueira, examinado na sua obra doutrinária mais importante em 1925, é um teórico do tradicionalismo em diálogo com os positivistas e em suas constantes pesquisas demonstra como somente o cristianismo possui moral capaz de modificar realmente a sociedade brasileira. Sua consciência política o leva às afirmações de que o Estado absoluto é o fundamento do direito de revolução. Sua profundidade de conhecimento do pensamento tradicionalista o leva a manter discussões sobre a não redutibilidade deste pensamento ao iluminismo, à doutrina bergsoniana, ao teosofismo e outras acusações menos importantes.

A doutrina de Jackson de Figueiredo é o centro motor de todo o grupo e, apesar de extremamente fragmentada em escritos diferentes, ela se constitui a base da liderança por ele exercida.

Para Jackson de Figueiredo, a revolução representa a atitude humana decorrente do pecado original pela qual o homem nega a Deus e a ordem política. Todavia, dentro de uma visão dicotômica entre o bem e o mal, entre Deus e Satã, surge a luta pelo bem, em oposição ao mal, o que caracteriza a contra-revolução, sendo esta a união em torno de Deus e da sua Igreja, na defesa da ordem legítima.

Porém, não ocorre identificação mecânica entre a ordem legítima e a ordem existente, abrindo-se, então, a possibilidade de uma oposição entre a contra-revolução e a ordem constituída, quando esta resulta da revolução que tomou o poder, cuja validade só pode ser admitida se vista como um degrau temporário para a implantação do verdadeiro governo, o verdadeiramente legítimo: um governo contra-revolucionário, portanto, católico.

Contudo, quando um governo revolucionário degenera, então os católicos têm o direito de impor um governo católico sem maiores contemporizações.

Com esse modelo teórico Jackson de Figueiredo faz uma leitura de todos os grandes acontecimentos da história brasileira e, se colabora com o governo republicano, o faz no sentido de uma aliança estratégica para posteriormente conseguir o seu intento: um governo católico e todo poderoso.

Na última parte do terceiro capítulo foi feita uma análise crítica dos fatores positivos e negativos do tradicionalismo do grupo da A Ordem, ressaltando que ele é realmente uma descontinuidade perante qualquer outro pensador da República Velha e não pode ser considerado como a aplicação em política de uma doutrina tradicionalista já existente; mas pela sua profunda unidade é um acontecimento cultural novo, principalmente pela sua referência constante às fontes e pelo seu interesse de dialogar com os positivistas. Além disso, não pode ser considerado de forma alguma de legitimista ou neo-fascista ou expressão da hierarquia católica brasileira ou cópia heterogênea de movimentos políticos de outros países ou culturas.

Existem, evidentemente, aspectos negativos nessa corrente tradicionalista como, por exemplo, o moralismo, o elitismo, a demasiada confiança no poder, a acentuação de soberania como de origem divina, desprezo pelas conquistas valóricas do mundo moderno, etc. Mas deve-se reconhecer que foi um movimento cultural essencialmente de renovação cristã em busca de bases sólidas para encontrar na história os valores absolutos para a revitalização da sociedade como comunidade.

Para concluir, deve ser dito que a presente tese é uma primeira abordagem sobre o assunto e que no seu desenvolvimento novos horizontes de pesquisas surgiram como a necessidade de fazer o relacionamento entre o tradicionalismo da *A Ordem* e outros movimentos congêneres em Portugal e outros países da América Latina.

Outro campo de pesquisa seria aprofundar melhor os outros autores que manifestaram ideias convergentes com o grupo da *A Ordem*, para assim possuir um quadro mais completo do tradicionalismo na República Velha.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE JACKSON DE FIGUEIREDO

1. FIGUEIREDO, Jackson de. A ação cathólica no Brazil contemporâneo e a palavra de Dom Sebastião Leme. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 26/26, p. 1-3, ago./set. 1923.
2. _____. *Aevum*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1932. 236 p.
3. _____. *Affirmações*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital [1925]. 351 p.
4. _____. A águia, v.19, jan./jul. 1921. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 13, ago. 1921. Recensão.
5. _____. *Algumas reflexões sobre a philosophia de Farias Brito*; profissão de fé espiritualista. Rio de Janeiro, Typ: Revista dos Tribunaes, 1916. 226 p.
6. _____. Antônio Sardinha e o nacionalismo brasileiro. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n 40, p. 36-7, fev. 1925.
7. _____. *Auta de Souza*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1924. 62p.
8. *Bater de asas*. Aracaju: Liv. Brasileira, 1908. 31 p.
9. _____. *Boa imprensa*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tibunaes, 1919. 25 p.
10. _____. O Brazil de hoje. *A Ordem*, Rio de Janeiro, 2 (2) :17-20, ser. 1922.
11. _____. O Brazil e o particularismo americano. *A Ordem*, Rio de Janeiro v. 6, n. 54, p. 85-91, abr./jun. 1927.
12. _____. Capítulo de um ensaio sobre a obra de Afrânio Peixoto. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-8, ago. 1921.
13. _____. Carlos de Laet. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 56, p. 301-4, out./dez. 1927.
14. _____. A carne de Jesus. *O Estado de Sergipe*, Aracaju, 31 jan. 1911. p.2.
15. _____. Carta a Alceu Amoroso Lima. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 4, p. 51, out. 1952.
16. _____. FIGUEIREDO, Jackson de. Carta à mocidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 53, p. 15-9. Jan./mar. 1927.

17. _____. *Cartas*. Rio de Janeiro, Centro D. Vital, [1929]. 68 p.
18. _____. Cartas a Cleômenes Campos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 64, n. 5, p. 267-70, nov. 1960.
19. _____. Cartas inéditas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 66, n. 5, p. 361-9, Nov. 1961.
20. _____. Catholicismo e política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 81-2, jan. 1922.
21. _____. O centenário de D. Pedro II. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 49, p. 9-14, jun. 1926.
22. _____. O Centro D. Vital. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 9, p. 120-30, abr. 1922.
23. _____. O clero e a questão das candidaturas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 17-8, set. 1921.
24. _____. *A columna de fogo*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1925. 294 p.
25. _____. Como queiram... *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 18/20, p. 113-5, jan./mar. 1923.
26. _____. A Confederação Cathólica e a política nacional. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 21/23, p. 165-6, abr./jun. 1923.
27. _____. *Correspondência*. Rio de Janeiro: Ed. A.B.C., [1938]. 230 p.
28. _____. _____. 2.ed. aum. Rio de Janeiro, Agir, 1945. 380 p.
29. _____. _____. 3.ed. aum. Rio de Janeiro: Agir, 1946. 444 p.
30. _____. *O crepúsculo interior*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1918. 70 p.
31. _____. Discurso do Dr. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 34/35, p. 168-9, maio/jun. 1924.
32. _____. Dolorosas interrogações. In: CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. p. 4-7.
33. _____. *Do nacionalismo na hora presente*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1925. 206 p.
34. _____. *Durval de Moraes e os poetas de Nossa Senhora*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1925. 206 p.
35. _____. E então. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 49-50, Nov. 1921.
36. FIGUEIREDO, Jackson de. A Igreja, a Reforma e a Civilização; Leonel Franca, 1923. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 27/28, p. 52-5, out./nov. 1923. Recensão.

37. _____. A Igreja e a reforma constitucional. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 43, p. 81, maio 1925.
38. _____. *Em defesa de Sergipe*. s.l. s.ed. 1918. 70 p.
39. _____. Em face dos últimos insultos há uma grande questão a meditar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 21/23, p. 166-8, abr./jun. 1923.
40. _____. Dr. Epitácio Pessoa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 25/26, p. 3-5, ago./set. 1923.
41. _____. Estão enganados. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 33-4, out. 1921.
42. _____. *Garcia Rosa*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1915. 43 p.
43. _____. Gymnasio S. Joaquim de Lorena. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 49, p.21-8, jan. 1926.
44. _____. Homenagem a Corrêa d'Oliveira. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 89, p.19-23, jul. 1937.
45. _____. *Homenagem à injúria*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunaes, 1926. 14 p.
46. _____. Joseph de Maistre e a contra-revolução. In: CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. p. 8-17.
47. _____. A lição desta hora. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 16/17, p. 81-3, nov./dez. 1922.
48. _____. *Literatura reaccionária*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1924. 216 p.
49. _____. Mário de Alencar. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 25 dez. 1914.
50. _____. O máximo problema. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 38, p. 249, dez. 1924.
51. _____. Metaphysica, versus Phenomenismo; cônego Florentino Barbosa, 1921. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 13, ago. 1921. Recensão.
52. _____. O momento e o futuro. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n.55, p. 155-9, jul./set. 1927.
53. _____. Nem só declamar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 27/28, p. 33-5, out./nov. 1923.
54. _____. No primeiro aniversário d'“A Ordem”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 12, p. 177-9, jul. 1922.
55. FIGUEIREDO, Jackson de. A nossa amarga firmesa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 49, p. 1-5, jan. 1926.

56. _____. Notas de uma carteira. *Correio de Aracaju*, Aracaju, 21 e 28 de mar. 1909.
57. _____. Palavras que devem ser meditadas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 18-9, set. 1921.
58. _____. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1922. 229 p.
59. _____. *Pelo Brazil*. Muzambinho, Typ. Muzambinho, 1917. 17 p.
60. _____. La pensée religieuse de Joseph de Maistre, Papauté et chrétiente sous Benoi XV, George Goyau, 1921, 1922. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 14, p. 36-7, set. 1922. Recensão.
61. _____. A poesia de Antônio Sardinha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 40, p. 34-6, fev. 1925.
62. _____. Poetas de Nossa Senhora. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 234-6, set. 1921.
63. _____. Porque “A Ordem” é e será política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p.113-5, mar. 1922.
64. _____. Príncipe do Grão Pará. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 46/48, p. 132, ago./out. 1925.
65. _____. A profissão de fé de um poeta. *O Estado de Sergipe*, Aracaju, 1 mar. 1910.
66. _____. Quasi como há trinta, quasi como há dez anos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.6, n. 55, p. 196-9, jul./set. 1927.
67. _____. *A questão social na philosophia de Farias Brito*. Rio de Janeiro, Typ: Revista dos Tribunaes, 1910. 79 p.
68. _____. *A reacção do bom senso*; contra o demagogismo e a anarchia militar. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922. 254 p.
69. _____. Resposta a alguns censores. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 34, out. 1921.
70. _____. Revisão ou revolução. *A Palavra*, Belém, 26 mar. 1921. p. 1.
71. _____. A revolução. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 36, p. 193-4, jul. 1924.
72. _____. Les Rothschild, 1925. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 125, jul. 1925.
73. FIGUEIREDO, Jackson de. Saudação à Imprensa, pelo director d’“A Ordem”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 15, p. 54-5, out. 1922.
74. _____. Solitária luz (Euzébio Mota), Santa Rita, 1921. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 75, dez. 1921. Recensão.

75. _____. Le stupide XIXme. Siècle, Sylla et son destin, Leon Daudet. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 21/23, p. 203-4, abr./jun. 1923. Recensão.
76. _____. Summario do programa do Partido Popular Italiano. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 9, p. 131, abr. 1922.
77. _____. Trecho de um ensaio sobre a obra de Afrânio Peixoto; a arte. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 9, p. 131-3, abr. 1922.
78. _____. A tremenda situação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 65-6, dez. 1921.
79. _____. Um artigo para “A Ordem”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 46/48, p. 129-30, ago./out. 1925.
80. _____. Velhos rumos políticos; Felix Contreiras Rodrigues, 1921. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 44-5, out. 1921. Recensão.
81. _____. Vencido o segundo ano... *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 24, p. 209-11, jul. 1923.
82. _____. Versos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 18, p. 409-11, nov. 1938.
83. _____. *Xavier Marques*; ensaio. Bahia: Typ. Bahiana, 1913. 113 p.
84. _____. _____. 2.ed. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1916. 113 p.
85. _____. *Zingaros*. Salvador: Typ. Bahiana, 1910. 104 p.

II. OBRAS SOBRE JACKSON DE FIGUEIREDO

1. ABRANTES, Jorge. *O pensamento político de Jackson de Figueiredo*. Recife: Grêmio Cultural Jackson de Figueiredo, 1954. 24 p.
2. ATHAYDE, Tristão de, pseud. [Lima, Alceu Amoroso]. A campanha dos jubileus. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 8/9, p. 245-9, ago./set. 1946.
3. _____. Catholicismo e integralismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 58, p. 405-13, dez. 1934.
4. _____. Catholicismo e integralismo; II. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 59, p. 5-15, jan. 1935.
5. _____. *Contra revolução espiritual*. Cataguazes, Spinola & Fusco, 1932. 260 p.
6. _____. Indicações. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 10, p. 189-97, nov./dez. 1930.
7. _____. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 53, n. 6, p. 400-2, jun. 1935.
8. _____. A marca de fogo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 3 out. 1978. Secção Tendência/Debates. p. 3.
9. _____. Palavras aos companheiros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 9, p. 97-102, set./out. 1930.
10. _____. Primeiras vitórias. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.14, n. 51, p. 33-9, maio 1930.
11. _____. BRION, Marcel. O pensamento e a obra de Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 12, p. 110-6, mar./abr. 1931.
12. CARNEIRO, J. Fernando. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1/2, p. 52-67, jan./fev. 1946;
13. CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. 379 p.
14. COSTA, Heitor da Silva. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 489-91, nov. 1938.

15. ELIA, Sílvio. Jackson, humanista integral. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 167-71, fev. 1941.
16. FALCÃO, Manuel Moniz. O pensamento social de Jackson; 1ª parte. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 18, p. 423-36, nov. 1938.
17. FILHO, Barreto. Introdução à correspondência de Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 18, p. 464-83, nov. 1938.
18. FIGUEIREDO, Luiz Jackson de. Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 58, p. 442-5, dez. 1934.
19. FONTES, Armando. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 3, p. 143-57, mar. 1950.
20. FONTES, José Silveira Leite. *Jackson de Figueiredo; sentido de sua obra*. Aracaju: Liv. Regina, 1952. 105 p.
21. GOMES, Jurandir. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, p. 274-81, mar. 1938.
22. GOMES, Perillo. O amigo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, p. 461-3, nov. 1938.
23. _____. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 442-53, nov./dez. 1936.
24. _____. *Jackson de Figueiredo; o doutrinador político*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1926. 142 p.
25. GOMES, Perillo. Um acerto de Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 5, p. 317-9, nov. 1947.
26. HARGREAVES, H.J. A atualidade da mensagem de Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 65, n. 1, p. 7-26, jan. 1961.
27. _____. Jackson de Figueiredo e o milagre da graça. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.19, p. 58-76, jan. 1938.
28. INGLÉSIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento de Jackson de Figueiredo. In: _____. *História e ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 109-59.
29. JACKSON de Figueiredo; 50 anos depois da sua morte. *O Globo*, Rio de Janeiro, 4 nov. 1978. p .25.

30. KARAM, Francisco. Trechos de ensaio. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 503-4, nov. 1938.
31. KOHNEM, Mansueto. Jackson de Figueiredo, iniciador duma espiritualidade nova. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 65, p. 15-32, jul. 1935.
32. _____. Mansueto. Jackson de Figueiredo, iniciador de uma nova espiritualidade (conclusão). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 66, p. 179-84, ago. 1935.
33. LIMA, Alceu Amoroso. Diálogo das sombras. In: _____. *O cardeal Leme*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1943. cap. 6, p.77-127.
34. _____. Duas comemorações. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 5, p. 260-7, nov. 1955.
35. _____. Jackson de Figueiredo. In: MILLIANSON, Claude, org. *Grandes Católicos*. Porto Alegre: Globo, 1943. p. 652-61.
36. _____. 1932-33. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 45/46, p. 799-810, nov./dez. 1933.
37. _____. No túmulo de Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, p. 583-91, dez. 1938.
38. _____. Quarenta anos depois. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 66, n. 2, p. 69-75, ago. 1961.
39. _____. Schmidt e Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 72, n. 1, p. 25-30, abr./jun. 1975.
40. _____. Vinte anos depois. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 40, p. 317-22, nov. 1948.
41. LIMA, Jorge de. Depoimento. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 484-5, nov. 1938.
42. LULA, Melo. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 501-2, nov. 1938.
43. MACHADO, Geraldo Pinheiro. O desafio filosófico de Jackson de Figueiredo. *Presença Filosófica*, São Paulo, n. 4/7, p. 264-72, 1975.
44. MARQUES, Xavier. *Dois filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro, Brasília, 1917.
45. _____. O “nosso Jackson”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 12, p. 566-8, dez. 1941.
46. MENEZES, José Rafael de. *Jackson de Figueiredo*; prosa. Rio de Janeiro: Agir, 1958. 128p.
47. MORAES, Durval de. Jackson; o homem de oração. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 495-500, nov. 1938.
48. MURICI, Andrade. O crítico literário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 519-32, nov. 1938.

49. NOGUEIRA, Hamílton. Atualidade de Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 60, n. 5, p. 337-9, nov. 1958.
50. _____. Há quarenta anos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 66, n. 2, p. 76-9, ago. 1961.
51. _____. Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 5, p. 323-4, nov. 1948.
52. _____. Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 5, p. 286-7, nov. 1956.
53. _____. *Jackson de Figueiredo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Hachette, 1976. 146 p.
54. _____. Jackson de Figueiredo e a revolução. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 140-9, out./dez. 1929.
55. _____. Um depoimento. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 439-41, nov. 1938.
56. _____. O pensador político. In: CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. p. 124-32.
57. NOTÍCIAS do Centro D. Vital; 29º aniversário da morte de Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 59, n. 6, p. 483-8, dez. 1957.
58. OLIVEIRA, C.A. Barbosa de. Um pensador, combatente emérito de boa causa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 492-4, nov. 1938.
59. OLIVEIRA, Xavier. Jackson; estudante na Bahia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 412-22, nov. 1938.
60. A ORDEM, Rio de Janeiro, v.18, nov. 1938.
61. PEDROSA, Xavier. Alma eleita. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 535-44, nov. 1938.
62. PERÉA, Romeu. A teoria da personalidade em Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 205-15, mar. 1941.
63. PEREIRA, Nilo, Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p. 45-6, jan. 1957.
64. _____. O refúgio místico de Jackson de Figueiredo. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 29 out. 1978. p. 156.
65. PINTO, Heráclito Sobral. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.49, n. 6, p. 366-72, jun. 1953.

66. PINTO, Heráclito Sobral. O realista político. In: CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1929. p. 190-201.
67. RIBEIRO, Arthur. Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 58, p. 440-2, dez. 1934.
68. RIO, José Arthur. Jackson presente. *Jornal do Brasil*, 4 nov. 1978. Caderno B. p. 2.
69. RODRIGUES, Contreiras. O sociólogo. In: CENTRO D. VITAL. *In memoriam*. Rio de Janeiro, 1938. p. 98-123.
70. SCHMIDT, Augusto Frederico. Depoimento sobre Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 545-58, nov./1938.
71. SERRANO, Jônatas. O escritor. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 507-18, nov. 1938.
72. SILVA, Antônio de Rezende. Jackson de Figueiredo e o Estado de Direito. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 73, n. 3/4, p. 68-76, out./dez. 1976.
73. SILVEIRA, Tasso da. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, p. 405-22, nov. 1937.
74. _____. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro, Agir: 1945. 44 p.
75. SUCUPIRA, Luiz. Jackson e a mocidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 437-8, nov. 1938.
76. TODARO, Margaret Patice. *Pastors, prophts and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church*. Londres: University Microfilms International, 1971. 550 p.
77. TORRES, João Camilo de Oliveira. Jackson de Figueiredo. In: _____. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968. cap .5, p. 182-9.
78. VIANNA, Arthur Gaspar. *Jackson de Figueiredo; atitude e doutrina*. Rio de Janeiro: Pap. Natal, 1938. 24 p.
79. VICENTE, José. Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 70, n. 4, p. 197-206, [abr.] 1964.
80. VILLAÇA, Antônio Carlos. Jackson de Figueiredo e a doutrina da Ordem. In: CRIPPA, Adolpho, coord. *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979. V.2, cap. 3, p. 75-96.
81. _____. Jackson e a Igreja. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 62, n. 5, p. 645-50, nov. 1959.

III. OUTRAS OBRAS CITADAS OU CONSULTADAS

1. ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979. 268 p.
2. AZZI, Riolando. *Presença da igreja católica na sociedade brasileira*. (1921-1979). Rio de Janeiro: ISER, 1981. 129 p. (Cadernos do ISER, 13).
3. BRASIL. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação de Informação. *Modelos do pensamento político republicano*: s.l. Sociedade Brasileira de Instrução, 1979. 53 f. datilografada.
4. BRUNEAU, Thomás C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974. 442p. (Temas brasileiros, III).
5. CARNEIRO, J. Fernando. *Catolicismo, revolução e reação*. Rio de Janeiro: Agir, 1947.
6. CASTRO, Dinorah D'araujo Berbert de. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antonio de Seixas*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983. (Tese de Doutorado).
7. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. *Catálogo de obras filosóficas*. Salvador, 1983. 256 p.
8. CENTRO DOM VITAL. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 145-147, maio 1922.
9. CHACON, Vamireh. O autoritarismo político na República. In: CRIPPA, Adolpho, coord. *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979. v. 2, cap. 1, p. 11-33.
10. CHÂTELET, François. Conhecimento só se adquire por transgressões. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 1º abril 1984. Cad. Cultura, v. 3, n. 199, p. 9. (Entrevista a Sylvie O'Dy do L'Express).
11. CRISTO nos salva. São Paulo: Paulinas, 1982. (Iniciação à teologia, segunda série, 14).
12. AS CULTURAS, a igreja e a fé. São Paulo: Paulinas, 1979. (Iniciação à teologia, primeira série, 4).
13. DECOUFLÉ, André. *Sociologia das revoluções*. (Sociologie des revolutions). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. 130 p.

14. DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX. *Estudos Cebrap*. São Paulo, v. 12, p. 5-52, abr./jun. 1975.
15. DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*; apreciação crítica da igreja sob todos os seus aspectos. Tradução de Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1978. 239 p. (Teologia hoje, 9).
16. ENCICLOPEDIA Filosófica. 2ed. interamente rielaborata. Firenze: G. C.Sansoni, 1967. 6v.
17. O ESPÍRITO de revolta na imprensa católica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 54, p. 92-6, abr./jun. 1927.
18. ESTATUTOS do “Centro D. Vital”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 11, p. 161-2, jun. 1922.
19. FAUSTO, Bóris. *Pequenos ensaios de história da República*; (1889-1945). 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, Cebrap. 56 p.
20. GOMES, Perillo. *Ensaaios de crítica doutrinária*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1923.
21. JULIO Maria (Pseud. de Júlio César de Moraes Carneiro). *A igreja e o povo*. Introdução e notas de João Fagundes Hanck. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983. 70 p. (Cadernos de história da Igreja no Brasil, 4).
22. LARA, Tiago Adão. *O tradicionalismo católico em Pernambuco*; década de 50 e 60 do século XIX. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982. 227 fol. Datilografada. (Tese de Doutorado).
23. LIMA, Alceu Amoroso. Notas para a história do Centro D. Vital; I. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 58, n. 4, p. 295-300, out. 1957.
24. _____. Notas para a história do Centro D. Vital; II. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 58, n. 5, p. 391-7, nov. 1957.
25. _____. Notas para a história do Centro D. Vital; III. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 58, n. 6, p. 452-8, dez. 1957.
26. _____. Notas para a história do Centro D. Vital; IV. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 59, n. 1, p. 63-8, jan. 1958.
27. _____. Notas para a história do Centro D. Vital; V. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 59, n. 2, p. 161-6, fev. 1958.

28. LIMA, Alceu Amoroso. Notas para a história do Centro D. Vital; VI. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 59, n. 3/4, p. 285-91, mar./abr. 1958.
29. _____. Notas para a história do Centro D. Vital; Conclusão. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 59, n. 5, p. 387-93, maio 1958.
30. LIMA, Alceu Amoroso. *Companheiros de viagem*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1971. 317 p.
31. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977. 100 p.
32. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.) *Igreja e política no Brasil; do partido Católico à LEC (1874-1945)*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983. 151 p. (Cadernos de história da igreja no Brasil, 3).
33. MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no império*. São Paulo: Convívio, 1977, 214 p.
34. _____. O tradicionalismo no Brasil. In: CRIPPA, Adolpho, coord. *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1979. v. 2, cap. 8, p. 227-48.
35. _____. Diferenças notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro. *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 16, p. 17-19, jan./mar. 1981.
36. MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A filosofia no Brasil*. 3ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1976. 121 p.
37. MAGALHÃES, Almeida. *Farias Brito e a ressurreição espiritualista*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1918.
38. MARTINA, Giacomo. *La chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo; da Lutero ai nostri giorni*. Bresci: Morcelliana, 1970. 782 p.
39. MENDES JUNIOR, Antonio & MARANHÃO, Ricardo (Org.) *República Velha*. São Paulo: Brasiliense, 1979. 368 p. (Brasil História, texto & consulta, 3).
40. MEYER, Jean. A igreja Católica na América Latina. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 19 fev. 1984. Cad. Cultura, n. 193, p. 1-6.
41. MIRANDA, Arlindo Veiga. A atitude de "Pátria Nova". *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 10, p. 247-51, nov./dez. 1930.

42. MORAL e vida Cristã (I). São Paulo: Paulinas, 1980. (Iniciação à teologia, primeira série, 13).
43. MOURA, Sérgio Lobo de. & ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Bóris, dir. *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difusão Européia do Livro, 1977. t. 3., v. 2, cap. 9, p. 321-42.
44. MURICI, Andrade. *O suave convívio*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922.
45. NAGLE, Jorge. Movimentos políticos-sociais e correntes de idéias. In: _____. *Educação e sociedade na Primeira República*. São Paulo: E.P.U. 1974, 1976 reimpressão. p. 35-93.
46. NOSSO aniversário. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 52, p. 282-5, out. 1926.
47. NOSSO programa. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-2, ago. 1921.
48. A ORDEM. Rio de Janeiro, Centro Dom Vital, v. 76, n. 1-4, p. 1-220, jan./dez. 1981. (Nº especial de aniversário).
49. A PACIFICAÇÃO no Brasil. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 54, p. 97-100, abr./jun. 1927.
50. PAGANO, Sebastião. A autoridade e as formas de governo; fim da sociedade civil e do Estado. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 70, p. 526-42, dez. 1935.
51. _____. A monarquia. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 69, p. 422-31, nov. 1935.
52. _____. Antecedentes da revolução de 1817 em Pernambuco. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 72, p. 163-73, fev. 1936.
53. PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 2ed. São Paulo: Grijalbo, 1974. 431 p.
54. _____. *A querela do estatismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. (Biblioteca tempo universitário, 52).
55. _____. Trajetória da filosofia no Brasil. In: *História das ciências no Brasil*. São Paulo: EPU, 1979. Cap. 1, p. 9-34.
56. _____. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979. 157 p. (Biblioteca Tempo Brasileiro, 57).
57. _____. O pensamento político positivista na República. In: CRIPPA, Adolpho, coord. *As ideias políticas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1979. v. 2, cap. 2, p. 35-74.

58. PAIM, Antonio. (Org.) *Plataforma política do positivismo ilustrado*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980. 160 p. (Biblioteca do pensamento político republicano, 5).
59. _____. (Org.) *O apostolado positivista e a república*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. 108 p. (Biblioteca do pensamento político republicano, 2).
60. PETERSON, Roberto. *Dos filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Brasiléia, 1917.
61. RIBEIRO, Fábio Alves. Resposta à “Reação Brasileira”. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 10/11 p. 103-13, out./nov. 1945.
62. RICCABONE, Piero. *Il Partito popolare italiano*. Brescia: La Scuola, 1980. 152 p.
63. ROBLEDO, Antônio Gomes. La filosofía cristiana. In: _____. *La filosofía en el Brasil*. México: Imprensa Universitária, 1946. cap. 6, p. 157-72.
64. RODRIGUES, Afonso. *Igreja e estado*. São Paulo, Movimento a Serviço da Rainha, 1975. 126 p.
65. RODRIGUES, Anna Maria Moog. *A pesquisa do tradicionalismo*. s.n.t.
66. _____. A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 12, p. 10-13, jan./mar. 1980.
67. _____. (org.) *A igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. 185p. (Biblioteca do pensamento político republicano).
68. RODRIGUEZ, Ricardo Velez. A filosofia política de inspiração positivista no Brasil. *Convivium*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 107-31, mar./abr. 1977.
69. ROSÁRIO, Maria Regina do Santo, irmã. *O cardeal Leme*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962. 478 p.
70. SÁ, Júlio. Christianismo e integralismo. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 69, p. 415-21, nov. 1935.
71. SADEK, Maria Teresa Aina. *Machiavel, machiavéis; a tragédia octaviana*. São Paulo: Símbolo, 1978. 205 p.
72. SARDINHA, Antônio. *Aliança peninsular*. Lisboa, s. ed. 1924.
73. SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras; estudo filosófico – jurídico comparado*. Petrópolis: Vozes, 1978. 287 p. (Publicações CID, História, 6).

74. SERRA, Teresa. *L'utopia controrivoluzionaria; aspetti del cattolicesimo antirivoluzionaria in Francia (1796-1830)*. Napoli: Guida, 1977. 258 p.
75. SILVEIRA, Tasso da. *A Igreja silenciosa*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922.
76. SOVERAL, Eduardo Abranches de. Tradicionalismo, nacionalismo e historicismo. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 dez. 1983. Cad. Cultura, v. 3, n. 183, p. 10-12
77. TORGAL, Luís Manuel Reis. *Tradicionalismo e contra-revolução; o pensamento e a ação de José da Gama e Castro*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973. 353 p.
78. VELLOSO, Mônica Pimenta. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-59, jul./set. 1978.
79. VICTOR, Nestor. *Farias Brito*. Rio de Janeiro: Brasília, 1917.
80. _____. *Cartas a gente nova*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1924.
81. VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
82. VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. 205 p.
83. VITA, Luís Washington. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. 261 p.