

Tiago Adão Lara

Tradicionalismo Católico em Pernambuco

Recife
Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana
1988

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
CAPÍTULO I NOVO ESTADO EM VELHAS BASES VELHA IGREJA QUE SE RENOVA	11
CAPÍTULO II RAZÃO E TRADIÇÃO A RAZÃO NO BANCO DOS RÉUS	34
CAPÍTULO III A VERSÃO PERNAMBUCANA DO TRADICIONALISMO	74
CONCLUSÃO.....	143
BIBLIOGRAFIA	150

INTRODUÇÃO

Tradicionalismo Católico em Pernambuco foi, inicialmente, minha tese de doutorado, apresentada à Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro, em novembro de 1982. Nestes anos que se passaram, desde então, vários colegas, conhecedores desse meu trabalho, por escrito ou à viva voz, incentivaram-me a publicá-lo: Alguns até solicitaram cópia do mesmo, em vista do magistério, que exercem, ou das pesquisas a que se dedicam.

Relutei, por algum tempo, em publicar minha tese, da maneira em que tinha sido elaborada e apresentada à Universidade. Parecia-me que, se aos capítulos primeiro e segundo, eu pudesse dar uma versão mais concisa, a leitura do livro se tornaria mais agradável e o título corresponderia melhor ao conteúdo. No entanto, pessoas, cujo julgamento aprecio enormemente, entre as quais cito Antônio Paim, meu orientador na confecção da tese, convenceram-me de que a documentação, por mim levantada, nos capítulos primeiro e segundo, seria de grande valia para a compreensão do tradicionalismo. Omiti-la constituir-se-ia numa perda.

Sai, então, este livro, fundamentalmente igual à tese. Fizeram-se, é claro, pequenas correções e atualizações.

O que me levou a dedicar-me ao estudo do tradicionalismo em Pernambuco, sendo eu mineiro e tendo, quase sempre, vivido em Minas?

Eis uma pergunta que, frequentemente, me fazem. Devo, portanto, uma palavra de explicação.

Quando, em 1974, cursava eu o mestrado de Filosofia, na Universidade Católica do Rio de Janeiro, dediquei-me ao estudo do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), professor e jornalista pernambucano. Inicialmente, isso se deu por simples injunções acadêmicas. Aos poucos, porém, o que começara como tarefa, passou a constituir um interessante e mesmo aliciante campo de pesquisa. Entrevi a possibilidade de resolver uma questão intrigante, para aqueles que se dedicavam ao estudo do pensamento brasileiro. E a questão era a seguinte: em 1846, surgiu em Pernambuco uma revista, cujo redator-chefe era Antônio Pedro de Figueiredo. A revista parecia traduzir uma etapa nova na cultura nacional. Nela, o pensamento moderno fazia brecha, na tradição brasileira,

de cunho marcadamente católico-medieval. A revista se chamou *O Progresso*. Durou apenas pouco mais de dois anos, entre julho de 1846 a setembro de 1848.

Dez anos mais tarde, encontramos Antônio Pedro de Figueiredo escrevendo, n *Diário de Pernambuco*, o folhetim *A Carteira*.

À primeira vista, *O Progresso* e *A Carteira* representavam universos culturais diferentes. Em *A Carteira*, a dimensão católico-medieval reaparece, de maneira nítida. O que acontecera?

Foi essa intrigante questão que me levou ao Recife. Aí, durante meses de esalfante e suada pesquisa, levantei todo o material disponível, atribuído a Antônio Pedro de Figueiredo. O resultado foi minha dissertação de mestrado, publicada, depois, pela Faculdade D. Bosco de Filosofia, Ciências e Letras, de São João del-Rei, Minas, onde eu era professor. O título da dissertação: *Raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*.

O núcleo da dissertação expressei-o da seguinte maneira: “A Figueiredo pareceu possível conciliar as conquistas da razão humana, com as conquistas daquilo que Torres Bandeira chamava “razão católica”; e isso pela convicção de que uma não pode opor-se à outra, mas uma é desabrochamento, em plano racional, do que a outra já manifestara ao homem, em nome da Revelação (p. 163).”

Sem trair a tradição, Antônio Pedro aceitava a modernidade. Não se dava o mesmo, com outros pensadores, atuantes na época de Figueiredo, e que sobreviveram de muito a ele. Esse grupo mostrou-se defensor da tradição cristã, em oposição frontal à modernidade. É a esse grupo que, em continuação à minha pesquisa dos anos 74-76, dediquei-me, nos anos 80-82, cursando o doutorado na Gama Filho. O resultado é este livro.

Minha pesquisa sobre o tradicionalismo não está, porém, ligada apenas a uma história pessoal minha. Ela se prende muito mais a um plano elaborado, na PUC-Rio, e continuado na Gama Filho. O plano visa fazer um levantamento completo de todas as manifestações culturais, em campo filosófico, sem julgamentos exclusivistas. Filiei-me, então, ao grupo de pesquisadores, que se dedicavam ao estudo do tradicionalismo. Demandeí novamente ao Recife. Aí, vivi dias intensos de pesquisas e contatos pessoais. Confrontei, depois, minhas descobertas com as de meus colegas. *Tradicionalismo católico em Pernambuco* não é um trabalho apenas meu. Ele ressuma o esforço de toda uma equipe de estudiosos. É importante, portanto, fazer aceno a esse quadro de referência, ainda que de maneira bastante sintética.

Na primeira metade dos anos 70, Francisco Pinheiro Lima Júnior e Ubiratan Macedo reavaliaram teoricamente o tradicionalismo. Três pontos ficaram, então, evidenciados: 1 – necessidade de uma conceituação do tradicionalismo, capaz de caracterizá-lo como corrente filosófica moderna. 2 – necessidade de se reconhecer a presença do tradicionalismo, no pensamento brasileiro, já a partir da década de quarenta do século passado. 3 – necessidade de se pensar o tradicionalismo como uma continuidade histórica, entre nós, e não apenas como algo de expressão episódica irrelevante.

Essa colocação teórica, relativa ao tradicionalismo, forneceu pistas para os estudos posteriores. Além disso, a obra de Luiz Manuel Reis Torgal, *Tradicionalismo e contra-revolução*, na qual o autor estuda o pensamento e a ação de José da Gama e Castro; os estudos de Ubiratan Macedo sobre o tradicionalismo no Brasil em: *As idéias políticas no Brasil*; os estudos de Ana Maria Moog Rodrigues sobre a pesquisa do tradicionalismo no Brasil em: *Ciências Humanas*; o trabalho de João Alfredo Montenegro: *O discurso autoritário de Cairu*; e meu próprio trabalho: *Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro em: Pombal e a cultura brasileira*, balizaram melhor ainda as possibilidades e os rumos das pesquisas. E foi, assim, que nós nos lançamos a inventariar todo o material disponível, em vista de uma melhor compreensão do assunto.

Dessa busca resultaram até hoje, os seguintes trabalhos:

- 1 – CASTRO, Dinorah d'Araújo Berbet. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1983.
- 2 – CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na República Velha*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1984.
- 3 – RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.). *A Igreja na República*. Brasília, Universidade de Brasília: Câmara dos Deputados, 1981.
- 4 – LARA, Tiago Adão. *O tradicionalismo católico em Pernambuco* (década de 50 e 60 do século XIX). Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1982.

Está historiada a gênese do livro que agora se publica e fica também delineado o seu enquadramento, enquanto resultado de pesquisa mais ampla.

Resta, apenas, uma palavra explicativa da sua estrutura. A hipótese que, de início, levantamos e que foi se convalidando, depois, à medida

que nos adentrávamos no assunto, era a seguinte: o tradicionalismo brasileiro, na segunda metade do século passado, esteve na dependência de duas ordens de fatores. Uma ligada à questão do fundamento da ordem moral; a outra ligada a um problema relativo à Igreja como instituição.

Desde que, com a expulsão dos jesuítas em 1759, a inteligência brasileira se abrisse, ainda que relativamente, ao pensamento moderno se colocava a necessidade de refundamentar a ordem moral e social, que sempre estivera condicionada à visão católica. Num primeiro momento, porém, parece que a aceitação do empirismo mitigado de Locke e do liberalismo político não chegou a despertar a consciência dessa necessidade. Só posteriormente é que isso aflorou, já, então, na década de 40 do oitocentos. A solução encontrada foi o ecletismo, o qual, bem depressa, se revelou insustentável. Coube, então, ao tradicionalismo suprir-lhe as deficiências. No que concerne à segunda questão, foi também na década de quarenta que começou a configurar-se, entre os bispos brasileiros, o movimento reformista, segundo o espírito do Concílio de Trento. Esse movimento levaria ao questionamento do padroado e a conseqüente tendência de os bispos se apoiarem, cada vez mais, em Roma;

Estavam colocadas as condições ótimas, para o ultramontanismo e o tradicionalismo.

Meu livro tenta, justamente, demonstrar essa hipótese. Para isso, no primeiro capítulo, analiso a situação concreta da vida brasileira, no momento em que as instituições do Império pareciam consolidadas. E, dentro desse quadro, analiso a nova consciência institucional que se forma, no seio da Igreja Católica.

No segundo capítulo, tento alargar os horizontes e ligar a vida do Brasil e da Igreja, no Brasil, ao clima cultural do Ocidente, no período que se segue à primeira investida liberal e que se caracterizou por uma onda de tradicionalismo na política, na filosofia, no direito e na religião. Finalmente, no terceiro capítulo, procuro mostrar a presença de um pensamento tradicionalista em Pernambuco, nos anos 50 e 60 do século XIX. procuro, também, precisar-lhe os contornos e o significado.

Espero que este meu estudo seja útil à jovem geração brasileira, ciosa de compreensão dos caminhos da vida nacional. Caminhos de ontem, opções de hoje, em vista das perspectivas do amanhã.

CAPÍTULO 1

NOVO ESTADO EM VELHAS BASES VELHA IGREJA QUE SE RENOVA

1. O Império de língua e tradição portuguesas que se formou nos trópicos, com o grito do Ipiranga de 7 de setembro de 1822, constituía um desafio para aqueles que tiveram a ousadia de pensá-lo. A Independência do Brasil obedecia, sem dúvida, a um imperativo histórico, que se vinha impondo, havia várias décadas. Amadurecera, porém, devido a uma série de fatores ligados, intimamente, à Revolução Francesa. Basta recordara fixação, no Brasil, da família real portuguesa, provocada pela invasão das tropas napoleônicas, em Portugal.

Com essa afirmação, queremos enfatizar o papel do ideal liberal na confecção do Estado brasileiro. De outro lado, porém, o Estado brasileiro criava-se para a sociedade brasileira e essa trazia marcas de um passado ainda não completamente digerido. Um passado por demais preso às tradições culturais da Idade Média e às tradições sócio-econômicas do mercantilismo.

O liberalismo, por sua vez, significava a ideologia burguesa, que se impusera com a Revolução de 1789, em França. Era uma proposta que, sob certo ponto de vista, chocava-se com características fundamentais da sociedade brasileira.

Como se deu, então, a integração do liberalismo às nossas tradições sócio-político-culturais? Como se entenderam exigências liberais e exigências católico-medievais? Quais as fontes de atrito mais sensíveis? O que representou o tradicionalismo, nesse jogo de forças?

É o que tentaremos elucidar, em vista de uma melhor caracterização do nosso tema: *o tradicionalismo católico em Pernambuco, nas décadas de 50 e 60 do século passado.*

2. Liberalismo como projeto global de vida sociopolítica

2.1. Em geral, ao falarmos de liberalismo, referimo-nos, imediatamente, aos seus aspectos políticos ou econômicos. Nicola Abbagnano, por exemplo, no *Dicionário de Filosofia*, define o liberalismo como “a doutrina que tomou a si a defesa e a realização da liberdade no campo político” (1). Recorda também, é claro, o liberalismo econômico.

No entanto, na fundamentação do liberalismo político ou econômico está a maneira diversa de interpretar a *totalidade* da realidade. Desse ponto de vista, pode-se afirmar que o liberalismo, ainda que não articulado em sistema bem travejado, constitui-se numa filosofia, ou melhor ainda, num clima filosófico. E é importante compreendê-lo assim, para se poder compreender a reação a ele, em todas as suas manifestações.

O naturalismo, o racionalismo e o individualismo definiriam, segundo André Vachet, em seu livro *L'ideologie liberale*, o horizonte que o liberalismo delimitava ou abria. Aliás, naturalismo, racionalismo e individualismo se imbricam de tal maneira que é difícil separa-los. O racionalismo não deixa de ser um naturalismo, enquanto dispensa forças para além da natureza humana, que venham demarcar o campo do cognoscível. E, por sua vez, o naturalismo se apóia todo na confiança absoluta depositada na racionalidade da natureza, a qual deixada à livre manifestação de suas forças, atinge, normal e infalivelmente, o melhor, o mais racional. E ambos encontram no indivíduo a sede privilegiada de existência e atuação. Vachet faz do individualismo o elemento sintetizador dos dois precedentes.

Na valorização e na articulação desses elementos encontram-se sugestões e teses de ressonância social indiscutível.

Segundo o liberalismo, a melhor forma de convivência humana deve ser pedida a princípios que profluam da própria natureza humana, o que equivale dizer, a princípios racionais. Não é preciso apelar para princípios transcendentais, que remontariam a revelações primitivas ou a atos fundantes, que se perdem nas sombras de um passado histórico, por mais remoto e sacral quese apresente. A racionalidade atuante em cada indivíduo fornece-lhe luz suficiente, para discutir a melhor ordem sócio-política e atua-la por via de consenso. Naturalismo racionalismo e individualismo eclodem da atitude nova que o homem vai assumindo, frente à vida, no período Renascimento-Revolução. Atitude de dominador frente à natureza: de demiurgo frente ao processo histórico. O novo tipo de saber, que o método científico-experimental, consagrado por Galileu, permitiu desenvolver, dava ao homem um poder quase mágico sobre a natureza. A desvinculação do poder papal e da República Christiana, que prevaleceram na Idade Média, possibilitara à classe burguesa emergente a consciência de que podia fazer a história; de que essa não era fruto de forças misteriosas, as quais, em última análise, remontariam à divindade. Elaborava-se, assim, uma concepção leiga de vida, em oposição à concepção medieval, impregnada de religião e sacralidade. Em *O liberalismo europeu*, Harold J. Lasky se pergunta, logo no início: “Em que consiste, então, o liberalismo, que pretendemos aqui analisar? E responde:

“Não é fácil descreve-lo muito menos defini-lo pois dificilmente será menos um hábito mental do que um corpo de doutrina” (2). Em seguida, tenta apontar os valores defendidos pelo liberalismo, e retoma: “Mas o liberalismo, como já assinalai, dificilmente poderá ser considerado menos um estado de espírito do que uma doutrina. A sua propensão tem sido para o ceticismo; sempre assumiu uma atitude negativa em relação à ação social. Em razão de suas origens, sempre encarou a tradição numa postura defensiva; e, por essa mesma razão, também preferiu sempre conceder seu beneplácito à inovação individual do que sancionar as uniformidades que o poder político ambiciona para os indivíduos. Quer dizer, viu sempre na tradição e na uniformidade um ataque ao direito do indivíduo de fazer de suas afirmações e concepções uma lei universal, à qual obedece não porque a autoridade a aceita, mas porque a sua inerente validade lhe garante o livre consentimento dos demais indivíduos” (3).

O que urge a nós enfatizar aqui é este caráter antropológico das concepções sociais, em oposição ao caráter teológico vigente na Idade Média. Lasky exprime isso da seguinte maneira: “Com tudo isto, nasceu, simultaneamente, uma nova teoria política que, como no caso de Maquiavel e de Bodin, entre outros, fazia da relação do homem com o homem, em vez da relação do homem com Deus, o fundamento do inquérito social” (4).

2.2 Quando, a partir de Gregório XVI, os papas se lançam, às vezes violentamente, contra o liberalismo, o que doutrinalmente têm em vista é esse princípio fundamental e, de certa maneira, totalizador, segundo o qual a razão e a natureza humana, existentes no indivíduo, adquiriam uma autonomia absoluta para traçar as normas da convivência social. Não vem ao caso fazer, aqui, uma resenha das afirmações pontifícias. Citamos um trecho de Leão XIII que, embora elaborado já nos fins do século XIX, reecoa os documentos pontifícios anteriores, de Gregório XVI e Pio IX, e tem a vantagem da clareza e da síntese: “Com efeito, o que são os partidários do *naturalismo* e do *racionalismo* em filosofia, os fautores do *liberalismo* o são na ordem moral e civil, pois que introduzem, nos costumes e na prática da vida, os princípios postos pelos partidários do *naturalismo*. Ora, o princípio de todo racionalismo é a supremacia da razão humana, que, recusando a obediência devida à razão divina e eterna, e pretendendo não depender senão de si mesma, se arvora em princípio supremo, fonte e juiz da verdade. Tal é a pretensão dos sectários do *liberalismo*, de que falamos: não há, na vida prática, nenhum poder divino ao qual se tenha de obedecer, mas cada um é para si a sua própria lei. Dão por isso essa lei que se chama independente e que, sob a

aparência da liberdade, afastando a vontade da observância dos preceitos divinos, conduz o homem a uma licença ilimitada. E o que, finalmente, resulta disto, principalmente nas sociedades humanas, é fácil de ver; porque, uma vez fixada essa convicção no espírito de que ninguém tem autoridade sobre o homem, a consequência é que a causa eficiente da comunidade civil e da sociedade deve ser procurada, não num princípio exterior ou superior ao homem, mas na livre vontade de cada um e que o poder público dimanar da multidão como sendo a sua primeira fonte; além disso, o que a razão é para o indivíduo, a saber, a única lei que regula a vida particular, a razão coletiva deve sê-lo para a coletividade na ordem dos negócios públicos; daí o poder pertence ao número, e as maiorias criam o direito e o dever... Sem dúvida, tais opiniões, espantosas pela sua mesma enormidade e sua oposição manifesta com a verdade, bem como a intensidade dos males, de que vimos elas serem causa, impedem os partidários do *liberalismo* de aderirem completamente a elas. Constrangidos mesmo pela força da verdade muitos deles não hesitam em reconhecer, confessam-no até espontaneamente, que, entregando-se a tais excessos, com desprezo da verdade e da justiça, a liberdade se vicia e degenera abertamente em licença, sendo necessário, portanto, que ela seja dirigida e governada pela reta razão, e, por consequência, que se submeta ao direito natural e à lei divina e eterna, Mas, julgam dever parar aqui, e não admitem que o homem livre deva submeter-se às leis que a Deus apraz impor-nos por uma outra via que não a razão natural. Mas nisto estão absolutamente em desacordo consigo mesmos, pois se é necessário, como eles próprios convêm (e quem poderá razoavelmente deixar de convir nisto?), se é necessário obedecer à vontade de Deus legislador - pois o homem todo inteiro depende de Deus e deve tender para Deus - daqui se segue que ninguém pode pôr limites ou condições à sua autoridade legislativa, sem com isso mesmo, se colocar em oposição com a obediência devida a Deus” (5).

2.3. Como se vê, são duas maneiras diversas de encarar o homem e a sociedade. Na concepção liberal, racionalista, naturalista e individualista, o homem encontra em si, na sua natureza racional, a explicação de si mesmo e os princípios para uma conveniente vida moral, tanto na ordem pessoal, como no plano da vida social. Na concepção católica, tal qual apresentada por Leão XIII, e que era a mais amplamente vigente, antes do liberalismo, a razão humana e a natureza humana vão pedir a princípio que transcendem a elas, a explicação e a fundamentação últimas da ordem moral e social. A transcendência desses princípios

torna-se, contudo, imanência histórica, em verdades, tradições e instituições, que atribuem a si o caráter de divinas.

2.4. Os princípios fundamentais do liberalismo não vinham expostos assim desencarnados. O liberalismo se manifestou como exigência de organização política, no sentido de forma de governo – o liberalismo político – e de organização econômica – o liberalismo econômico. Ambas se fizeram ouvir, nos inícios do século XIX, entre nós. A eles a geração que plasmou o Estado brasileiro incipiente teve de dar respostas. Analisemo-las.

3. A proposta do liberalismo econômico. Resposta brasileira.

3.1. Na proposta do liberalismo econômico, como formulada por Adam Smith, Jeremy Bentham e outros, evidenciam-se de maneira nítida, racionalismo, naturalismo e individualismo. Numa reação ao mercantilismo que enfatizava a reserva monetária e o controle estatal; ao fisiocratismo que valorizava, ao máximo, a posse da terra, o liberalismo de Adam Smith dava prioridade absoluta ao trabalho do homem, quer seja na agricultura, quer na indústria e no comércio, e pleiteava o livre intercâmbio das riquezas, baseado no princípio de que o interesse sadio do indivíduo, móvel de todas as trocas, levaria ao estabelecimento de uma ordem feliz, portanto, racional, unicamente em vista da lei da oferta e da procura. Smith confiava que o egoísmo imediatista do indivíduo seria corrigido pelo poder do juízo social, de tal maneira que haveria uma espécie de jogo de forças, que levaria a uma boa ordem econômica. Há nisto tudo uma fé ingênua em a natureza humana. Escreve Kurt Schilling: “Existe, tanto na ética quanto na teoria econômica de Adam Smith, uma idéia central, segundo a qual cada homem busca por natureza sua vantagem, mas que, ao mesmo tempo e sem contradição, essa vantagem bem compreendida é a vantagem dos outros, de todos em geral. É evidente que lhe seria preciso, então, fazer uma nova distinção entre o egoísmo imediatista e essa vantagem ‘bem compreendida’. Ele a faz introduzindo, enquanto critério ético o ‘observador imparcial’. O ponto de vista deste último está naturalmente acima do simples interesse pessoal. Não nos é inato, mas se forma de modo um tanto misterioso na sociedade, à vista dos outros: “Colocai o homem em companhia de outros homens e imediatamente ele estará equipado com o espelho de que antes estava desprovido. Esse espelho repousa no comportamento daqueles com quem convive, que lhe fazem sempre saber se compartilham de seus sentimentos ou se os desaprovam. Somente aí é que descobre pela primeira vez a

conveniência ou inconveniência de seus próprios sentimentos’ (Theory of Moral Sentiments). Seguramente não se trata de uma moral como em Kanto, mas da tirania das convenções e da opinião pública. Apóia-se na necessidade absoluta de obter a consideração dos outros” (6).

A presença do racionalismo, na concepção do liberalismo econômico, torna-se evidente pela importância que se confere ao intelecto, no estabelecimento da harmonia, entre os interesses individuais e o interesse social: “Pode naturalmente dizer-se que precisamente a teoria – filosofia, inteligência, razão – tem por missão mostrar que a fuga para fora da sociedade construída sobre o ideal do tirano, não tem com o tempo nenhuma oportunidade de êxito. É a posição que tinha Platão e que se encontra em outros depois dele, como por exemplo, em Fichte. É preciso considera-la como conduzindo à crença otimista de Bentham” (7).

3.2. A proposta do liberalismo econômico se concretizou para os brasileiros, de maneira mais precisa, na obra de José da Silva Lisboa. A respeito dela existe um aprimorado estudo de Antônio Paim. Com relação ao papel que o Visconde de Cairu exerce nas primeiras três décadas do século passado, no meio da intelectualidade brasileira, escreve Paim: “José da Silva Lisboa foi o pensador que procurou familiarizar-se com as idéias da Economia Clássica, ao longo das três primeiras décadas do século passado. E o fez em duas frentes perfeitamente delineadas: publicando imensa obra de divulgação do liberalismo econômico, elaborada de modo regular e sistemático; e defendendo a liberdade de comércio que se estabelecera com a transferência da Corte para o Brasil. Supunha que essa providência, complementada pelo aperfeiçoamento moral que adviria do conhecimento de suas bases teóricas, seria suficiente para encaminhar o Brasil na senda do progresso e da felicidade de seu povo, para inspira-lo na adoção de medidas heróicas tornadas imprescindíveis, entre as quais destacava a abolição do elemento servil. José da Silva Lisboa privilegiou a dimensão ético-normativa dos ensinamentos da economia clássica inglesa, sobretudo de Adam Smith, convencido que de: ‘Economia significa Lei da Casa; Economia Política significa Lei da Cidade; entendendo-se por cidade, em geral, a sociedade civil e qualquer sociedade particular que se diz Nação ou Estado...’ O significado da meditação de Silva Lisboa consiste precisamente nisto: em ter batalhado por uma nova escala de valores, revelando, nessa empresa, maior fidelidade à missão que se atribuíra que às idéias de seus inspiradores” (8).

Não cabe dúvida, portanto, quanto à natureza da proposta de Cairu. O que ele visa é a constituição de uma nova escala de valores. Nesta escala de valores sociais, o trabalho ocupa o primeiro lugar.

Claro que Cairu visava uma sociedade que já não corresponderia à realidade brasileira do momento, pois essa era socialmente fundada no trabalho escravo. A proposta de Silva Lisboa era uma proposta ousada a realizar-se a longo prazo, supondo, como diz ele, atitudes heróicas como a da abolição do trabalho escravo. De outro lado, porém, o Visconde de Cairu supunha que o Brasil dera passos importantes nesse sentido. Escreve Paim: “A par disso, nutria a convicção de que o Brasil tivera ‘a felicidade de pôr em prática a teoria de Smith, com tão visíveis resultados’. Tinha em vista, antes de mais nada, a extinção do monopólio comercial exercido pela Metrópole, de que resultara, segundo os registros que se costuma mencionar, o notável incremento da navegação marítima e, portanto, do comercio exterior...”

“Embora não se canse de enaltecer os progressos realizados pelo Brasil, em matéria de legislação econômica, reconhece que ‘ainda o espírito de monopólio porfia em sustentar crassos erros, que só se podem exterminar com discussões explícitas’ ” (9).

De um modo geral, porém, poderíamos concluir dizendo que: “No Brasil, os princípios do liberalismo econômico, ainda que engalanados pela majestade e amplitude que Silva Lisboa lhes atribuía, dificilmente teriam maior aceitação, não apenas pela tradição dos múltiplos monopólios da Coroa, na esfera econômica, como sobretudo pela própria base em que repousava: a exaltação do trabalho” (10).

Na linha de aceitação plena dos seus princípios encontravam-se os liberais radicais em política, entre os quais, todavia, não se situava Silva Lisboa.

A proposta do liberalismo econômico sujeita-se, pois, a uma acomodação, assim descrita por Mercadante: “As forças uniram-se todas em prol da separação (do Brasil de Portugal), mas por detrás da histórica aliança destacam-se dois grupos característicos. O primeiro, aspirando à mudança de nossas relações internas de produção, juntamente com o fortalecimento das conquistas, já feitas por ocasião da abertura dos portos. A independência política seria para eles, mais do que tudo a consolidação do ato advindo com a transmigração. Eram pela abolição do tráfico de escravos, e do próprio instituto da escravatura. Constituem o reagentes do movimento da independência encistado na maçonaria, ativos, voltados para as aspirações democráticas. Tinham suas origens nos movimentos populares já sucedidos no país, da Inconfidência Mineira à Revolução de

Pernambuco, congregando radicais de todos os matizes, ferventes partidários do enciclopedismo.

“Já o segundo grupo, inenso ao primeiro, pugnava apenas pela consolidação das novas relações externas de produção, advindas do derrocamento do pacto colonial. Tinha como programa dotar o país de uma superestrutura adequada aos escopos do mercado exterior. Representava a corrente dos senhores rurais, em sua maioria de Minas e São Paulo, cujos líderes defendiam a Monarquia Parlamentar, inspirando-se em idéias de Bentham. (São revolucionários, pela metade, digamos assim, pois se apegavam ao liberalismo econômico, bafejado pelos ares de um constitucionalismo engenhoso que pudesse aceitar a estrutura econômica escravista.) A hegemonia dos senhores rurais apresentava-se num programa de frente única com os setores de grupos mercantis urbanos, arrastando, na política de centro, as correntes radicais que por si só não podiam realizar os objetivos do movimento” (11).

4. A proposta do liberalismo político. A resposta brasileira.

4.1. A última citação que fizemos, a de Mercadante, já traçou para nós a moldura do quadro em que o liberalismo político se configurou, no jovem império que se organizava, a partir de 1822. À geração que fez a independência política do Brasil sabia o ônus de organizar o novo Estado. Não era fácil. Havia uma série de dificuldades a serem superadas. Primeiro de todas, a própria independência política do Brasil, em relação a Portugal, que não parecia algo tão válido e tão possível aos olhos de toda a elite brasileira. Havia gente que se contentava com a situação de Reino Unido, por julgar isso mais viável e sólido. A marcha dos acontecimentos é que se encarregou de convencê-los do contrário. Segunda grande dificuldade referia-se àquilo que passou a ser valor máximo a defender, ao lado da independência, ou seja, a unidade de todo o território da antiga colônia, em único Estado. Vamos ver, contudo, como para os liberais radicais essa unidade era valor secundário. A liberdade do indivíduo estava acima. Depois, se colocava o problema: que sentido ou que profundidade dar à revolução que se operava no Brasil: tratava-se de formar uma sociedade em bases novas, ou tratava-se de organizar um novo Estado para uma sociedade antiga que, agora, conseguia sua autonomia política?

O liberalismo que se chamou centrista era dessa última opinião, embora não a formulasse assim. O liberalismo radical situava-se na outra vertente. A revolução tinha de ser levada até o fim, até a raiz.

Expressões máximas do liberalismo radical, em termos de elaboração de certa doutrina, são Cipriano Barata e Frei Caneca amplamente estudados por João Alfredo de Souza Montenegro, em *O liberalismo radical de Frei Caneca*.

Acontece que todo o discurso dos liberais radicais carecia de fundamentação e coerência teóricas. Como de realismo de análise carecia a interpretação que propunham do processo histórico nacional. Para os liberais centristas, o ideal liberal radical de uma sociedade democrática, sem o trabalho servil, organizada em república ou federação de repúblicas, só podia criar o clima propício para o caos social, a anarquia e a desintegração d unidade nacional; era uma proposta inconsistente, diante das forças sociais em vigor. Escreve Montenegro: “A liberdade, no seu processo de amadurecimento, na sua caminhada, encontrava sérios obstáculos: a mentalidade da peoica, a organização sócio-econômica em vigor, os valores religiosos que radicavam na escolástica tridentina, na Contra-Reforma, o tradicionalismo. A ideologia religiosa é permeada pelos valores políticos da ordem, no regime “unionista”. O liberalismo radical tendia a exaurir-se diante desses obstáculos, fortemente calcados nos interesses da elite proprietária. A sua tragédia está e que não dispõe de meios eficazes, de condicionamento sóciopolítico, credenciando-o a romper a velha ordem. E não só pela disfuncional correlação que mantinha entre a teoria e a prática. Mas também pela falta de adequada consciência crítica, que está na raiz dessa disfuncional correlação. E vale-se até dos agentes do sistema, com a vedação de clara definição dos objetivos do liberalismo radical” (12).

Como atuação histórica, o liberalismo radical fez-se presente, nos vários levantes do período regencial, nas revoluções pernambucanas de 17, 24 e 28, o que levava os liberais centristas a avaliar todo o risco que implicava a vitória do liberalismo radical: seria a desintegração da unidade nacional e a subversão da ordem sócio-econômica vigente.

4.2. Em vista disso, desde 22 até 40, vai-se firmando a convicção de que a independência e a unidade nacional deveriam ser preservadas, dentro de um regime político, que obedecesse à tradição portuguesa de monarquia, mas reformada dentro do princípio liberal de que o soberano não pode impor sua vontade, arbitrariamente, àqueles que podem fazer-se representar, no governo. Era o modelo de monarquia constitucional, à inglesa, que se ia adotando e que fora apresentado por Silvestre Pinheiro Ferreira.

Dois problemas emergiam como fundamentais: 1) como articular monarquia e representação? 2) como organizar os mecanismos que possibilitassem a representação das classes, no governo?

O liberalismo do império situa-se e distingue-se em referência a esses dois pontos.

4.2.1. O poder moderador

Proclamada a independência e adotada a monarquia como forma de governo, era preciso esclarecer a natureza do poder do monarca. D. Pedro não se achava disposto a abrir mão de suas prerrogativas, que, no fundo, ele só podia pensar, como iguais a de um monarca absoluto. A elite brasileira que fizera a revolução temia, contudo, o poder arbitrário do monarca. A tensão se revelou, logo, na elaboração da Constituição. A Assembléia foi dissolvida; e a Constituição de 1824 foi uma carta outorgada. Por essa carta, o Imperador era o Chefe do poder e exercia esse poder por seus ministros de Estado, Mas era também o Poder Moderador, pelo qual se sobrepunha aos outros poderes, como árbitro. Escreve Antônio Paim, em *A discussão do poder moderador no segundo Império* (curso de introdução ao pensamento político brasileiro): “Para Pedro I essa prerrogativa (Chefe do poder executivo) significava que o ministério deveria merecer a sua confiança. E o papel da Assembléia? Não significava a preferência pela monarquia constitucional uma opção automática pelo regime parlamentar? Incapaz de resolver esse problema, Pedro I acabaria abdicando” (13).

Com a queda de D. Pedro, esse problema desaparece. No período das Regências, as elites tenderam para uma experiência republicana, que não vingou. A partir de 1840, dava-se pelo contrário, o movimento que se chamou o *regresso*, no qual as elites caminharam para uma atitude de franca oposição a qualquer radicalismo liberal e para aceitação de uma monarquia constitucional, com governo centralizado.

Na Constituição de 1824, o Imperador era considerado, ao mesmo tempo, chefe do Poder Executivo, que ele exercia através de ministros responsáveis, perante a Assembléia, e chefe do Poder Moderador. A natureza do Poder Moderador era, assim, estabelecida na Constituição:

Artigo 98: “O poder Moderador é a chave de toda a organização política e é delegado privativamente ao Imperador, como chefe supremo da nação e seu primeiro representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da Independência e harmonia dos demais poderes políticos.

Artigo 99: A pessoa do Imperador é inviolável e sagrada. Ele não está sujeito a responsabilidade alguma”.

A discussão sobre o caráter dessa irresponsabilidade do Poder Moderador só veio a ser colocada, em clima de interesse político veemente, na década de 60 a 70. Então, configuram-se três atitudes frente ao Poder Moderador.

4.2.1.1. A atitude dos Conservadores

Esses achavam que os atos do Poder Moderador não eram suscetíveis de referenda pela Assembléia. O monarca, como primeiro representante da Nação, pairava acima das facções políticas, zelando pelos grandes interesses nacionais. O ponto de vista deles foi defendido por José Antônio Pimenta Bueno, Marquês de S. Vicente, no livro: *Direito Público brasileiro e análise da Constituição do Império* (1858); por Paulino José de Souza, Visconde do Uruguai, no: *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (1862); e por Braz Florentino de Souza, com o seu *Do poder Moderador*, firmado, contudo, em outras premissas filosóficas.

A argumentação do Visconde do Uruguai obedece às seguintes verdades evidentes para ele: existe, em qualquer governo, o poder moderador, ou seja, aquele que é o árbitro supremo nos momentos de crise, entre os poderes. O órgão apto a exercê-lo, com eficiência, era a monarquia. Conferir ao Executivo tal atribuição seria acabar com a monarquia constitucional; e acabar com essa significava acabar com a instituição ápice da evolução política da humanidade, capaz de assegurar a paz social. No Brasil, até então, tudo se dera harmoniosamente e o monarca cumpria uma função importante, num regime em que faltavam maiorias parlamentares imponentes que, de per si, estabelecessem um equilíbrio do regime parlamentar, como na Inglaterra. A responsabilidade do Poder Moderador é uma responsabilidade moral. Deve responder ele perante o juízo da opinião pública, que funciona muito mais que qualquer responsabilidade legal. “É embora os ministros referendem e façam executar os atos do Poder Moderador que solicitam, aconselham, ou aceitam, e assumam a responsabilidade moral que deles possa resultar, o saber-se que no caso de desacordo, nas circunstâncias extraordinárias que supõe o artigo 98 da Constituição, pode o Poder Moderador prescindir da referenda, e que o ato obriga e é exequível sem ela. dá grande força moral e prestígio à Coroa. Esse prestígio e força moral é a maior necessidade da nossa época” (14).

Em Braz Florentino, a fundamentação do Poder Moderador é feita diversamente. Ressoam nele os temas tradicionais de uma origem transcendente da autoridade, que se concretizaria historicamente no Poder Moderador, fora do arbítrio dos homens. É por isso que ele afirma a exigência de um poder absoluto. Em síntese, poderíamos dizer que, admitindo toda uma técnica leiga de governo, através do jogo das facções políticas, da representação, etc., continua de pé, porém a exigência de amarrar tudo nisso num princípio transcendente à razão e à iniciativa humanas, de caráter, portanto, divino e sacro. Defendendo o mesmo ponto de vista, o Visconde do Uruguai e Braz Florentino, revelam, no entanto, dois universos mentais diversos. Ainda que do partido conservador, Paulino José de Souza é, em princípio, liberal, no sentido de que a autoridade é entendida como uma realidade humana, para o surgir da qual interviriam forças históricas concretas, a serem examinadas e respeitadas. Ora, já se tornara uma conquista histórica a participação das classes no governo da sociedade, e, se pleiteia a conservação do princípio monárquico, de certa maneira sobrepassando às vicissitudes políticas, é em vista da operacionalidade do sistema, em vista do bem comum. Todo o raciocínio situa-se no plano da imanência histórica, da concepção laica de autoridade.

Em Braz Florentino, a conservação da monarquia, pela defesa do Poder Moderador, faz-se à base de um princípio transcendente ao jogo da história; apela-se para a necessidade de uma autoridade absoluta sobre a qual a vontade do homem não pode operar.

4.2.1.2. O ponto de vista liberal sobre o Poder Moderador

É representado pela obra de Zacarias de Góis e Vasconcelos, publicada em 1860, com o título: *Da natureza e limites do Poder Moderador*, reeditado em 1862 com três discursos pronunciados pelo autor, na sessão legislativa de 1861 e com uma resposta aos capítulos correspondentes do *Ensaio sobre o direito administrativo* do Visconde do Uruguai.

O que defendia Góis e Vasconcelos? Os atos do poder moderador pressupõem a referenda dos ministros. A respeito do livro de Góis e Vasconcelos, escreveu Paim: “A conclusão do trabalho, escreve Alberto Venâncio Filho, é afinal a premissa básica que orienta toda a discussão de que ‘a teoria do *Ensaio* é a dos governos absolutos, em que a segurança e a felicidade do povo dependeu do acidente do nascimento de príncipes de coração bem formado e de inteligência vigorosa. A doutrina com que

combinações a segurança e a prosperidade do país tornam-se independentes, quanto é possível, daquele acidente’ “ (15).

4.2.2. A questão da representação

No cerne do liberalismo político, estava a idéia de que todo proprietário tinha direito de fazer-se representar, no governo, de tal maneira que ficasse defendido do arbítrio do soberano. Como escreve Vicente Barreto “O liberalismo, em sua visão originária, colocava-se a serviço da classe proprietária do arbítrio do monarca, definindo direito e liberdades. O sistema jurídico que organizou as relações entre o monarca e os proprietários, e entre os proprietários clamou-se ‘estado de direito’. Visava, principalmente, à defesa da propriedade e à disciplina dos interesses individuais entre si. Por essa razão Macpherson denominou-o de ‘liberalismo possessivo’ ” (16).

É só gradativamente que o liberalismo vai admitindo um princípio democrático, pelo qual tem acesso à representação outras classes sociais também não proprietárias. Na Inglaterra, o processo de democratização do Estado liberal dá-se somente a partir de 1884.

Por tudo o que temos escrito até agora, a respeito do liberalismo, nas primeiras décadas do segundo império, torna-se evidente que o Estado liberal, implantado entre nós, visava à defesa da classe proprietária agrária. “A elite que concebeu e implantou as instituições imperiais” escreve Vicente Barreto: “soube assegurar a representação da classe proprietária, no momento em que o princípio do poder absoluto do monarca encontrava o respaldo de segmentos poderosos da sociedade. A consolidação da monarquia constitucional corresponde ao desfecho dessa luta.

O sistema resultante inseria-se plenamente no primeiro estágio do liberalismo, antes caracterizado. Apesar disso, a elite imperial soube compreender a necessidade da democratização do sistema e a iniciou, sobretudo a partir dos começos da década de oitenta do século passado” (17).

No período de tempo que nos interessa e vai até a década de 70, o trabalho do liberalismo político cinge-se, portanto, ao aprimoramento da representação da classe proprietária. marcos salientes nesse processo ainda seguindo Vicente Barreto em *Liberalismo e representação política: o período imperial* (Curso de introdução ao pensamento político brasileiro), são: a organização do eleitorado na legislação de 1846; a organização dos distritos eleitorais, em 1855; e, finalmente, a adoção de eleição direta, em 1881.

4.3. Agora cabe-nos perguntar: liberais em política e em economia, dentro dos limites que precisamos, até que ponto as elites, que realizaram a nossa independência e a consolidaram, eram liberais, enquanto mentalidade filosófica? Em *Cairu e o liberalismo econômico*, Antônio Paim a certo momento conclui da sua análise: “tomando-se o problema em seu aspecto mais geral, tudo leva a crer que as figuras representativas e destacadas do importante ciclo de nossa história tinham da pessoa humana uma acepção dignificante: consideravam-na apta ao exercício da liberdade. Amadurecera a consciência liberal” (18). Aceitando como válida a afirmação, vem-nos, contudo, a necessidade de perguntar de que maneira se pode casar, com essa consciência liberal, o Catolicismo dos nossos políticos de então.

Hoje, a consciência católica sabe distinguir o que, na consciência liberal não desdiz dos princípios evangélicos e pode até casar-se perfeitamente com eles. Na época, porém, parece que esta concordância, tentada pelos círculos católicos mais avançados da Europa, como é o caso de Lamentais do L’Avenir, era simplesmente impossível entre nós. O que se passou aqui, na maior parte dos casos, foi uma aceitação dos princípios políticos e econômicos do liberalismo e um não questionamento, em nível mais profundo. Esse questionamento vai realizar-se mais tarde. Encontramos um belo exemplo em Aprígio Guimarães. Ele sim, sente a problemática e tenta elucidá-la. Mas, nas primeiras décadas do século XIX, o liberalismo dos nossos políticos não entra em choque com seu catolicismo. Aliás, grande número de eclesiásticos se colocaram sob a bandeira do liberalismo e até da ala radical, sem crise alguma para sua adesão ao evangelho. Desses escreve Vicente Barreto: “O clero, naturalmente rebelde, ao receber o influxo das idéias liberais e republicanas, absorveu-as e passou a utilizá-las como instrumentos intelectuais para despertar a consciência nacional. Essa rebeldia, porém, prendia-se mais a razões de ordem sentimental, que, em virtude das deficientes condições culturais e educacionais da época no Brasil, não tiveram o respaldo de uma doutrina lógica e racional” (19). Penso que essa afirmação é válida em relação a toda a elite brasileira, nas primeiras décadas do Império.

Deu-se entre nós o que já se tornou tradição denominar conciliação. Não só em plano político e econômico, mas também em plano de consciência cultural. O papel que, durante certo tempo, o ecletismo desempenhou nessa conciliação já foi abundantemente estudado. E, no ecletismo, o elemento religioso encontrava acolhida ampla.

4.4. Acontece, porém, que, com o correr dos tempos, o ecletismo não pareceu suficiente para atender às exigências do espiritualismo cristão. Acresce a isso que a Igreja Católica, que passava por um período de revigoramento em todo o mundo, no Brasil parecia como que ressurgir da sua insignificância institucional. Pleiteava autonomia frente ao Estado brasileiro. Em plano universal, essa mesma igreja armava-se vigorosa, contra as renovadas investidas do liberalismo, preparando e realizando o Concílio Vaticano I (1869-70).

Tudo isso criava condições para o surgir do tradicionalismo, entre nós, como corrente de pensamento católico, já a partir dos meados da década de 40. Em *Metamorfoses da liberdade*, Ubiratan de Macedo procura mostrar como a oposição ao ecletismo encontra vestígios a partir de 1846, não se justificando a opinião de Sílvio Romero, segundo a qual, até 1868, o ecletismo não tinha sofrido nenhuma oposição no Brasil.

O tradicionalismo católico surge, assim, como uma reação católica ao ecletismo e ao liberalismo, num momento em que a Igreja do Brasil se esforçava para ver-se livre do padroado, que a escravizava ao Estado, durante os anos do Brasil Colônia e também nas décadas que se seguiram à independência.

Esse ressurgir institucional da Igreja Católica e essa luta, para obter sua autonomia, é que é preciso delinear, agora, ainda que rapidamente, a fim de termos um quadro completo do ambiente, no qual adquire inteligibilidade, o tradicionalismo católico.

5. Catolicismo e Igreja no Brasil

5.1. Quando Portugal iniciou o seu trabalho de colonização da Terra de Santa Cruz, o Catolicismo, em cujo nome também se fez essa colonização, passava por uma vicissitude histórica, que iria determinar sua fisionomia, para os séculos posteriores. Em 1517, afixava em Wittenberg a lista das 95 teses, as quais viriam constituir o grito de revolta de uma parte da Cristandade, contra a dominação papal. Lutero representou a necessidade de uma reforma radical, na Igreja, e de uma atualização da mesma, segundo as exigências dos novos tempos. Em 1520, porém, Lutero era excomungado e o cisma cristão do Ocidente se consumava. A cristandade cindia-se. A grande unidade, que fora a utopia, e, até certo ponto, a realização da Europa cristã medieval, estava desfeita.

A Reforma protestante acelerou o já iniciado movimento da Reforma Católica, a qual, por vezes, assumiu um caráter de Contra-Reforma, ou seja, de oposição a valores que a Reforma protestante

enfetizava. Houve uma insistência, por parte da Igreja Católica, na Tradição. Essa, em grande parte, era lida com olhos medievais. Isso trazia os benefícios de uma continuidade histórica, mas significava também, muitas vezes, negação do novo mundo que, a partir do Renascimento, estava em eclosão. Daí o fato de a mentalidade tridentina ser vista como retrógrada.

O Concílio de Trento (1545-1563), orem, a despeito das objeções que se possam fazer, significou um revigoramento do Catolicismo, sob vários pontos de vista. A nós, aqui, interessa acentuar o revigoramento institucional.

Durante a Idade Média, a Igreja encontrava no Estado Medieval quase que uma criatura sua. Era ele a sua *longa manus*, ou a sua mão direita. O Tridentino teve o mérito de compreender que essa realidade começava a desfazer-se e que era preciso armar Catolicismo de estruturas próprias, autônomas, auto-suficientes, nitidamente distintas das estruturas estatais. A Igreja que sai do Concílio de Trento é uma Igreja preparada a fazer frente ao Estado leigo, ao menos do ponto de vista institucional. Não falemos aqui da arrancada missionária, levada avante por novos institutos religiosos e que passaram a constituir a revanche do catolicismo à perda provocada pelo Cisma.

O Catolicismo brasileiro é fruto dessa arrancada. Nos monarcas portugueses e espanhóis, Roma encontrava súditos fiéis e fervorosos, que se dispunham a colaborar, denodadamente, com esse fervor religioso-missionário. Acontece, porém, que os reis católicos, quer de Portugal, quer de Espanha, são homens de um Estado moderno, no auge do poderio absoluto, que só podiam compreender a empresa missionária, dentro de uma perspectiva política, por mais que quisessem ser, e até fossem, católicos fervorosos. Destarte, o Catolicismo brasileiro nasce marcado por essa situação histórica concreta. Escreve Hoornaert em *História da Igreja no Brasil*: “a Igreja no Brasil português era uma *crilandade*. A cultura medieval portuguesa que formou o conceito que se tinha da Igreja no Brasil identificava religião e sociedade. Não havia identificação eclesial propriamente dita. Vieira afirma repetidas vezes nos seus sermões que todos os portugueses são “missionários” e com esta afirmação exprime exatamente a autocompreensão de seus contemporâneos. Camões identifica portugueses com cristãos e assim fazem todos na época: não há autoconsciência de Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global” (20).

Essa valorização da missão religiosa de todo português dava-se paralelamente ao fenômeno do declinar da influencia do clero. E, neste ponto, temos, no mundo lusitano, um fenômeno que poderíamos chamar

antitridentino. De fato, pelo Concílio de Trento, o clero saía revigorado, contra aquilo que se julgou a investida demolidora dos reformadores. A Igreja Tridentina é uma Igreja clerical, Citamos Riolando Azzi, em *História da Igreja no Brasil*: “Um dos aspectos mais evidentes do espírito tridentino é o clericalismo. Trata-se de uma concepção da Igreja fundamentada principalmente na instituição clerical, em oposição à reforma protestante que defende uma visão eclesial mais ampla, envolvendo a participação do povo fiel, e colocando em xeque a própria constituição de sacerdócio hierárquico” (21).

Como observa o autor supracitado, essa característica não se realizou na Igreja do Brasil, por causa do padroado. Em vista disso, também a consciência de Igreja desceu a nível baixíssimo, de quase inexistência.

Na Idade Média, havia o perigo de se perder a consciência de pertença a um determinado Estado, porque a essa consciência sobrepunha-se, com muito maior incidência, a de pertença à Igreja e, por ela, à Cristandade. No Brasil, mantido embora o ideal de cristandade (católica agora), enfraquecida, porém, perante o Estado a atuação da Igreja, irrealizada a valorização do clero, ao qual ficou historicamente comissionada a tarefa de gerar e manter a nova maneira eclesial de ser, chega-se a uma situação contrária: perda da consciência de pertença à Igreja ou, talvez melhor, perda da consciência de pertença *original* à Igreja, em favor de uma consciência de pertença a ela, mediante a inserção na realidade política, que é o Estado católico.

Compreende-se, então, como, em Portugal e no Brasil, o Catolicismo tenha estado sob forte influência não só do Concílio, enquanto atividade da Igreja, mas também e, talvez, principalmente, sob influência de todas as forças que atuaram na formação de Portugal, potência marítima. A monarquia apoderou-se do dinamismo conservador do Concílio de Trento, enquanto oposição a Reforma, e o instrumentalizou em favor de seus interesses políticos. Ora, não interessava à monarquia a linha de força tridentina, que desembocou no fortalecimento eclesiástico, justamente como defesa da Igreja, perante o Estado moderno. Assim, a Igreja Católica, no Brasil, tornou-se algo de realmente estranho no mundo católico. Era quase uma Igreja estatal.

5.2. O instrumento jurídico para ação da monarquia nos arraiais da Igreja foi o Padroado. As origens do mesmo remontam a Constantino. O padroado português, por sua vez, remonta à Ordem dos Templários e à Ordem de Cristo, sua herdeira em Portugal. Como Constantino não usurpou o poder que veio a ter na Igreja do século IV, mas ele foi fruto de

um compromisso do Imperador com a Igreja, o mesmo podemos afirmar com relação aos reis portugueses. Escreve Azzi em *História da Igreja no Brasil*: “De fato, por concessão da Santa Fé, o título de grão-mestre (da Ordem de Cristo) conferia aos reis de Portugal também o regime espiritual. O padroado conferia aos monarcas lusitanos o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, ou seja, a taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas...”

“A partir do século XVI, e portanto da época da descoberta do Brasil, a coleta desses dízimos passa a ser feita pelo próprio rei de Portugal, que, como grão-mestre da Ordem de Cristo, devia também zelar pelo bem espiritual das colônias portuguesas.”

“Além disso, cabia ao monarca a apresentação dos nomes escolhidos para ocupar o governo das dioceses, das paróquias e outros benefícios eclesiásticos, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios do culto”.

“Na realidade, o monarca português torna-se assim uma espécie de delegado pontifício para o Brasil, ou seja, o chefe efetivo da Igreja em formação. Ao Papa cabia apenas a confirmação das atividades religiosas do rei de Portugal” (22).

Quando, portanto, o Brasil se libertou de Portugal, em 1822, colocou-se de imediato a questão do relacionamento com a Santa Sé.

Para efeito de reconhecimento do padroado régio, na pessoa de D. Pedro I, Roma exige certas formalidades. D. Pedro se irrita. Evidenciava-se a maneira diversa com que Roma e D. Pedro encaravam o assunto. Dentro da realidade religiosa eclesial que descrevemos supra, segundo a qual “a religião católica constituía parte integrante e necessária da sociedade brasileira”, “o poder eclesiástico exercido pelo rei se relacionava com atribuições inerentes ao poder real mais do que a antigos privilégios e concessões feitas pelos papas à Ordem de Cristo” (23). Não pensava, porém, assim a Santa Sé. Essa “o considerava como especial privilégio, concedido pelo Papa em decorrência de função determinada: a evangelização dos territórios conquistados” (23a). A questão não é de sabor puramente teórico. Tem conseqüências práticas. Se fosse privilégio, podia o padroado ser derogado ou limitado. Se fosse decorrência da própria função real, a derrogação era inconcebível. Era neste segundo sentido que pensavam não só os homens de Estado, mas inclusive a maioria do clero brasileiro.

Apesar de um decreto de 3 de novembro de 1827 reconhecer formalmente o Concílio de Trento, na realidade “eram poucas as consequências práticas, pois o papel preponderante atribuído ao clero,

pelo Concílio, não encontrava aplicação no Brasil, cujo catolicismo era marcadamente leigo” (23b).

5.3. Mas, pela metade do século XIX, começa a configurar-se uma reação a esse estado de coisas, através dos assim chamados bispos reformadores. A reforma que iria produzir frutos reais, ampliando-se numa cadeia crescente, teve início modesto no Pará, na pessoa de Dom Romualdo de Souza Coelho (1819-1841), que criou um círculo de influências do qual saíam, entre outros, seu sobrinho D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia (1827-1860) e Dom Marcos Antônio de Souza, bispo do Maranhão (1827-1842). O programa de reforma adotado pelos três bispos é o do Concílio Tridentino: formação de um clero ilustrado e santo, verdadeiros homens da Igreja, e instrução religiosa do povo pela catequese.

“A execução programada dos decretos do Concílio de Trento começou a dar origem a comportamento que, no Brasil, eram novidades: imagem mais sacralizada do clero, autonomia da Igreja, defesa das ordens religiosas” (24).

O movimento de renovação da vida da Igreja do Brasil, em meados do século XIX, embora partindo de uma situação criada pela nossa história, tal como a descrevemos, insere-se, contudo, num movimento eclesial de maior respiro que perpassava por todo o orbe católico.

O racionalismo e o liberalismo, imperantes na Europa, levaram a um amadurecimento cultural e mesmo institucional, uma série de aspirações e exigências que, seminalmente, estiveram presentes na história do Ocidente a partir do humanismo renascentista e da Reforma Protestante. Exigências e aspirações que, no fervor da polemica de então, pareciam chocar-se, violentamente, contra tudo aquilo que constituía os princípios de uma sã convivência humana, baseada inclusive nos princípios evangélicos.

Os católicos unem-se, então, em torno do Romano Pontífice, quase como que num movimento instintivo de procura de maior coesão interna, a fim de enfrentarem os embates de um mundo em convulsão. Roberto Romano, citando Tocqueville, escreve: “o Papa foi mais excitado pelos fiéis a se tornar senhor absoluto da Igreja do que os excitou a se submeterem a essa dominação. A atitude de Roma foi mais um efeito do que uma causa” (25). Volta a Roma, era também volta a todo um ideal que Roma acalentara, durante séculos, e do qual não se desfizera completamente: a cristandade medieval. Tudo isso era vivido, justamente, numa época em que esse sonho se tornava cada vez mais inviável, diante das conquistas liberais. Mas, em que pese esta defasagem, o ideal chegara

a empolgar muita gente e ajudou a alimentar uma renovação intra eclesial intensa, culminando em 1870 com o Vaticano I, que bem poderíamos comparar ao Tridentino, no seu zelo pela ortodoxia da fé e pela unidade da Igreja.

É neste clima, impregnado de senso eclesial, que os bispos brasileiros vão se dar à tarefa de tornar atuante, finalmente, no Brasil, o espírito eclesiástico do Concílio de Trento, vale dizer, recuperar a consciência da originalidade da Igreja como instituição, em confronto com um Estado, que ingeria em tudo e decidia quase tudo, na Igreja, armado como estava das prerrogativas do padroado. Os bispos voltam-se para o Papa, olhado e proclamado como princípio da unidade eclesiástica, para além das fronteiras dos Estados Nacionais. Esmeram-se, então, na formação de um clero, livre de compromissos políticos, imbuído de adesão à Igreja e não, primordialmente, a uma causa nacional, como era fácil de se ver, na primeira metade do século XIX. Na tarefa de formação dos padres, os bispos são auxiliados pelos lazaristas. Aqueles seminaristas, nos quais repousavam expectativas maiores, eram enviados a Roma, para seus estudos eclesiásticos. Em 1870, já subia para 50 o número de jovens brasileiros, que estudavam no seminário Latino-Americano de Roma. Ainda dentro da estratégia reformista, estava a intensa e ampla catequese popular, na qual os bispos são auxiliados também por religiosos, como é o caso dos capuchinhos e de alguns institutos femininos.

Longe está, porém, da consciência do episcopado brasileiro, pregar uma separação entre a Igreja e o Estado. Longe a perspectiva de renúncia aos privilégios de uma religião oficial do Estado. Liberdade para a Igreja sim, mas reafirmação veemente do seu papel, na história da humanidade, na vida dos povos, na tecedura mesmo da instituição política, apelando para o testemunho da história.

O mesmo fato de querer realizar a reforma tridentina em nossa pátria coloca este movimento ao menos numa linha amplamente favorável à tradição, numa época em que o liberalismo e o radicalismo tinham-se apegado de maneira radical, às luzes da razão humana, negando o valor da tradição.

5.4. Por tudo o que escrevemos até agora, parece claro que o Catolicismo brasileiro, ao longo da história do Brasil Colônia e Império, não podia gozar de força renovadora própria, uma vez que ele vivia a vida da sociedade brasileira, quase identificado com a mesma, do ponto de vista cultural e até institucional: e, no período que analisamos, as contradições sócio-econômicas pareciam esmaecidas na consciência

brasileira. Interessante observar como os eclesiásticos, que participaram das revoluções liberais, no início do século XIX, e nelas chegaram até a derramar o próprio sangue, o fizeram não movidos pela força do ideal católico, ou pela dinâmica da vida da Igreja. Puderam sim encontrar na sua fé católica inspiração confirmadora dos ideais que hauriram em fontes consideradas ao menos perigosas, nos arraiais católicos.

O catolicismo brasileiro era, portanto, tradicional e conservador. Quando nos referimos a uma Igreja que se reforma, essa reformação tem um sentido bem estrito, como já observamos. Nada tem a ver com um possível compromisso de renovação sócio-política ou mesmo cultural. Para com as classes desvalidas o compromisso da Igreja não vai além daquilo que, na estrutura do Império, profundamente marcado pelas diferenças sociais, competia a ela: elaborar um discurso de consolação, cheio de promessas de vida eterna, para os pobres, e cheio de apelos de caridade, frente aos ricos; organizar e acionar uma práxis assistencialista, que sanasse ou minorasse as chagas sociais, que a estrutura produzia; preparar culturalmente, as elites, transmitindo-lhes um saber que, no fundo, era a justificação do *status quo*.

Com isso, não queremos dizer que não tenha havido vozes eloqüentes que denunciasses as injustiças, e atos heróicos de dedicação cristã. Mas a dinâmica da vida da Igreja marchava *paripassu* com a do Estado. Nesse sentido, estamos longe da Idade Média, quando a Igreja gozava de uma pujança enorme e podia opor-se e impor-se ao Estado. Mas as novas forças produtivas desencadeadas, no fim da Idade Média, geraram novos relacionamentos, novas estruturas sociais; e a força deles encontrou uma Igreja institucionalmente enfraquecida.

A cristandade que surge no Brasil é por isso, já o afirmamos, diversa da medieval e diversa também do sonho romano. Em *História da Igreja no Brasil*, Eduardo Hoornaert, assim caracteriza a Igreja, no período que ele chama português: “era uma cristandade; era uma cristandade original; nela quase inexistia a romanidade; era uma cristandade em conflito” (26). O que provoca choque entre a Igreja e o Estado a partir de 1870 são as três primeiras características. Para uma concepção racionalista e liberal não é mais cabível uma cristandade. Para o movimento católico ultramontano, era importante rever, pelo contrário, a originalidade e apressar o processo de romanização, como arma contra o regalismo. O ideal de cristandade, embora refeito ou reelaborado, era admissível e até auspicioso por eles. Os autores tradicionalistas prepararam, assim, o clima para a questão religiosa. A intransigência de D. Vital e de D. Macedo só o era para os liberais, não porém, para os que militavam dentro de um movimento eclesial reformista, ainda que

socialmente conservador. De fato, o trabalho dos bispos reformistas, nesses meados do século passado, situa-se num plano não de avanço para o futuro, mas de volta dão passado da Igreja, ainda que, repensado esse, na mediação da nova realidade, que emergira desde os fins da Idade Média.

No prefácio a seu livro. *O protestantismo, a maçonaria e questão religiosa*, David Gueiros Vieira escreve: “Aspecto significativo desse estudo não é, creio, a verificação que a facção conservadora brasileira, ‘ultramontana’, como era chamada, objetasse à imigração e à propaganda protestante, ou à legislação que permitia ocorressem livremente... Na realidade, o aspecto digno de nota da história deste período é a existência, num país técnica e educacionalmente atrasado, como Brasil do século XIX, de tantos católicos liberais de projeção, lutando denodadamente pelo direito dos acatólicos de entrarem no país, de praticarem livremente o seu culto e de gozarem dos direitos civis iguais aos dos católicos brasileiros” (27).

Alargando essa afirmação, podemos dizer que significativo no Brasil teria sido, então, um pensamento católico que mirasse o futuro e pleiteasse reformas sociais avançadas. Não admira, o fato de surgir um tipo de pensamento como o dos tradicionalistas católicos. Emerge ele naturalmente, como discurso justificador da realidade sócio-política, que o engendra, e do movimento eclesial universal. Seu caráter conservador não é desdido pelo seu caráter reformista, em plano de relação Igreja-Estado. O Estado regalista era um anacronismo, já bastante chocante.

5.5. Em Pernambuco, o movimento reformista começa propriamente com o governo do bispo rosminiano D. Francisco Cardoso Aires (1868-1870). De fato, “lançando um olhar retrospectivo sobre a sucessão dos bispos de Olinda, no século XIX, constatamos que naquele século os fatos da história eclesiástica de Olinda citam 13 bispos. Destes, porém, dois nem tomaram posse. Dos titulares, que efetivamente residiram, dois governaram só um ano; três somente dois; um cinco anos; outros 6, 7, 8 e 10 anos. O mais longo episcopado exerceu D. João da Purificação Marques Perdigão, de 1830 até 1864, portanto, 34 anos” (28).

O governo de D. Perdigão cobre, portanto, grande parte do período que analisamos. Na oração fúnebre, o Cônego Francisco Tavares da Gama refere-se a esse bispo como a um zeloso renovador da Igreja pernambucana, sobretudo, através do cuidado com o clero e o seminário. O biógrafo de D. Cardoso Aires, Pe. Theodoro Huckelmann, recorda, contudo, as desvantagens de governos episcopais longos, como o de D. Perdigão: esfriamento das atividades, à medida que os anos avançam.

Morto D. Perdigão, sucede-lhe D. Manuel do Rego Medeiros (1865-66), mas que governou apenas três meses. Sucede-lhe D. Francisco Cardoso Aires.

“A chegada de D. Francisco Cardoso Aires a Pernambuco marcou o ponto alto na renovação da Igreja pernambucana. Era um novo tipo de clérigo: inteiramente ‘romano’, fiel ao Papa, bem educado, austero e puritano. Era um grande contraste dos antigos padres pernambucanos... Sua chegada, entretanto, também assinalou um período de reação contra o liberalismo e uma tentativa de trazer a Igreja e a província aos conceitos constrangedores político-religiosos, expressos na *Quanta Cura* e no *Sílabo dos Erros*. O bispo D. Cardoso Aires tinha poderosos auxiliares nos lazaristas e nos jesuítas” (29). Seu biógrafo o chama também reformador, ao lado de D. Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira; zeloso do seminário e da renovação da vida do clero, o estrênuo defensor dos direitos eclesiásticos. Dois episódios confirmam esta atitude de defesa dos direitos da Igreja, como instituição autônoma, frente à sociedade civil: a questão da jurisdição aos advogados que trabalhavam no foro eclesiástico, que D. Cardoso, firmemente reafirmou como direito seu; e a questão da negação de sepultura eclesiástica ao general Abreu e Lima, público contestador das verdades cristãs. Esse fato provocou violenta polêmica pelos jornais.

Quando D. Francisco Cardoso Aires chegou a Pernambuco, havia muito, os ultramontanos, dos quais devemos estudar o pensamento, já atuavam no Recife. Seu mentor eclesiástico, ao que parece, era o arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, D. Romualdo Antônio de Seixas. A ele dirigem seus elogios, dedicam seus livros, pedem correção e prometem irrestrita fidelidade.

Porquanto nos pareceu necessário, delineamos aqui o cenário nacional, no qual viveram os autores, cujo pensamento estamos para analisar. Devemos, todavia, antes de abordá-los, alargar o horizonte, considerando o significado do tradicionalismo na Europa. É o que faremos no capítulo segundo.

CAPÍTULO II

RAZÃO E TRADIÇÃO

A razão no banco dos réus

1. O tradicionalismo, reação ao racionalismo

O tradicionalismo, tal como se configurou, no combate à Revolução, afunda suas raízes numa linha de pensamento que está presente na reflexão européia, bem antes da Revolução Francesa. Corre essa linha quase paralela à mentalidade racionalista, embora em situação de bastante inferioridade, quanto à sua aceitação e à sua influência, nos séculos XVII e XVIII.

No que concerne às teorias sobre a história e a vida social e política, pontos fundamentais na reflexão tradicionalista, o pensamento europeu não correu monoliticamente de acordo com a visão cartesiana de ciência, inspiradora da concepção iluminista. Patrick Gardiner, na introdução à sua obra *Teorias da História*, escreve: “Nas obras de Montesquieu, são apresentados pontos de vista que, sob uma quantidade de aspectos importantes, divergem das concepções racionalistas, quanto à forma como a natureza e a sociedades humanas deviam ser estudadas, e que têm implicações muito diferentes no domínio do método histórico como no de teoria política” (1).

O professor Henrique Paresce, em artigo sobre a *Escola histórica do Direito em Novíssimo Digesto Italiano*, recorda-nos a mesma coisa. Após nomear movimentos do passado que poderiam lembrar semelhanças com a Escola Histórica, dia ele: “À medida que as velhas concepções ligadas a uma suposta ordem de verdades eternas e transcendentais vinham se desgastando, as exigências de uma consideração histórica, nos limites das novas orientações, encontrava acolhimento justamente naqueles aspectos, que deveriam, depois, organizar-se, pelos internos liames que os uniam, em um todo coerente. Os valores do sentimento e da fantasia, a particular relevância da linguagem na vida dos povos, a ‘singularidade’ do indivíduo e o jogo irracional faziam brecha no racionalismo imperante” (2). Cita ele Leibniz, Shafestebury e, sobretudo, João Batista Vico, o qual “chegou, por primeiro, a uma sistematização

unitária dos motivos que deveriam, após certo espaço de tempo, constituir as bases do ‘romantismo historicista’ e da ‘escola histórica do direito’ “ (3).

João Batista Vico bem poderia ter sido o filósofo precursor, quer do romantismo, quer do tradicionalismo, não fora o isolamento em que ficou o seu pensamento, só muito mais tarde valorizado.

Mas é no romantismo, de origem tipicamente alemã e que se tornou um fenômeno europeu, chegando mesmo a transbordar da Europa, que devemos procurar as raízes históricas do tradicionalismo. Interessante observar como estudiosos do romantismo fazem remontar o impulso primigênio do mesmo a Kant, expressão cabal, por outro lado, do iluminismo.

Caracterizando o romantismo, Michele Frederico Sciacca escreve: “*Historicismo e atividade criadora do espírito* são precisamente dois caracteres essenciais do romantismo que, do ponto de vista filosófico, pode definir-se (imperfeitamente) como a desforra da ‘filosofia da vida’ contra a iluminista ‘filosofia da razão’. Com efeito, o romantismo é caracterizado por uma reação (às vezes polêmica) ao espírito e aos métodos do iluminismo, mesmo se, como vimos, as suas origens imediatas são procuradas precisamente no próprio iluminismo” (4). Aliás, a figura de Rousseau, iluminista, sem dúvida, impõe-se também como cheia de sugestões românticas.

O romantismo ecoava como libertação dos limites, que as exigências do rigor racionalista impusera ao homem europeu. Daí, talvez, o seu aspecto um tanto anárquico e contraditório. Escreve Sciacca: “o romantismo é, ao mesmo tempo, individualismo ou anarquia e sentido quase sagrado da unidade nacional; consagração das forças irracionais da vida e do arbítrio do ‘gênio’ e celebração da liberdade interior do espírito; ‘ironia’, que destrói, com o riso que oculta, o pranto, e exaltação, como conquista que avança ao infinito; reivindicação da fantasia que faz e desfaz, com livre jogo, e afirmação de um plano superior de racionalidade; exaltação do devir perene do espírito e contemplação da eternidade do ser; primado do sentimento subjetivo e profunda exigência sistemática; retorno à Idade Média católica e afirmação de panteísmo e aconfessionalismo etc...” (5).

O que sempre esteve em jogo, a partir do humanismo foi a fundamentação da ordem sócio-política. Os princípios transcendentais, em larga escala pedidos a uma inspiração religiosa, ao longo da Idade Média, não podiam mais ser invocados. O jusnaturalismo moderno vai estabelecer uma base natural. Tanto Grócio, como Locke, Hobbes, Pufendorf, trabalharam no sentido de reafirmar a existência de uma ordem racional,

cognoscível pelo homem, e instância última axiológica, para a ordem sociopolítica. No espírito de Descartes, o jusnaturalismo moderno embarcou no ideal de um conhecimento geometrizado, de tal maneira que, na expressão do Abbagnamo, tornou-se ele “uma técnica racional das relações humanas” (6).

O romantismo, de certa forma, herdava esses motivos do jusnaturalismo e, ao mesmo tempo, explodia os estreitos limites a que tinham ficado enclausurados, pela estreiteza dos conceitos de razão e natureza. Perdiam eles, agora, no romantismo, a frieza da lógica iluminista e começavam a pulsar de vida. Vida que se manifesta também, e, às vezes, de maneira mais rica, em realizações devidas às instâncias irracionais e emocionais. Há uma razão histórica que não segue os cânones, da lógica da razão pura. Compreende-se, então, a volta à tradição, à Idade Média, à religião, às artes, motivos que vêm ao primeiro plano, no movimento romântico e que são integrados numa sistematização filosófica, por um Fichte do segundo período, um Hegel da *Fenomenologia do Espírito* e, sobretudo, por Schelling, que bem pode ser chamado o grande teórico do romantismo. Para ficarmos nos filósofos de primeiro plano.

O tradicionalismo nasce nesse terreno. Na Alemanha, por exemplo, podemos traçar-lhe a genealogia até Schelling, a ele remontando através de dois nomes sobretudo: José Gorres (1776-1847) e Franz von Baader (1765-1841). Esse último, por exemplo, afirmava, diz Hirschberger, que: “toda a nossa ciência é somente com-ciência (conscientia); isto é, recepção da suprema ciência divina. E, assim, Baader transforma o *cogito* de Descartes em *cogitor, ergo cogito et sum* (sou pensado, logo penso e existo). Foi a grande fatalidade da filosofia moderna, a partir de Bacon e Descartes, o ter rompido com a tradição católica, Baader, não quer, pois, ser filósofo nesse espírito tradicional, no qual a ciência não somente abandona a fé, mas pretende mesmo substituí-la. Sente-se ele antes como intérprete das revelações e das tradições autorizadas, e o seu método é a teosofia e gnose. A filosofia deve, portanto, segundo Baader, edificar-se sobre as doutrinas religiosas tradicionais. Trata, primeiro, de Deus e expõe, então, a ciência religiosa fundamental, chamada também lógica ou filosofia transcendental. Depois, da natureza ou cosmologia, no sentido religioso de doutrina da criação. E, finalmente, do homem, onde se deve expor uma filosofia do espírito ou ética ou teoria da sociedade, sempre com um fundamento religioso. Lembremo-nos da divisão da filosofia em Hegel, mas tudo com um outro fundamento – a fé, e a tradição religiosa” (7).

Na Alemanha, a renovação religiosa-católica, no início do século XIX, manifestava-se não apenas em movimento de renovação pastoral,

mas também no movimento cultural. Em Berlim, em Tübingen, na Renânia e na Baviera, vão aparecendo católicos cultos, os quais entram em contato com os franceses, de tal maneira que pode afirmar-se, como o faz Jacques Neré: “O pensamento alemão e o francês fortificam-se reciprocamente, pois as suas orientações se confundiam: o grande projeto deles foi compreender todas as conquistas da ciência do século XVIII, numa espécie de síntese cristã, numa nova *Enciclopédia* que se distinguisse da precedente pela referência à mensagem cristã, à Igreja, ao papado” (8).

O tradicionalismo é rebento amadurecido do romantismo. Amadurecido num certo sentido. Ele precisará em categorias históricas, aqueles elementos novos a integrar na razão iluminista, que, na especulação filosófica do romantismo, ainda ficavam por demais presos a categorias metafísicas. É, portanto, uma corrente de pensamento que reage ao racionalismo. Esse aparecendo em cena com o Humanismo e a Reforma protestante, nos inícios da modernidade, tornou-se uma ideologia hegemônica, no século XVIII, com a qual a burguesia se pensou, pensou o mundo, pensou a história e pensou sua atuação na história. Uma atuação que eclodiu amadurecida na Revolução Francesa, responsável pela derrocada do Antigo Regime, e implantadora da ordem liberal.

Resumindo, poderíamos dizer que, com a Revolução tornou-se evidente que os antigos valores tinham ruído. Erguiam-se outros. Os antigos valores eram fundamentados numa longa transmissão de pais para filhos, de geração para geração. Suas origens estavam sacralizadas pela distância no tempo; quiçá, por uma revelação divina; sem dúvida, por uma provada experiência; e pelas autoridades que as defendiam dos arbítrios e caprichos pessoais.

Mas, agora, na ordem liberal, a razão se fazia a censora universal, menosprezando a história, zombando da religião, levantando-se contra qualquer autoridade, que não fosse a dela mesma.

Os resultados, apontava os tradicionalistas, aí estavam: desordem, irreligião, imoralidade.

Se, portanto, se quer restaurar a verdadeira ordem social, é preciso remontar aos antigos valores.

Depois, porém, do ataque que eles sofreram, por parte da mentalidade moderna, impunha-se o trabalho de evidenciar a fundamentação dos mesmos.

A nova ordem fundava-se na razão individual. Havia muito, com efeito, que a Europa acalentava o sonho de poder tornar transparente, para si, toda a realidade, através do exercício da razão raciocinante. Não por nada Descartes e considerado o filósofo pai da modernidade, por causa do

seu *cogito sum* e por causa do seu critério de verdade, repousando nas idéias claras e distintas. À luz da razão, se atribuía a tarefa de espantar as trevas que mararam a cultura medieval, engendrada na irracionalidade de uma época pó demais crente e por demais motivada por opções emocionais. Com a iluminação racional, finalmente a humanidade encetaria o caminho de um progresso, sem tropeços.

Esse foi o sonho da burguesia. Um sonho, uma utopia que teve coragem de tentar ser realidade tópica. Mas a ordem liberal, a par de ter-se revelado, mais tarde, uma ordem relativa à burguesia, e não a ordem para todos, como fora apregoado, já começara, ainda no período da Convenção, a mostrar todas as suas ambigüidades.

Escandalizados por essas ambigüidades ou, melhor, baseando-se nelas, os intelectuais da antiga ordem tentaram reestruturar seu mundo de idéias e de valores, em uma ideologia antagônica à ideologia racionalista liberal.

Se o dogma primeiro dessa, era a primazia e, mesmo, o monopólio da razão, como fundamento de todos os valores, é justamente aqui que os tradicionalistas vão contra-atacar. A razão individual sozinha é cega, é caprichosa, é falível. Existem, contudo, outras fontes de verdades e valores. Será uma revelação divina; será a natureza humana na sua globalidade, ou seja, também nas suas instâncias instintivas e emocionais; será a própria história como saber acumulado, experimentado e provado, portanto, digno de ser aprovado. Admitir tais possibilidades significava reconhecer todo o valor do passado e a importância da tradição, como presentificação dele.

A partir do Humanismo, o pensamento europeu entrara para uma linha de laicização. Sem abdicar da transcendência de certos princípios, que continuavam a ser julgados como imprescindíveis para explicar o específico da vida humana e para fundamentar uma convivência social, na racionalidade, procurava-se, contudo, situa-los fora do âmbito do religioso. Já acenamos como esse foi o trabalho do jusnaturalismo moderno. O tradicionalismo, em algumas de suas versões, como, por exemplo, em Edmund Burke situa-se também nessa linha. Isto não quer dizer que a religião não seja invocada. Pode até ser. Porém, como realidade intra-histórica, como fato incontestável, na tradição de um povo.

Na versão católica, porém, que se impõe como reação à fúria anti-religiosa da Revolução, a religião é retomada no seu sentido de realidade transcendente. Um primeiro cuidado, portanto, que deveríamos ter, ao falarmos de tradicionalismo, seria distinguir o tradicionalismo leigo ou secular do tradicionalismo religioso-católico, o qual recebe uma formulação filosófico-teológica mais vigorosa. No Brasil, é esse último

que tem maior incidência, embora a maior parte dos pensadores católicos brasileiros, não tenha chegado sequer a entrever todas as implicações do mesmo. No caso de Pernambuco, isso aparece claro. Passa-se logo às conseqüências práticas, no plano sociopolítico, sem a prévia meditação filosófica fundamental. Ao menos isso é o que parece resultar da nossa pesquisa?

Para fundamentar essa nossa afirmação, apresentamos, neste segundo capítulo, um rápido esboço histórico sobre as principais correntes tradicionalistas, que podem ter influenciado em os nossos pensadores.

2. Edmund Buke e o início do tradicionalismo político

O pensador que, segundo o testemunho dos estudiosos, colocou as bases da concepção tradicionalista da sociedade política foi o inglês Edmund Burke. Em 1790, publicava ele sua célebre obra *Reflections on the Revolution*. escrito ao longo de um ano, sob o impacto dos acontecimentos que se desenrolavam na França, o livro de Burke se constitui num libelo de acusação aos revolucionários franceses e numa exaltação da gloriosa revolução inglesa do século anterior. Burke faz questão de distinguir e até de contrapor os dois movimentos.

Segundo Jean-Jacques Chevalier, Burke centrou suas acusações contra a Revolução e o espírito que a gerou, em torno de três conceitos: *o abstrato*, ao qual precisa ter-se horror; *a natureza*, conceito que precisa ser restabelecido, na sua riqueza e valor, *a razão geral* ou *razão política*, conceito que se opõe à razão, tomada em sentido abstrato.

O abstrato. Os discursos dos fautores da Revolução, sobre a liberdade e sobre os direitos humanos, é um discurso abstrato. Ora, diz Burke, é preciso discutir o problema da liberdade e dos direitos, em concreto, atendendo às circunstâncias de tempo, de lugar, de pessoa:

“Estes direitos metafísicos, que entram na vida comum como raios de luz que penetram num meio denso, são, pelas leis da natureza, retraídos na linha reta. Na verdade, na grande e complicada massa de paixões e preocupações humanas, os direitos primitivos do homem passam por tal variedade de refrações e reflexos que se torna absurdo falar deles como se continuassem na simplicidade de sua direção original. A natureza do homem é complexa; os objetos da sociedade são da maior complexidade possível; portanto, nenhuma disposição ou direção simples do poder pode ser adequada quer à natureza humana, quer a qualidade do seu trabalho” (9).

Noção de natureza: Para Burke é natural não o que pertence, por essência, à natureza humana; ou aquilo que é inerente à natureza humana, em todos os tempos e lugares; ou, segundo Grócio, Hobbes, Locke, Rousseau, aquilo que se refere ao homem, considerado anteriormente a qualquer liame social. Não. Natural é o resultado de um longo desenvolvimento histórico, de um longo hábito. Em outras palavras, o natural vai identificar-se com o histórico, com experiência histórica, com hábito criado pela história. Daí louvar ele a sabedoria dos antigos que tiveram em conta as circunstâncias concretas dessa natureza humana, ao estabelecer as normas das antigas repúblicas.

“Os legisladores, que formaram as antigas repúblicas, sabiam que sua missão era árdua demais para ser cumprida, contando apenas com o simples aparato da metafísica de um estudante de graduação, e a matemática e aritmética de um fiscal de impostos. Eles tinham que estudar a natureza humana. Eles tinham que lidar com cidadãos e eram obrigados a estudar os efeitos daqueles hábitos que são comunicados pelas circunstâncias da vida civil. Eles tinham consciência de que a operação desta segunda natureza sobre a primeira produzia uma nova combinação; e, conseqüentemente, surgiram muitas diversificações entre os homens baseadas no seu nascimento, na sua educação, na sua profissão, nos períodos de sua vida, na sua residência, no campo ou na cidade, em suas várias maneiras de aquisição e fixação da propriedade e, de acordo com a qualidade da propriedade em si; tudo isto tornando-os quase como se fossem de várias espécies de animais. Conseqüentemente, eles se achavam obrigados a colocar seus cidadãos em tal classe e em tais posições no Estado, conforme seus hábitos peculiares os qualificassem a ocupar; e atribuir a eles tais privilégios especiais que pudessem assegurar aquilo que suas específicas situações (ocasiões) exigiam” (10).

Tal concepção de natureza é apta a consagrar o já feito, o já estabelecido. Ela santifica, diríamos assim, a tradição. Torna-se, portanto, fundamento precioso para um pensamento tradicionalista.

Razão geral ou razão política. O século XVIII levava a termo todo um movimento de valorização da razão individual, movimento iniciado nos tempos do Renascimento e da Reforma, e firmado com o Cartesianismo. A essa razão Burke opõe a razão geral, fruto de uma longa acumulação de experiências dos mortos, que nos precederam. Ele não se peja de afirmar que os ingleses confiam nos sentimentos e nos

preconceitos. Esses são valorizados justamente enquanto preconceitos, pelo fato de acrescentarem à nudez da razão toda uma motivação que é também veículo de verdade:

“Veja, senhor, que nesta idade (época) sábia sou bastante corajoso para confessar que somos, geralmente, homens de sentimentos indomados; que, ao invés de nos livrarmos de nossos velhos preconceitos, e por quanto mais tempo eles tenham durado, e quanto mais amplamente tenham prevalecido, tanto mais os amamos. Temos medo de deixar que o homem viva e negocie, cada qual utilizando seu próprio estoque de razão; porque suspeitamos que este estoque de cada um seja pequeno e que cada um se beneficie mais do banco comum e do capital das nações e das épocas (históricas). Muitos dos nossos especuladores, ao invés de desprezar os preconceitos gerais, empregam sua sagacidade para descobrir a sabedoria latente que prevalece dentro deles. Se encontram o que procuram, e raramente falham, acham mais sábio continuar com preconceito, envolvendo a razão, que retirar a cobertura dos preconceitos e não deixar nada além da razão nua, porque o preconceito, com sua razão, tem um motivo para transmitir ação àquela e (transmitir-lhe) uma afeição que lhe garantirá a permanência” (11).

O livro de Burke e, sobretudo, o seu pensamento, espalhou-se pela Europa, à medida que a Revolução aparecia com toda a evidência da sua radicalidade e da sua irreversibilidade. Era muito duro crer que os antigos valores deveriam eclipsar-se para sempre e que uma nova ordem se imporia definitivamente. Era como que negar-se a si mesmo. Nos centros pensantes do Continente Europeu, aliás, a reação já se iniciara.

3. Tradicionalismo católico e filosófico: Fé e Razão

3.1. Em França

Em França, o tradicionalismo se elaborou filosófico-teologicamente de maneira robusta, pois encontrou, para seus teóricos, os pensadores católicos. De Maistre, De Bonald, La Mennais, Bonnetty e Ventura vão ligar os interesses e os destinos da ordem social aos destinos e interesses da ordem religioso-cristã, ao menos para o Ocidente.

Há uma justificação histórica, que seria bom recordar, para se entender a atitude desses pensadores.

O cristianismo estivera na base da ordem antiga, de cunho eminentemente agrário. Com essa ordem se solidariza, a ela sancionara, a tal ponto que manteve sempre em nível de certa suspeita, ao menos teoricamente, a atividade comercial. Ora, a sociedade burguesa emergia como resultado de situações econômicas, as quais propiciaram o enriquecimento, não ligado à posse da terra, como no feudalismo, mas às atividades comerciais, num primeiro momento, e, depois, também às atividades industriais. Parecia lógico que a ruptura com a antiga ordem sócio-econômica implicasse uma ruptura com seu mundo cultural que, no caso, quase se identificava com o mundo religioso. Era, porém, preciso encontrar um fundamento sólido para a nova ordem, do ponto de vista ideológico.

O Cristianismo se apresenta como revelação divina. Agora, o fundamento vai ser pedido à razão. Quando Descartes, o século XVII duvida de tudo e se firma no seu *Cogito*, expressa, de maneira clara, a exigência racional da burguesia. Quando Kant, em *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* (1785), apresenta uma nova concepção do mundo moral, baseada no imperativo categórico, fecha o círculo de elaboração de toda uma nova mentalidade, bem diversa da medieval.

Nesta, os limites da razão são evidenciados pela presença de um âmbito maior de verdade, confiado à revelação divina. O racionalismo cristão é limitado. Mesmo Tomás de Aquino, que valorizou ao máximo a razão humana, reconhece-lhe limites estruturais, enquanto há verdades que ultrapassam o poder da razão. Lê-se, por exemplo, no artigo primeiro da *Suma Teológica*: “Embora se não possa inquirir pela razão o que sobrepuja a ciência humana, pode-se entretanto, recebê-lo por fé divinamente revelada. Por isso, no lugar citado, se acrescenta: ‘Muitas coisas se tem sido patenteadas que excedem o entendimento dos homens’. E nisto consiste a sagrada doutrina” (12). Depois, limites históricos, enquanto que o peso do pecado impediu à razão de obter o que poderia estruturalmente obter, ou a impediu de obter, com clareza e exatidão. Lê-se ainda na *Suma*: “Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina, conforme a revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana... De sorte que, para a salvação do homem, foi preciso, por divina revelação, tornarem-se conhecidas certas verdades superiores à razão. Mas também naquilo que de Deus ode ser investigado pela razão humana, foi necessário ser o homem instruído pela revelação divina. Por que a verdade sobre Deus, exarada (investigada) pela razão, por poucos, chegaria aos homens depois de longo tempo e de mistura com muitos erros, se bem do conhecer essa verdade depende toda a salvação humana, que em Deus consiste” (13).

Para a cultura moderna, na sua expressão mais radical, a razão humana basta-lhe a si mesma. Seus limites ela própria é que os estabelece. Eloqüente o título de uma outra obra de Kant: *A religião nos limites da simples razão*. Nessa obra, encontramos, justamente, o oposto da posição tomista. A razão enclausura em si todas as possibilidades religiosas. A história se apresenta não como palco de revelação divina, suprimindo as deficiências da razão humana, mas como palco de manifestação da razão humana.

Escreve Herrero, a respeito: “Se caracterizamos o iluminismo como processo que promove a história da liberdade, isto não era um dado evidente. Com efeito, o postulado central do Iluminismo em seus inícios era a razão, compreendida como única grandeza autônoma que se basta a si mesma e que não depende de nenhum outro pressuposto. Ora bem, isto significa que esta razão fazia total abstração da história. Esta aparecia como o poder oposto à absoluta pretensão da razão. Como tal, a razão devia libertar-se da história.

Porém, como era entendida, então, a história? A história era compreendida essencialmente como tradição e como tradição que se apoiava no princípio da autoridade. Determinados acontecimentos e situações históricas exigiam para si autoridade incondicional. Neste sentido, Windelband determinou a essência do Iluminismo como o processo da razão contra a história. Sob este ponto de vista, Kant situa-se neste movimento, no qual a razão determina-se unicamente por si mesma. Porém, ao mesmo tempo, Kant mostra os *limites* desta razão que se basta a si mesma. Em relação à história, Kant intenta compreendê-la a partir da razão. A história passa a ser o lugar da realização da razão prática” (14).

Na esteira de Kant, os idealistas alemães, máxime Hegel, vão forçar, cada vez mais, a aproximação entre razão humana e história, até identificarem as duas. A Revolução Francesa é considerada por Hegel, como a plenitude da manifestação da razão.

Acabava qualquer possibilidade de transcendência, de revelação, de fé, em sentido religioso.

Ora, a Revolução era obra da burguesia, em luta contra o Antigo Regime, que encarnava a estrutura agrária medieval. Os nobres e o clero, em sua maior parte, acharam-se comprometidos com essa estrutura. Natural, portanto, que a Revolução e toda a mentalidade que a envolvia parecesse a essas antigas elites européias o caos, a desordem, o fim da convivência humana, na ordem. Natural, portanto, que reagindo contra a nova mentalidade se fosse à raiz do problema: a autonomia absoluta da razão. Natural ainda que se visse na autoridade, sacralizada pela tradição, o remédio a todo aquele descalbro sóciopolítico-religioso. Natural,

enfim, que religião, história, tradição, Idade Média, fossem temas caros aos que se puseram à frente do movimento restaurador, logo após a queda de Bonaparte, em 1815.

É nesse contexto, que surge, em França, o tradicionalismo, quer como exigência filosófica, quer como exigência política. Aliás a primeira decorre da segunda.

Não é fácil acompanhar o pensamento dos autores tradicionalistas católicos. Eles evoluem de pensamento, sob o golpe da realidade e sob as exigências das autoridades eclesiásticas. Lamennais, por exemplo, de tradicionalista e ultramontano evolui para racionalista liberal e até para posições socialistas.

Não vai ser, porém, nossa tarefa, aqui, traçar o pensamento completo desses autores e a linha de sua evolução. Apresentamos apenas o seu pensamento tradicionalista, naquilo que tem de mais típico. Antes, porém, tentemos conceituar o tradicionalismo filosófico.

Tradicionalismo filosófico

A essência dessa linha de pensamento pode-se formular assim: é preciso uma *revelação*, para que o homem possa chegar a conhecer as verdades fundamentais de ordem metafísica, moral e social. Para alguns pensadores, essa revelação é sobrenatural (cristã). Portanto, a adesão a ela implica uma fé divina (fideísmo). Para outros, é uma revelação natural. Dá-se no início da história e é transmitida como patrimônio humano. A ela devemos uma fé humana. Sem essa fé, porém, fica-nos vedado o conhecimento dessas verdades fundamentais. A transmissão (tradição) dessas verdades é algo de fundamental. Daí *tradicionalismo*. A razão do indivíduo não é autônoma. Ela está sujeita à *tradição* (razão social) que nos liga a essa revelação primordial.

Colocavam-se, assim, fundamentos filosóficos para se pedir obediência a verdades tradicionais, julgadas indispensáveis à ordem sócio-econômica e política, e que a Revolução, em nome da razão individual e autônoma, questionara e derrubara. Como se vê, o tradicionalismo, expressando-se de maneira nitidamente filosófica, tem implicações políticas e é, de princípio, conservador, antes restaurador.

Uma incursão, ainda que rápida, no pensamento de alguns dos mais famosos filósofos tradicionalistas franceses, vai fundamentar essa nossa síntese.

3.1.1. Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840)

No seu livro: *O pensamento social cristão antes de Marx* (15), o Pe. Ávila chama De Bonald de o filósofo da tradição. O livro, que o caracterizou como tradicionalista, intitula-se: *Recherches philosophiques sur les premiers objets de la connaissance morale*, 2 vols., Paris, 1818.

Assim se resume o pensamento de De Bonald, no primeiro capítulo dessa obra: a palavra é anterior ao pensamento, porque é necessário falar para pensar. Sendo assim, já que o homem não se deu a capacidade intelectual, também não se deu ele a linguagem. Deus é que deu ao homem a linguagem. Homem, sociedade e linguagem vêm de Deus. A revelação da linguagem é meio para serem reveladas aos homens as verdades de ordem superior, morais e civis que se transmitem pela linguagem. Essas verdades têm de ser cridas, porque transmitidas. A tradição é garantia da ciência, dos princípios do conhecimento e da própria razão. Ela é o critério de distinção entre verdade e erro.

Seguem-se conseqüências importantes, do ponto de vista sócio-político. A educação social é o único meio para se aprender as verdades de ordem supra-sensível, e a autoridade social é o único motivo de assenso para a razão. O homem é social, por natureza. A natureza vem de Deus. Na base de qualquer sociedade, está, pois a sociedade religiosa. Como a religião católica é a religião perfeita, o tipo de sociedade perfeita, é a antiga sociedade francesa, com governo monárquico. Foi neste tipo de sociedade que a civilização chegou ao mais alto nível.

Na luta contra a ideologia racionalista liberal, justificadora da ordem burguesa que se implantara, De Bonald tece um discurso filosófico, no desejo de fundamentar as realidades sóciopolíticas, de maneira sólida. A ordem burguesa se fundara sobre o poder autônomo e crítico da razão individual. A autonomia da razão era a face ideológica da realidade sócio-econômica que permitira ao burguês, desvinculado das injunções feudais, sentir-se livre para gerir os seus interesses de comerciante e de industrial incipiente. De Bonald, em contraposição, vai procurar, nas idéias que consagraram outro mundo e outro tipo de relações humanas, o arsenal de argumentos para coibir os desmandos dessa razão autônoma e arrasadora dos valores de outrora. Já por esse posicionamento histórico e polêmico, entende-se que De Bonald tem de voltar-se para a tradição. E a volta se dá, numa retomada do passado, não apenas como lugar onde se podem encontrar princípios mais sábios e sadios de convivência humana. O passado é algo mais; ele é um valor em si. É por ser passado, por ser uma história vivida, uma experiência comprovada, reveladora das exigências da natureza humana, que o passado tem de ser interrogado e escutado. Escreve na sua obra. *Théorie du Pouvoir politique et religieux dans le société civile*:

“Eu não digo: Eis o meu sistema; porque eu não faço sistema; mas eu ouso dizer: eis o sistema da natureza da organização das sociedades políticas, tal qual resulta ele da história dessas sociedades. Com efeito, é à história do homem e das sociedades que urge interrogar sobre a perfeição ou imperfeição das instituições políticas, que têm por objeto a felicidade de um e a duração das outras.

Não se trata, pois, de saber se os princípios que acabo de expor são novos, mas se eles são verdadeiros; se são conformes a opiniões acreditadas, mas se são eles de acordo com fatos incontestáveis; se alguns homens célebres avançaram princípios diferentes, mas se eles defenderam princípios melhores, quero dizer, mais apropriados a assegurar a perfeição do homem moral e a conservação do homem físico, único fim da sociedade civil” (16).

Vê-se aqui, como em Burke, e em todos os tradicionalistas, a história erigir-se em lugar epistemológico e princípios hermenêuticos, à primeira vista, até parece que a luta se situa entre, de um lado, racionalistas extremados, de outro, empiristas convictos, que recorrem aos fatos históricos para justificar suas teses. Na realidade, porém, em ambos os casos, é a razão que é tomada como justificadora da realidade social. No caso do liberalismo, a razão é assumida como força humana, independente de qualquer autoridade que a transcenda e que lhe seja anterior. Para De Bonald, na origem das verdades fundantes da ordem sóciopolítica e da ordem moral, deve encontrar-se um fato, cuja racionalidade de imponha. Esse fato é o *dom* da linguagem. Com essa solução, De Bonald extrapola não só a ordem dos fatos, mas a própria ordem da razão humana finita para torna-la dependente da razão divina. A história – o reino dos fatos – torna-se, assim, reveladora da racionalidade do real, enquanto criação divina. A ordem moral e sóciopolítica não pode ser criação humana, mas é uma ordem, em última instância, divina.

Respinguemos alguns tópicos de *Recherches philosophiques*:

“Tratar-se-ia, pois de encontrar um fato, um fato sensível e exterior, um fato absolutamente primitivo e *a priori*, para falar com a Escola, absolutamente duradouro nos seus efeitos, um fato comum e mesmo usual, que pudesse servir de base a nossos conhecimentos, de princípio para os nossos raciocínios, de ponto fixo de partida, de *critério*, enfim, da verdade... (17). Este fato, para as ciências morais, deve ser não somente exterior, e, por consequência, sensível; mas ele deve ser ainda moral ou tomado na ordem das coisas morais, pois que ele deve servir de base à ciência dos seres morais, e das suas relações com a ciência de Deus, do

homem e da sociedade... (18). Este fato suposto do dom primitivo da linguagem resolve de uma maneira satisfatória as maiores questões que a filosofia tenha podido levantar sobre a natureza e os processos do espírito humano, quero dizer, sobre a origem de nossas idéias, e sobre a distinção das verdades gerais e das verdades particulares; duas questões intimamente ligadas uma a outra... (10).

Guardiã fiel e perpétua das verdades fundamentais da ordem social, a sociedade as comunica a todos os seus filhos, à medida que eles entram na grande família.

“Revela-lhes o segredo delas por meio da língua, que lhes ensina; e, coisa admirável: é sempre aos mais simples e aos menos instruídos, às mães, às amas de leite, aos companheiros de nossos folguedos e de nossa infância, que ela confia as principais funções deste ensino... Assim, o conhecimento das verdades sociais, objeto das idéias gerais, encontra-se na sociedade; e o conhecimento das verdades e fatos particulares, individuais e físicos, objeto das imagens e das sensações, encontra-se em nós mesmos indivíduos, e é-nos transmitido pelo testemunho (rapport) dos nossos sentidos” (20).

A sociedade envolve, portanto, os indivíduos no manto sacral da sua maternidade. A razão individual deve reconhecer essa maternidade social que a engendra, a alimenta e a educa; em suma, a torna possível. A atitude do indivíduo frente a tudo aquilo que é instituição, diante de todo o patrimônio cultural que lhe é transmitido, só pode ser a de acatamento e respeito. Atitude oposta ao espírito revolucionário. È o que enfatiza De Bonald, em palavras cheias de certa indignação:

“A hipótese que coloca na sociedade o depósito das verdades gerais fundamentais, sociais, como uma conseqüência natural e legítima do fato primitivo da transmissão necessária da linguagem, e que supõe que os homens recebem o conhecimento destas verdades com a língua que eles aprendem a falar, e não podem receber a não ser por este meio, não pode conciliar muito com a opinião daqueles filósofos que, segundo as idéias que eles fizeram para si a respeito dos direitos e da força da razão do homem, pretendem que o homem não deva admitir como certa nenhuma verdade a não ser que ele tenha examinado os motivos para crer nela ou repudiá-la, e, se por acaso, quinze anos ou mesmo dezoito é muito cedo para isto, é necessário que se atrase este juízo para mais tarde (21).

O homem vindo ao mundo encontra estabelecida, na generalidade das sociedades, sob uma forma ou outra, a crença em

Deus, criador, legislador, remunerador e vingador; a distinção entre justo e injusto, bem e mal moral. Quando ele examina com sua razão o que ele deve admitir ou repudiar dessas crenças gerais, sobre as quais foi fundada a sociedade universal do gênero humano e repousa o edifício da legislação geral, escrita ou tradicional, constitui-se este homem, por isso mesmo, em estado de revolta contra a sociedade; e arroga-se, ele, simples indivíduo, o direito de julgar e de reformar o geral, e aspira a destronar a razão universal para fazer reinar, no seu lugar, sua razão particular, esta razão que ele deve toda inteira à sociedade, pois que ela lhe deu, na linguagem, cujo conhecimento ela lhe transmitiu, o instrumento de toda operação intelectual e o *espelho*, como diz Leibniz, no qual ele percebe seus próprios pensamentos” (22).

Postos esses princípios, De Bonald, tendo feito da história, tal qual realizada, o princípio hermenêutico que lhe permite interpretar o plano de Deus para o homem, pode pensar coerentemente uma ordem social que seja o prolongamento da ordem medieval. “Para ele, diz-nos o Pe. Ávila, a harmonia entre o trono e o altar resultava como consequência lógica de sua teoria sobre o sistema social. Daí, sua radical fidelidade à monarquia hereditária, e à fé católica, da qual estava convencido ser um defensor ortodoxo, conquanto suas reflexões teológicas, sobre a revelação natural, origem primária das idéias, tivessem recebido fortes reparos da teologia oficial” (23).

3.1.2. Joseph marie de Maistre (1753-1821)

Outra figura de proa, no movimento tradicionalista católico, em França, numa linha marcadamente política, é Joseph Marie de Maistre. Seu pensamento é estruturado dentro de um referencial teórico radicalmente oposto ao do racionalismo liberal, pois “poucos pensadores católicos conservariam tão clara ainda, como moldura de uma reflexão, a visão medieval universalista, segundo a qual na Igreja se via a organização de salvação envolvendo toda a humanidade” (24).

De maneira mais crítica, escreve Rafael Gambra: “Para De Maistre, a gênese dos povos e das suas verdadeiras constituições políticas é um processo fluido e complexíssimo, que afunda suas raízes na secreta sabedoria dos tempos, que se nutre das contribuições, ainda que inconscientes de todos, e que se desenvolve sob a ação da Providência que, sem desprezar a liberdade dos agentes e do próprio processo prepara para ele um sentido transcendente para a finalidade e também compreensão dos homens. A sociedade não é uma convenção racional dos indivíduos, como pretendia Rousseau: estes não podem criar nada, na ordem social, senão

identificando-se com o espírito e a tradição de seu povo e interpretando-os” (25).

Por essa citação se vê que, para De Maistre, a origem das verdades e das instituições sociais e políticas não deve ser pedida à razão individual, mas à história, à natureza humana, nas suas instâncias também inconscientes e, em última instância, à ação da Providência divina. É o que explicitamente acentua Gamba: “A concepção de De Maistre sustenta-se sobre duas teorias, estreitamente relacionadas entre si, que são sua teoria do conhecimento e a idéia de um comunitarismo radical que se aplica tanto à gênese da cultura humana como à da sociedade. Ambas teorias, epistemológica uma e social a outra, se baseiam, por sua vez, em uma metafísica implícita que concilia um ativo sobrenaturalismo da fé, com as conseqüências mais realistas e empíricas na vida e na obra dos homens” (26).

Ao individualismo do racionalismo liberal se opõe o comunitarismo mais exigente, no qual será valorizada, à semelhança de De Bonald, a crença geral, enquanto representante da natureza humana. Há mais, porém. A razão geral é um critério de verdade, porque se liga a uma revelação divina primitiva. Se transferimos isto para a ordem política, a conclusão é aquela que Gamba nos indica:

“Trasladada esta idéia para a ordem político-social, constitui a afirmação de que a sociedade é, antes de tudo, uma comunidade, e não só uma coexistência; dotada de origens histórico-divinas e não simplesmente convencionais e pactuais (pactistas), e com laços não somente voluntários e racionais, mas também emocionais e de atitude” (27).

Não há quem não veja a semelhança com o pensamento de Burke, ainda que aflorem também diferenças. Não é o caso, contudo, de se traçar dependências.

Se as sociedades têm origens histórico-divinas e não são opções da razão humana, é toda a história e a tradição que são chamadas a estabelecer o discernimento necessário para se chegar à melhor ordem social e política.

Não espanta, pos, ver De Maistre apelar para a História como justificadora da monarquia. Em *Considerations sur la France*, escreve ele:

“Se nos dissessem que em um dado, lançado cem milhões de vezes, não apareceram senão as cifras: 1, 2, 3, 4 e 5, poderíamos crer que o número 6 encontra-se em uma das suas faces? Sem dúvida que não. Estaria demonstrado, como se tivéssemos constatado diretamente, que uma dessas faces é branca ou uma das cifras está repetida. Pois bem, recorramos à história: veremos aquilo que se chama fortuna lançando o dado sem descanso, desde

faz quatro mil anos. Por acaso tirou a *Grande República*? Não. Por conseguinte *esta cifra* não estava no dado...

“Se o mundo tivesse visto sucederem-se numerosas formas de governo, não teríamos direito de dizer que tal ou qual forma é impossível porque não foi jamais vista: porém, a realidade é diferente: viu-se sempre a monarquia e algumas vezes a república” (28).

O mesmo princípio está na base da união entre organização social e religião que, para De Maistre, ao mesmo no que concerne ao Ocidente, só pode ser a religião católica. Torna-se patente, então, o significado político do papado, como condição de reestruturação sóciopolítica europeia:

“A consciência esclarecida e a boa fé não podem duvidar de que tenha sido o cristianismo que formou a monarquia europeia, maravilha muito pouco admirada. Mas em o Papa, não há verdadeiro cristianismo; sem o Papa, a instituição divina perde sua força, seu caráter divino e sua virtude de converter; sem o Papa, não passa ele de um sistema, uma crença humana, incapaz de entrar nos corações e de modifica-los para tornar o homem suscetível de um mais alto grau de ciência, de moral e de civilização. Toda soberania cuja frente não foi tocada pelo dedo eficaz do grande Pontífice, permanecerá sempre inferior às outras, tanto no que se refere à duração dos seus reinos, como na qualidade (caractere) da sua dignidade e nas formas de seu governo. Toda nação, mesmo cristã, que não sentiu a ação constituinte, permanecerá também eternamente abaixo das outras, suposta igualdade de outras condições; e toda nação separada, após ter recebido a impressão do selo universal, sentirá, enfim, que lhe falta alguma coisa, e será corrigida, mais cedo ou mais tarde, quer queira quer não queira. Existe para cada povo um liame misterioso, mas visível, entre a duração do reino e a perfeição do princípio religioso” (29).

A autoridade civil é pensada em termos de soberania, confiada por Deus ao governante ou aos governantes, excluída qualquer idéia de soberania popular. Isso, porém, não exclui a intervenção do homem na organização concreta das formas de exercer a soberania. Há, em De Maistre, um otimismo em relação aos que exercem a autoridade, supondo-os fundamentalmente bons e, portanto, aptos a procurar o bem comum:

“O que torna a soberania, e, portanto, a sociedade possível, é o fato de que o homem é justo, ao menos na sua intenção, todas as vezes que não se trata dele mesmo. Pois, às vezes em que a *soberania* é exposta a agir voluntariamente mal, são sempre muito mais raras em relação às outras, pela própria natureza das coisas;

assim, para seguir ainda a mesma analogia, na administração da justiça, as vezes em que os juízes são tentados a prevaricar são necessariamente raras em relação às outras (vezes). Se fosse o contrário, a administração da justiça seria impossível como a soberania” (30).

Em todo o caso, aos desmandos da autoridade pode se opor a resistência. Verdade é que, no fim de todo o seu arrazoado, De Maistre como que esfuma o sentido da resistência, pois a delega a uma outra autoridade, o soberano Pontífice, ligado, em consciência, ao direito divino e protegido, em grande parte, dos erros de governo, pela velhice, pela vida celibatária e pelo seu caráter sacerdotal:

“Não se trata, de nenhuma maneira, de saber *se*, mas *quando* e *como* e permitido resistir. O problema é todo ele prático e, posto desta maneira, ele faz tremer. Mas se o direito de resistir se mudasse em direito de impedir, e em vez de residir no sujeito, ele pertencesse a um poder de uma outra ordem, o inconveniente não seria mais o mesmo, porque esta hipótese admite a resistência sem revolução e sem alguma violência da soberania” (31).

A leitura de Du Pape, que vimos citando, faz-nos remontar à Idade Média, onde todos esses argumentos teriam chance de adquirir força comprobatória.

As teses de De Maistre elucidam as características do tradicionalismo, tais quais são enunciadas por Reis Trogal, em *Tradicionalismo e Contra-Revolução*:

“Procurou (o tradicionalismo) cimentar o absolutismo régio, que os liberais atacavam... Pretendeu fortalecer também a hierarquia social que os liberais, pelo menos os mais extremistas, procuravam destruir... Defender, enfim, o catolicismo integral, que o liberalismo atacara na sua estratificação cultural, eclesial e inquisitorial. Debateu-se por uma cultura ‘ortodoxa’, contrariando a tendência liberal para uma cultura livre, fundamentada essencialmente na ‘razão’ ” (32)

3.1.3. Augustin Bonnety (1798-1879)

Bonnety elabora as idéias de De Bonald. Aos excessos da razão, segundo Bonnety, só se pode pôr um dique pela adoção do tradicionalismo. É até inútil, para um cristão, discutir sobre os limites da razão, pois sabemos que o homem desde o começo, no ato da criação,

recebeu a linguagem e, com essa, as verdades necessárias, particularmente as de ordem moral e religiosa. Bonnety escreveu muito em: *Annales de philosophie chrétienne*.

3.1.4. Louis Eugene Maria Bautain (1796-1867)

No opúsculo intitulado *De l'insegnement de la philosophie em France, au XIX siècle*, publicado em 1813, Bautain propõe um tradicionalismo mais rígido ainda. Para ele, a razão humana só é apta para receber a verdade, mas incapaz de produzir o ato vital do conhecimento. Sua capacidade passiva é vivificada pela Palavra, viva na Igreja e na Escritura. Bautain cai, portanto, num fideísmo. Para se chegar às verdades fundamentais, no campo religioso, moral e social é preciso ter fé na Palavra da Igreja. É baseado nisto que ele nega o valor da razão para provar a existência de Deus; nega, outrossim, a possibilidade de se provar a revelação divina a Moisés, através de provas históricas, como é o testemunho humano; nega o valor dos milagres, para provar a revelação divina.

3.1.5. Felicite-Robert de la Mennais

Mas dentre as figuras do tradicionalismo católico francês excede a de *La Mennais*. Ele evolui, dentro de uma certa lógica de pensamento, da posição tradicionalista e ultramontana, para uma posição socialista, passando pela racionalista liberal.

Em 1817, La Mennais publicava o primeiro volume de sua célebre obra: *Essai sur l'indifference em Matière de religion*. A obra causava uma impressão enorme, pelo vigor da sua argumentação. O segundo volume é de 1820. Ainda saíram o 3 e o 4 volumes em 1823 e 1825 respectivamente. No segundo volume, La Mennais opunha à filosofia da razão individual a sua doutrina do senso comum. Ele fazia a razão individual assentar-se no banco dos réus, para ouvir o veredicto de sua fraqueza, enquanto a fé e a tradição eram realçadas:

“E eis porque a filosofia que quer tudo ver e tudo compreender, a filosofia que faz da razão de cada homem, única juíza do que ele deve crer, acaba no ceticismo universal ou na destruição absoluta da verdade e da inteligência.

Não há meio de evitar este escolho, desde que se procura em si a certeza; e é isto que é preciso mostrar ao homem para humilhar a sua soberba confiança; é preciso forçá-lo, até ao nada, para atemorizá-lo dele mesmo; é necessário fazer-lhe ver que ele

não saberia provar a si sua própria existência, como ele quer que se lhe prove a existência de Deus; é preciso desesperar todas as suas crenças, mesmo as mais invencíveis, e coloca-lo na situação extrema da alternativa ou de viver de fé, ou de expirar no vazio” (33).

Invertia-se, dessa maneira, o procedimento da apologética cristã. Não mais a razão oferecendo os preâmbulos da fé (*Praembula fidei*), ou seja, as verdades racionais que fundamentavam a racionalidade da fé; agora, para La Mennais, é a fé que deve oferecer os preâmbulos da certeza para a razão.

La Mennais submete, depois, as faculdades humanas cognitivas a uma cerrada crítica. Ele as reduz a três: sensações, sentimentos, razão. Nenhuma delas pode garantir-nos a certeza do nosso conhecimento.

“Posto isso, nosso primeiro cuidado, deve ser assegurar-nos se existe para nós, um meio de conhecer, de maneira certa, e qual é este meio; do contrário, faltando à nossa razão a base, deveríamos duvidar de tudo sem exceção. Ora, os únicos moventes (*movens*) do conhecimento que cada um de nós encontra em si são os sentidos, os sentimentos e o raciocínio” (34)

Analisadas as filosofias que se baseiam no sentidos e nos sentimentos. La Mennais conclui que elas não nos podem oferecer a certeza. Mas é vão chamarmos em auxílio a razão. Também ela é frágil.

“Em vão chamaríamos nós o raciocínio em nosso socorro: frágil barreira contra a dúvida!, ou antes, impetuosa torrente que quebra todos os diques, carrega (em porte) e submerge todas as certezas, quando ela vem derramar-se (*vient a se deborder*) sobre os nossos conhecimentos.

“Não saberíamos nos defender de uma profunda piedade à vista de uma fraqueza tão extrema e tão incurável. E entretanto esta razão altiva ousaria vangloriar-se de suas grandezas e se orgulhar insolentemente, ao meio de seus domínios fantásticos e de suas riquezas imaginárias. Façamo-la, portanto, sentir uma vez sua prodigiosa indigência; despojemo-la, como um rei de teatro, das suas vestes emprestadas, e, vendo-se tal qual é, nua, enferma, defeituosa, ela aprenderá a se humilhar e a enrubecer-se da sua extravagante presunção” (35).

É uma verdadeira catilinária, contra a razão, numa época em que a razão se alçava como juíza suprema de todos os valores.

Mas La Mennais não se contenta em destruir. Sua finalidade é, pelo contrário, construir. E estabelecer a certeza, como o diz claramente no início do capítulo:

“Nada subsiste a não ser pela verdade, porque a verdade é o ser, e fora dela não há que o nada” (36).

Negada, porém, aos sentidos, aos sentimentos, à razão individual a possibilidade de fundar a certeza dos nossos conhecimentos, a quem a atribui La Mennais? Di-lo enfaticamente:

“Mas, o quê? Perdendo toda a esperança lançar-os-emos, de olhos fechados, nas profundezas mudas de um ceticismo universal? Duvidaremos se nós pensamos, se nós sentimos, se nós somos?

“A natureza não o permite; ela nos força a crer, mesmo quando nossa razão não é convencida. A certeza absoluta e a dúvida absoluta são-nos igualmente interditas... Ora, não é dado ao homem a possibilidade de se aniquilar, existe nele algo que resiste invencivelmente à destruição, não saberia dizer que fé virtual, superior (*insomontable*) à sua própria vontade” (37)

A partir dessas afirmações, La Mennais mostra como jamais duvidamos de certas verdades, a não ser se passamos à loucura. São verdades admitidas por todos os homens, pelo senso comum.

“Numa ordem diferente, nós jamais duvidamos também de uma multidão de verdades que a ciência constata; e é esta incapacidade de duvidar, ou ao menos, se se dúvida, a certeza de que seremos declarados pelos outros homens, loucos, ignorantes, inepts, que constitui toda a certeza humana. O consenso comum, *sensus communis*, é para nós o selo da verdade; não existe nenhum outro” (38).

A razão individual é substituída por algo universal e a este algo deve submeter-se sob pena de ruir no ceticismo absoluto (o que é antinatural) ou na loucura. La Mennais, trabalha, filosoficamente, o conceito de *sensus communis*, ligando-o ao ato criador, pelo qual o homem se pôs sob a influenciada própria inteligência divina. Em última análise, o fundamento da certeza é a revelação divina, a qual se impõe autoritativamente, como não podia deixar de ser. A permanência do conteúdo dessa revelação primeira, porém, não é confiada ao indivíduo, mas à sociedade. Quem se exclui da sociedade que recebe a transmissão

deste conteúdo, a tradição da verdade, naufraga, erra. Tradição e autoridade fundamentam-se filosófico-teologicamente.

Respinguemos, no capítulo XX, que versa a verdadeira religião, afirmações contundentes, com relação ao fundamento da nossa certeza:

“Segue-se do visto que o princípio da certeza e o princípio da vida são uma mesma coisa; o que não poderia surpreender-nos, pois que evidentemente a certeza deve pertencer à razão infinita que contém toda verdade, e (segue também) que a verdade não é outra coisa que o próprio ser. Quem recebe o ser ou a vida, recebe também a verdade; recebe-a por meio da palavra ou do testemunho. O testemunho ou a palavra são, portanto, o princípio da nossa razão, de nosso ser intelectual; é pela palavra que nós somos certos de ser ou de possuímos a verdade; quanto mais a autoridade ou a razão que testemunha, é geral, maior é a certeza; e o testemunho sobre o qual repousam as verdades primordiais que constituem nossa razão, nossa vida, sendo necessariamente o testemunho do autor mesmo desta vida, ou seja, da mais alta autoridade, ou da razão infinita, goza de uma certeza absoluta” (39).

Num tipo de pensamento como esse, a tradição se eleva à dignidade de fonte primeira da verdade, diante da qual a razão deve se dobrar:

“Vê-se, além disso, que as idéias primeiras, das quais a linguagem, naquilo que ela tem de essencial, é a expressão, não se perderão sem que a própria linguagem se perca, e sem que a inteligência seja destruída. Privado dessas idéias tradicionais, o homem cairia numa absoluta incapacidade de agir ou de pensar, pois que não haveria mais nele o instrumento, nem nada sobre o qual ele pudesse agir... E como a razão humana é feita para a verdade, já que a razão não vive a não ser pela verdade, a razão geral não saberia errar ou se destruir a si mesma; do contrário haveria em Deus contradição de vontades, ou defeito de poder.

“Não acontece o mesmo com a razão individual. Isolando-se, ela perde o apoio da razão tradicional... Pelo simples fato, portanto, de a razão separar-se da sociedade, ela morre; ela transgride a lei do testemunho ou da autoridade, que, para os seres inteligentes, é a lei da vida” (40).

É importante atentarmos ao cerne da argumentação de La Mennais. Não se trata de negar à razão *individual* a capacidade de atingir, com certeza, a verdade, pelo fato de sua finitude, *enquanto individual*. Essa condição poderia ser superada pelo recurso ao diálogo, com outras razões

individuais. Não se trata, porém, desse tipo de limitação. É à razão humana, como tal, que La Mennais veda o acesso à certeza da verdade. A análise que ele faz para patentear a fragilidade da razão revela-lhe uma fragilidade constitucional, estrutural. A única maneira, então, para fugir a essa fragilidade decepcionante é apoiar-se na fé em uma tradição comum. Essa goza do poder de convencer-nos, porque é condição mesma do próprio ser do homem:

“Queira ou não queira, o homem deve crer, porque ele precisa agir, pois ele tem de se conservar. Se o homem ouve apenas a sua razão, ele aprende apenas a duvidar de tudo, inclusive da própria razão e fica reduzido a um estado de inatividade absoluta: o homem pereceria antes de poder provar a si mesmo simplesmente a própria existência.

Assim, o homem está numa incapacidade natural de demonstrar plenamente alguma verdade, e numa igual incapacidade de recusar de admitir certas verdades” (41)

Há verdades, portanto, as quais o homem tem de admitir, não porque lhe são demonstradas, mas porque é impossível não crer nelas, a não se que nos resignemos à loucura ou ao aniquilamento.

3.1.6. Joaquim Ventura de Raulica (1792-1861)

Nasceu na Itália. Mas pertence ao mundo francês.

Confessa-se tradicionalista e faz a defesa do tradicionalismo, com muito empenho. Cumpre, antes de tudo, recordar que a obra dele é eminentemente apologética. Trata-se de combater aquilo que ele chama *razão moderna*, a qual se insurgira contra a *razão católica*, cujo apogeu Ventura coloca no século XIII, com Alberto, Tomás e Boaventura. A oposição entre as suas se estabelece no fato de a razão católica reconhecer, acima de si, a existência e os direitos da revelação divina, enquanto a razão moderna se julga absolutamente autônoma, senhora de estabelecer, por si, os limites da sua atuação. Essa atitude, segundo Ventura, é funesta à humanidade:

“É portanto, evidente, meus irmãos, que todo sistema científico que substitui a fé pelo puro raciocínio, a palavra de Deus pela simples palavra do homem, é por isso mesmo, um sistema assassino, que mata o homem na sua parte mais nobre, roubando-lhe a vida do espírito” (42).

Ventura estabelece uma distinção entre filosofia inquisitiva e filosofia demonstrativa. Aliás, admira-se ele de que, antes dele, os filósofos não tenham estabelecido essa distinção. A filosofia inquisitiva repudiou toda verdade que não seja conquista sua. A filosofia demonstrativa abraçou a verdade onde quer que a tenha encontrado. A primeira é inimiga do princípio religioso; a segunda, pelo contrário, feliz d poder ser iluminada por uma luz do alto, que lhe vem pela religião, é amiga e aliada sincera do princípio religioso.

“A filosofia inquisitiva, adota como seu ponto de partida a dúvida; a filosofia demonstrativa coloca na fé o seu ponto de partida. A filosofia inquisitiva apóia-se sobre a palavra do homem e se orgulha disso; a filosofia demonstrativa apóia-se sobre a palavra de Deus, e se glorifica com isto; ela escuta essa palavra, guarda-a fielmente e, por isso mesmo, ela é feliz de poder fundar um sistema científico que tem uma finalidade nobre e legítima para as suas pesquisas... Tal foi, meus irmãos, a filosofia que a razão católica estabeleceu desde os primeiros tempos do cristianismo” (43).

O mais importante, contudo, é a articulação que Ventura faz ente Reino de Deus, Igreja e Filosofia demonstrativa. O Reino é a verdade. O Reino, na História, é a Igreja. A filosofia demonstrativa surge no seio da Igreja e nele encontra um ponto de partida. Excusados são os filósofos pagãos por serem filósofos inquisidores, *philosophes chercheurs*; mas inconcebível que essa atitude continue, após o advento do Cristo e da sua Igreja. Cita então De Raulica e Tertuliano:

“Nós não temos necessidade de nos entregar às pesquisas filosóficas, após o Evangelho; não temos mais precisão de empreender curiosas investigações, após Jesus Cristo: *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium*” (*De Praescripti*)” (43a).

Tal tipo de colocação da problemática *filosofia-revelação* ou *razão-fé* determina uma atitude radicalmente tradicionalista:

“Ao se afirmar que o papel principal da verdadeira filosofia é aquele de examinar de perto, de pesar, de confirmar, de ampliar, de *demonstrar*, de entender sempre melhor, naquilo que elas têm de inteligível, as verdades que ela foi buscar na fonte da religião, do senso comum, da tradição, da razão universal, não se lhe nega o papel secundário de empurrar sempre mais longe, a *inquisição*, para chegar a conhecer nas coisas, nas quais isto for possível, o *porquê* e o *como* daquilo que se admite como certo e como verdadeiro; não

se nega também o uso que se possa fazer dessas mesmas deduções, sem jamais sair da ordem da fé” (44).

A religião, o senso comum, a tradição, a razão universal estão, assim, na origem não só histórica, mas estrutural da verdadeira cultura. Não é só questão de fato, é questão de direito. Como se vê, o direito de inquirir sobre a verdade só é reconhecido à razão, para verdades secundárias, subalternas.

O que significa reconhecer à razão humana individual limites intransponíveis e apelar para a autoridade e a tradição? Em última análise, significa apelar para um princípio superior ao homem mesmo, pois a autoridade e a tradição, ou melhor ainda, a autoridade da tradição se radica no ato criador. Di-lo, em outra obra, de maneira bem explícita, Ventura:

“A questão entre o *racionalismo* e a *tradição* não é, em realidade, senão a questão eterna entre o pensamento da criatura e a revelação do Criador, entre o crime e dever, entre a revolta e a obediência, entre a razão do homem e a autoridade de Deus” (45).

Ventura remonta até ao pecado dos anjos, àquele de Adão. Daí atribuir ele ao demônio a autoria do racionalismo:

“Assim, a partir desta época, tão funesta à raça humana, o racionalismo, inspiração e obra de Satã, entrou no mundo e nele criou a incredulidade” (46).

Os conhecimentos mais importantes para o homem, nessa perspectiva de Ventura, não tiveram origem num processo de aprendizagem, realizado ao longo da história, mas foram revelados a ele no ato da sua criação por Deus. E tinha de ser assim. Não podia ser de outra maneira:

“Dizendo que o *primeiro homem fez-se alma vivente* a Escritura santa quis ensinar-nos que Deus, Criador, *cujas obras são todas perfeitas*, deu, ao mesmo tempo, ao pai do gênero humano, a vida *física*, que consiste na união da alma e do corpo, e a vida *intelectual*, que consiste na união da inteligência e da verdade, como também a vida moral, espiritual, deificante, que consiste na união do coração e da graça santificante; quis ensinar-nos que Deus deu ao homem, em uma palavra, toda espécie de vida, cumulando-o de todas as graças, revelando-lhe todas as verdades” (47).

A partir desses pressupostos, De Raulica é coerente ao combater não somente o “radicalismo filosófico”, segundo ele, filho da filosofia moderna, a qual, por sua vez, é filha legítima do protestantismo; mas também o racionalismo católico, ao qual ele chama de semi-racionalismo, comparando-o a semipelagianismo. A diferença entre os dois, segundo Ventura, não é tão substancial, como, à primeira vista, pode parecer. A diferença está em que o racionalismo filosófico não admite autoridade superior à razão humana para verdade alguma. O racionalismo católico, pelo contrário, reconhece a intervenção divina para a aquisição de algumas verdades.

“Assim pois os partidários deste sistema (racionalismo católico) admitindo embora que haja verdades que a razão humana, sozinha, pode descobrir, reconhecem, contudo, que existem outras verdades que ultrapassam a capacidade natural desta razão, e cujo conhecimento não lhe pode advir senão de uma razão superior” (48).

Nem sequer essa versão mitigada do racionalismo é, segundo Ventura, admissível. E, de maneira sintética, expõe ele a doutrina dos tradicionalistas. Vamos transcrever aqui apenas os tópicos que nos parecem mais contundentes:

“Os tradicionalistas têm, enfim, a simplicidade de crer que a razão não foi dada ao homem para o homem encontrar por si mesmo, com o auxílio que a razão lhe dá, as verdades essenciais da ordem intelectual e moral, cujo conhecimento lhe é indispensável desde a primeira etapa da vida, porque essas verdades dispôs a Providência de Deus fossem reveladas pela tradição social, antes mesmo que o homem começasse a raciocinar, para que elas constituíssem a base da própria razão” (49).

Como a tradição social se apoderou desses conhecimentos: Responde Ventura:

“Os tradicionalistas têm também a simplicidade de pensar que o primeiro homem foi criado não somente *racional*, mas já raciocinando; não somente *podendo falar*, mas já falando; não somente *podendo conhecer*, mas já conhecendo, de fato, tudo aquilo que devia crer e tudo aquilo que ele devia praticar; dessa forma não foi o homem que por si mesmo, raciocinando, encontrou todas as verdades, nem mesmo *algumas* verdades; ele não descobriu nem no todo nem *em parte* a verdade” (50).

Esses últimos tópicos precisam bem o tipo de verdade que está em jogo. Não são verdades factuais, mas as verdades fundamentais na ordem intelectual e moral. Mostram como Ventura, endossando a doutrina dos outros tradicionalistas, diz um não ao racionalismo, quer filosófico, quer católico moderado ou semi-racionalismo.

3.2. Na Bélgica

Na Bélgica, o tradicionalismo uniu-se ao ontologismo. Segundo a *Enciclopédia Cattolica*, os filósofos de Luouvain sustentavam a tese de um inatismo virtual para a origem das idéias: “o influxo excitador não é dado pela percepção sensível (Descartes), mas pelo ‘comércio social’, donde as duas teses fundamentais da escola: “Os princípios das verdades racionais metafísicas e morais foram colocados no espírito humano pelo Criador... Mas o homem tem necessidade de um ensinamento intelectual para... adquirir um conhecimento distinto de Deus e das verdades morais”. (N. J. Lafôret. Dogme cath., I Bruxelas, 1855, p. 467) (51). O primeiro homem recebeu este ensinamento, de Deus, por revelação. Essa revelação é natural para Lafôret; é, segundo E. Lonay, natural quanto ao objeto e sobrenatural quanto ao modo; para Ubaghs é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural.

As relações entre fé e razão assim se colocam para Ubaghs: “nas coisas morais e metafísicas, em se tratando da ordem da aquisição... a fé vem naturalmente antes da ciência, de tal maneira que ninguém chega a esta, sem que aquela, de alguma maneira, proceda; embora na ordem de demonstração, pela qual é gerada a certeza da razão, a ciência deve vir antes da fé” (*Logicae seu philosophiae rationalis eleenta*, 6. ed. Louvain, 1860) (52). Isto significa que as verdades fundamentais da metafísica e da moral dependem da fé. Na ordem da aquisição primeiro é preciso crer para depois se demonstrar o que se creu?

Neste tipo de pensar a fundamentação daquelas verdades, que estão na base de uma conveniência humana, é pedida à revelação divina. Revelação da qual, virtualmente, já participa qualquer homem pelo próprio fato de ser criado por Deus. Contudo, para que esse conhecimento virtual amadureça em conhecimento distinto, a respeito de Deus e das verdades morais, é preciso a tradição, com valor de autoridade intelectual transmissora.

3.3. Catolicismo e tradicionalismo – reação oficial da Igreja

Ventura de Raulica está convencido de que as doutrinas tradicionalistas que defende pertencem à tradição cristã-católica. Escreve, com efeito:

“Enfim, descontadas certas exagerações que não temos preocupação de justificar, aquilo que se chama tradicionalismo não é outra coisa senão o método católico que todos os doutores da Igreja, desde Tertuliano até Belarmino, e todos os apologistas da religião desde Arnóbio e Lactância, até Bossuet e Bergier, têm constantemente seguido nas suas controvérsias com os heréticos de todas as espécies, com os filósofos e os incrédulos” (53).

Ele tem, sobretudo, a preocupação de ligar-se a Tomás de Aquino, do qual faz uma apreciação grandiloqüente, dizendo-o ímpar, e colocando-o como ponto culminante da evolução intelectual humana:

“Santo Tomás, meus irmãos, que homem! que gênio! É (ele) a razão humana elevada ao mais alto poder. Além dos esforços de seu raciocínio, só a visão das coisas, no céu. Cá em baixo, a razão não pode subir mais alto, nem pode ver mais claro” (54).

É justa a interpretação de Ventura, atribuindo à totalidade do pensamento católico a qualidade de tradicionalista? No sentido em que Ventura pensa, certamente que não. Aliás, a reação de pensadores católicos e das próprias autoridades eclesiásticas não se fez esperar. É preciso, porém, interpretar bem o que a Igreja desautoriza no tradicionalismo. O que estava em jogo, na apreciação das autoridades eclesiásticas, não será tanto a supervalorização da tradição. Isso até parece muito segundo a tendência católica. O que, porém, pensadores católicos e as autoridades eclesiásticas não podiam aceitar era a desvalorização quase total da razão. Se a razão humana não pode conhecer as verdades fundamentais da ordem intelectual, o que restaria de fundamentação racional à fé cristã? Como se provar que o conteúdo revelado do Cristianismo, embora não possa, em grande parte, ser objeto de demonstração, porque constituído de verdades que ultrapassam à capacidade da razão humana, pode (e deve) ser aceito, sem nenhuma restrição racional, porque condiz com tudo o que de Deus podemos conhecer, pela luz natural da razão?

Neste sentido, Bautain, em 1840, e Bonnetty, em 1855, tiveram de assinar algumas teses, salvaguardando este ponto doutrinal. A defesa da razão humana foi também feita, e com veemência, por Gregório XVI, na *Mirari vos* de 1832, e na *Singulari nos* de 1834. Pio IX assume igual atitude na *Qui pluribus* de 1846 e na *Singulari quadam* de 1854. O

Concílio Vaticano I(1869-70) voltou à defesa do poder que a razão humana tem para demonstrar verdades fundamentais da ordem intelectual, tais como a existência de Deus.

Referimo-nos, aqui, somente aos documentos mais ou menos coerêneos aos pensadores católicos tradicionalistas, cujo pensamento apresentamos em síntese. Para avaliarmos o que de modo especial interessada à Igreja defender, contra as afirmações do tradicionalismo, transcrevemos duas das teses submetidas à assinatura de Bonnetty:

“Embora a fé esteja acima da razão, não se pode, contudo, encontrar nenhuma real divergência ou luta ente ambas, pois ambas nascem da mesma e única fonte da verdade imutável, ou seja, de Deus, máximo (ser) ótimo, e dessarte ajudam-se mutuamente”.

“O raciocínio pode provar, com certeza, a existência de Deus, a espiritualidade da alma, a liberdade do homem, A fé é posterior à revelação, portanto, não pode ser convenientemente invocada para provar a existência de Deus contra o ateu, para provar a espiritualidade e a liberdade do fatalismo” (55).

Há, portanto, diferença entre a posição oficial católica e a posição tradicionalista. Para que essa afirmação fique clara julgamos importante precisar o conceito de *tradicionalismo*.

É evidente que, em qualquer atitude tradicionalista o que está em jogo é a defesa de valores passados que nos foram *transmitidos* pelas gerações que nos antecederam. Esses valores são altamente apreciados. Diante de uma possível perda dos mesmos, assume-se a defesa deles. A defesa da sua conservação. Tradicionalismo neste sentido, é conservadorismo. A defesa, porém, pode ter um caráter puramente prático. Esses valores valem, porque nós os temos experimentado, vivido. Não se cogita em elaborar uma teoria que os justifique, para além do mesmo testemunho da sua valia, tal qual a história no-lo revelou.

A defesa dos valores do passado pode, porém, arrumar-se também através de uma ideologia bem arquitetada, erigida em teoria racionalmente elaborada. Então o tradicionalismo parece ter como princípio teórico fundamental o seguinte: a razão humana não pode ser fonte única dos valores aceitos (e necessários) para uma vida humana digna. Há um núcleo de verdades que chegaram inicialmente à humanidade, ou por uma revelação divina, ou em força de uma captação que está para além da razão e que pode exprimir-se em termos de instinto fundamental, de senso comum, de percepção universal. Revelação e senso comum precedem ao trabalho da razão. Colocam-se na origem da humanidade. São

responsáveis por um patrimônio indiscutível de valores que devem ser tradicionalizados intactos, pois constituem a base da dignidade e da convivência humanas. Ser tradicionalista é, pois, subordinar a razão humana a princípio ou princípios anteriores e superiores a ela. É ser, de certa maneira, anti-racionalista. O racionalismo, com efeito, é aquela doutrina para a qual a razão humana é a única fonte justificadora de todos os valores.

Neste sentido, é claro que o Catolicismo, antes, o Cristianismo, é tradicionalista, quer porque para ele a razão humana não é a única fonte dos valores humanos, pois há verdades que superam a capacidade da razão humana, quer porque essas verdades superiores são imutáveis; não podem estar sujeitos à crítica racional.

Acontece, porém, que, desde as suas origens, o cristianismo tentou um *modus vivendi* entre as exigências da revelação e as exigências da razão crítica. Os limites entre as suas exigências parecem-nos historicamente bastante flexíveis, variando de um máximo de concordância entre ambas a um mínimo, dentro da ortodoxia oficial.

Estando atento a todas as correntes de pensamento cristão e mesmo católico, podemos estabelecer como limites teóricos, quase apenas como situações extremadas possíveis, estas:

1) Máximo de aceitação das exigências críticas da razão. Deus se revela na história e, mesmo, pela história de ampla experiência humana, informada e orientada pela razão humana.

O conteúdo revelado não precisa temer a crítica racional. Tudo, ou quase tudo o que for realmente revelado, estará em ampla simpatia com a razão e pode ser assumido pela razão, nas suas categorias. A revelação estaria sujeita, em grande parte, às mesmas vicissitudes da história da razão humana, ainda que possa transbordar da mesma, mas sempre por ela assimilável. Como, de fato, um Deus que nos fala a nós seres racionais históricos pode prescindir da nossa historicidade, da historicidade da nossa razão? A maneira de expressar as verdades e os valores revelados, no presente, para sermos fiéis à revelação divina, deve ser diferente da maneira do passado.

Em última análise, o que permanece sempre é o homem, disponível à verdade, maior do que ele, e da qual ele é ouvinte e servo submisso, sem dúvida, mas sempre numa atitude ativa, de contínua reformulação, certo de que essa é uma tarefa inacabável. O intercâmbio entre o dado revelado e as exigências críticas da razão se processa bastante íntima e harmoniosamente, dando a impressão de uma quase identificação, ou de

tratar-se apenas de enfoques diversos, dentro do mesmo movimento; de perspectivas e linguagens diversas. As fórmulas sob as quais valores e verdades se cristalizaram no passado não têm valia absoluta e duradoura, mas funcionam mais como sinais de alerta para se continuar a ver na direção certa, mas de maneira sempre renovada ou, ao menos, renovável.

2) Mínimo de aceitação das exigências críticas da razão. Nesta atitude acentua-se que há um dado revelado impenetrável à razão, formulado no passado de maneira precisa e intocável.

As verdades reveladas de ordem teórica ou prática adquirem, portanto, o estatuto de um absoluto histórico, diante de cuja transmissão a única atitude possível é a aceitação. Criticá-las é exorbitar as possibilidades da razão. A tradição, a história e o passado têm um valor incontestável de superioridade sobre o presente, a razão e o novo.

Isso, porém, não significa fechar todo o processo de constituição dos valores humanos dentro do âmbito dos dados revelados. A razão humana tem sua autonomia, seu campo de atuação, sua história de conquistas.

A Igreja Católica procurou salvaguardar, mesmo em nível de verdades e valores naturais, as exigências da revelação e da razão; salvaguardar as teses, portanto, caras a qualquer tradicionalismo e aquelas caras ao racionalismo. Com efeito, ela defende esta *questão de fato*: as verdades fundamentais de ordem intelectual e moral foram reveladas ao homem, no início da história. Isso, porém, ao quer negar o fato de que o homem possa também obtê-las pela luz natural da razão, como aconteceu a mentes privilegiadas do mundo pagão, às quais a clareza da revelação estava ofuscada. Para essas mentes o caminho mais difícil, mais longo e menos seguro, o caminho da razão. *De direito*, portanto, a razão é suficiente para fundamentar a ordem intelectual e moral.

Foram essas exigências mínimas de aceitação da autonomia da razão que os tradicionalistas, de que tratamos, não salvaram ou, ao menos, colocaram em perigo. Daí a não aceitação dos mesmos, por parte da Igreja. Isso não quer dizer que o mundo católico não tenha encontrado neles expressão de suas tendências e aspirações. A onda de tradicionalismo perpassava pela Igreja. O pêndulo se inclinava muito mais para o que chamamos mínimo de aceitação das exigências críticas da razão. Atitude, aliás, compreensível, se atentarmos ao que significou o racionalismo como enfrentamento à Igreja, nos fins do século XVIII e começos do XIX.

Mas, se grande parte do pensamento católico inclinou-se para esse limite, muitos católicos procuraram levar o pêndulo para o lado oposto.

Essa elasticidade dentro da ortodoxia católica desconcerta os historiadores menos atentos à dinâmica da vida da Igreja e leva-os a juízos precipitados, como à identificação, sem mais, de catolicismo e tradicionalismo.

4. Tradicionalismo e Direito na Alemanha

Na Alemanha, é no campo jurídico que vamos encontrar a expressão maior do tradicionalismo, através da Escola histórica de Direito, opondo-se à Escola filosófica. As raízes deste tipo de pensamento, como vimos no início deste capítulo, remontam a toda uma série de fatores e atores que deram origem ao romantismo. A primeira estruturação explícita e completa do tradicionalismo jurídico alemão encontramos em Savigny.

Numa Alemanha aos poucos consciente do seu atraso institucional, a proposta iluminista foi a que fez, em 1814, Thibaut, em a sua obra: *Sobre a necessidade de um direito civil geral para a Alemanha*. Propugnava uma solução racionalista, na esteira do kantismo. Contra esta proposta, sai a contraproposta de Savigny: *Sobre a vocação dos nossos tempos para a legislação e a ciência do direito*. Se unirmos a esta obra, também ela de 1814, o artigo: *Sobre a revista para uma histórica Ciência do Direito*, publicado no ano seguinte, no primeiro número de uma revista homônima do artigo, teremos o manifesto da escola histórica. Mais duas grandes obras de Savigny completariam o corpo doutrinário da Escola: de 1815 a 1831, saíam os volumes de: *História do direito romano da Idade Média* e entre 1840 e 1849, o Sistema do direito romano atual.

O Prof. Henrique Paresce, em *Novíssimo Digesto Italiano*, citando Orestano, assim se expressa sobre o sentido da inovação que a Escola histórica introduzia:

“a peculiar importância desta polêmica no que se refere à Ciência do Direito, reside, como exatamente observa Orestano ‘no ter deslocado o fulcro da especulação jurídica, da verificação abstrata de postulados racionais, para uma concreta pesquisa da realidade histórica criticamente certificada, e no ter, por isso mesmo, reaberto o caminho para uma vasta (embora ainda não total) renovação das concepções do direito e da sua ciência’ ” (56)

Como se pode deduzir dessa apreciação, não se defenda mais uma fundamentação jurídica baseada em princípios *a priori* destacados da história dos povos, para os quais o Direito existe. Pleiteia-se uma leitura compreensiva da história da razão humana, pois ao se manifestam as

exigências e as racionalidades concretas dos vários povos. No primeiro número de *Zeitschrift fur geschichtliche Rechtswissenschaft*, escreviam Savigny e seus colaboradores:

“A escola histórica admite que a matéria do direito está dada por todo o passado da nação; não, porém, de uma maneira arbitrária e de tal modo que pudesse ser esta ou outra acidentalmente, mas como algo que procede da íntima essência da nação mesma e da sua história. Depois, cada época deverá dirigir sua atividade para examinar, rejuvenescer e manter fresca esta matéria, nascida por obra de uma necessidade interna. A escola não-histórica, pelo contrário, admite que o direito pode ser criado em cada momento pelo arbítrio das pessoas investidas do poder legislativo, com completa independência do direito em relação aos tempos passados, e somente segundo suas convicções, tal qual as produz o presente momento histórico” (57).

Estamos perto de Burke, de De Maistre. É a mesma fonte inspiradora, altamente valorizadora do passado, da história, dos sentimentos e das emoções.

5. Tradicionalismo político na península ibérica

5.1. Na Espanha

Na Espanha, o tradicionalismo encarna-se, de maneira eminente em dois pensadores católicos, que tiveram audiência em nosso meio; *Jaime Luciano Balmes* (1810-1848) e *Donozo Cortés* (1809-1853).

Balmes é sacerdote de cultura impressionante para a sua idade. Encontra-se nas origens da Neo-Escolástica espanhola. A obra que o celebrou como tradicionalista é: *El protestantismo comparado com el catolicismo em sus relaciones com la civilización europea* (1844). A tese de Balmes é que, antes do Protestantismo, a civilização torceu o curso desenvolvido tanto quanto era possível; o Protestantismo torceu o curso de civilização e causou males imensos às sociedades modernas. Os progressos feitos, após o advento do Protestantismo, não podem ser atribuídos a ele; aconteceram, a despeito do Protestantismo.

Já mostramos atrás como os tradicionalistas, procurando, nos inícios da modernidade, as últimas raízes do racionalismo iluminista, vão encontrar o primeiro germe dele no grito de revolta de Lutero. A liberdade, por ele pedida para a interpretação da Bíblia, rompia o princípio

fundamental da unidade europeia e desencadeava o processo de desintegração.

Para homens como Balmes, havia uma lógica histórica, à qual se não podia fugir. Catolicismo e Ordem social medieval constituíam um todo. Se essa Ordem social medieval constituiu, em força de seus princípios, como testemunha a história, a ordem desejável, a única maneira de refazê-la era voltar à sua fonte inspiradora: o Cristianismo católico. Toda a historiada desintegração começou, quando se admitiu a possibilidade de interpretações várias do Cristianismo. Aí, a raiz do mal. A isso urge dar cobro. Daí o motivo da aliança Catolicismo e Tradicionalismo, e da ferrenha oposição ao Protestantismo, colocado no número das aberrações modernas.

Donozo Cortés, por sua vez, é contundente na afirmação de que somente a ordem católica é realmente uma ordem positiva. Sua obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, é uma visão teológica da história, uma leitura católica dos fatos, uma defesa apaixonada do catolicismo, o qual, segundo Cortés, é o único capaz de superar o grande inimigo à vista: o socialismo. O livro, publicado em 1851, divide-se em três partes. Eis alguns dos substitutos da primeira parte, falantes de *per si*: 1 – De como em toda gran custión política va envuelta siempre uma gran cuestión teológica; 2 – De la sociedad bajo el império de la teologia católica; 3 – De la sociedade bajo el império de la Iglesia Católica.

Em 30 de janeiro de 1850, um ano antes da publicação dessa sua obra, Donozo Cortés pronuncia, no Parlamento espanhol, um célebre *Discurso sobre a situação geral da Europa*. Nesse discurso resume ele, nervosamente, o seu pensamento político.

A ordem política repousa sobre a ordem religiosa. Desfeita esta, desfaz-se aquela. Restaurada a segunda, pode-se restaurar a primeira. É significativa, para a caracterização do seu pensamento, a defesa da força como guardiã da ordem. Daí sua oposição ao regime parlamentar, no qual a autoridade é tirada ao rei. Leiamos tópicos do *Discurso*.

“Senhores, a verdadeira causa do mal profundíssimo que aflige a Europa está em ter desaparecido a idéia da autoridade divina e da humana. Eis o mal que aflige a Europa, aglige a sociedade, aflige o mundo; por isto, senhores, os povos são ingovernáveis” (58).

“Há três afirmações (fundamentais na ordem religiosa) entre outras. Primeira afirmação: existe um Deus, e esse Deus está em todas as partes. Segunda afirmação: esse Deus pessoal que está em

todas as partes, reina no céu e na terra. Terceira afirmação: este Deus, que reina no céu e na terra, governa absolutamente as coisas divinas e humanas”.

“Pois bem, senhores: onde há essas três afirmações na ordem religiosa, há também essas três afirmações na ordem política: há um rei que está em todas as partes, por meio dos seus agentes; esse rei que está em todas as partes, por meio dos seus agentes; esse rei, que está em todas as partes, reina sobre os seus súditos e esse rei que reina sobre seus súditos governa os seus súditos. De modo que a afirmação política não é mais do que a consequência da afirmação religiosa. As instituições políticas em que simbolizam essas três afirmações são duas: as monarquias absolutas e as monarquias constitucionais, como a entendem os moderados de todos os países, porque nenhum partido moderado jamais negou ao rei nem a existência, nem o reinado, nem a governança. Por conseguinte, a monarquia constitucional entra, com os mesmos títulos que a monarquia absoluta, a simbolizar essas três afirmações políticas, que são o eco, digamos assim, das três afirmações religiosas”.

“Senhores, nestas três afirmações conclui o período da civilização que chamei afirmativo, que chamei de progresso, que chamei católico” (50).

“Agora, entramos, senhores, no segundo período, o que chamei de negativo e revolucionário. Neste segundo, há negações correspondentes às três afirmações. Primeira negação, ou como a chamarei, negação do primeiro grau na ordem religiosa: Deus existe, Deus reina; porém, Deus está tão longe, que não pode governar as coisas humanas, Esta é a primeira negação ou negação do primeiro grau, neste período negativo da civilização, e esta negação da providência de Deus, o que corresponde na ordem política? Na ordem política surge o partido progressista, respondendo ao deísta, que nega a Providência, e diz: o rei existe, o rei reina; porém, não governa. Assim, senhores, a monarquia constitucional progressista pertence à civilização negativa” (60).

Leiamos, enfim, o apelo à força das armas para a manutenção ou restauração da civilização:

“Hoje em dia, senhores, presenciamos um espetáculo novo na história, novo no mundo: quando, senhores, quando viu o mundo, a não ser em nossos dias, que se vá à civilização pelas armas e à barbárie pelas idéias? Pois o mundo o está vendo nesta hora em que falo” (61).

“Toda civilização verdadeira vem do Cristianismo. É isto tão certo, que a civilização toda se reencontrou na zona cristã. Fora desta zona, não há civilização, tudo é barbárie, e isto é tão certo que antes do Cristianismo não houve povos civilizados no mundo, nem um sequer...

“O Cristianismo civilizou o mundo fazendo estas três coisas: civilizou o mundo fazendo da autoridade uma coisa inviolável; da obediência uma coisa santa, da abnegação e do sacrifício, ou melhor da caridade, uma coisa divina. Dessa maneira, o Cristianismo civilizou as nações. Ora bem (e aqui está a solução de um grande problema), ora bem: as idéias da inviolabilidade da autoridade, da santidade da obediência, e da divindade do sacrifício, essas idéias não estão hoje na sociedade civil; estão nos templos, onde se adora o Deus justiceiro e misericordioso, e nos acampamentos onde se adora o Deus forte, o Deus das batalhas, sob os símbolos da glória. Por isso, porque a Igreja e as milícias são as únicas que conservam as noções da inviolabilidade da autoridade, da santidade da obediência e da divindade da caridade, por isso são os sois representantes da civilização européia” (62).

Segue-se uma página, na qual Donozo Cortés traça um paralelismo entre o sacerdote e o militar. É um eloqüente discurso justificador da tradição, do catolicismo, da autoridade e da força, em nome do próprio princípio religioso.

Sabemos que as idéias mais radicais de Cortés não encontraram aceitação oficial na Igreja Católica, mas as linhas centrais do seu pensamento não deixaram de atuar.

5.2. Em Portugal

O movimento tradicionalista do século XIX, em Portugal, encontra um precursor no movimento tradicionalista português, que empolgou aqueles que se bateram pela Restauração, na metade do século XVII, em que pese profundas diferenças entre os dois movimentos. Na época da restauração seiscentista, o tradicionalismo encarnava os ideais nacionalistas contra a dominação espanhola. Pleiteando a restauração da ordem nacional, voltava-se à tradição. As Cortes que, com o absolutismo tinham perdido substância, assumem papel relevante. escreve Torgal:

“a Restauração vai voltar à teoria do ‘pactum subjectionis’, proclamando, então, a origem popular do poder real, se bem que fundamentada numa ordem natural de criação divina” (63).

No século XIX, os tradicionalistas

“não acentuarão a idéia de que é a naca que detém o poder, mas, conferindo-lhe um papel fundamental no cumprimento dos desígnios de Deus – donde fazem derivar imediatamente o poder régio – considerarão que as Cores, tal como na época da Restauração, são o elemento fucral para a reposição da ordem política tradicional, única legítima” (64).

É que o elan “democrático” da Restauração seiscentista esvaíra-se no ideal nacionalista. Falaram a favor da monarquia absoluta e falaram bem mais alto, outros fatores. Quando, portanto, no século XIX, se pensa em nova restauração, o clima propicia a ênfase da monarquia absoluta justificando-se a mesma também pelos ideais das Cortes de Lamego, 1385, e das de 1641. Agora, o aspecto que se enfatiza é o aspecto do caráter tradicional das Cortes, sem poder consultivo, e isto contra as Cortes de 1820 (como as da Carta de 1826) que tinham assumido caráter deliberativo.

Reis Torgal mostra o papel do Marquês de Penalva (1754-1818) na fundamentação da corrente tradicionalista lusitana. Um papel até certo ponto relativo. Escreve ele:

“A sua *Dissertação a favor da monarquia*, publicada em 1799, é o primeiro grito de doutrina em defesa da instituição monárquica absoluta contra os ideais liberais, que já haviam destruído a monarquia francesa. Representa, além disso, o desejo da primeira nobreza do país de reconstituir uma monarquia à moda antiga, orgânica, hierárquica, onde as ordens tinham o seu papel determinado e os seus direitos especiais. Apesar disso, porém, não existe na obra de Penalva um corpo de doutrina de reorganização. Fundamentalmente o que encontramos nela, e nos seus outros escritos, é a defesa de valores do passado – o absolutismo, as classes privilegiadas, o catolicismo, a cultura ortodoxa – frente às arremetidas do presente liberalista. Como se disse atrás, só depois de 1820 o tradicionalismo adquire foros de organização concreta, nunca, todavia, historicamente realizada, como se pode deduzir, como veremos, das próprias críticas de José da Gama e Castro” (65).

Foi a Revolução Francesa, na sua capacidade de expansão por toda a Europa, que obrigou a organização dos contra-revolucionários. Daí o fato de o tradicionalismo lusitano “apesar da sua realização segundo linhas próprias”, ter “atrás de si um movimento já organizado que não

podia deixar de ter na definição das suas doutrinas uma influência muito importante” (66).

Maior influência tiveram, no pensamento português tradicionalista, os autores estrangeiros que defenderam a monarquia absoluta. Apesar disso, a obra de Burke, nada absolutista, teve a sua importância. Em 1812 havia uma tradução portuguesa. Outro autor de influência, na tradição lusitana da época, é o abade Barruel.

O tradicionalismo português, num primeiro momento, produziu mais obras de caráter prático e de crítica concreta. Entretanto, em 1814 é editada por França Galão, obra de autor desconhecido, de caráter doutrinário: *A voz da natureza sobre a origem dos governos*. Entre os tradicionalistas portugueses, ainda que pouco estudado está Pascoal José de Melo Freire Reis (1738-1798). Jurisconsulto do tempo de Pombal e de Da. Maria I, foi professor de Direito Civil, e lançou as bases de um direito nacional português, através de duas obras: *Historiae Júris Civilis Lusitani líber singularis* de 1788 e *Institutiones Júris Civilis et Criminalis Lusitani* em 5 volumes, de 1789, e de dois projetos o do *Código de Direito Público* e do *Código Criminal*. O papel ou o significado de Melo Freire, na história do pensamento português, e, em particular, na história do tradicionalismo lusitano, tem ficado no olvido. Tivemos oportunidade de enfatizá-lo ao apresentarmos um comunicado para as comemorações dos 25 anos da Universidade Católica de Braga, em Portugal. Seguimos a pista que nos fornecia Vitor A. D. Faveiro. Dizíamos, então: “Causa admiração a quem entra, de uma maneira ou de outra, em contato com a obra de Melo Freire, descobridor que categorias veiculadas por Burke, encontravam-se também em Melo Freire” (67). Na conclusão de nosso trabalho, escrevíamos:

“Vemos que a experiência do inglês (Burke), já vivendo a realidade da Revolução é diversa da experiência do pensamento lusitano. A experiência, até certo ponto diversa, de ambos leva-os contudo, no nosso modo de ver independente um do outro, ao mesmo tipo de conclusão. Apeguemo-nos ao que já está aí, cujo valor a história comprovou. Deixemos vãs especulações para os filósofos. É um apelo veemente à Tradição. Para Burke, a fim de por um dique aos elementos destruidores que a Revolução, na França, começava a engendrar por toda a Europa; para Melo Freire, a fim de colocar uma unidade institucional ao mundo variado e heterogêneo da legislação portuguesa” (68).

O homem, contudo, que é considerado o pensador do tradicionalismo doutrinário português é José da Gama e castro. *O Novo Príncipe ou o espírito dos governos monárquicos*, Rio de Janeiro, 1841, é o seu livro mais importante para o nosso argumento. Sua obra política, de caráter doutrinário, repousa numa filosofia da história que, se não segue em todos os pontos a de Vico, é-lhe, contudo, devedora de inspiração, e mesmo nela se abebera como a uma fonte. Assim se exprime Reis Torgal:

“Integrando a história num esquema naturalista rígido, Castro vai limitar as possibilidades da criatividade humana, que o liberalismo havia particularmente exaltado, e vai assim conceder toda a força a um método que procura adaptar-se, acima de tudo, às realidades plasmadas pela ‘tradição’ que, neste caso, é o mesmo que dizer pela ‘natureza’ ” (69).

Como vemos, história, natureza e tradição se articulam à maneira dos tradicionalistas, que já estudamos.

Um primeiro ponto, no ideário político de Gama e Castro é o relativo à origem da sociedade política. Combate ele a tese contratualista, defendendo, pelo contrário, uma origem radicada na própria natureza do homem. E, da mesma maneira, afirma ser monarquia a forma de governo, “primitiva e natural”, enquanto as outras surgiram pela destruição da monarquia. A estrutura social governantes–governados não surge por uma acomodação dos homens, mas está na base da própria constituição da sociedade. Escreve:

“As relações entre os diferentes membros da sociedade não se fizeram, aparecerão já feitas: de uma parte um chefe para governar; da outra membros para obedecer; no primeiro direitos indefinidos; nos outros obrigações determinadas” (70).

Ponto importantíssimo no ideário contra-revolucionário é a própria compreensão da revolução. Se esta é apresentada como não desejável, como uma anomalia dentro de uma concepção histórica baseada num plano racional, que se desdobra evolutivamente, obedecendo a uma determinação divina (tese teológica providencialista), ou a um impulso racional, ínsito no próprio processo histórico (tese providencialista laicizada), cabe, contudo, ao discurso filosófico ou ideológico integrar a revolução da racionalidade da evolução. E o fazem os contra-revolucionários. Para eles, a revolução era um momento anômalo, castigo de Deus, ou superação doentia, que haveria de passar com o tempo e em breve.

Gama Castro não crê, por exemplo, que o absolutismo tenha soçobrado para sempre. Ele acredita na restauração da monarquia absoluta em Portugal. A revolução não pode ter o destino da história. A Providência Divina pode soltar as rédeas e deixar a história caminhar a galope, mediante o processo artificial que é a revolução, mas, logo, voltará a puxá-las e o cavalo voltará à sua marcha natural. O natural é a evolução.

Nesses fundamentos doutrinários aparece claro o caráter tradicionalista do pensador lusitano. Escreve Reis Torgal:

“A história será, assim, o ‘índice natural’ que garante ao político a verdade das instituições. Incapaz de tolerar ‘corpos artificiais’, repudiará, ‘naturalmente’, todas as idéias que choquem com as estruturas do país onde se pretendia instalá-las.” (71).

Há, portanto, para Gama e Castro, uma “constituição natural” para cada povo, que a própria história se encarrega de fazer e que possui toda a força da legitimidade. É claro que podem dar-se modificações, mas não sob pressões. Só é legítimo o que é fundamentado na história. A monarquia absoluta vinha justificada pela história, uma vez que tanto a “justiça da aquisição” como a “diuturnidade da posse” a consolidavam em Portugal; Reis Torgal assim resume a visão de Gama e Castro sobre o patrimônio tradicional colocado em xeque pela Revolução:

“Essa Tradição, porém, essa ‘constituição’ se quisermos, não tem como única característica o absolutismo monárquico. É, mais, todo um complexo estrutural que supõe a existência de quadros de diversa natureza, entre os quais divisamos: um conjunto de ‘leis fundamentais’, de que avultam as de direito sucessório, uma hierarquia social bem determinada, o catolicismo como religião exclusiva, a existência duma assembléia consultiva, as cortes, como elo de ligação entre a nação e o rei” (72).

CAPÍTULO III

A VERSÃO PERNAMBUCANA DO TRADICIONALISMO

1. A Esperança

Em dezembro de 1864, sob o título *Prospecto*, saía, no Recife, em avulso, um grande artigo, que anunciava o próximo surgir de novo periódico. Tratava-se de *A Esperança*, jornal religioso, político, científico e literário. Circulou ele, semanalmente, de 7 de janeiro de 1865 a 25 de maio de 1867.

A leitura de *Prospecto* coloca-nos, de cheio, no interior de uma atmosfera bem definida. Merecem ser lidos alguns tópicos, que se seguem a uma análise candente da sociedade brasileira e seus defeitos, na ordem política, moral e religiosa, feita pelos signatários do *Prospecto*. Ei-los:

“Vamos, portanto, militar como simples soldados da fé sob a bandeira da Igreja, protestando o mais profundo acatamento e a mais perfeita submissão à tiara e ao poder das chaves, a mais adequada adesão ao episcopado brasileiro...”

“Não há, em verdade, erro mais grosseiro, nem mais funesto do que imaginar que a exatidão das regras do Evangelho é coisa incompatível com as máximas do governo e os interesses políticos das nações, e que não é possível ser ao mesmo tempo homem de Estado e homem de Deus...”

“Porém, não é tudo. Persuadidos de que efetivamente não há para as nações mais do que um só meio de governo, e vem a ser – reunir em um só ponto todos os princípios constitutivos da nação que se trata de governar, tomará *A Esperança* a peito, não só a religião do Estado, como fica dito, senão também a monarquia e a liberdade, visto termos por incontestável, que a nação brasileira abriga com igual excesso de amor, depois do princípio católico, o princípio monárquico e o princípio liberal, como outros tantos elementos que a constituem, outros tantos vínculos que a estreitam, fazendo dela realmente uma verdadeira unidade.

“O nosso monarquismo, porém, e a nossa liberdade serão pura e estritamente o monarquismo e a liberdade da constiuição

política do Império, combinada com o Evangelho, código fundamental e impreterível dos cristãos.

“Consideremos, pois, sempre o monarca como um ministro de Deus para o bem, *ministerium Del in bonum*, segundo a frase do Apóstolo; e neste sentido, trabalharemos com vigor por manter ilesas e não sofismadas as suas altas prerrogativas. Consideraremos também a liberdade como um princípio de ordem e de conservação para a sociedade, e não como um princípio de anarquia, de dissolução e de ruína para todos os seus membros...”

Depois de dizer que apreciam os progressos materiais e as ciências das coisas materiais, continuam os signatários:

A Esperança ocupar-se-á de preferência em suas colunas com as ciências morais, particularmente com a legislação, com o direito e com a filosofia, sempre debaixo do ponto de vista católico...

“O Brasil, assim como todo o mundo, só pode ser salvo pela Igreja, pela religião e pela fé. Tal é para nós a única palavra que não passa, porque é palavra do próprio Deus” (1).

Os signatários eram: Dr. Braz Florentino Henriques de Souza, Dr. Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto, Dr. José Soriano de Souza, Dr. Capistrano Bandeira de Mello Filho. Dr. José Antônio de Figueiredo. Dr. Aprígio Justiniano da Silva Guimarães, Dr. Pedro Autram da Matta Albuquerque. e, em lugar de destaque, agora já no primeiro número do jornal, colocava-se também o nome de Monsenhor Joaquim Pinto de campos.

Como se vê, encontrava-se aqui reunida, como acentua Luis do Nascimento, “uma turma do mais alto gabarito” (2). Não só isso, dizemos nós; mas uma turma de homens de cultura que, em graus diversos e com conotações variadas, representava pensadores católicos tradicionalistas, em Pernambuco, no século XIX.

A Esperança, contudo, não reunia, pela primeira vez, homens outrora dispersos e agora conclamados para algo de novo. Não iniciava. Nem tinha, ao que parece, pretensão de reunir todos os que militavam pela mesma causa, pois se tornaria incompreensível a ausência do nome de Antônio Rangel Torres Bandeira e de alguns outros.

Os homens signatários da declaração de princípios de *A Esperança* havia muito militavam na imprensa e até no magistério; havia muito se encontravam e discutiam; e ensinavam e publicavam. *A Esperança*

significava apenas, mais uma das suas realizações. O que os teria levado a esse iniciativa? Era todo um clima, era toda uma ambiência de reação católica às investidas do racionalismo e do liberalismo, que se aguçava então. Reação que encontraria, na *Quanta cura* e no *Syllabus*, promulgados quase nos mesmos dias, a sua expressão oficial mais definitiva.

Essa atmosfera cultural, tal qual vivenciada em Pernambuco, nas décadas de 50 e 60 do século passado, é o tema específico deste nosso livro.

Antes de encetarmos a tarefa de analisá-la e interpreta-la, ajudarmos-iam muitíssimo os dados biográficos dos homens, que julgamos representar de maneira mais clara, embora em graus diversos, o tradicionalismo católico pernambucano.

2. Dados biobibliográficos

2.1 Encabeçando a lista dos signatários do *Prospecto*, encontramos três irmãos: Braz Florentino, Tarquínio Bráulio e José Soriano. Os três marcaram a cultura pernambucana.

O menos célebre deles é o *Dr. Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto*. Dele escreve Clóvis Bevilaqua: “Tarquínio era riograndense do norte, e representou a sua província na Câmara dos Deputados. Conheci-o como lente de Direito Civil. Se não era talento superior, satisfazia, melhor do que outros mais favorecidos pela natureza, a tarefa de ensinar. Costumava dizer que estudava mais as suas lições do que qualquer dos seus alunos. O certo é que, falando com clareza, pausadamente, e fundamentando bem a doutrina exposta, transmitia aos ouvintes o fruto das suas lucubrações” (3). Deixou-nos ele dois volumes de discursos como deputado geral. Seus discursos assumem a defesa da Igreja, na questão religiosa.

2.2. *Dr. Braz Florentino Henriques de Souza*. Nasceu na Paraíba em 1825 e morreu em S. Luís, em 1870. Encaminhou-se para a vida sacerdotal. Já fora aprovado nos exames de Teologia dogmática e moral, quando trocou os estudos de Teologia pelos do Direito. Bacharelou-se pela Faculdade de Direito do Recife, em 1850, e doutorou-se em 1851. Foi lente substituto de Direito Público em 1855, e lente catedrático da mesma disciplina em 1858. Tornou-se lente de Direito Civil, em 1866. Militou na política, sendo nomeado, em 1868 presente da província do Maranhão, Morreu no cargo. Tem discursos célebres. Publicou, entre outros, os seguintes livros: *O casamento civil e o casamento religioso*

(1859); *O poder moderador* (1864); *O recurso à coroa* (1867); *Lições de direito criminal* (1872-póstumo).

Braz Florentino foi uma figura ímpar de ultramontano, cuja grandeza é reconhecida pelos adversários (4).

2.3. *Dr. José Soriano de Souza*. Natural da Paraíba, onde nasceu em 1833. Faleceu no Recife, em 1895. Formou-se em Medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro e em Filosofia, por Lovânia, na Bélgica. Ganhou a cadeira de Filosofia no Ginásio Pernambucano, concorrendo com Tobias Barreto. Foi nomeado lente de Direito Constitucional e, 1891. Dentre suas obras, salientamos: *Compêndio de filosofia, ordenado segundo os princípios de Sto. Tomás de Aquino*, 1867; *Lições de Filosofia elementar, racional e moral*, 1871; *Elementos de filosofia do direito*, 1880; *Apontamentos de direito constitucional*. 1883; *Princípios gerais de direito público e constitucional*, 1893.

2.4. *Dr. Pedro Autran da Matta Albuquerque*. Autran nasceu na Bahia, em 1805. Doutorou-se em direito pela Faculdade de Aix, na França, em 1827. Foi lente de Economia Política da Faculdade de Direito do Recife. Publicou muito, ao longo de sua vida. Faleceu, no Rio de Janeiro, em 1881. Salientamos algumas de suas obras: *Elementos de Economia Política*, 1844; *Elementos de direito natural privado*, 1848; *Elementos de direito público universal*, 1848 – 2ª edição, 1854; *Elementos de direito das gentes*, 1851; *Novos elementos de economia política*, 1851; *Preleções de economia política*, 1958 – 2ª edição, 1862; *O poder temporal do Papa*, 1862; *Apologia do catolicismo e dos soberanos pontífices Gregório XVI e Pio IX*, 1869. Escreveu em vários jornais do Recife. Redigiu o semanário *O Católico* que circulou aos domingos de 10.10.1869 até 30.07.1872.

2.5. *Dr. Aprígio Justiniano da Silva Guimarães*. Nasceu no Recife em 1832. Bacharelou-se em direito, em 1851. Nesse mesmo ano é nomeado secretário da Presidência do Ceará, cargo que exerce até 1853. Deixando a secretaria, foi eleito deputado pelo Ceará em 1855. Pernambuco também o elegeu em 54, 55, 63 e 64. Doutorou-se em 1856. Em 1859, entrava para o corpo docente da Faculdade de Direito do Recife. Orador de muita eloquência. Professor apreciadíssimo pelos alunos, por causa também do seu estilo liberal. Escreveu bastante. Ressaltamos: *Lições sobre a infalibilidade e o poder temporal dos Papas*, 1860; *Estudos sobre o ensino público*, 1860-61; *Discursos e diversos escritos*,

1872; *Jesuitismo e catolicismo*, 1872; *Jesuitismo em Pernambuco*, 1873. Escreve dele Bevilacqua: “Quando entrou para a Faculdade de Direito, como lente, Aprígio era ultramontano conservador. Seu espírito, porém, marchou para as idéias católicas de Montalembert, com o espírito do qual tinha o seu, grandes afinidades. Católico, aliava a religião, da qual era ardoroso sectário, com a liberdade, sem a qual não compreendi a vida em sociedade” (5). Sua virada começa a dar-se a partir de 1860, quando abandona o partido conservador.

2.6. *Dr. José Antônio de Figueiredo*. Natural do Cabo, em Pernambuco, onde nasceu em 1823. Bacharelou-se quando a Faculdade de Direito ainda estava em Olinda, em 1845. Tornou-se lente substituto da Faculdade de Direito, em 1855 e catedrático em 1858. Faleceu em 1876.

Lecionou, antes de o fazer na Faculdade, no curso anexo e no seminário episcopal. Ensinava filosofia. Foi deputado provincial em 1849, e deputado geral, representando o Ceará, de 1864 a 66.

Não deixou nenhum livro publicado, mas artigos em vários jornais e periódicos do Recife, como *diário Novo*, *A Província*, *O Macabeu*, *O Ateneu Pernambucano*, *A Opinião Nacional*. Exerceu uma influência muito grande nos seus alunos. Sob as características de seu ensinamento convém recordar esta observação de Clóvis Bevilacqua: “Catedrático de direito natural, emocionava a mocidade, expondo as doutrinas de Oudot, o conhecido autor do *Essai de philosophie du droit* e de *Conscience et science du devoir*, a quem Figueiredo chamava o divino Oudot; de Tapparelli d’Azeglio, o ardoroso filósofo italiano, que teve o seu momento de celebridade” (6).

2.7. *Antônio Rangel de Torres Bandeira*. Nasceu no Recife em 1826. Em 1846 era bacharel em direito. Foi professor de geografia e retórica no Liceu Pernambuco, professor de francês, geografia e história antiga, no Ginásio Pernambucano. Além disso, ensinava, na própria casa, todas as disciplinas de um curso preparatório, menos o latim e a geometria. Exerceu várias funções administrativas. Escreveu muitíssimo, mas nada publicou em livro. Foi membro ativo do partido conservador. Henrique Capitolini Pereira de Mello deixou-nos um estudo biográfico sobre Torres Bandeira, no qual se encontra a lista completa de seus escritos. Salientamos: nove artigos de filosofia e religião e trinta e quatro de política, oitenta e seis folhetins, *A Carteira*, trinta e oito discursos. Sua obra escrita está dispersa nos jornais e periódicos do Recife.

2.8. *Dr. Antônio Vicente do Nascimento Feitosa*. Temos a respeito dele notícias preciosas, no discurso comemorativo da sua morte, feito pelo Dr. Aprígio Guimarães, no Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano, no dia 27 de janeiro de 1869.

Nascimento Feitosa é natural do Recife, onde nasceu em 1816.

Foi pobre, Estudou com dificuldade. Mas bacharelou-se em direito, em 1837. Em 1840, doutorou-se pela mesma Faculdade de Direito do Recife que, então, era a Academia Jurídica de Olinda. Antes, porém, Nascimento Feitosa encaminhara sua vida para o sacerdócio, no seminário de Olinda. Advogou a vida toda. Lecionou filosofia no Ginásio Pernambucano. Militou em política de 1849 a 1869. Foi eleito deputado geral em 1863. Escreveu em *Diário Novo*, *A Imprensa*, *O Argos Pernambucano*. *O Constitucional Pernambucano*, *O Progressista*. Editou *O Macabeu*, no qual retoma o sentido social da Praieira. Editou também *O Cidadão*, *O Direito*, *A Themis Pernambucana*, “dois jornais de jurisprudência, os únicos que com vida séria tem contato o nosso foro” (7), dia Aprígio no seu discurso. Publicou vários ensaios, sobretudo em área de direito. Faleceu no Recife em 1868.

Eis aí rápidos dados biobibliográficos. Ajudar-nos-ão a situarmos, historicamente, o pensamento desses autores.

Uma leitura orientada de seus escritos, é a nossa próxima tentativa. Com ela, esforçar-nos-emos por apresentar, sistematicamente, o conteúdo das suas reflexões. Só depois poderemos interpretar, de maneira mais compreensiva, o seu pensamento.

3. Uma leitura orientada

Há um clima de cruzada, envolvendo os autores que estudamos. Sentem-se lutadores, sentem-se soldados. Falam de Militância, de fidelidade, de obediência a um chefe. É a luta que encetam é contra um mundo em desordem, uma sociedade corrompida, uma civilização a deteriorar-se. É o mundo, a sociedade, a civilização que nasceu da arrogância de uma razão rebelada contra a fé. Essa arrogância tornou-se doutrina, no racionalismo e no liberalismo, e fez-se realização histórico-institucional, na Revolução.

O difícil não é encontrar material que comprove a nossa assertiva. O difícil é escolher, na multiplicação dos textos, aqueles que possam ser mais significativos.

3.1. Há tiradas oratórias à maneira daquela de Mons. Joaquim Pinto de Campos, em um livreto intitulado: *Os anarquistas e a civilização*. Aí se lê:

“Não há mais liberticidas que os ultraliberais! Consenti, pois, vós, liberdadeiros, que nós, progressistas da razão, aluminada pelo Evangelho, nos não finemos de amores por uma voz obsoleta, sinistra, que não rememora senão ingratidões, e ostracismos, sempre vermelha de sangue, ou negra de luto, grito que acompanha todas as insurreições que abalam, que destroem, mas que não fundam” (8).

3.2. Igualmente retórica a tirada do Pe. Joaquim Francisco de Faria, na reinauguração do Seminário de Olinda, no dia 5 de março de 1855. Refere-se ele às “teorias políticas, imaginadas pela filosofia tendo por base uma quimera – o contrato social” que “não têm servido senão para tornar vacilante a autoridade, precários os direitos e a liberdade do homem, sem vigor as leis, dividir os cidadãos entre opressores e oprimidos, legitimar as revoluções, despedaçar os tronos, escravizar os povos cansados desse estado de oscilações e lutas contínuas, no qual a ação governativa é uma anarquia legal, o movimento do corpo político, uma convulsão, a vida da sociedade, uma agonia incessante” (9). Mais adiante, refere-se à incredulidade como “um germe de desorganização e de ruína” (10).

3.3. Há textos mais tranquilos, elaborados em vista de artigos a serem publicados. De todos os autores aquele que, com mais insistência, pinta as cores negras da civilização racionalista é Torres Bandeira, Pode-se atribuir isso ao caráter mais episódico, ou melhor, periodístico de seus escritos.

Em 1859, num artigo intitulado com o nome do livro de Roselly de Lorgues, que ele apresenta e comenta, *A Cruz nos dois mundos*, escreve ele:

“Não há recurso de que não tenham lançado mão todos esses homens que os anais cristãos nos apresentam como apóstolos do erro, exclusivamente dedicados à obra do extermínio e da perdição social. Desde o momento em que a razão orgulhosa, seqüestrando-se (sic) ao jugo da fé e às inspirações de uma filosofia sublime, se julgou competente para entrar no conhecimento e na solução de todas as questões de mais elevado alcance moral, abriram-se os diques de todas as paixões indômitas, a todos os caprichos perversos; e a torrente do mal., precipitando-se

impetuosa, derramou-se por toda a parte com toda a série de estragos e devastações. Daí toda essa multidão inumerável de idéias absurdas e anti-humanitárias, que os legítimos defensores e propugnadores dessa mesma razão não têm cessado de propagar em milhares de obras, cujo veneno não faz mais do que matar os instintos generosos do coração e desviar a inteligência do seu verdadeiro caminho” (11).

Essa maneira de referir-se à civilização moderna é constante nos seus escritos. Em *A Carteira* de 13 de junho de 1859, ele recorda que racionalismo e materialismo têm feito devastações morais e sociais (12). Em 1867, num discurso pronunciado e sessão inaugural do *Ensaio Filosófico* de que era membro honorário, recorda que o século é frívolo, dá mais importância ao progresso material que ao moral (13); e isto é fruto de sistemas já superados, cujos frutos, contudo perduram.

3.4. Autores, como José Soriano e Pedro Autran, acentuam mais a desordem intelectual, acenando, porém, sempre para as conseqüências morais e sociais. Na introdução ao seu *Compêndio de Filosofia*, de 1867, Soriano se refere aos desvarios da razão largada a si mesma. E no *Prefácio de Lições de filosofia elementar*, de 1871, recorda que a luta que se travava, então, entre os espíritos, era a luta entre o supernaturalismo e o naturalismo. Escreve:

“Se agora acrescentarmos que a última conseqüência lógica do racionalismo, ou da independência absoluta da razão, é o naturalismo, isto é, o sistema que exclui toda influência da idéia do sobrenatural na direção moral da humanidade, teremos que a luta se estabelece entre os que crêem na ordem sobrenatural e em sua influência no destino das sociedades e os que negam.

“Naturalismo e sobrenaturalismo, razão independente e fé humilde tais são portanto os termos da magna questão debatida na sociedade moderna, desde que ao grito da independência religiosa do século XVI, seguiu-se o da independência filosófica, escrevendo logo o patriarca da moderna filosofia, na primeira página de seu código ‘a razão humana é por natureza independente’. Desde então um espírito maligno e inimigo das crenças da humanidade parece querer destruir todas as coisas estabelecidas, assim na ordem política, como na moral e intelectual” (14).

As conseqüências políticas aí estão:

“as lutas intentadas contra o Poder em nome da liberdade, e a dos Poderes da terra contra o Poder divino, e como consequência natural a falta de respeito e amor à Pessoa sagrada dos Imperantes, os ungidos do Senhor. Então, o Estado não é mais como uma grande família, nem os súditos como filhos, nem os monarcas como pais” (15).

As consequências morais são:

“a relaxação das máximas, a demasiada liberdade de manifestar os pensamentos, a redução do direito ao fato material e consumado, a conversão da autoridade na soma dos números e forças materiais, o egoísmo nos corações, e enfim esse detestável cinismo com que na sociedade se sustentam as mais falsas e perniciosas doutrinas” (16).

Na ordem intelectual, este grito de arrogância da razão, iniciado no século XVI e firmado com o filosofismo nos séculos posteriores, leva a filosofia a uma pobreza urgente, segundo Soriano:

“Como Bossuet, também não nos fiamos dessa filosofia orgulhosa e quimérica, e a repelimos como a mais cruel inimiga das verdades necessárias ao gênero humano” (17).

3.5. Na sua *Apologia do Cristianismo*, Pedro Autran profliga as máximas do liberalismo e do racionalismo, como destruidores não somente de toda religião, mas também do Estado. Escreve:

“o racionalismo que se intitula arrogantemente a *ciência*, é a antítese da ciência, a negação da razão; é o composto de todos os erros passados... O racionalismo não nos traz, pois, a ciência; porque não há ciência do erro” (18).

“E o que é racionalismo? O erro com pretensões de destruir toda verdade: a verdade histórica, a verdade filosófica, a verdade religiosa, a verdade política, para não deixar no espírito humano senão o espectro do *NADA*” (19).

3.6. Peça eloqüente na descrição do mundo contra o qual se sentem lutadores e cruzados os pensadores pernambucanos de que nos ocupamos, e a carta pastoral do Deão de Olinda, Dr. Joaquim Francisco de Faria, anunciando o jubileu concedido por Pio X, pela encíclica *Quanta cura*. Um longo trecho da mesma é reportado por Autran no fim da *Apologia*. Respinguemos tópicos mais significativos para a nossa finalidade:

“esta luta de morte que há seis mil anos existe entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, a virtude e o vício; que a Igreja... sustenta há dezenove séculos, e sustentará enquanto durar a sua carreira militante sobre a terra; esta luta, digo, tem apresentado nos nossos tempos uma fase nova... A luta atual, sendo incruenta, e sem agitações e abalos que perturbam a paz dos povos, é todavia mais mortífera e perniciosa pela generalidade dos seus ataques e dos seus estragos... Proclamando a liberdade de pensamento, a soberania e independência da razão, os direitos do livre exame em matéria de religião, e destarte rompendo a relação necessária, desatando o nó sagrado, que ata o natural ao sobrenatural, o terrestre ao celeste, o humano ao divino, o homem a Deus, a criatura ao Criador, a incredulidade moderna procura a verdadeira doutrina, não no passado, mas no presente e no futuro; substitui a palavra divina pela palavra humana, a tradição cristã pela filosofia profana, o Legislador eterno pelos sábios do século; e conseqüentemente não admite nem quer outra religião, senão a que ditarem as concepções do espírito humano: nem outra moral, senão a que inspira o puro sentimento da natureza: isto é, não admite nem quer religião, nem moral alguma, porque o homem não pode impor leis à sua inteligência, nem regras às suas ações; aprendendo sempre, como diz o apóstolo – *semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes*: em último resultado ela não reconhece outro Deus, que o homem e o universo; outro céu que a terra; outro inferno que a dor; outra felicidade, que os prazeres: é o panteísmo, a última fórmula do erro, a última expressão da degradação intelectual e moral.

“Estes princípios subversivos são reproduzidos sob mil formas em quase todas as composições modernas; ora com o tom grave e refletido da convicção; ora com o tom hesitante e duvidoso do ceticismo; ora com a licença e voluptuosidade do cinismo; ora com o desprezo e o desdém do indiferentismo e do ridículo; porque, astuta com a serpente, a incredulidade toma todas as cores, acomoda-se a todas as capacidades, a todos os gostos, a todas as idades, estados e condições; faz-se tudo para ganhar a todos, e há penetrado de uma a outra extremidade do mundo, envenenando todas as fontes de instrução, pervertido a educação da mocidade, e feito uma terrível revolução nas idéias e nos costumes dos povos” (20).

Autran ao citar o documento do Pe. Joaquim Francisco de Faria, se diz em tudo de acordo com o modo de pensar dele. Explicando por que se

deu ao trabalho de escrever a *Apologia* descreve o clima guerreiro no qual se sentiam esses autores:

“Tenho defendido... o catolicismo tão atrozmente atacado, a autoridade do soberano pontífice, e a doutrina que ele ensina. Bem sei que o meu adversário, e os que partilham as suas idéias, não se darão por vencido. Nem este foi o fim, que me propus, escrevendo a refutação delas; mas patentear a verdade aos que a procura, impedir que os fiéis *simples* se deixem iludir” (21).

4. Ainda a leitura

A explicação para as lastimáveis conseqüências, às quais o racionalismo levava a civilização, está no fato, segundo esses autores, da falibilidade da razão humana, quando entregue a si mesma, sem o auxílio da revelação divina.

Não se instaura um discurso crítico, não se faz uma crítica da razão pura. Apela-se para a história. Essa se torna a nutriz da verdade, a instância epistemológica por excelência e mesmo última. Ela prova que, na sua realização, ao longo dos tempos, é a razão conjuminada à revelação que produziu bons frutos. Comparem-se duas realizações históricas: aquela, na qual a fé e razão se deram as mãos, como na Idade Média, e aquela, na qual a razão quis desvencilhar-se da revelação. Ver-se-á, então, a balança pender vigorosamente para o lado da primeira situação. Remonte-se a tudo aquilo que já foi realização humana, ainda a mais brilhante, como a dos gregos e romanos. O resultado é o mesmo.

Só o conúbio, portanto, entre razão e revelação propiciará ao homem uma *comunhão social*, como se costumava então dizer, feliz e fecunda.

A revelação divina é custodiada e transmitida de geração em geração pela religião. Para esses homens, a religião de que falam é a cristã, sob a forma de catolicismo. As outras religiões, ou são esboços informes pré-cristãos, ou tornaram-se contrafações do verdadeiro cristianismo. Daí a aproximação freqüente entre o Protestantismo e os erros modernos, sobretudo o racionalismo. Aliás, aquele é considerado como antecessor histórico e lógico deste.

As reflexões filosóficas, por sua vez, ainda as mais profundas, não descobriram o fundamental para o homem e não conseguiram atingir-lhe o coração.

Ao nível da análise sobre a origem das verdades consideradas como reveladas, aceita-se a tese católica de uma revelação inicial, que remonta à própria criação do homem e mediante a qual o homem é

instruído por Deus, nas verdades fundamentais de ordem intelectual e moral. O argumento apresentado para a aceitação da tese é, como sempre, o testemunho histórico. Em Nascimento Feitosa há uma tentativa de trabalhar melhor a tese, num esforço de conciliação como racionalismo inatista. Faz-nos lembrar os tradicionalistas belgas e seu ontologismo. Alguma dependência histórica não seria de todo inviável. Bastaria recordar a origem belga da formação filosófica, por exemplo, de Soriano.

Documentar todas essas afirmações, repetimos, não é difícil. Levar-nos-ia, contudo, a uma leitura talvez fastidiosa, pois não se encontra uma teoria em estado puro e apresentada de maneira sintética. A teoria ressuma dos textos mais variados, que exprimem as produções culturais da época.

Vamos, todavia, acenar a um que outro texto.

4.1 Falibilidade da razão humana sem o auxílio da revelação divina

“Toda essa revolução dos séculos (refere-se à filosofia grega) todo esse tumultuar das escolas, toda essa inumerável multidão de seitas filosóficas, imaginadas por tantos homens de saber e ilustração, o que nos apresentam em último resultado? Contradição de idéias, oposição de pensamentos, paradoxos, absurdos, e aqui e ali, por acaso um princípio que poderia trazer alguma utilidade, se fosse bem compreendido e desenvolvido” (22).

“Inúteis foram as tentativas dos mais abalizados filósofos, que sobre os acanhados limites dos seus sistemas julgaram poder construir o suntuoso edifício da verdadeira ciência; baldados foram os esforços daqueles que pretenderam assinar em seus escritos, em suas grandes obras, as sólidas bases da sociedade. Diante de um escolho naufragaram” (23).

“Nos últimos tempos vimo-lo (Cristianismo) lutar braço a braço com os espíritos fortes, com os gênios da *enciclopédia*, que se intitularam os dispensadores da opinião pública, e quiseram exterminar o evangelho, e o sacrossanto nome do seu autor; vimo-lo derrocar um por um todos os baluartes da impiedade, construídos por esses reformadores” e, após recordar Dupuis, Voltaire, Rousseau e tantos outros: “A razão cega-os ‘essa impudica prostituta, que tem carícias para todos os sistemas’, segundo a bela expressão de Carlos Stofels, na sua *Introdução à Teologia da História*, viu-se obrigada a reduzir-se ao silêncio, depois de um porfiado combate, em que a verdade triunfou completamente” (24).

“embora imaginem reformar (refere-se aos reformadores sociais tipo Owen Saint Simon e Fourier) a sociedade sobre outras bases que não são as do Cristianismo, supondo que ele não está em harmonia com as idéias e necessidades da época, jamais o conseguirão, e afinal serão forçados a convencer-se de que suas teorias sociais não passam de fábulas, de ficções extravagantes... Querer completar uma reforma social, recorrendo aos áridos princípios de um filosofismo grosseiro, fora confiar muito do acaso, ou antes ridicularizar o plano da Providência” (25)

4.2. Fecundidade do comércio fé e razão

Soriano escreve para os jovens estudantes de filosofia, no seu *prefácio de lições de filosofia elementar*:

“A religião salvou a civilização da barbaria, e criou as ciências das nações cristãs; só ela pode pois nos conservar na civilização. A religião interessará sempre à inteligência e ao coração humano, porque tem com o homem inteiro, com suas faculdades intelectuais e sensíveis, com seus deveres, até com suas paixões, com o seu destino presente e futuro a mais íntima e universal relação. Só a ela compete dizer a ultima palavra sobre o princípio e o fim do homem, questão máxima da filosofia, assim como sobre os meios de atingir aquele fim; e a filosofia que não quiser ser inimiga do homem, deve esforçar-se por conduzi-lo diretamente ao seu destino. Por esse modo vem a filosofia, como dizia Descartes, a não ter verdadeiramente outro fim que a religião: *Summus philosophiae finis religia*” (26).

4.3. A história como instância epistemológica

O tema vem à tona frequentemente sobretudo em Torres Bandeira. Escolhemos aqui um texto que se refere à justificativa das verdades reveladas.

“A história de todos os tempos e de todos os povos patenteia aos olhos de todo o homem, que faz legítimo uso de sua razão, a uniformidade de princípios tradicionais, sobre os pontos mais importantes à manutenção e até à própria existência da sociedade. Não é preciso subir muito alto para compreender que os destinos do mundo moral deveriam estar desde os princípios ligados à lei de uma ordem providencial; e que todos os fatos que se houvessem de manifestar na sucessão dos séculos tenderiam sempre a reatar cada vez mais a essa origem primordial e única a solução das mais graves questões, daquelas de que depende o completo

conhecimento da vida da humanidade... não podemos deixar de reconhecer... que estabelecida a criação, e feito o homem, tipo primitivo de toda a humanidade, era indispensável um ensino que só Deus lhe poderia comunicar: e daí a necessidade de uma revelação. A filosofia será estulta, será mesmo idiota e incompreensível, todas as vezes que se quiser constituir superior ou alheia a essas idéias de tão indispensável peso; e será mais uma vergonhosa derrota toda a tentativa para esquivar-se por esse lado à autoridade da história e da religião. Essa revelação primitiva dada aos nossos primeiros pais, transmitida aos patriarcas, e conservada sempre através de todas as gerações, e de todas as transformações sociais, por que tem passado o mundo, assim como determina a existência indubitável de uma lei anterior a todas as convenções humanas, prova igualmente, que houve desde o berço do mundo uma religião e um culto que não podiam ser caracterizados com o cunho do erro e da mentira, senão com o selo da verdade e da exatidão absoluta, - da evidência -...

“Ainda para comprovar esse fatal acontecimento na origem das idades (queda original), concorre a crença de todos os povos, a luz da primitiva revelação, que até hoje não foi obscurecida (e nunca o será) mau grado os ímprobos esforços dos sectários da *Razão pura* e do *Progresso indefinido*. Aí estão em pé as tradições de todos os povos da terra...; aí estão abertos os livros da legislação de todas as nações do oriente e do ocidente, do setentrião e do meio-dia; aí se nos apresentam... as páginas eloqüentes de um só livro, a história, de uma só obra, a tradição universal, nas quais se lêem distintamente as mais incommuns provas sobre a existência da queda do primeiro homem” (27).

4.4. Revelação e inatismo

“No ponto de vista de inteligência, a alma criada não podia prescindir do conhecimento do seu criador; e o raio que de Deus se devia projetar sobre o homem, manifestou-lhe necessariamente aquele cujo sopro ela era.

“Há, portanto, no homem um princípio puramente pessoal, e que o distingue essencialmente de Deus, e um princípio impessoal que pertence a Deus, que é um raio da luz divina. Esse raio de luz divina, que manifesta ao espírito criado o espírito que o criou, é certamente no domínio da inteligência aquilo que a escola alemã chama *razão impessoal*... é por isso que se não pode repelir como absurda a escola das *idéias inatas*, dessas idéias que a alma traz consigo e que parecem despertadas por uma recordação de noções havidas em tempo anterior e cuja época se não pode definir.

É que do seio da unidade divina saiu a alma do primeiro homem, e do seio dessa alma primogênita nasceram e nascerão todas as almas humanas. *A verdade, o bem e o belo*, ou antes os atributos infinitos de Deus, *o infinito, o necessário e o absoluto*, foram manifestados à alma do primeiro homem no princípio *impessoal* da razão e abraçadas ou concebidas pro ela no princípio *pessoal* dessa mesma razão, e permanecem como fanal que ilumina a humanidade desde o seu começo até o fim dos séculos; que vela sobre o seu berço e a encaminha para as regiões misteriosas da eternidade” (28).

4.5. Só o cristianismo católico é religião verdadeira

“Não falamos, porém, da religião no sentido vago das abstrações pagãs ou semipagãs da época. a palavra tem para nós profunda e mui elevada significação. Nem queremos indicar a religião arbitrária, especiosa e abastarda cm que nos estão mimoneando racionalistas a Chastel, e mais ainda a Platão e a Cousin, nem aceitamos presente da mão ressequida e mirrada do panteísmo germânico, do protestantismo anglicano, do indiferentismo e materialismo francês.

“Assim, quando falamos em religião, nem pensamos na chamada natural que Júlio Simon uer popularizar, identificando-a com a verdadeira, com a única revelada; nem admitimos a escola toda pagã e mitológica da Alemanha, que ao nome híbrido de Feuerbach, de Strauss ou de qualquer outro visionário ou ímpio às direitas quer unir a intolerância anticivilizadora e anti-social dos tão civilizados Americanos dos Estados Unidos...

“Que importa essa tirada num folhetim que se escreve para indicar uma festa cristã na sua solene celebração?

“Importa mostrar que só nos referimos à verdadeira religião, ao catolicismo, quando a palavra – religião – nos sai dos bicos da pena” (29).

5. Problemas brasileiros

Quando esses pensadores pernambucanos se lançam, com ardor de apologetas, contra o que, em ambiente católico foi chamado, seguindo Pio XI, *erros da época*, não o fazem apenas como membros da Igreja, transportando, para terras brasileiras, problemática européia. Para eles, esses erros existiam atuantes entre nós. E mereciam da parte deles, intelectuais e políticos católicos, a maior consideração.

5.1. O primeiro problema era o da relação Igreja-Estado. Ao longo de toda a nossa história, esteve em vigor o padroado e, com ele, a dependência da Igreja, em relação à monarquia portuguesa e, depois, ao Império brasileiro.

Mas, como analisamos no capítulo primeiro, a partir da década de 40 do século XIX, a Igreja Católica, no Brasil, começou um processo de renovação, que implicava a tomada de consciência da originalidade e independência de suas instituições. Essa tomada de consciência se dava, no momento em que, na Europa, as investidas da civilização racionalista pareciam querer decretar a falência da religião. A Igreja respondia a investida liberal, fortificando suas estruturas de poder. Ponto alto desse processo foi a decretação da infalibilidade pessoal do Papa. Os bispos brasileiros não podiam desejar um respaldo mais oportuno as suas pretensões de fugir ao controle do Estado. Apóiam-se, com prazer, em Roma.

O movimento de reação ao liberalismo, na Europa, chegou, por vezes, a atitudes reacionárias restauradoras. Alguns pensadores católicos sonharam e até propuseram uma espécie de reedição da Idade Média, com predomínio do poder papal, sobre toda a Europa. Certas afirmações oficiais da hierarquia católica, se não atingiam esse clímax, pareciam coniventes com tais doutrinas, ou delas tiravam proveito para a política eclesíástica.

Em Pernambuco, não se chegou a tais extremos. O que se defendia, veemente, era a necessidade da religião, como fundamento de uma vida social harmoniosa. Necessidade que brotava, diziam os autores tradicionalistas, da mesma natureza da sociedade civil, a qual não é fruto de convenção ou pacto social entre os homens, mas é fruto da própria natureza humana e, em última análise, da vontade divina.

Por outro lado, a única religião considerada verdadeira, por eles, é a religião católica, na perspectiva tradicionalista, portanto, é inconcebível atribuir-se a outras religiões o direito de reconhecimento, por parte do Estado. Somente a religião católica faz jus a essa prerrogativa. O Estado tem, pois, o dever de reconhecê-la como religião oficial. Inadmissível a tese liberal da separação entre Igreja e Estado.

5.2. Os textos, que passamos a transcrever, comprovam o esforço dos tradicionalistas pernambucanos, em defesa da união Igreja-Estado. Embora longos, julgamos útil a transcrição deles, pois se escondem em arquivos e bibliotecas do Recife, sem possibilidades de consulta fácil.

5.2.1. O discurso de Torres Bandeira

Em 22 de abril de 1862, Torres Bandeira pronunciou um longuíssimo discurso, na Assembléia Provincial de Pernambuco. Versava uma questão prática que Torres Bandeira formulava assim: *a consulta ao bispo para a elevação à categoria de freguesia do povoado de Petrolina, não era pura cortesia. Era dever do governo, frente a um direito da Igreja.* O discurso é uma peça monumental de erudição, com citações de Concílios, Papas, Santos Padres, Juristas eclesiásticos etc. que defendem a autoridade exclusiva do bispo, na matéria.

Em resumo, sua doutrina é: no Brasil temos a harmonia dos dois poderes, espiritual e temporal, ambos necessários para a existência de uma verdadeira sociedade humana. Não se pode imaginar uma sociedade sem religião. O ato adicional não pode ter passado por cima da Constituição que, aceitando a união de Igreja e Estado, não pode ir contra a doutrina da Igreja. Portanto, deve-se defender a independência do poder espiritual, frente ao poder temporal, ainda que os dois devam se harmonizar. Eis alguns tópicos:

“Entendo que a teoria que consigna e estabelece a independência dos dois poderes, do temporal e do espiritual, é uma teoria eminentemente filosófica; entendo que ela deve ser abraçada e adotada por todos; adiro de coração a essa teoria; mas a adesão que lhe presto não me leva a tal ponto, que me faça desconhecer a natural necessidade da harmonia destes dois poderes, que, derivados da mesma fonte, bem que um nasça imediatamente, e outro mediadamente, da suprema autoridade, que é Deus, concorrem para o mesmo fim, o qual, na frase eloqüente e judiciosa de Devoti, é a *glória de Deus e a felicidade do gênero humano.* Entendo mesmo que, sem esse enlace harmônico dos dois poderes, não pode existir verdadeira sociedade, não pode haver comunhão perfeita; o que, além de outros escritores, provaram perfeitamente dois homens eminentes do século atual, os Srs. marquês de Valdegamas e ventura”...

“Dizia eu que, sem o concurso recíproco dos dois poderes, que tendem a respeitar-se em suas deliberações, que aspiram a marchar de comum acordo, a sociedade não pode existir; porque, desde o momento em que esse enlace desaparece, a sociedade humana deixaria de ser um fato, e limitar-se-ia apenas a ser uma mera idéia, uma abstração talvez na mente dos legisladores e dois filósofos.

“O Estado, instituição tão antiga como o gênero humano, diz o célebre Rithmayer, tema sua origem no plano providencial da sabedoria eterna. Bem longe de partir ele de uma convenção, de um pacto, como queria o famoso sofista de Genebra, e como parece concluir-se das doutrinas de Bianchi, escritor aliás ortodoxo e ilustrado, segundo o testemunho de Tapparelli, surge espontâneo e instintivo, quase como consequência natural e legítima das tendências e necessidades do homem e da humanidade. Ma se para que a sociedade exista, faz-se mister esse consórcio dos dois poderes; se é indubitável que, a fim de que o estado se torne uma realidade, e venha a ser justiça constituída, como pensa Victor Cousin, ambos estes poderes devem consolidar-se cada vez mais e viver unidos; é ao mesmo tempo incontroverso que a religião, em virtude do seu princípio fundamental, em virtude de seu fim elevado e sublime, deve ser considerada como o primeiro negócio do estado” (30).

Já vimos atrás como, para Torres bandeira, por religião se entende o catolicismo.

5.2.2. O opúsculo de José Soriano

Em 1867 José Soriano publicava, no Recife, um opúsculo de 96 páginas intitulado: *A religião do Estado e a liberdade de cultos* (31). Vamos mostrar a estrutura da obra e transcrever tópicos ais significativos. A matéria toda é distribuída e 12 números romanos.

I – A religião do Estado e a pluralidade de cultos

“O vendaval das liberdades modernas, depois de haver soprado rijo sobre a Europa e parte da América, já começou a açoitar nossa cara pátria. Sinais inequívocos da procela são as vozes de certo tempo a esta parte mais freqüentes, que se hão erguido no seio da representação nacional e na imprensa, para reclamar como direito social e político a abolição da religião do Estado e consequentemente da unidade do seu culto. Para nós não remontarmos a tempos mais antigos, sabemos todos que na próxima passada legislação alguns membros a Assembléia Geral, discípulos da Escola liberal-progressista, propuseram a revogação do parágrafo 3º do artigo 95 da Constituição que exige a qualidade de Católico para um poder ser Deputado...”

Recordava ainda a proposta dos liberais progressistas de São Paulo, defensores da revogação do artigo V da Constituição do Império, que estabelecia uma religião oficial para os brasileiros.

“E porque um dos artigos do símbolo político-religioso dos sequazes das liberdades modernas é a onipotência do Estado e a negação da ordem sobrenatural, ensinam que o Estado deve separar-se inteiramente da Igreja ou, em outros termos, que as leis do Estado devem ser atéias...”

II – “Verdadeiro significado dos termos – religião do Estado – O Brasil não pode deixar de ter o catolicismo como religião do Estado”

Soriano distingue entre Estado, com sinônimo de nação, e Estado, como equivalente a Governo. O Governo só pode tomar nome de Estado porque personifica a nação. O Estado brasileiro é, portanto, católico não por preceito constitucional.

III – “Se o governo de uma nação pode professar religião diversa dela ou se nenhuma – Teoria do Estado sem religião”

Diz Soriano que o ateísmo pode ser fenômeno individual. Não, porém, social.

“Sendo a religião a primeira coluna do edifício social, se na sociedade não houver nenhum culto exterior, nunca jamais poderão os homens reunir-se em nome de alguma religião, e por isto mesmo impossível seria a sociedade... Uma nação sem culto exterior, vivendo na pura e simples contemplação de Deus, é, pois, coisa impossível e nunca vista”.

Mas se religião e governo são necessários á sociedade, é claro que o governo tem de ter a religião da sociedade. A teoria do Estado como ser abstrato, que pode não ter religião alguma, é ímpia e imoral. A história mostra, diz Soriano, que todos os governos tiveram religião, Conclui ele:

“É, portanto, manifesto que o governo de uma nação há de ter sempre uma religião verdadeira ou falsa, e que não pode ser outra senão a da maioria dos cidadãos...”

IV – O Estado deve ter uma religião – Convém que seja a verdadeira – Opinião de Pio IX – Equívoco de certos católicos

Soriano cita Pio IX, na *Quanta Cura*:

“Onde quer que a religião é proscrita da sociedade, e repelidas a doutrina e autoridade da revelação divina, a verdadeira noção da justiça e do direito humano se obscurece e perde, e a força material assenta-se no lugar da justiça e do verdadeiro direito. E de mais, quem não vê que uma sociedade livre das leis da justiça não pode ter outro fim que entesourar riquezas, nem outra lei de seus atos que satisfazer as paixões e procurar os gozos?”

A sociedade, prossegue Soriano, é para o aperfeiçoamento do homem. Só a verdadeira religião leva isso. O catolicismo é a verdadeira religião. Conclusão lógica: o Estado tem de optar pelo catolicismo... Daí a condenação, por parte de Syllabus, da tese liberal, que afirmava não comportarem os tempos modernos o fato de a religião católica ser a única religião do Estado, com exclusão dos outros cultos (Syllabus nº 77).

Soriano enfatiza ainda mais a necessidade de uma religião do Estado, ao escrever:

“Servindo-nos aqui das palavras de um profundo filósofo político, atrevemo-nos, pois, a dizer que hoje em dia se deverá falar mais de religião aos estadistas do que às almas piedosas. Sem motivos religiosos, acrescenta o ilustre Visconde de Boland, podem existir virtudes privadas ou hábitos que se pareçam com virtudes; mas creio que sem aqueles motivos não podem existir virtudes públicas. Para o homem particular tudo serve de freio; para o público tudo são tentações e facilidades de abusos, e a própria responsabilidade a que a lei, em desespero de causa, o sujeita, pode ser uma facilidade de mais.

“Pretender, portanto, que o Estado viva sem religião, e não obstante esperar que os homens públicos procedam com moralidade, justiça e direito, é o mesmo que querer um efeito sem causa, uma lei sem sanção”.

Segundo ainda Soriano, o fato de, no Brasil, apesar da Constituição, o governo não praticar a religião era a causa das desordens morais que aconteciam. Alguns católicos, comenta ele, acham que a liberdade religiosa levaria a uma concorrência saudável e à purificação da fé. Citam eles como exemplo os Estados Unidos e a França. Isso, porém, não passa de engano. Além do mais, conclui:

“non sunt facienda mala ut eveniant bona!”

V – Neste número que versa a Idéia da *liberdade moral do homem* - *A faculdade de fazer o mal não é da liberdade* – o que se visa é mostrar que a liberdade religiosa que se começa a pleitear não é, no fundo, realmente liberdade. O escolher o mal (o culto não é verdadeiro) é uma deficiência.

VI – *Conceito de culto* – *A pluralidade ou liberdade de cultos implica sempre o culto do erro* – *Iniquidade da lei que a autoriza*. Esses títulos tornam claros, para nós, o pensamento de Soriano.

VII – *Liberdade de pensar, e escolher o culto* – *A liberdade não é o direito* – *Se a consciência é o mesmo que o culto* – *Liberdade e tolerância*.

Soriano ridiculariza os liberais por colocarem a liberdade de pensar como uma conquista moderna. O homem sempre a teve. O homem, porém, não é absolutamente livre de exprimir os seus pensamentos. Cita as encíclicas *Mirari vos* e *Quanto Cura*, que são contra a proposição:

“todo homem te liberdade absoluta – omnimodam libertatem – de manifestar suas opiniões pela palavra, pela imprensa, ou por qualquer outro modo”.

O homem, portanto, tem liberdade e aceitar em pensamento qualquer culto, mas não pode exigir que se lhe reconheça o direito de praticar qualquer culto. O erro não tem direito. O que se pode fazer é tolerar cultos falsos. Soriano diz apoiar-se em Santo Agostinho e Santo Tomás, os quais comparam a prática de cultos falsos com a prostituição. Nenhum Estado prescreve a prostituição mas todos a toleram, por não convir, à ordem pública, a proibição absoluta das meretrizes, pois isso poderia ocasionar males maiores.

VIII – *Se a pluralidade de cultos é de direito natural* – *Esse direito só prescreve o culto do Deus único e verdadeiro*. A análise é baseada em Taparelli.

IX – *A pluralidade de cultos condenada na Sagrada Escritura* – *Magnífica doutrina de São Paulo*.

X – *Doutrina de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino sobre a liberdade de cultos*.

Soriano afirma que os dois representam toda a teologia. Reconhece que Sant Agostinho não tratou do assunto *ex confesso*. Cita passagens de Agostinho. De Santo Tomás ele cita a *secunda secundae*, questões 10ª a 11ª. Além disso, cita o Concílio de Trento.

XI – *Alguns inconvenientes da pluralidade de cultos, sob o aspecto social e político. Desvario dos que a pedem no Brasil.*

Após ter abordado a questão da pluralidade de cultos do ponto de vista da moral, do direito natural, do direito positivo divino, da teologia, Soriano aborda a questão, do ponto de vista político. A história, diz ele, mostra que a liberdade de culto traz o mal. O Brasil já está tão dividido pelos partidos, pelas facções dos partidos, pelo provincialismo; para que colocar novo elemento de divisão? Uma só coisa nos une: a religião. Mantenhamo-nos, portanto, firmes nisso. O protestantismo desagregou os povos. Os estados protestantes mantêm-se unidos, apesar do protestantismo não ser causa disso. Não tentemos macaquear a França, que teve de admitir a pluralidade de cultos. Outra era a situação da França.

O número XII e uma Conclusão, cheia de augúrios e maldições.

5.2.3. O periódico de Autran

Em 10 de outubro de 1869 iniciava-se no Recife, a publicação do periódico – *O Católico*. Saiu ele todos os domingos até 30 de julho de 1872. Principal redator e único responsável por todos os artigos nele publicados, o Conselheiro Dr. Pedro Autran da Matta Albuquerque.

O primeiro artigo versava justamente a questão da relação Igreja-Estado: separação e união. Autran não admite a separação de Igreja e Estado. Defende com igual interesse a liberdade da Igreja. Leiamos alguns trechos:

“Se a religião faz parte da felicidade temporal (já o dizia Montesquieu) quem é que não vê, que o poder civil deve concorrer para a manutenção e incremento da religião? Mas, como o cuidado da religião foi entregue exclusivamente por Jesus Cristo ao poder da Igreja, é claro que o poder civil não pode concorrer para nenhum fim espiritual, senão sob a direção do poder da Igreja.

“Daqui se infere que, nas sociedades civis verdadeiramente católicas, os dois poderes, não podem deixar de estar na mais perfeita união e harmonia. A Igreja não pode nem deve separar-se do Estado.

“Primo – porque não pode deixar de o considerar como instituição divina; segundo, porque dele necessita para operar a salvação das almas, segundo os desígnios da misericórdia divina. Porquanto, se não houvesse a sociedade civil, viveriam os homens em guerra viva, entregues às paixões e aos vícios, e mui difícil seria a Igreja promover neste estado de coisa o maior bem possível espiritual.

“O Estado também não pode, nem deve separar-se da Igreja; não só por interesse *próprio* como pelo *dever* que tem de respeitar as consciências dos súbditos católicos.

“Dizemos por *interesse próprio*; porque a religião imprime no poder civil um caráter sagrado; torna-o mais respeitado dos súbditos, facilita a consecução do bem temporal, comunicando às leis civis toda a força, que é capaz de dar-lhes o sentimento religioso, e as idéias do dever. Deste modo, o poder civil encontra na consciência dos súbditos um fundamento sólido de estabilidade.

“Dizemos pelo *dever de respeitar as consciências católicas*; porque estas não podem tolerar que a Igreja fique entregue a seus fidalgais inimigos. Porquanto, se o poder civil não defender a Igreja, então os católicos a defenderão, e a ordem e tranqüilidade desaparecerão da sociedade civil.

“Além disso, a união dos dois poderes é o maior e o melhor penhor da liberdade política. De fato, qual seria o resultado se o Estado se separasse da Igreja? *O absolutismo social*. Para prova-lo, aí está a *história* e a mesma razão” ...

Antes de Cristo, diz Autran, só havia o absolutismo.

“A mesma razão nos diz que, separação Estado da Igreja, não é possível outro governo senão o *absoluto*. Porque, desprezada a lei de Deus, mais numerosas e mais severas devem ser as leis humanas, para conter a vontade do povo” (32).

Outro texto, de 1870.

“*Emancipação da Igreja Católica no Brasil*”

“E o programa desta folha religiosa, nem pode desagradar ao espírito moderno, que clama por toda a parte – Igreja livre, no Estado livre. No Brasil o Catolicismo acha-se num estado deplorável. Debalde a Constituição Política no artigo 5º estatui que a Religião Católica continua a ser *a do Estado*. Desde 1827, porém,

começou entre nós a perseguição à Igreja, acometida ora na sua doutrina, ora na sua organização, ora nos seus ministros. Os curas são considerados empregados do governo; os bispos não podem nomear nem sequer os cônegos honorários, sem dependência do poder secular; e a mesma constituição sujeita ao *placet* os decretos dos Concílios, as bulas e constituições Pontifícias; cria um Padroado, contra o qual protestam o bem senso, a razão, o direito escrito e consuetudinário” (33).

“O liberalismo, querendo separar o Estado da Igreja, cria o direito ateu do César-povo, a saber, o dogma da sabedoria popular. Porém a lógica é inexorável; e onde se torna possível o desenvolvimento prático das conseqüências a soberania popular se resolve, no despotismo da comuna. O liberal afirma que todos os cidadãos são iguais; o comunismo infere: *logo todas as propriedades são comuns*” (34).

“Infinita é a distância, que vai dos tempos passados ao presente, e tantos que este se pode chamar o *mundo novo* e aqueles o *mundo velho*. Se hoje ressuscitássemos que viveram e faleceram antes de 1750, a saber, antes que se estreasse o plano reformador de Voltaire e dos filósofos em França, de Carvalho em Portugal... pasmariam, vendo a mudança total entre a sua idade e esta nossa. Os homens do mundo velho dependiam de Deus, sendo essencial que a criatura dependa do seu criador; agora não se quer dependência nenhuma” (35).

“No mundo velho o Estado dependia da Igreja, havia subordinação do poder civil ao eclesiástico, e conspiração de ambos no uso dos meios; enfim havia harmonia e união mútua para o alcance do último fim do homem. O mundo novo, porém, na sua *sabedoria* acha tudo isto desnecessário e até danoso; quer uma total separação entre o Estado e a Igreja, proclamando o princípio da *Igreja livre no Estado livre*: princípio errôneo e fatal em suas conseqüências” (36).

5.2.4. As invectivas de Aprígio

Em 1872, em *Discursos e diversos escritos*, Aprígio Guimarães publicava produções suas de anos anteriores. Nas *Linhas de precaução* que antepunha à obra, procurava justificar sua mudança de posição, embora reconheça que, na realidade, pouco tem de que justificar-se. Militando no partido conservador, ou sendo ultramontano outrora, no fundo, defendia substancialmente os mesmos princípios que defende, agora, como liberal. O ultramontanismo é que mudou. Radicalizou-se. Ou,

então, ele não conseguira ver todas as implicações do mesmo. Mantém-se católico. Tudo aquilo que diz respeito à fé, permanece intacto nele. O que ele não pode admitir é a pretensão da religião, da Igreja, do Papa de querer uma ordem que caducou, a medieval, de querer imiscuir-se nas coisas temporais.

A leitura dessas invectivas ajuda-nos a compreender a mentalidade daqueles que se encontram na posição oposta, que são os ultramontanos de então, os tradicionalistas. Tem-se, é claro, de desconfiar o que se deve ao ardor da polêmica, às ambigüidades das posições, numa época em que os conceitos ainda não estavam claros, porque os problemas viviam da complexidade de algo ainda se realizando.

Ouçamos Aprígio:

“O que dever-se-ia concluir?”

- Que eu havia reconsiderado a questão, depois do celebre *Syllabus* em que o papa arrogou-se a infalibilidade doutral em todos os assuntos; depois da triste submissão com que os bispos apagaram em si próprios o angustíssimo signo de sucessores dos apóstolos, prostrando-se aos pés do sumo pontífice (Paulos antitheticos!) como seus meros delegados...

Sustentei a infalibilidade da Igreja, e ainda a sustento, nos termos em que acabo de expo-la. Se, porém, sustentei alguma coisa que se pareça com as pretensões ultramontanas de hoje, pretensões segundo as quais bem se pode dispensar o Cristo, declaro que retiro quanto disse, porque não quero carregar a minha pedra para um edifício, em que *tudo é Deus menos o próprio Deus*” (37).

“Pensei mais detalhadamente, adiantei os meus estudos teóricos e históricos. Posso estar em erro; mas quem com direito de converter o erro em crime, e de pôr em dúvida a sinceridade da minha convicção?... (38).

“Gregório XVI, e alguns dos seus antecessores, não quiseram, convenho, coisa muito diversa do que pretendeu o atual Pontífice com o seu *Syllabus*. Mas, confesso-o, eu não estava senhor disso, quando publiquei o meu livro (refere-se ao livro sobre a *Infalibilidade e o poder temporal dos Papas*, de 1860).

“Vejam algumas das proposições contrárias às condenadas no *Syllabus*, isto é, algumas das *verdades* propostas pelo atual Pontífice, como condições de bom catolicismo:

- Que os reis e os príncipes não são isentos da jurisdição da Igreja, e são sujeitos a esta, quando se trata de solver conflitos jurisdicionais;

- O governo temporal do Papa está de acordo com os princípios liberais da Europa;

- Em nossa época é útil que a religião católica seja considerada a única religião do Estado com exclusão de todos os outros cultos;

- É sem razão que em alguns países católicos a lei há facultando aos estrangeiros, que neles vão estabelecer-se, o gozo do exercício público do seu culto;

- É certo que a liberdade civil de todos os cultos, e a plena faculdade conferida a todos de manifestar aberta e publicamente todos os seus pensamentos e opiniões, lança mais facilmente os povos na corrupção dos costumes e do espírito, e propaga a seita do indiferentismo;

- O pontífice romano não pode e não deve reconciliar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna.

E como estas muitas outras.

“Perante estas doutrinas de duas caras (uma para os países católicos e outra para os acatólicos), perante estas pretensões *dominicanas* em pleno século XIX, qual será o amigo da liberdade e dignidade do homem, liberdade e dignidade do homem, liberdade e dignidade com que tanto se conforma o Evangelho, que não sinta suscitar-se-lhe o espírito de resistência?

“Segundo o *Syllabus*, como com todo o vigor da lógica argumenta o Sr. Júlio Favre, os magistrados temporais dos países católicos devem ir buscar a investidura em Roma; é confiscada a ciência, a lei civil, a liberdade de consciência; em suma, proclama-se o divórcio do catolicismo com o progresso: de um lado, a sociedade civil, com todo o seu poder que acaba de brotar, jovem por suas forças, e jovem por suas aspirações, e de outro pontífice (sic) que vem fazê-la recuar até a meia-idade, até o esquecimento de todas as conquistas que ela pode acumular” (39).

Aprígio, citando Montalembert, para explicar a sua posição frente ao problema Igreja-Estado, escreve:

“A *nova* escola ultramontana leva-nos a uma *dupla idolatria*; ao do poder temporal e a do poder espiritual. Em outro tempo. Sr. Conde, quando fizestes pública profissão de ultramontanismo, por certo que não o entendíeis assim. Defendíamos, nós os ultramontanos de então, contra as pretensões e óbices do poder temporal, a independência do poder espiritual; mas respeitávamos a constituição do Estado e a constituição da Igreja. Não conspirávamos para o desaparecimento de todo o poder intermédio, de toda a hierarquia, de toda a discussão razoável, de toda a resistência legítima, de toda a individualidade, de toda a espontaneidade. Papa e Imperador não significavam, para nós – um toda a Igreja, e outro todo o Estado” (40).

“Mas, para dar-vos a síntese das minhas idéias sobre a violenta ebulição da sociedade moderna, tanto em política como em religião, subscreverei os seguintes conceitos do venerando chefe da grande propaganda da Igreja livre no Estado livre, do venerando Montalembert, que é hoje meu padrinho, como deve ser de todos, no duelo a que homens do passado provocaram-nos a nós homens do futuro, na guerra de morte que o despotismo, sob a por das formas – a teocrática – oferece à liberdade, à filha primogênita do Mártir do Calvário:

“A despeito de tudo, tenho inteira confiança no futuro, disse o virtuoso Montalembert, à hora da morte. Na ordem política já estamos livres do regimen, que tantos espíritos falsos e servís haviam proclamado como o requinte da ordem e do progresso: vemos com a liberdade renascer a vida pública. Na ordem religiosa acredito que, *apesar de todas as aparências em contrário*, a religião católica, sem quebra da majestosa imutabilidade dos seus dogmas e da sua moral, *saberá adaptar-se na Europa como já o fez na América, às condições inevitáveis da sociedade moderna*; e continuará, como sempre, sendo a magna consolação e o imenso farol do gênero humano”.

“Também tenho fé no futuro, Senhores”

“Também espero, que um dia amadureçam todos os frutos da árvore do Calvário.

“Então, para honrar as cadeias que manietaram o Cristo, a humanidade inteira erguerá um hino, cujo estribilho será, em consonância com o nome de Jesus:

5.3. A concepção de sociedade e de autoridade

Subjacente à maneira de encarar a relação Igreja-Estado está algo mais profundo e amplo, ou seja, está a maneira de se pensar o relacionamento do homem-história.

Na interpretação racionalista e liberal, a história era pensada como o reino do homem, sua criação, sua tarefa, sua obra de arte, em realização. Para os tradicionalistas, a história é, antes de tudo, fruto de algo que transcende ao homem, chame-se isso Deus ou natureza, cujo plano providencial se desenrola numa certa lógica infalível, que pese todas as situações anômalas, como é o caso da revolução. Não que se negue a presença, na história, da liberdade humana. Ela está presente: ela é convocada a ser parceira da providência, na realização desse plano, e é justamente o diálogo dessas duas forças, uma sobre-humana, a outra humana, que constitui a essência da história.

Para os tradicionalistas cristãos, a Providência invocada é a de um Deus pessoa, que iniciou, na plenitude da liberdade e do amor, o processo histórico; que se fez presente nele, revelando-se ao homem desde os seus primórdios; que se fez carne, homem entre os homens, na pessoa de Jesus, o Cristo; que continua atuando na história, agora também, institucionalmente, através da única religião verdadeira e da sua Igreja, a Católica. Essa maneira de pensar densifica e qualifica o passado, dando-lhe um caráter absoluto e irrevogável, duradouro e universal.

A partir desses pressupostos, compreende-se a racionalidade do discurso tradicionalista. Compreende-se também a posição dos tradicionalistas contra a ordem nova, que se implantava com a Revolução; contra a razão superpretensiosa, que dispensava qualquer contribuição da fé e da tradição; contra as novas instituições, nada convalidadas pela diuturnidade da vivência e da experiência históricas.

Em oposição ao liberalismo, o discurso tradicionalista enfatiza a doutrina antiga, da origem natural da sociedade. Inadmissível para ele a teoria ou doutrina contractualista. Essa surgira como expressão da criatividade e da liberdade do homem, prenhe de promessas de racionalidade progressiva e libertadora. Para os tradicionalistas, nada de mais falso do que essa doutrina, ainda mais que a ele não correspondia a verdade da história, como o provaram os desacertos e os crimes que a Revolução provocara. É por isso que o tradicionalismo instaura uma

crítica contínua aos males do século, aos desvarios da razão, à inviabilidade da proposta nacionalista liberal. Reafirma-se, então, e em Pernambuco isso é claro, a tese tradicional de uma origem divina da sociedade, e da autoridade a ela necessária. Pouco importa que a natureza seja chamada a fazer a mediação, entre a atuação divina e sua concreção histórica. Reafirmam-se as formas autoritárias de poder, em graus e modos diferentes, tentando liga-las a algo que fuja às vicissitudes da razão humana. Enfim, enfatiza-se a presença de uma ordem moral sacra, indiscutível, à qual se pede a tranquilidade do presente e a segurança do futuro. Sua racionalidade repousa para além dos limites da razão individual.

Em concreto, no que concerne ao problema político específico, os pensadores pernambucanos tradicionalistas são todos contra o absolutismo. Respeitam a monarquia constitucional ou até são dela admiradores entusiastas. Enfatizam a representatividade e a entendem no sentido clássico do liberalismo: representa-se quem tem representatividade, ou seja, quem goza de independência econômica. Critica-se a elephantíase do executivo. Braz Florentino é o único que se aproxima de uma interpretação mais autoritária do poder, com a sua doutrina a respeito do poder moderador. De qualquer modo, nenhum deles coloca na forma jurídico-institucional a salvaguarda primeira para um bom governo. O que realmente leva a governar bem é o caráter probó do governante. Diante disso, as formas se relativizam.

A leitura de alguns textos comprovarão, esperamos, nossas afirmações.

5.3.1. Origem natural (divina) da sociedade e da autoridade

“A sociedade, como um fato, existe por um princípio natural, essencial mesmo ara a boa ordem e harmonia do mundo moral. Partindo, em sua origem, de uma necessidade imediata... ela não é uma invenção arbitrária; porque fora mister, em semelhante hipótese, criar antes de tudo, um inventor que a produzisse, e formular um sistema ainda mais difícil do que se pensa talvez ordinariamente, sendo certo que o homem nem poderia criar um fato superior à combinação de sua inteligência, nem descobrir por si só a forma de uma associação, aliás tão necessária e importante...”

Rousseau que, num excesso de inqualificável misantropia ou, antes, de terrível pessimismo, sonhara tão estranho sonho, e fantasiara paradoxos tão singulares e especiais sobre a natureza

humana; Rousseau que não pôde conciliar os dois princípios de equilíbrio moral, a igualdade e a desigualdade...

“O seu sistema de Contrato Social é uma quimera...” (42).

“Não podemos deixar de reconhecer que o desenvolvimento social resulta principalmente da ação de vários elementos necessários que o estudo da filosofia nos apresenta revestidos do poder imenso.

“Não podemos deixar de reconhecer que a marcha da humanidade conduz a um *progresso*, que o plano do Criador patenteia à nossa consideração. Estamos intimamente convencidos que, a não se dar a ação imediata desses elementos poderosos, nem as ciências caminhariam seguras, nem a sociedade chegaria a alto estado de perfeição. A história não existiria, porque ela resulta do desenvolvimento da sociedade; e uma vez que não aparecessem os meios que a ele conduzem, nulo seria o fim que se tivesse em vista; nulo seria aparecimento da história em todos os sentidos; É necessário que haja um princípio que dirija à civilização e ao progresso; mas esse princípio, qualquer que seja, deve derivar-se da mesma natureza humana, para ser conforme ao fim da sociedade” (43).

“E o princípio da soberania popular será conforme a doutrina católica? Os católicos pensam em São Paulo que *não há poder, que não venha de Deus; quem resiste ao poder, resiste à ordenação de Deus* (Rom. 13, 1:2). Neste sentido Jesus Cristo respondeu a Pilatos: *Não terias sobre mim poder algum, se te não fora dado lá de cima.* (Jô. 19,11). É verdade que Deus comunica o poder soberano por vários modos, entre os quais está a eleição do povo; mas é disparatado inferir daí, que o povo é soberano... Assim quando o soberano é eleito pelo povo, recebe a autoridade não do povo, mas do autor da natureza, que para a existência da sociedade humana exigiu a autoridade, como elemento essencial” (44).

No seu *Compêndio de Filosofia*, de 1867, Soriano assim aborda, escolasticamente, a questão da origem da sociedade e da autoridade:

“Dos deveres dos soberanos para com seus súbditos, e destes para com os soberanos.

“São muitas as questões que se podem propor acerca da sociedade civil sob o aspecto moral, nós porém nos limitaremos a tratar somente: 1 – da natureza social do homem; 2 – da origem do

poder civil; 3 – das formas desse poder; 4 – finalmente dos deveres recíprocos dos soberanos e dos súbditos...”

“Proposições: 1 – A origem do poder não é o pacto social; 2 – o poder civil, considerado em si, procede imediatamente de Deus...”

“Mas, o poder considerado em si é um ente lógico, pois a razão nos demonstra, como vimos, se necessário em abstração para unir entre si os entes livres, os cidadãos; ora todo poder supõe um sujeito real que obre, e todo ente abstrato deve reduzir-se a ente concreto ara obrar realmente: logo o poder deve residir em um indivíduo real. Este não pode ser outro senão aquele que obtém o consenso da comunhão dos entes livres. Donde resulta que, se o poder considerado em si, vem imediatamente de Deus, considerado em um sujeito determinado, vem mediamente de Deus e imediatamente dos homens” (45).

5.3.2. Representatividade

Transcrevemos tópicos do livro de Pedro Autran, *Reflexões sobre o sistema eleitoral*, Recife, 1862.

“O sistema eletivo é a intervenção da razão e do livre arbítrio dos cidadãos na composição do poder social. Funda-se no princípio da soberania da nação.

“A soberania da nação, porém, reside nessa porção da sociedade, em cujos indivíduos se presumem o uso da razão e o livre arbítrio. Seria pois absurdo o sistema eletivo, que abrangesse todos os cidadãos.

“A presunção razoável do uso da razão dá-se em todos os que têm chegado à maioridade; e o livre arbítrio em todo os que não estão para com outros numa dependência pessoal muito estreita como os filhos, famílias, as mulheres casadas, os fâmulos, e os que vivem de escolas. A fraqueza do sexo também não permite que se presuma nas mulheres, ainda que maiores, solteiras ou viúvas, a independência da vontade...

“O direito de votar não é um simples direito pessoal, mas um direito político que a lei confere a certos cidadãos para proveito de todos.

“O fim desse direito é a boa escolha dos eleitos.

“Todos não estão, porém, no caso de fazer uma boa escolha; porque nem todos são aptos para apreciar a capacidade dos candidatos, nem gozarem de plena liberdade para exprimir o seu voto.

“Logo o direito de eleger só compete aos mais capazes de discernimento e liberdade.

“Nem se diga que isto é adular o sistema representativo. Não o adularia; porque a parte mais inteligente e livre da sociedade representa, nos negócios de interesse geral, a menos inteligente e mais dependente, que está sob a tutela *natural* da primeira (46).

“Na monarquia constitucional representativa o corpo legislativo deve ser o órgão legal da opinião pública; isto é, da opinião dos ilustrados, seguida pelos mais sensatos no interesse público...

“Demais, entrando nessa forma de governo como elemento necessário ao princípio *hereditário*, importa que o elemento eletivo se não alargue tanto, que possa arriscar o primeiro, ou que seja necessário corrompe-lo para o conter” (47).

“Com a eleição *direta* a maioria dos eleitores é permanente, e maior a dependência dos eleitos para com eles. Com a eleição *indireta* os eleitores mudam, e os eleitos mais facilmente se esgarram da sua missão. Logo a eleição direta mantém os eleitos no cumprimento dos seus deveres” (48).

“Antes de assentarmos nos que devem ser eleitos, releva dizer primeiramente que do direito de votar se devem excluir as mulheres, os menores, os pronunciados, os condenados por sentença, os criados de serviz, e os mendigos.

“A incapacidade política da mulher deriva-se do seu mesmo fim. Destinada a procriar, educar os filhos e cuidar dos negócios da casa, é materialmente incapaz para a vida pública; e quanto mais a mulher ceder à sua vocação natural, mais será a sua repugnância às funções que não forem domésticas” (49).

“A capacidade intelectual se pode presumir pela profissão e pela fortuna; a independência, pela fortuna principalmente” (50).

“E quais são as circunstâncias capazes de infundir no homem o sentimento de independência? São duas: um *meio honesto*

de vida e um *rendimento* que lhe permita fazer algumas economias, com que possa formar a sua fortuna, se não encontrar revezes inesperados” (51).

“Logo, na *renda líquida* está a preservação da independência do eleitor” (52).

5.3.3. Condenação do absolutismo

“Além disto, a união dos dois poderes é o maior e o melhor penhor da liberdade política. De fato, qual seria o resultado se o Estado se separasse da Igreja? *O absolutismo social*. Para prova-lo, aí está a história e a mesma razão...

“A mesma razão nos diz que, separando o Estado da Igreja, não é possível outro governo senão o *absoluto*. Porque desprezada a lei de Deus, mais numerosas e mais severas devem ser as leis humanas para contender a vontade do povo” (53).

“Todos os homens são iguais em natureza, e por natureza não há superior nem inferior; e visto como a natureza não deu poder a ninguém sobre outro, Deus o deu à sociedade que o delega, porque entende ser esse o meio de ser melhor governada. Esta distinção é de muita importância, porque serve a lembrar ao poder civil que o estabelecimento dos governos e sua fora dependeram de alguma sorte da mesma sociedade, e que nenhum indivíduo, nenhuma família podem (sic) lisonjear-se de haver recebido de Deus diretamente o governo” (54).

5.3.4. Harmonia dos três poderes – o poder moderador. Pedro Autran

“O que seja a harmonia dos poderes?

“A harmonia é a concordância; e esta não pode existir sem a ordem, a qual consiste na realização dos fins particulares em relação a um fim geral. Não basta, pois, organizar os poderes; é também necessário ordena-los para que eles obrem harmoniosamente.

“Um dos meio se criar a harmonia dos poderes é o *contra-peso* das forças. Uma assembléia legislativa sem o veto do poder executivo, se tornaria despótica; um poder executivo, que não estivesse sujeito a nenhuma inspeção do corpo legislativo, deixaria de cumprir a lei: um poder judiciário, sobre cujos membros nenhuma inspeção pudesse exercer o poder executivo que os

instituiu, cometera os maiores excessos de poder. No mundo político e moral, como no físico, cada força deve encontrar uma *contra-força*, para não impedir o movimento regular, nem se destruir a si mesma, operando destruições...

“A constituição social, em que a segurança e a proteção se conciliam com a liberdade e o progresso, é a natural. E quem não vê que corresponde perfeitamente ao fim da ordem social uma forma política, que oferece um elemento *hereditário e irresponsável*, uma assembleia legislativa de origem popular dividida em duas câmaras *distintas*, e um poder judiciário *independente*, e dividido também em duas secções, segundo suas funções principais?

“Pode uma tal forma de governo não convir a um povo dado, nem à maioria dos povos, mas isso não prova que seja má em si mesma. Como, porém, o espírito de um governo depende das máximas que o dirigem nos seus atos públicos, a esse espírito depende menos da constituição social do que do caráter dos que governam; isto é, suas qualidades intelectuais e morais, e de sua educação; podem as máximas do governo não estar em harmonia com a forma política. E daqui vem que as virtudes pessoais de um príncipe absoluto podem neutralizar o vício intrínseco do absolutismo, assim como os vícios dos governantes podem malograr a virtude da melhor forma política. Mas isso não prova que todas as formas sejam boas teoricamente” (55).

Nas *Preleções de Direito Público Universal* sobre o Compêndio do Sr. Conselheiro Autram por *** (sic) se observa que, para Autran, absolutismo não é exorbitar as leis naturais – isto ele nem cogita – mas exorbitar as normas estatuídas pela forma de governo social: comentário aos parágrafos 7-10 (precisamente página 17).

“Nas monarquias representativas, a inviolabilidade da pessoa do monarca constitui um dos dogmas políticos da maior transcendência. Não faltam, é verdade, indivíduos que, por ignorância, ou por espírito de turbulência e anarquia, julgam descobrir nessa prerrogativa elevada um privilégio exorbitante, um abuso inqualificável, uma idolatria mesmo; aos olhos, porém, dos homens sensatos e esclarecidos, ela nada tem que se não conforme com os princípios da ciência política, ou que não se justifique como todos os mais privilégios e isenções admitidos por motivos de utilidade pública e conveniência social” (56).

Diferentemente de Autran, Braz Florentino defende a tese de que não bastam os três poderes distintos e articulados pelo sistema das contraforças. É preciso o poder moderador, para entrosá-los.

“Afastando-se entretanto da senda geralmente trilhada, o legislador constituinte do Brasil, reconheceu e proclamou além dos três poderes já mencionados, mais um quarto poder político, sob a denominação de – PODER MODERADOR. (Const. art. 10) (57).

“Acusada sucessivamente de inexatidão lógica, de insuficiência política, e de impossibilidade prática, a divisão tripartida do poder público, só deste último artigo tem se defendido, com mais ou menos sucesso pelo órgão de seus partidários. O primeiro tem permanecido em pé e quase intacto, senão no todo, ao menos em uma de suas partes; o segundo ainda não teve resposta satisfatória, que saibamos; e nem, quanto a nós, poderá tê-la provavelmente fora da teoria seguida pela nossa Constituição” (58)

“Um rei, observa mui bem Fonfredo a este respeito; um rei não é simplesmente um homem. Opera-se nele, só pelo fato da grande missão que recebeu da Providência, e da posição especial em que está colocado, uma espécie de transfiguração interior, na qual o homem se extingue, apaga-se, desaparece para dar lugar ao governo que se encarna, e se personifica nele. Por isso só que o rei não tem mais interesse particular como homem, não é mais homem. O interesse geral do país infunde-se nele, e constitui seu ser verdadeiro” (59).

“Do estudo refletico e consciencioso, não só do fim da instituição, como das atribuições conferidas ao *Poder Moderador*, resulta, e não pode quase deixar de resultar, esta conclusão lógica e precisa: - que o *Poder Moderador* é um poder absolutamente irresponsável por sua mesma natureza, um poder pelos atos do qual ninguém pode, nem deve jamais ser chamado a responder... (60).

“Reflexo sublime da soberania nacional, e sua mais alta expressão, o *Poder Moderador*, foi privativamente delegado pela lei fundamental ao imperador como ao *Primeiro-representante* da nação; o Imperador não é representante da nação, no exercício desse poder senão porque, como já uma vez o dissemos, foi encarregado de querer por ela, e de manifestar a sua vontade soberana nos diferentes casos prefixados no art. 10 da Constituição” (61).

5.3.5. O apelo moral-religioso

Os apelos à moralidade, à reforma moral, à vivência de valores morais e religiosos abandonados é uma constante nas obras desses autores. Transpira, em todas as circunstâncias. Quer se trate de filosofia, quer se trate da família, do estado, do governo, da cultura, etc., sempre a moralidade e a religião são apresentadas como a solução por excelência.

“Pouco importa que espíritos menos judiciosos e meditadores, olhando superficialmente para a sociedade, tal qual se manifesta nestas oscilações e irregularidades quase contínuas, queiram encontrar o remédio a semelhantes males, nas inculcadas ‘reformas sociais’.

Quanto a nós, a causa é de uma suma importância, mas a solução que lhe pretendem assignar é ridícula e disparatada.

Nem é gritando contra a propriedade e contra a família que se há de reformar a sociedade, a qual por si mesma assenta nestes dois princípios, e só pode existir e ser compreendida, dada a existência de ambos. Aqueles que vêm na má distribuição das riquezas sociais todo o perigo da sociedade, todos os flagelos para o gênero humano, e se esforçam para substituir a essa distribuição ilegítima a melhor distribuição do trabalho, ainda não obram bem, porque vão atacar o mal que se lhes figura iminente, por meio de uma medicina toda material, quando o remédio deverá ser moral.

Onde estará, portanto, a verdadeira reforma social?

“... Toda vez que a civilização de um povo se não mostra tão bela e esperançosa quanto fora para desejar, a razão é, sem dúvida, essa que apontamos – a falta de combinação entre a cultura do espírito e a cultura do coração” (62).

“Duas grandes necessidades, disse-o uma das nossas ilustrações na tribuna do senado brasileiro; duas grandes necessidades há o país: a primeira é a difusão da educação moral e religiosa, a segunda é a regeneração do regime representativo que se acha completamente falseado entre nós; e esta segunda (cumpre reconhece-lo e proclama-lo altamente) decorre sem dúvida da primeira como a consequência do seu princípio e o efeito da sua causa.

“Há na verdade mais simpatia e conexão do que comumente se pensa entre a religião e a política que são ou devem ser as duas

ciências dos verdadeiros homens de Estado; sendo que por isso, assevera-nos o santo bispo de Hipona, que é certamente desonrar a primeira o acreditar que não deve ser consultada no governo das repúblicas e dos impérios. E nem outra pode ser também a razão, porque nos mostra a história, que as falsas doutrinas religiosas, as heresias e as blasfêmias têm sido sempre os precursores das falsas doutrinas políticas, da tirania e da desordem; o enfraquecimento da fé e depravação dos costumes, os sinais evidentes do ceticismo político e da corrupção dos bons princípios governamentais; a profanação, enfim, dos altares o pródromo infalível da queda dos tronos, onde quer que tenham existido” (63).

De Soriano veja o que já relatamos, em 5.2.2.

6. Hipótese da interpretação

Cabe-nos, agora, o trabalho mais importante de interpretar o pensamento desses autores, ou seja, de tentar compreender todas as injunções históricas às quais eles respondem.

O pensamento de um grupo de homens, em determinada época e determinado lugar, é parte de um todo, mais compreensivo, à luz do qual pode e deve ser interpretado. Este todo, no nosso caso, é o processo global da história brasileira, no momento em questão. Mas, como acentua Tonybee, a história de um povo, por sua vez, só se torna clara, quando referenciada à civilização, na qual vive esse povo. A civilização e a unidade inteligível da história (64). Compreender nossa história e, nela, uma linha de pensamento, é emergir de cheio no processo da civilização ocidental.

Falando do tradicionalismo português, afirma Reis Torgal:

“Não o podemos esquecer, a contra-revolução portuguesa, apesar da sua realização segundo linhas próprias, tinha atrás de si um movimento já organizado que não podia deixar de ter, na definição das suas doutrinas, uma influência muito importante” (65).

Essa afirmação vale também para nós. Originais que possam ser os nossos tradicionalistas sofrem a influência de um tipo de pensamento, elaborado no centro da civilização ocidental, quer dizer, na Europa. Daí, as inevitáveis comparações. Não no afã de detectar dependências, mas no desejo de maior entendimento.

Como já afirmamos, nestas décadas do século passado, que correspondem a um momento preciso da história brasileira - momentos

em que se consolidam e se arraigam as estruturas socioeconômica-políticas, emergidas do movimento de libertação nacional – há um pouco de homens que se dizem tradicionalistas ou, melhor, ultramontanos.

Compreende-los, compreender seu pensamento, implica um esforço de captar o projeto que eles propõem. Se é que propõem.

6.1. Ubiratan Borges de Macedo, no seu livro *A liberdade do Império*, procura conceituar o que se entende por tradicionalismo. Recorda várias acepções ou várias tentativas de definições; distingue o tradicionalismo filosófico do político; enumera uma série de características, próprias do tradicionalismo político. Não vamos, aqui, retornar à problemática. Queremos é propor uma conceituação operacional, ao menos. A única que nos parece viável, se quisermos atentar à concreticidade e à complexidade da situação que motivou, ou, melhor, causou o tradicionalismo.

Citando Mannheim, em seu *O pensamento conservador*, Ubiratan assim se expressa:

“O tradicionalismo político ou conservadorismo não é uma simples defesa do ‘status quo’, é uma ideologia; nesse sentido tem um plano para modificar o presente, por isso Mannheim adequadamente o incluiu como forma de utopia. O mesmo Mannheim o estudou, no seu conhecido ensaio sobre o *pensamento conservador*, em que mostrou seu aparecimento como forma de reação à Revolução Francesa, elaborando-se simetricamente em sinal oposto ao liberalismo” (66).

Inspirando-nos nessa descrição, definiríamos o tradicionalismo como *um movimento cultural contra-revolucionário, que se opõe aos princípios do liberalismo, tal qual evidenciados na Revolução Francesa, opondo-lhes os valores que estiveram na base do antigo regime*. Com isso visamos englobar qualquer manifestação de ordem filosófica ou política, nos arraiais do catolicismo ou fora deles.

6.2. O tradicionalismo é, pois, uma reação ao projeto socioeconômico e político-cultural que a burguesia implantou, de maneira clara e até espetacular, com a Revolução. Que projeto era esse? O projeto burguês foi um projeto de estruturação social radical e global. Reação, por sua vez, ele mesmo, ao projeto da Idade Média. Visava-se um mundo humano, não mais baseado em princípios de fé religiosa, de supremacia de valores transcendentais e absolutos, de respeito quase supersticioso ao já elaborado, mas um tipo de vida sociopolítica, na qual o homem, o homem

indivíduo, senhor de sua força racional e da sua potencia de autodeterminação, se propõe construir, ele mesmo, a melhor forma de ser e de viver. A história está a ser, conscientemente, construída; pode ser construída; vamos construí-la. É um grito de independência do homem ocidental, frente às forças físicas e culturais do passado.

Não cabe a nós mostrar como se chegou a isso.

Esse grito só tinha de espantar aqueles que eram os guardiões da ordem antiga, dos valores tradicionais, venerandos, sacralizados por uma longa vigência e transmissão, séculos afora. Sintetizando, podemos afirmar que o projeto proposto pela vocação era o projeto de tudo joeirar sem restrições, para tudo refazer. Esse caráter radical do liberalismo foi compreendido pelos nossos pensadores pernambucanos. Escreve Soriano:

“Nenhuma folha religiosa ocuparia-se (sic) do liberalismo, se este fosse um sistema puramente político, como inculca o partido liberal entre nós, para conseguir formas mais livres de governo; porque a religião acomoda-se com qualquer forma, ainda a mais popular. Nós impugnamos o liberalismo na significação que o mundo hoje lhe atribui: isto é, um sistema moral que se quer ampliar às normas políticas da sociedade, referindo-se menos à forma de governo que aos princípios que a devem regular: e suspeitamos que nem todos os nossos liberais, nem todos os conservadores andem isentos de tais princípios” (67).

6.3. Se é assim, uma primeira pergunta que podemos e devemos fazer: havia realmente, nestes meados do século XIX, em nossa pátria, um perigo iminente de subversão da ordem constituída, perigo levantado pelo liberalismo? Podemos afirmar que não. Não havia. Nossas estruturas socioeconômicas e políticas estavam assentadas. Passados os anos de movimentação revolucionária, que se extinguiram com a Maioridade de D. Pedro II, o império brasileiro tinha-se construído como um típico Estado à antiga, com predominância das elites agrárias; com estruturas políticas retratando essa situação de fato; com uma Igreja, diluída no processo social e político, carente de expressividade, apesar dos primeiros rumores de reforma eclesial à Trento.

Claro que aqui chegavam ecos dos problemas europeus. Muitas expressões dos nossos escritores dão-nos ciência de que os movimentos revolucionários europeus chegavam a provocar temores de uma subversão da ordem social. Mas o problema que parece estar na matriz original da especulação dos tradicionalistas pernambucanos é outro.

6.4. Assentadas as estruturas socioeconômicas, elaboradas as instituições jurídicas que deviam expressar e gerir politicamente, urgia um trabalho, diríamos, com linguagem dos nossos dias, ideológico; um esforço cultural para obter o consenso da nação a essa ordem estabelecida. Esse trabalho de consenso social à ordem estabelecida esteve, em grande parte, a cargo da Igreja, ao longo de toda a história portuguesa, que, nascida por obra e graça das cruzadas, por obra e graça de cruzadas marítimas se dilatou, levando fé e império aos quadrantes da terra.

A Igreja, porém, realizara essa tarefa, no mundo lusitano, em condições não mais de pujança de elaboração cultural, como na Idade Média, mas em situações um tanto ou, mesmo, muito precárias, institucionalmente. Durante a Idade Média, a Igreja comandou o processo cultural, elaborando-o filosófico-teologicamente, através de seus homens; implantou-o, através das suas escolas; controlou-o, por meio de uma série de medidas de poder. No período que se segue à Reforma religiosa do século XVI e ao advento do Humanismo renascentista, a Igreja está em baixa. O processo cultural escapa-lhe das mãos, a cultura laiciza-se. A nova cultura que se elabora não é ainda a ruptura total com a antiga. A Igreja continua presente na vida oficial dos estados; mas o Estado tornou-se, também ele, e em proporção cada vez maior, o promotor da cultura leiga, que se faz presente. Aliás, a força do Estado penetra até nas estruturas mais genuinamente eclesiais, como é o caso, no Brasil, da provisão canônica dos bispos, a que o Estado providenciava em força do padroado; é o caso também dos seminários, nos quais pontificavam doutores oficialmente condenados pela Igreja, ou por ela tidos em suspeita. Soriano recorda-nos a situação pelo menos ambígua dos nossos seminários:

“Aqui, a filosofia que geralmente ainda se ensina é um misto de cartesianismo e ecletismo, que para cá nos mandam os escritores franceses; e essa mesma se acha reduzida a tão mesquinhas proporções, que quase poderia desaparecer sem grande dano da instrução pública” (68).

Diante dessa fragilidade eclesial, está a pujança da cultura leiga que se impunha, e que passou a encontrar no filosofismo do século XVIII sua expressão mais alta. O filosofismo atingiu Portugal e, concomitantemente, o Brasil após a reforma pombalina. É assim que, segundo os historiadores do pensamento brasileiro, o empirismo inglês faz entrada na cultura luso-brasileira. Reação ao empirismo, que pareceu uma ameaça à tradição espiritualista da nossa cultura, surge o ecletismo, aceito, num primeiro momento, com grande entusiasmo. Nós mesmos já tivemos

oportunidade de estudar esse fenômeno e escrever sobre ele, quando da elaboração de nossa dissertação de mestrado, publicada, depois, com o título *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*.

6.5. Entretanto, bem depressa, os pensadores católicos perceberam a inviabilidade de se aceitar o ecletismo, como fundamento teórico, para uma cultura católica. A objeção mais seria que se fazia ao mesmo era a de implicações metafísicas, que levaram ao racionalismo e ao panteísmo. Encontramos, sobretudo em Torres Bandeira, freqüentes críticas a Cousin e ao ecletismo. Vejamos, por exemplo, esses tópicos:

“Sem que esposemos as terríveis idéias do panteísmo francês, chefe do ecletismo em nossos dias, pois que não podemos conceber a Deus tão estruturalmente unido ao mundo, que julgemos a criação uma necessidade absoluta, o que seria nada menos que fixar nos acanhados limites da razão humana o que lhe é superior e confundir o finito com o *infinito*”; (69).

Em um longo discurso, na sessão magna do *Ensaio Filosófico Pernambucano*, em 6 de agosto de 1858, Torres Bandeira, sócio honorário, após recordar que se abrem novos horizontes para a cultura, passa a historiar a formação da cultura moderna. A certa altura do discurso ele afirma:

“Em troca, porém, de tudo isto que passara com a revolução das idades (ou seja, os sistemas do século XVII e XVIII) e com o tropel dos acontecimentos, há hoje professores eméritos do *panteísmo, racionalistas puros, racionalistas dissimulados, idealistas, espiritualistas transcendentais*, visionários de toda a casta, e reformadores de todo o gênero” (70).

São ingleses, alemães, franceses, que têm suas idéias espalhadas pelo mundo inteiro, dada a facilidade de comunicação. Assim, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling e Fichte, Strauss, o ecletismo de Cousin, as doutrinas de Lherminier, Jouffroy. Escreve ironicamente Torres Bandeira:

“tudo se tem dito para provar esta tese de superior quilate – a razão é tudo, a *filosofia deve ser só a razão*” (71).

Soriano no seu *Compêndio de Filosofia* também apresenta um juízo negativo de Cousin, pelo seu tradicionalismo:

“Os nacionalistas modernos... impugnaram aquela aliança (filosofia e teologia), e desconhecendo a própria natureza da filosofia, querem-na elevar sobre as ruínas da fé, e atribuindo-lhe o poder soberano de conhecer todos os mistérios da natureza, nessa soberania fazem consistir a essência da moderna filosofia. Tal e pelo menos o sentido que lhe dá o cabeça dos modernos racionalistas franceses, quando diz que ‘a filosofia não existe, ou se existe é a última explicação de todas as coisas’ (Cousin, *Do Verdadeiro*, 2ª ed., p. 488)” (72).

6.6 Ao lado do abandono de Cousin, ou críticas ao mesmo, e até severíssimas, são cada vez mais citados e elogiados os pensadores católicos da linha tradicionalista, em voga na Europa, sobretudo Balmes e Ventura. Este último recebe uma veneração. Transcrevemos um que outro elogio:

“Um dos gêneros mais notáveis deste século, o profundo Ventura, esse homem que tem assombrado a Europa e o mundo pela vastidão prodigiosa de seus conhecimentos, pela força irresistível de sua dialética, e sobretudo pelo vigor inabalável de suas crenças; esse continuador das doutrinas graves e puras dos Agostinhos, dos Atanásios e dos Ambrósios; esse fervoroso discípulo e até certo ponto êmulo feliz do Anjo da Escola, já demonstrou à luz da evidência, que nenhum dos tão gabados sistemas filosóficos de que a antiguidade se gloria... se pode considerar subsistente, sólido.

“Ele provou, de modo irrefragável, que a *razão* humana, naufragando desde o princípio num mar de contrariedades e de utopias sem número, não fez mais do que patentear a franqueza dos seus próprios fundamentos, quando se desprende inteiramente dos laços que a trazem unida à fé e à revelação.

“Dizia ele uma futilidade? Aventurada uma proposição errônea, ou que não pudesse desenvolver e sustentar? Não o penso. Passando em revista todos os séculos, todas as idades, todas as fases que há percorrido a filosofia... pondo as escolas em confrontação umas com as outras, comparando-as, analisando-as minuciosamente, ele chegou ao *desideratum* que se propunha; e ninguém poderá contestar que a história da filosofia, com todos os seus matizes e cores diferentes, com todas as suas transformações e metamorfoses, está descrita e examinada, com o espírito da mais luminosa crítica, nas sábias *conferências*, deste apóstolo dos tempos modernos...

“A análise foi adiante; e quanto chegou a vez do *ecletismo*, do *individualismo*, e do *fatalismo histórico*, oferecidos como sistemas e pregados como doutrinas nos escritos de Cousin, de Pedro Leroux e de tantos outros, viram eles tombar e desaparecer no pó e no aniquilamento essas criações irregulares e fantásticas, esses partos disformes de sua imaginação...” (73).

No fim desse discurso de Torres Bandeira, ao lado dos absurdos de Cousin, são enumerados os de Fourier, Saint Simon, Lherminier, Damiron, Jouffrou. O discurso é o supracitado de 6 de agosto de 1858. Em 1843, portanto, 15 anos antes, os elogios retumbantes de Torres Bandeira eram ustamente para Cousin e para o Ecletismo. Apresentava ele, então, ao público pernambucano a versão brasileira do *Curso da História da Filosofia*, de Cousin, feita por Figueiredo. O texto da sua recensão encontra-se entre os *Anexos* da nossa obra supracitada (74).

Antônio Rangel de Torres Bandeira frequentemente volta a elogiar Ventura. Chega até a dizer que se gloriaria em errar com tão grande mestre, tal é a segurança que tem da sua ortodoxia, tal é a veneração de que o cerca:

“Se o folhetinista erra, erra com o Padre Ventura: ao menos o erro do apóstolo eminente do catolicismo (se o há, o que não cremos) ainda não foi demonstrado; e por isto o folhetinista não tem remorso em seguir a doutrina do São Paulo dos tempos modernos” (75).

Não é apenas Torres Bandeira que cita Ventura e outros autores tradicionalistas europeus. Também os outros o citam.

Phaelante da Câmara num artigo publicado em *A cultura acadêmica* de 12 de outubro de 1904, apresenta aos leitores a figura de Aprígio Guimarães. Em determinado momento de sua apresentação, afirma:

“Quando Aprígio entrou para a Faculdade, a atmosfera intelectual do velho pardiêiro era viciada e abafada. Nem uma réstea de luz entrava pelas físgas das portas. Ao corpo docente davam o pão do espírito. Taparelli e Ventura de Raulica, no Direito Natural, Troplog no Civil, Lobão na Prática Forense, Benjamin Constant, com a engrenagem do Poder Moderador, no Direito Público e Rossi no departamento criminal” (76).

O que teria acontecido? Por que esta guinada?

6.7. Levantamos uma hipótese. Procuramos testá-la. Pareceu-nos suficientemente comprovada, ao menos no que concerne a Pernambuco.

A adesão ao tradicionalismo católico estaria explicada pela convergência de três ordens de fatores: 1) vazio de fundamentação dos valores sócio-morais, julgados indispensáveis à ordem estabelecida no Império brasileiro. 2) Despertar da consciência religioso-católica, na Europa, com floração e outras partes do mundo. 3) Formação, na Igreja do Brasil, de uma consciência da própria originalidade institucional, sufocada pelo Estado. A convergência dessas três ordens de fatores explica o surgir do tradicionalismo católico entre nós. Questão posterior é saber qual o projeto último veiculado, consciente ou inconscientemente, pelos pensadores católicos pernambucanos.

6.7.1. O vazio de fundamentação sócio-moral

A nossa independência política de Portugal, efetuou-se sob forte influência do liberalismo, o qual não conseguiu, contudo, impor-se às nossas elites, nas suas propostas mais avançadas da racionalidade, da burguesia comercial e industrial europeia, inexistente entre nós. Chegou-se, então, no Brasil, a um compromisso de caráter híbrido, na monarquia, representativa e escravocrata. Era necessário, portanto, apresentar, para essa realidade, um suporte ideológico correspondente. O ecletismo, com sua auréola espiritualista, pareceu apto para tal função. Bem cedo, porém, sob a influência das críticas sofridas na Europa, patenteia-se aos nossos intelectuais a inconsistência do espiritualismo eclético, frente às exigências da tradição cristã brasileira. É, então, que os tradicionalistas católicos europeus passam a merecer a atenção, e a ganhar prestígio, entre os nossos pensadores.

A preocupação constante dos autores que apresentamos é clara. Nas análises mais gerais, como nas mais específicas, eles descobrem uma carência de fundamento ético, para a vida social. Atribuem isso aos contravalores, penetrados entre nós, e que remontam aos inícios da civilização moderna. Contrapõem a eles os valores cristãos, únicos capazes de realmente, gerar uma comunhão social harmoniosa.

Releiam-se os textos da primeira parte deste capítulo, sob o título: *O apelo moral-religioso* (5.3.5.). Aí, apresentamos apenas três textos. São, contudo, contínuas e insistentes as afirmações de que é preciso restabelecer a moral social; de que o único fundamento sólido dela é o cristianismo católico. Numa frase, inconcebível hoje para nós, Braz Florentino assim resume o seu propósito:

“O Brasil, assim como o mundo, certamente não se há de regenerar e salvar pela *matéria* protestante, senão pelo espírito católico” (77).

O *espiritualismo* católico contraposto ao *materialismo* protestante! As palavras citadas são citadas do prefácio à sua obra: *Estudo sobre o recurso à coroa*. Trata-se de um problema específico, jurídico, bastante técnico, diríamos nós. No entanto, para Braz Florentino, o mais importante são os princípios que comandam a problemática. Com palavras inflamadas, após recordar as lutas do regalismo contra a Igreja, e a queda da monarquia francesa, ele escreve:

“A força material por si só (como bem disse um profundo estadista falando de sua nação) não é força, mas somente debilidade; é como o sal que se desfaz, como a fortuna que resvala entre as mãos. A força material há de ir acompanhada com a dos princípios, e esta é a verdadeira força nas sociedades humanas.

“Ora, acima de todos os princípios acha-se por assim dizer, como primeiro motor, a consciência pura e santa do dever, que só a Religião do Crucificado pode dar. Sem ela os princípios serão sempre sofismados, os deveres tarde, mas ou nunca preenchidos; - o egoísmo expelindo a abnegação, substituir-se-á a todos os sentimentos generosos; - a sede das riquezas, a vaidade dos títulos e condecorações, a corrupção dos gozos materiais, enfim, devorarão exclusivamente os homens.

“Sem embargo, os espíritos fortes e liberalescos, aqueles que parecem descobrir na religião um obstáculo ao *livre* desenvolvimento das paixões carnis e apetites sensitivos do homem, não perdem ocasião de combater-la, comatendo a Igreja que lhe serve de coluna e firmamento” (78).

É claro, pelos textos citados, que, na mente do autor, a moral social só pode ter um fundamento *religioso*. Inútil querê-la basear na razão. E religião verdadeira é a católica, defendida pela Igreja, pois essa lhe é coluna e firmamento.

Como se estrutura, porém, o discurso tradicionalista católico, justificador de uma ética social?

A categoria fundamental, a partir da qual tudo toma consistência lógica, é a categoria de criação. Deus é o criador do homem – é o primeiro artigo do *Credo*. Criando o homem, Deus dá-lhe uma natureza, na qual já está ínsita a finalidade, a meta da vida humana e, de certa maneira, está também traçado o caminho que o homem tem de seguir, para atingir a

meta. A *natureza humana* é, nesse discurso, a concreção histórica do plano divino. Pois bem, ela mostra, à sociedade que só é possível realização humana, na mediação de uma sociedade. Essa não é fruto de iniciativa humana; prende-se, pelo contrário, à iniciativa divina da criação. Repudia-se, por isso, veementemente a teoria do *contrato social*, como origem da sociedade.

A Deus criador liga-se também a autoridade, condição sem a qual, uma sociedade não pode manter-se. Quem quer algo, deve querer os meios para obtê-lo. Quem providencia algo, com sabedoria, bondade e poder, deve pronunciar tudo o que é necessário, para esse algo sobreviver. Deus, criador do homem, que é social por natureza, é também, a origem primeira da autoridade social. Inadmissível em sentido próprio, a *soberania popular*.

Tira-se, assim, qualquer tergiversação acerca do compromisso ético social. Não está ele ao sabor da liberdade humana.

Ao lado da *natureza humana*, a *história*. Aliás, no discurso tradicionalista, como diz Roberto Romano, exacerba-se “a teoria da história, fundada na positividade, na Providência, na sacralidade das instituições” (79). O Deus que cria é o Deus que revela e se revela, desde os primórdios da história humana. Essa, em dados momentos privilegiados, como que se dobra sobre si mesma, se enovela, se matura; fixa-se em conteúdos de valor universal, eternos, irreformáveis – palavra de Deus para o homem de sempre. As origens são pensadas como envolvidas nessa atmosfera de privilégio. Lá, neste passado remoto e sacro, uma revelação divina providenciou ao homem verdades essenciais; verdades que estão na base da ordem intelectual, moral e religiosa. A elas é preciso remontar sempre. O acesso a elas, porém, dá-se mediante a *fé na Tradição*.

Ventura de Raulica, no seu *La Tradition* resume a oposição entre racionalismo e tradicionalismo, com estas palavras:

“A questão entre o *racionalismo* e a *tradição* é, em última análise, a questão eterna entre o pensamento da criatura e a revelação do Criador, entre o crime e o dever, entre a revolta e a obediência, entre a razão do homem e a autoridade de Deus” (80).

De um lado: *pensamento humano, crime, revolta, razão humana*; do outro: *revelação divina, dever, obediência, autoridade*. Quem não vê, se as coisas realmente se passam assim, as vantagens de uma opção pela Tradição. É para ela, portanto, que devem tender os que almejam fundamentar uma ordem ética social.

6.7.2. O despertar da consciência religioso-católica

Jacques Neré, em *História Contemporânea*, assim inicia o capítulo referente ao movimento religioso, no século XIX:

“A tormenta revolucionária, considerada como consequência natural dos princípios dos “filósofos”, varrerá sobretudo as regiões de maioria católica. Foi, portanto, no seio do catolicismo, da sua hierarquia... que ela mais fez sentir as suas devastações... Entretanto, a ruína do edifício do Antigo Regime e o triunfo europeu das Luzes não devem iludir ninguém. Entre os “conformistas” que observam as práticas religiosas antes de 1790 por simples obrigação social e política, a Revolução fez que se tomasse consciência de uma descrença a que o século XIX dará uma justificação racional: o anticlericalismo. Trata-se, contudo, do mesmo conformismo que apenas mudou de signo e, de praticante, se tornou incrédulo. Entre muitos outros, o acontecimento provocou uma conversão radical e é mais num rigoroso despertar religioso que se deve falar, no fim da crise revolucionária.

“Para impedir o retorno dos sangrentos distúrbios diagnosticados pela consciência europeia como efeitos de um drama filosófico e religioso, procurou-se o remédio na religião” (81).

É nesse contexto que se insere o tradicionalismo católico. Compreendê-lo significa, porém, ir além do seu discurso, e ir além dele mesmo, analisando outras correntes, frutos da vigorosa reação católica, ao golpe culminante da investida racionalista.

Vimos como Ventura colocara o problema do século, para a consciência católica. Sua colocação tem a vantagem da clareza, que brota da radicalidade das posições extremadas. Ele opôs, frente a frente, *Fé* e *Razão*. De um lado, toda a certeza, toda a ordem, todo o bem. De outro, a insegurança, a desordem da revolução, a maldade que brota da finitude. Assim pode ter se revelado a muitos católicos o problema.

Acontece que a Igreja já era possuidora de uma história de confrontos semelhantes. Oficialmente, jamais ela, sob pretexto de fé, renunciara completamente a razão. Pelo contrário, o esforço contínuo foi de integrar, no discurso racional, o discurso da fé. Há uma racionalidade da fé, à qual se não pode renunciar, sem perda do seu sentido humano.

Agora, neste fim do século XVIII e início do século XIX, a razão como que atinge paroxismos de pretensão, e autosuficiência dominadora. Engloba tudo, recapitula tudo, tece tudo; a tudo se impõe. Hegel é o seu

poeta; a *Fenomenologia* sua epopéia; o Estado sua encarnação. Diante disso, faz-se sentir a reação, em pulsações variadas.

Há os que, no fundo, querem sacrificar a razão no altar da fé, como único meio de redimir a humanidade do seu pecado. Há outros, porém, - e vai ser a linha oficialmente aceita - que tentarão trabalho de redemonstrar as velhas teses, num discurso logicamente coerente, opondo razão a razão. O que se tenta é o que, na tradição cristã, sempre se tentou, ou seja, mostrar à razão humana seus limites. Mas quem fala em limites, fala de transcendência. Só pode reconhecer-se limitado quem se abre para o que está além, como possibilidade, ao menos; como fonte primeira do limitado. Sentir-se limitada, por parte da razão, é sentir-se relativa à plenitude de racionalidade. É dessa plenitude que brota o específico da experiência religioso-cristã. Não se fala, portanto, de se oporem fé a razão. Trata-se, pelo contrário, de um reconhecimento da imperfeição e do inacabado do discurso racional, como apetência, quase natural, para outro discurso, que se articula, racionalmente também, não há dúvida, mas a partir da fé e no horizonte dela.

Ambas as atitudes são um movimento de refluxo ou inflexão cultural. Remonta-se ao passado. Relê-se a história da Igreja, numa procura renovada de reatar a lógica da própria vida eclesial. Toma-se consciência de que o desconforto presente, diante das exigências da razão, deve-se à solução de continuidade ocorrida, quando, a partir do humanismo, descuidou-se de reelaborar cristãmente, com o vigor antigo e medieval, as conquistas modernas. Aliás, o Concílio de Trento fora um exemplo nisso; mas, em grande parte, ficara tudo letra morta.

Diante dessa constatação, surge uma forte determinação de se restabelecer uma tradição filosófico-teológica, perdida ou esmaecida. Os Padres da Igreja, os teólogos, a Escolástica são apresentados como atuais ou realizáveis.

Neste ceppo comum de volta à tradição podemos individuar três correntes: 1) a tradicionalista que não trepida ante a possibilidade de fazer a razão ter a sua Canossa; 2) a neo-escolástica que podia considerar-se então, expressão do racionalismo cristão; 3) a escola católico-liberal, constituída por aqueles mais corajosos, mais radicalmente aderentes ao presente. Também para esses, a integração das conquistas modernas, no discurso cristão, só pode dar-se na medida que se puder mostrar que o *hoje* estava já, ao menos em germe, naquilo que foi o *ontem*.

Considerada, assim, essa reação cultural, por parte da Igreja, às investidas da razão, podemos falar de uma volta à tradição em todas as três modalidades. Somente à primeira, porém, damos o nome de

tradicionalismo, porque nelas o passado e a tradição são menos mediatizados pelo presente e pela razão.

É muito importante reconhecer isso, porque só é fácil precisar os contornos dos extremos; difícil se torna fazê-lo nos pontos intermediários ou de encontro. Poderíamos, por exemplo, levantar perguntas como estas: Taparelli é tradicionalista ou neo-escolástico, nas origens? A mesma pergunta valeria para José Soriano de Sousa e seu irmão Braz Florentino. Aprígio Guimarães, a despeito do seu ultramontanismo inicial, foi sempre católico-liberal ou realmente tradicionalista, numa primeira fase?

Concluimos. Refletindo embora a experiência do momento histórico nacional, os tradicionalistas brasileiros inserem-se num movimento de mais amplo respiro: o da floração da cultura filosófico-teológica da Igreja Católica, cuja magna carta é a *Aeterni Patris* de Leão XIII, em 1879, e cujo resultado é a Neo-Escolástica.

6.7.3. Formação, na Igreja do Brasil, de uma consciência da própria originalidade institucional

A existência de um clima de renovação religiosa em Pernambuco, é-nos atestada por Odilon Nestor. Refere-se ele à Faculdade de Direito do Recife. Escreve:

“Não se conhece no Curso Jurídico de Olinda, apesar de sua instalação e permanência por muitos anos no mosteiro de São Bento, nenhuma exteriorização comum de sentimento religioso, isso, que irá aparecer mais tarde em sua mudança para o Recife. A fé religiosa era ali individual, não era coletiva; com o espírito de corporação se não havia ainda formado um ideal religioso unindo os mestres e estudantes. Também, nenhuma afirmação de ordem literária, ou filosófica, partindo da corporação, anima esse período: e só depois se verá surgir igualmente no Recife um ou outro desses movimentos.”

Por que teria sido então isso?

“Tanto num caso, como noutro, quer para o não aparecimento de um ideal religioso, como para a ausência de uma expressão literária ou filosófica, uma dupla razão me parece teria existido. Primeiramente, a natureza do ensino ministrado no Curso Jurídico. Este ensino era quase exclusivamente prático, diz-nos Joaquim Nabuco. ‘Aprendiam-se as ordenações, regras e definições de direito romano, o código Napoleão, a praxe, princípios de filosofia do direito, por último as teorias constitucionais de Benjamin Constant, tudo sob a inspiração de Bentham’. Essa

instrução não era própria a fazer nascer o gosto pelos problemas transcendentais e especulativos, ou ainda pelos temas de puro interesse literário, que apaixonaram mais tarde a mocidade do Recife”.

“Depois, os estudantes de Olinda haviam muito cedo entrado na atividade política e na vida da imprensa, tinham-se feito jornalistas partidários, - e as folhas em que escreviam, “O Olindense”, e “Eco de Olinda”, a “Voz de Beberibe”, “O Velho de 1817”, são uma prova disso” (82).

A explicação dada por Odilon Nestor, para o fenômeno, não satisfaz a Luiz Delgado. Em *Gestos e Vozes de Pernambuco*, comenta, a nosso ver, com muita razão:

“Todos esses fatos são irrefutáveis, mas a interpretação talvez tenha de ser refeita, sobretudo quando o ensaísta vislumbra aí a oposição de duas gerações – esta de agora que, não desdenhando de algumas utopias, ‘aprendeu pelo menos também a desdenhar delas e capitular com a realidade’, opondo-se à anterior, à de ‘os teóricos, os revolucionários, os idealistas...”

“É que a sensibilidade pernambucana advertia-se de novos caminhos a serem trilhados pela Nação e se esforça em abri-los...”

“Procurava-se agora a unidade e a segurança, com a monarquia, a constituição e o parlamento que eram resultados positivos e não haviam de ser jogados fora...”

“Aquele intensificar-se de atividades religiosas que Odilon Nestor constata quando a escola jurídica vem para o Recife e que delimita como se verificando ‘não tanto no ensino como na parte que lentes e estudantes tomavam nas cerimônias do culto’, principalmente através da Irmandade de Nossa Senhora do Bom Conselho, - definia talvez uma correspondência com o espírito daquela geração no mundo: o sentimentalismo religioso (ou religiosidade sentimental) que florescera e bastara na primeira metade do século e a que deram voz os poemas dos românticos, passava a reclamar definições intelectuais. De um lado, os crentes caminhavam para um Concílio a ser convocado depois de três séculos em Concílios, e para a proclamação da infalibilidade pontifícia, de outro, crescia o ímpeto de silenciar ou destruir a Igreja” (83).

Portanto, segundo Luiz Delgado, o irromper do sentimento religioso, na Faculdade, obedece, de um lado, a uma situação tipicamente nacional. Situação à qual já aludimos: o clima socioeconômico e político de estabilidade relativa, exigindo uma elaboração cultural correspondente. De outro lado, porém, existe uma situação internacional que atua sobre a situação nacional, sobredeterminando-a, no sentido de renovação religiosa: a atmosfera similar da Europa. As investidas do liberalismo sobre a Igreja, no velho continente, ricocheteavam aqui, e encontravam reação própria, ainda que análoga.

Não encontrava, aqui, as saudades de uma ordem esboroadada aos golpes da burguesia. Não encontrava, aqui, as profundas chagas que a Revolução produzira na Europa, nem a angústia de uma consciência, despojada de seus antigos valores, insegura e indecisa diante dos novos que a realidade propunha. Não encontrava, aqui, uma Igreja contestada frontal e globalmente. Mas encontrava uma nova ordem a ser consolidada. A recordação de um período de tentativas revolucionárias – as das Regências – que ameaçaram, com a radicalização do processo contestador, romper com a unidade nacional, era viva. Encontravam uma Igreja identificada com os interesses do Estado, mas, havia muito, mantida numa situação de inferioridade institucional, não condizente com o papel que lhe cabia na produção e manutenção da ideologia vigente. Além disso, começavam a levantar-se vozes contra pontos fundamentais da doutrina católica.

Tudo isso explica o surgir do tradicionalismo católico entre nós. Penso que o tradicionalismo católico, em Pernambuco, ao menos nos meados do século passado, objeto específico da nossa pesquisa, configura-se como a retomada de consciência do ser e da missão do catolicismo, no processo de formação da coesão nacional. Retomada de consciência que se expressa, pela primeira vez, através da *inteligentzia* católica leiga e que vai colocar-se a serviço da libertação da Igreja, vista e sentida como a única capaz de oferecer um nexu ético sólido para com o compromisso social.

Pode-se dizer que o tradicionalismo, em última análise, visava a restauração da situação anterior, quando a Igreja exercia pleno domínio sobre o Estado? Parece-nos que, assim como soa, a afirmação não se justifica, perante o resultado da nossa pesquisa. Tentaremos explicar-nos, através de uma série de reflexões, que já constituem uma tentativa de resposta à pergunta por nós levantada sobre o tipo de projeto que os tradicionalistas pernambucanos puderam veicular, às vezes, até meio inconscientemente. Essa veiculação meio inconsciente não é absurda, nem

mesmo tratando-se de intelectuais, dada a dinâmica à qual obedece a vigência e a atuação de uma ideologia.

7. O projeto tradicionalista

Devemos analisar, agora, o projeto dos tradicionalistas pernambucanos.

Provocante para nós foi a afirmação de Antônio Paim:

“animação secular que nutre e conserva o tradicionalismo consiste na contraposição ao modelo pombalino, para reconquistar o antigo poder e esplendor político da Igreja” (84).

A fim de elucidarmos a questão, parece-nos importante recordar que, na história do Ocidente, as relações de poder entre Igreja e Estado passam por vicissitudes variadas, as quais é preciso estarmos atentos.

De maneira bastante eficiente, a Igreja como instituição dominou, na prática, o Estado medieval. Não sem reações, por parte dele. Não sem lutas, compromissos e derrotas, também por parte da Igreja. Do ponto de vista doutrinal, chegou-se a formulações, algumas vezes bastante explícitas e pretensivas, de supremacia do papado, sobre qualquer autoridade. É o caso de Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII.

Na modernidade, a situação deveria evoluir para um fortalecimento do poder estatal. Em Portugal, como mostramos no primeiro capítulo, o processo que levou ao cume o absolutismo, sujeitou ao rei também, a Igreja:

“Ainda que o sentimento católico dominante em Portugal o tivesse defendido do césaro-papismo, a tendência para o absolutismo monárquico faz com que, já no fim do século XV, a posição da Igreja fosse profundamente dominada pelo Estado” (85).

Claro que a Igreja sujeitou-se a isso, em vista das vantagens que previa e que, de fato, obteve. Citando, ainda, o mesmo autor:

“Nas condições político-culturais da lusitanidade, o ensino, anterior às reformas pombalinas, se caracterizada pelo predomínio dos fins religiosos sobre os interesses da sociedade civil” (86).

Dá-se, em Portugal, uma íntima colaboração entre Igreja e Estado. Do ponto de vista institucional, porém, o Estado sai ganhando. A Igreja como que se dilui na estrutura estatal. Podemos falar tão somente de

dominação cultural da Igreja, com a conivência da monarquia e pela mediação do Estado português e enquanto ao Estado convinha a influência eclesiástica.

Pombal se propõe acabar com essa influência da Igreja. Estabelece-se, então, o confronto. E para entendê-lo é preciso remontarmos não mais à Idade Média, mas ao Concílio de Trento.

A partir de Trento, com efeito, começara a ser concebida, sob a pressão da realidade, uma nova maneira de a Igreja pensar sua influência na história. Evoluía-se, para a doutrina, depois formulada claramente: a Igreja é uma sociedade perfeita, como qualquer Estado no mundo. O que a diferencia é a sua finalidade própria, bem como a sua origem imediata de Deus. Goza da plenitude dos meios necessários para gerir sua missão.

A Igreja procura fazer frente ao Estado, quase como um outro Estado. Através de uma série de organismos e instituições eclesiásticas autônomas, procura interferir no processo histórico. Exige que se reconheça essa sua auto-suficiência. Reclama para si a competência exclusiva em certos assuntos. Reconhece a autonomia do Estado, no setor temporal. Prega a colaboração dos dois organismos em vista do bem comum dos homens.

É esse o tipo de união Igreja-Estado que se pleiteia na Idade Moderna.

Acontece, porém, que, se é fácil uma demarcação teórica das competências da Igreja e do Estado, na prática, surgem inúmeros problemas. Reconhecendo os pontos de atrito, a Igreja mantém a sua pretensão de ter a primazia sobre o Estado, adjudicando a si, em situações de conflito, o foro de última instância. Isso só podia parecer, aos liberais e racionalistas, uma intolerável vontade de reeditar a dominação medieval.

Feitas essas observações, é preciso recordar ainda que, no período da Restauração, a Europa esteve sob a influência de um conjunto de idéias e até de sentimentos que valorizavam, ao máximo, a Idade Média, a autoridade e a tradição. Nesse ambiente, surge a idéia difundida por De Maistre, no seu *Du Pape*, de uma missão política européia, a ser cumprida pelo papado. La Mennais chega, na sua fase ultramontana, a defender a idéia de que a Restauração só se tornaria possível e colmaria o seu fim, se o Rei recebesse da Igreja, encarnada no Papa, o poder suficientemente forte para estabelecer a ordem da sociedade. Essa tese, porém, não chegou a ser pensamento relevante, no meio católico; não foi endossada pela hierarquia católica e não teve audiência entre os tradicionalistas pernambucanos.

Dois deles escrevem sobre o poder temporal do Papa, como já tivemos ocasião de comentar. Entretanto, um cotejo entre os livros de Autram e Aprígio, de um lado, e o de De Maistre, de outro lado, mostrar-nos-á como a perspectiva dos escritores brasileiros é intra-ecclesial. Trata-se de ar a ela possibilidade de cumprir sua missão, sem peias de regime político algum, a fim de que possa educar a humanidade. Nenhuma menção, porém, a uma atuação política universal ou regional do papado. Reconhece-se nele, isto sim, uma liderança moral, enquanto chefe da Igreja e guardião da moralidade.

Em De Maistre, não. O que se visa em primeiro lugar é mostrar a função mediadora política do papado.

Por aí se vê que os tradicionalistas católicos pernambucanos são católicos da “modernidade” e não do “medievo”. Não têm suficiente agudeza para prever a inevitabilidade do processo de secularização política, o qual levaria à realização da tese dos liberais católicos: Igreja livre num *Estado livre*. Mas, por sua vez, não pleiteiam restauração de uma ordem que julgam já superada. Pensamos que nem mesmo pôde agir sobre eles a memória de uma ordem pré-pombalina desejável. Não existe essa memória.

O que vem à tona, nos escritos, é a experiência de um presente de cerceamento de atividades da Igreja, por parte de um Estado, com fortes tendências relativistas; é a memória eclesial de uma época em que o Sacerdócio e Império se propuseram colaboração mútua. Chegava-lhes essa memória, através de documentos oficiais, como a *Mirari vos*, a *Quanta cura*, o *Syllabus*, e através de escritos de publicistas católicos europeus. Vinha ela envolta numa idealização compreensível, para o momento. Do período, julgado áureo para a história da Igreja, que era também história da Europa, tinha sido cancelada toda recordação desairosa como, por exemplo, a dominação eclesiástica sobre os Estados. Só se via, na ação da Igreja, procura do bem-estar dos homens, luta contra o absolutismo dos reis, mediação em favor da paz e da harmonia, defesa de uma moralidade social.

Podemos até encontrar expressões que transpirem saudades desses tempos passados. São, porém, nossos autores bastante realistas para perceberem que eles são passados. Não há como reeditá-los. O que eles propunham era um tipo de união que julgavam viável, porque, em linha de princípio, já consignada na legislação brasileira. Segundo os tradicionalistas pernambucanos, porém, não tinha sido levada a efeito, no Brasil, a colaboração íntima entre Igreja e Estado. Impróprias, portanto, as idéias liberais que começavam a vigorar, segundo as quais urgia uma separação entre as duas instituições. Pelo contrário, o que importava,

segundo os tradicionalistas pernambucanos, era uma reforma legislativa, em vista ao aprimoramento dessa colaboração.

Uma releitura dos textos colocados em 5.2., ajudará a certificar-nos da justeza dessas observações, que acabamos de fazer. Convém, no entanto, acrescentar a eles, outros textos preciosos.

7.1. Braz Florentino de Souza

“A independência da Igreja, como justamente disse um douto prelado da França, é o dogma tutelar e conservador de todos os outros. Sem ela o episcopado não teria, decerto, aos olhos dos povos, esse caráter augusto que faz toda sua força. E uma vez enfraquecida a autoridade e aniquilado o prestígio dos bispos, o que será do Clero inferior, o que será da fé, e da doutrina dos costumes?

Pois bem; entre as instituições que atacam, se não destroem completamente aquela preciosa e divina independência, aparece na primeira plana, ao lado do beneplácito, o *Recurso à coroa*, instituição destinada a subjugar o poder judiciário da Igreja (assim como o beneplácito subjuga o seu poder legislativo), e que, como se sabe, não é senão a *provocação interposta das decisões dos juizes eclesiásticos para a dos juizes seculares*, a fim de que antes as emendem ou reformem” (87).

Brás Florentino historia, depois, essa disposição jurídica, entre nós. E vai à sua raiz: ao regalismo.

“É que, infelizmente, não faltam homens que julgam bem merecer da pátria excitando os ciúmes dos príncipes contra as prerrogativas da Igreja, ampliando a autoridade daqueles à custa da dos pastores desta, proclamando e estabelecendo, enfim, a supremacia e onipotência do poder temporal sobre o espiritual. São os regalistas ardentes, fautores de grandes males, e que todavia (se são de boa fé) enganam-se miseravelmente” (88).

Passa, depois, a dizer que o regalismo elevou o poderio dos reis, tornando-os absolutos. Mas o absolutismo é uma quimera, leva ao despotismo e provoca a revolução. A França o sabe. O Brasil deve estar atento.

7.2. José Soriano de Souza (89)

“Levanta-se no Brasil a velha luta dos dois poderes, e o cesarismo imperial, desenterrando as antigas armas das

temporalidades, ameaça a Igreja brasileira com a perseguição de seus filhos.

Nascido do orgulho e da cobiça de domínio, o cesarismo esquece que todo o poder dos reis depende dAquele que é fonte de toda autoridade; esquece que há na terra outro poder maior que o deles, porque é o poder mesmo de Deus, que César não pode avassalar por mais que temerariamente o pretenda.

“Absolutamente grande e sem limites somente é o poder de Deus: *Magna potentia Dei Solius*, diz o Sábio (Eccl, III, 21). Todos os outros poderes, por mais amplos que sejam, sempre são subordinados e dependentes daquele.

“Os Césares, que se orgulham de seu poder, devem lembrar-se que por mais alto que estejam, há sempre acima deles, como acima de todos os homens, uma força que limita e tempera a sua autoridade. Essa força, diz S. Gregório Nazianzeno, é a lei. *Altus licet sis, te supra lex est tamen* (in tetrastichis).

“E que lei mais santa, mais inviolável e obrigatória do que aquela que Jesus Cristo promulgou por seus sagrados lábios, traçando limites entre os dois poderes que governam o mundo?”

Soriano historia os desmandos dos césares pagãos, perseguindo os cristãos. E continua:

“Desapareceu o cesarismo pagão, mas o cesarismo herético, o cesarismo racionalista, em uma palavra, o cesarismo protestante, aí estão ostentando as suas pretensões, e são os Césares batizados que as promovem”.

Segue toda uma memória da perseguição protestante aos católicos, na Inglaterra. Depois, vêm palavras de saudade dos tempos idos:

“Ao direito cristão, à grande política inspirada pelo Evangelho, que constituiu a monarquia cristã e policiou (sic) as nações, por zombaria se chama *teocracia*, e com essa palavra, entendida pelo digesto do *direito novo*, pretendem tornar odiosa aos povos a salutar influência do Evangelho na vida política dos Estados.

“Na língua dos sectários do cesarismo, como na dos sequazes do liberalismo, *teocracia* quer dizer supremacia política da Igreja sobre os Estados.

“Para removerem da sociedade civil a influência dos princípios evangélicos, procuram tornar odiosa aquela palavra explorando a sua significação ambígua.

“Pondo de lado o sentido falso que dão à palavra, por que não conservaremos a sua verdadeira significação? Por que desligar da idéia cristã a verdadeira ciência política?”

Menciona Aristóteles, para explicar o que é política. Mostra que a política não pode separar-se da moral, e chega à seguinte conclusão:

“Portanto, só a Igreja pode proceder à direção suprema da sociedade civil.

“Se a isso é que a escola liberal e cesariana chama teocracia, quem pode contestar que a teocracia é o estado natural da sociedade cristã?

“Longe de nós pretender que o Cabeça supremo da Igreja exerça um domínio meramente político nos Estados cristãos; isto falsamente atribuem os liberais aos católicos. Pretendemos porém que com o seu poder espiritual a Igreja dirija os Estados, no fim supremo da vida, não só individual, mas também social do homem.

“Neste particular é digno de ler-se um trecho de uma nota diplomática do atual secretário de Estado de Pio X.

“A Igreja, diz o eminentíssimo Cardeal Antonelli, respondendo a um despacho do ministro Daru, não pretende, nem pretendeu, um poder direto e absoluto sobre os direitos políticos dos Estados.

“Tendo recebido de Deus a sublime missão de dirigir os homens, quer individualmente, tem por isso mesmo a autoridade e o dever de julgar da moralidade e da justiça de todos os atos, quer internos, quer externos, sob a relação de sua conformidade com a lei natural e divina.

“E como nação alguma, ou seja ordenada por um poder supremo, ou seja livremente dirigida por um indivíduo pode estar isenta desse caráter de moralidade e de justiça, segue-se que o juízo da Igreja bem que diretamente afeto à moralidade dos atos, indiretamente se estende a tudo o que lhe é inerente.

“Mas isso não equivale a ingerir-se ela diretamente nos negócios políticos que, pela ordem estabelecida por Deus, e pelo próprio ensino da Igreja, pertence ao poder temporal, sem alguma dependência de outra autoridade”.

“Eis aqui em poucas palavras a verdadeira teoria das relações da Igreja com o Estado cristão, que conserva toda a sua independência e respectiva supremacia, não obstante achar-se subordinado à autoridade da Igreja no tocante à moralidade e à justiça, no que a Igreja é juiz supremo e absoluto”.

Soriano afirma ter sido essa a maneira de pensar do passado.

“Assim raciocinava-se nos tempos passados, em que a sociedade se julgava feliz sob a direção moral dos Papas ...

“Chegou, porém, o famoso 89, com seu espírito protestante. A civilização *moderna* substituiu a cristã, o direito *novo* ao antigo, a política do liberalismo a do Evangelho.

“O que tem ganhado, porém, a humanidade nessa troca?

“A sociedade acha-se em estado anormal. A força substitui ao direito; o útil ao lícito; se há poder para conseguir o que aproveita, que importa a justiça da ação? Ninguém a considera; o interesse é a última razão dos atos”.

E continua Soriano, descrevendo com tintas negras a situação do mundo. Acena a uma possível liderança do Papa no mundo, citando um publicista inglês protestante. Pinta com cores douradas essa imaginada liderança. Passa, depois, a reverberar reprovações contra a “liberdade religiosa” dos liberais, da paz falsa que ela traz. Enfim, mostra o mal que essa paz traz ao Brasil.

“Hoje queremos despertar. Quanto nos custa! Sentimos o peso da mão opressora do cesarismo que pretende abafar até a voz da nossa consciência, e somente a custo podemos gritar: Non licet! Non licet!”.

Chegou-se a isso, diz Soriano, por causa do indiferentismo religioso. É por isso que reage ele, como pode: escrevendo.

7.3. Pedro Autran (90)

Além do que já vimos em 5.2.3., passamos a analisar uma obra que, e certa maneira, é fundamentalíssima, para provar o que dissemos a respeito da inspiração do tradicionalismo católico em Pernambuco. Trata-se da *Apologia do Catolicismo e dos soberanos pontífices Gregório XVI e Pio IX*. Logo abaixo do título, vem a explicação da finalidade da obra: *resposta às argüições* do autor do artigo – questão religiosa – publicado no “*Jornal do Recife*” de 14 de maio do corrente ano. Estamos em 1869.

Escreve Autran:

“Entro na matéria. – “A dualidade da soberania, diz o escritor do *Jornal do Recife*, não pode deixar de originar desavenças e discórdias, que se não dão, nem podem dar na Inglaterra, na Rússia, na Turquia, como se não deram no Império Romano; porque estando ali unido o sumo sacerdotício à soberania temporal, era impossível na unidade pessoal o antagonismo dos direitos temporais e espirituais” (p. 1).

Como se vê, o autor do artigo pleiteia a total submissão da Igreja ao Estado. Autran, antes de tudo, rebate os argumentos históricos e passa, depois, a falar sobre a natureza do Estado e da Igreja. A certo ponto escreve:

“Os que comungam as mesmas crenças e observam o mesmo culto, constituem uma *sociedade religiosa*. Os membros desta não podem deixar de ser os mesmos que os da sociedade civil, que não pode subsistir sem religião; mas contudo estas duas sociedades distinguem-se por sua natureza, e não podem deixar de ter poderes distintos e independentes, sob pena de não preencherem cabalmente o seu fim” (p. 2).

Diante de afrontas havidas, no Recife, a alguns religiosos, Autran mostra o caráter fictício, provocado, da atitude popular e se pergunta por que passou a desprezar essas pessoas que, havia tempo, estavam no Recife. Encontra, em tópico do artigo do *Jornal do Recife*, a explicação:

“E se quisermos saber a causa dessa incompatibilidade, eila, segundo pensa o autor do artigo do *Jornal do Recife*:

“Todos eles admitem que o Papa é infalível, e como al pode instituir dogmas; e todos eles reconhecem, e devem reconhecer, na soberania espiritual do Papa, unida à sua infalibilidade, o direito de aplicar penas espirituais e temporais aos monarcas e potentados desobedientes às suas prescrições, naquilo que ele declara ser de interesse espiritual” (p. 7).

Há uma longa exposição de Autran sobre a infalibilidade. Vamos transcrever, aqui, apenas tópicos que nos interessam diretamente.

“A sua missão (catolicismo) é fazer que os *grandes princípios morais*, promulgados pelo Evangelho, que sustentam todo edifício político, se mantenham. Não foi instituído para criar, nem derrubar os governos civis: coexiste com todas as formas possíveis de governo, porque em todas elas pode levar o homem à felicidade eterna.

“Mas o catolicismo repele o *despotismo e a tirania*, quer venha ela de um, ou de muitos” (p. 9).

“É infundado pois exprobar ao catolicismo, que é o cristianismo genuíno, certa predileção ao despotismo e tirania. Os que o acusam disso (por ignorância ou prevenção) saibam, que as regras do índice, ditadas pelo santo concílio tridentino, reprovam a doutrina maquiavélica...

“Daqui se vê que estão em contradição manifesta com o ensino tradicional da Igreja os fiéis, cujas opiniões particulares pendem para o despotismo; e fora injustiça suma atribuir ao catolicismo os erros de alguns” (p. 10).

Autran recorda, depois, o empenho da Igreja pela promoção da liberdade, ao longo da Idade Média. E acrescenta:

“Daqui, porém, não se infira, que eu deseje que tornemos à organização social da Idade Média. Não; porque sei que as instituições políticas variam conforme as idéias e necessidades dos homens” (p. 10).

Após ter citado o *Jornal do Recife*:

“Nestas palavras do nobre escritor do *Jornal do Recife* já alusão manifesta ao poder, que na Idade Média tinham os papas de depor os reis. Mas releve notar que este poder naquele tempo foi um bem para os povos, porque os resguardava da tirania dos reis.

“Em toda sociedade civil o poder político, que não é poder constituinte, mas constituído, é obrigado a conformar-se com certas idéias, certas opiniões dominantes.

“Hoje as *constituições* são o meio de forçá-lo a essa conformidade. Na Idade Média, porém, os povos não tinham *constituições*. Havia, porém, para eles um poder superior a todos, o papado...

“Ora, se as idéias e as opiniões hodiernas são outras, que as da Idade Média, a supremacia do poder espiritual sobre o temporal não tem mais razão de ser. O meio de circunscrever hoje o poder político são as *constituições*, as *reformas*.

“Ninguém hoje se lembra de apelar para o Papa, a fim de punir os reis com excomunhão, e deposição. A que propósito vem pois trazer para as sociedades modernas, o que foi só o próprio de sociedades que já passaram? (p. 11).

“A política do catolicismo nada tem de ofensiva às liberdades públicas. Reconhecemos um poder *temporal*, e outro *espiritual*; este de instituição *divina*, aquele de instituição humana. Reconhecemos que estes dois poderes são distintos e independentes; e que o poder espiritual não pode ser um *acessório* do temporal, se bem que este por certas circunstâncias, o possa ser do espiritual. Que a independência dos dois poderes não exclui a sua união moral, porque unidos conduzem os membros da sociedade civil e da Igreja (que são os mesmos) ao fim duplo da criação do homem.

“Quando, porém, dizemos que o poder temporal é de instituição humana, não nos referimos à sua *essência*, mas à sua formação.

“Da mesma missão do poder espiritual colhe-se que o Papa tem na ordem temporal um *poder diretivo*. Este poder encerra somente o direito de esclarecer e dirigir, por *decisões doutrinárias e sábios conselhos*, a consciência dos príncipes e dos povos, manifestando-lhes as obrigações que lhes impõe o direito divino, *natural* ou *positivo*.

“Mas em virtude deste poder não pode o Papa regular as coisas temporais por meio de decretos; não pode dar nem tirar aos soberanos os direitos de sua autoridade, mas unicamente fazer conhecer aos príncipes e aos povos suas obrigações de consciência em matéria corporal, como em outra qualquer. E assim como o pai tem sempre o direito de instruir e aconselhar o filho, ainda que maior; assim também o papa, que é pai espiritual de todos os católicos, e até dos que só pelo batismo estão presos ao trono da Igreja, ainda que como ramos secos desta árvore frondosa.

“Tranqüilizem-se os *liberais* porque do poder *diretivo* do Papa, não se deduz que ele por direito divino tenha poder direto ou indireto no poder temporal”.

Sequem-se, depois, páginas, nas quais Autran procura fazer uma leitura dos documentos de Gregório XVI e Pio IX, sobretudo o *Syllabus*, mostrando a justeza das decisões ou condenações papais.

“É pois falso que o Santo Padre dissesse que as teorias da filosofia devem ser submetidas às decisões da teologia” (p. 15).

“Os *racionalistas* querem tratar a filosofia, abstraindo-se da revelação sobrenatural. Mas este modo de tratar a filosofia é incompatível com a sociedade cristã, que admite verdades reveladas positivas. Este modo de tratar a filosofia importa a faculdade de ensinar todos os erros subversivos da religião e da sociedade (do que nos dá sobejas provas o mesmo *racionalismo*). Mas para o erro não há nem pode haver direito. Logo o Papa, depositário e guardião da fé e dos costumes, pode e deve fulminar os erros da *filosofia*” (p. 16).

“Em toda sociedade civil católica há dois poderes distintos e independentes, que mutuamente se devem auxiliar: o poder temporal e o espiritual. Ao primeiro compete inspecionar o ensino público e privado, para reprimir o abuso do magistério. Igual direito compete ao poder espiritual, para não só condenar as doutrinas anti-religiosas, que se ensinarem, como pedir ao poder temporal a *repressão* dos que abusarem do magistério” (p. 17).

“É certo que os *racionalistas* não querem nenhuma inspeção, nenhum influxo moderador da Igreja sobre o ensino: mas o querem completamente submetido ao poder civil e político. E por quê? Porque sabem que dominam os imperantes, ou que estes formaram-se nas suas escolas; que terão gazetas assalariadas para propalarem as suas doutrinas, ganharem prosélitos, e poderem depois dizer: “O que se ensina é conforme as opiniões comuns da época.” (p. 17).

“Se é pois necessário salvar a cristandade da suma abjeção, em que cairia, se as crenças religiosas desaparecerem; é preciso que a Igreja, para mantê-las, superintenda sobre o ensino da mocidade; a fim de que ele se não dirija a perverter-lhe a inteligência, para afinal corromper-lhe a vontade.

“Logo é *erro* excluir a superintendência da Igreja sobre o ensino da mocidade cristã, para dá-la exclusivamente ao poder temporal, ficando assim privada a Igreja de um direito, que lhe foi conferido por Jesus Cristo.

“Mas a condenação deste erro pelo Santo Padre não importa a exclusão da superintendência do poder temporal, que também tem direitos a defender e deveres a cumprir; nem que *o ensino da mocidade deve todo ele ser dirigido ou inspecionado pelo clero*” (p. 18).

Autran ainda justifica a condenação destas proposições por parte de Pio IX:

“É livre a qualquer um abraçar e professar aquela religião que lhe parecer verdadeira e segundo a luz da sua razão”. (p. 18).

“Na nossa época, não é útil que a religião católica seja tido como a *única religião*, excluídas todas as demais”. (p. 18).

“É louvável a lei de alguns países católicos, que permite aos estrangeiros o exercício do culto público”, Está subentendido que se trata de cultos diversos do culto católico. (p. 19).

Também a proposição sobre a liberdade de consciência, condenada por Gregório XVI, é justificada por Autran. É tratando deste assunto que Autran afirma:

“Tenho dado a razão, por que outrora a heresia era punida pelo poder temporal; mas hoje que por culpa dos homens e justa permissão de Deus a unidade da fé está quebrada, a heresia não pode mais figurar como crime civil no código penal de nenhuma nação cristã, nem a Igreja requer que seja punida civilmente”. (p. 20-21).

Assunto ventilado, com mais vagar e mais veemência, é a questão do *benepláxico* ou do *placet*.

“Tenho provado que o benepláxico do poder temporal para se poderem executar os atos da autoridade eclesiástica é subversivo da constituição divina da Igreja; resta-me agora dizer que o parágrafo 14 do artigo 102 da nossa constituição política, é um atentado contra o direito divino” (p. 23).

“E fiquem sabendo os nossos *patriotas* que menosprezar a autoridade da Igreja, não é meio de formar bons cidadãos e súditos obedientes. Porque, desprezada a autoridade da Igreja, desmorona-se a secular, que não tem outro fundamento mais sólido do que aquela. A prova está nos fatos: com o progresso das idéias anticatólicas a autoridade temporal se vai enfraquecendo cada vez mais”. (p. 24).

Duas outras proposições de Pio XI combatidas pelo *Jornal do Recife* e defendidas por Autran:

“No conflito das leis civis e eclesiásticas prevalece o direito civil: Os reis e os príncipes não só estão isentos da jurisdição da Igreja, como também para resolver as questões de jurisdição lhe são superiores”. (p. 26).

“Dado o caso de oposição, ou conflito entre uma lei eclesiástica e outra civil, aquela prevalece, por vontade divina. É isto o que a razão dita”, (p. 26) sentencia o Dr. Pedro Autran.

O número XII é um tratadinho sobre a relação Igreja-Estado. Caminha na linha do que, oficialmente, a Igreja propunha. Há uma suposição de que, nas áreas conflituosas, a tendência para invadir a jurisdição do outro poder está do lado do poder temporal. Admite-se até que todo um episcopado possa cair nessa ambição. Em tal caso, sobra o remédio: apelar para Roma. Autran não admite, contudo, que o erro esteja em Roma, pois haveria falha da infalibilidade.

“Não faltará quem diga que a doutrina, que tenho expendido, é o germe das perturbações mais funestas à felicidade dos povos. Ao que respondo: que da observância das leis da Igreja nunca pode resultar mal para os povos: e que a Igreja, que civilizou com suas leis os bárbaros que desmembravam o império romano, não pode nunca servir de obstáculo ao progresso das sociedades por ela civilizadas. Supô-lo é fazer-lhe injustiça. E fiquem certos os que pretendem reconstruir as necessidades modernas sobre outros princípios, que não as leis divinas, cuja depositária é a Igreja, que não fazem mais do que trabalhar para as reduzir a aviltamento ainda maior do que o das sociedades pagãs”. (p. 28-29).

Vem, depois, a discussão acerca das competências da Igreja e do Estado, sobre o casamento.

No final da obracinha, Autran defende a necessidade de a legislação de um país católico afinar-se pelas normas da Cúria romana em todo o que diz respeito a matéria religiosa.

CONCLUSÃO

Ao cabo de nossa pesquisa, impõe-se um rápido levantamento dos seus resultados.

Antes de tudo, constatamos a existência de um grupo de pensadores católicos, em Pernambuco, aos quais podemos chamar de tradicionalistas. Levantamos seus nomes, seus escritos, suas idéias, sua atuação.

Verificamos que a existência desse grupo, tal qual ele se apresenta a nós, liga-se não somente ao momento histórico do Brasil e do Ocidente, mas também ao momento histórico, todo especial, que vive a Igreja no Brasil. Esse momento explica a arregimentação católica, em torno de temas como revelação, tradição, autoridade, liberdade e, no Brasil, em torno do tema: liberdade da Igreja frente ao Estado.

O tradicionalismo que, na Europa, assumiu feição de ideologia radicalmente oposta à concepção liberal, no Brasil, encarna-se em atitudes de conciliação, uma vez que as teses liberais, na sua radicalidade, tinham sido silenciadas, entre nós, em favor de atitudes conciliadoras, tanto no campo sócio-econômico, como no campo político. Além disso, a Igreja Católica, no Brasil, antes de encetar cruzada contra uma possível totalidade liberal, via-se às voltas, com peias institucionais, que lhe vinham de um passado não-liberal e que lhes dificultavam a atuação. Esse fato é que mereceu a atuação dos tradicionalistas.

Tentando, agora, caracterizar melhor a fisionomia do tradicionalismo em Pernambuco, no período histórico que estudamos, podemos afirmar que os tradicionalistas pernambucanos:

1 – No campo social:

- Desconhecem proposta de subversão da ordem vigente, para implantação de uma ordem anterior, apresentada como ideal. Não levantam também proposta alguma de uma nova ordem. A leitura dos autores estudados revela-nos quase total ausência de preocupação pelos problemas sócio-econômicos. Em *O Catholico*, há leves acenos ao problema da escravidão.
- O que eles propõem é uma reforma, sobretudo moral, da ordem vigente. A Igreja é a instituição à qual compete ser a grande dinamizadora dessa reforma. Para isso, é preciso que ela goze de liberdade plena de ação. Urge, em vista disso, modificações em certos pontos da legislação do Império.

- Repudiam é claro, a proposta liberal de uma ordem social leiga, mesmo aquela dos liberais católicos, que defendiam a *Igreja livre do Estado livre*. Para os tradicionalistas, o regime viável era o da união entre Igreja e Estado.

2 – No que concerne ao tipo de filosofia, na qual estruturam o seu pensamento:

- Aceitam, em geral, as teses filosóficas de cunho sóciopolítico, correntes no meio católico europeu e que se encaminham para uma fundamentação na escolástica, sobretudo no tomismo. Explicitamente se remontam à grande tradição católica dos Padres e dos Doutores medievais, e citam também, com frequência e com satisfação, os pensadores tradicionalistas, sobretudo Ventura, Balmes, Donoso Cortés, De Bonald, De Maistre, La Mennais.

Não discutem as teses que caracterizavam, no seio dos pensadores católicos, os *tradicionalistas*, e que mereceram censura, ou mesmo repúdio, da parte de Roma, como a tese da *necessidade* de uma revelação primitiva, natural ou sobrenatural, para a razão poder conhecer as verdades fundamentais da ordem intelectual, moral e religiosa.

Torres Bandeira aceita essa revelação primitiva, sem maiores questionamentos. Não parece conhecer as censuras, já levantadas por Roma. Embora esteja a par de opiniões sobre erros de Ventura, não leva a sério essas opiniões. Está tão seguro da ortodoxia de Ventura que diz preferir errar com ele.

José Soriano nas duas obras de cunho filosófico técnico: *Compêndio de Filosofia*, 1867, e *Lições de Filosofia elementar racional e moral*, 1871, propõe, claramente, a solução tomista para a questão do conhecimento das essências, portanto, para a fundamentação da ordem intelectual, moral e religiosa.

Nascimento Feitoza. Há, nesse autor, como já acentuamos, um tipo de solução ao problema da origem do conhecimento, muito semelhante à solução dos tradicionalistas belgas. Une ele revelação divina com idéia inata.

Outros autores – Neles, não encontramos elementos suficientes para ajuizarmos de suas tendências. Mas todos eles aceitam que verdades fundamentais da ordem moral e religiosa foram reveladas, sobrenaturalmente, por Deus, dando origem a um direito divino positivo, no qual a sociedade cristã encontra um dos pilares da sua organização. A

razoa, portanto, independe do que ela possa de *direito* atingir, foi *de fato* auxiliada por Deus.

3 – Do ponto de vista religioso-eclesial:

Eles são católicos centristas, diríamos.

- Não estão à direita, como os tradicionalistas exagerados por demais saudosos da Idade Média e sonhando restauração de estruturas ultrapassadas.
- Não estão à esquerda, como os católicos liberais, mais sensíveis aos sinais dos tempos, e ciosos de reelaborar a cultura católica, para nela integrar os valores de um mundo em vias de secularização.
- Estão no centro, com forte tendência para a direita – ou seja, para o passado, a tradição – como era a orientação de Roma. Podem dizer-se, com pleno direito, *ultramontanos*, pois esse termo se aplicava aos afetos incondicionais do Pontífice Romano.

Dessa maneira, podemos dizer que eles se encontravam atrasados, com relação ao processo histórico. Defendiam algo que, em grande parte, não podia mais subsistir.

4 – Relativamente ao aspecto estritamente político:

- Não aceitam a tese da origem contratual da sociedade e da autoridade civil.
- Defendem, pelo contrário, a origem divina de ambas. A mediação entre a iniciativa divina e a realização histórica concreta – sociedade tal, governo tal – é a natureza humana e, em certa medida, a liberdade humana, que realizam.
- Defendem a limitação de toda autoridade humana. O limite radical é o bem comum, é a justiça, é a ordem moral a ser perseguida. São, portanto, contra o absolutismo. Estão, contudo, eles muito mais preocupados com a índole dos governantes, seu senso de moralidade e seu amor pela justiça, do que com a forma jurídica. A Igreja para eles é um contrapeso aos desmandos do poder temporal.

Dentro dessas balizas, há divergências notáveis entre eles.

Em **Torres Bandeira** notamos uma preocupação pelo que chamou ele, elefantíase do executivo.

Soriano, na época de *O Catholico*, do qual foi diretor responsável, a partir de princípios de 1872, mostrou saudades da teocracia medieval. Na realidade, porém, o que ele defende, com veemência, é a monarquia constitucional. Julga-a mais útil para a humanidade.

Em **Autran** é eloquente a defesa da monarquia constitucional, com a divisão dos três poderes, que se contrapõem.

Em **Braz Florentino** encontramos uma concepção mais autoritária e sacral do poder.

Concluindo, podemos afirmar que o tradicionalismo católico pernambucano, nas décadas de 50 a 60 do século XIX, exprimia a vontade conservadora da sociedade brasileira de então.

Para essa vontade, a harmonia Igreja-Estado era de suma importância. A Igreja era elemento de primeira ordem na formação da consciência nacional.

Católicos que eram e inseridos na atmosfera de renovação religioso-eclesial tornam-se defensores da libertação da Igreja em relação ao padroado e do fortalecimento de sua atuação, na vida social brasileira, frente às primeiras investidas liberais, em favor de uma sociedade leiga.

Constitui-se, assim, o tradicionalismo em Pernambuco, nesse período, num movimento católico, leigo, conservador, pós-eclético e pré-neo-escolástico.

Chamamo-lo pós-eclético não só porque vem depois da vigência do ecletismo, em Pernambuco, mas porque pretende fundamentar o que esse não conseguiu: a *moral social*. Chamamo-la pré-neo-escolástico, porque foi gerado no bojo do movimento de renovação cultural católica, de contornos indefinidos ainda, e que desembocará na reviviscência da Escolástica.

NOTAS

CAPÍTULO I:

- (1) ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 576.
- (2) LASKI, Harold J. *O liberalismo europeu*, p. 11.
- (3) Ibidem, p. 12.
- (4) Ibidem, p. 15.
- (5) LEAO XII, *Libertas*, p. 19-22.
- (6) SCHILLING, Kurt. *História das idéias sociais*, p. 307.
- (7) Ibidem, p. 309.
- (8) PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo econômico*, p. 18-19.
- (9) Ibidem, p. 77.
- (10) Ibidem, p. 75.
- (11) MERCADANTE, Paulo. *A Consciência conservadora no Brasil*, p. 57-58.
- (12) MONTENEGRO, João A. S. *O liberalismo radical de Frei Caneca*, p. 142-143.
- (13) PAIM, Antônio. *A discussão do poder moderador no segundo império*, p. 8.
- (14) Ibidem, p. 51.
- (15) Ibidem, p. 74.
- (16) BARRETO, Vicente. *Liberalismo e representação política*, p. 3.
- (17) Ibidem, p. 3.
- (18) PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo econômico*, p. 86.
- (19) BARRETOP, Vicente. *A ideologia liberal no processo da independência do Brasil (1789-1824)*, p. 86.
- (20) HOORNAERT, Eduardo e outros. *História da Igreja no Brasil*, t. 2, p. 246.
- (21) AZZI, Riolando in: HOORNAERT, Eduardo e outros. *História da Igreja no Brasil*, t. 2, p. 156.
- (22) Ibidem, p. 164.
- (23) HAUCK, João F. e outros. *História da Igreja no Brasil*, t. II/2, p. 78, passim.
- (23ª) Ibidem.
- (23b) Ibidem.
- (24) Ibidem, p. 83-84.
- (25) ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*, p. 85.

- (26) HOORNAERT, Eduardo e outros. *História da Igreja no Brasil*, t. 2, p. 246-249.
- (27) VIEIRA, David G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 13-14.
- (28) HEGKELMANN, Pe. Theodoro. *D. Francisco Cardoso Aires*, p. 47.
- (29) VIEIRA, David G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 320.

CAPÍTULO II:

- (1) GARDINER, Patrick. *Teorias da história*, p. 6.
- (2) PARESCÉ, Henrique. Scuola storica, in *Novíssimo digesto italiano*, p. 824.
- (3) Ibidem.
- (4) SCIACCA, Frederico M. *História da filosofia*, v. 3, p. 10.
- (5) Ibidem, p. 11.
- (6) ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p. 264.
- (7) HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia moderna*, p. 368.
- (8) NERÉ, Jacques. *História contemporânea*, p. 166-167.
- (9) BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, p. 91.
- (10) Ibidem, p. 271-272.
- (11) Ibidem, p.129-130.
- (12) S.T. p. 1, q. 1, a. 1, ad primum. Tradução de Alexandre Corrêa.
- (13) S.T. p. 1, q. 1, a. 1, c.a.
- (14) HERRERO, Francisco Javier. *Religión e historia em Kant*, p. 11. Tradução do autor.
- (15) ÁVILA, Fernando Bastos de. *O pensamento social cristão antes de Marx*, p. 33.
- (16) BONALD, Louis G. A. de. *Théorie du Pouvoir politique et religieux*, p. 153-154. As traduções destes pensadores franceses são responsabilidade do autor.
- (17) Idem, *Recherches philosophiques*, t. 1, p. 86-87.
- (18) Ibidem, p. 87-88.
- (19) Ibidem, p. 102.
- (20) Ibidem, p.104-105.
- (21) Ibidem, p.107-108.
- (22) Ibidem, p.112-113.
- (23) ÁVILA, Fernando Bastos de. O.C. p. 35.
- (24) Ibidem, p. 17.
- (25) GAMBRA, Rafael em: Joseph de Maistre. *Consideraciones sobre la Francia*. Estúdio preliminar de R. Gambra, p. 29. Tradução do autor.

- (26) Ibidem, p. 41-42.
- (27) Ibidem, p. 45.
- (28) DE MAISTRE, Joseph. *Consideraciones sobre la Francia*, p. 108-109.
- (29) Idem, *Du Pape*, p. 397-398.
- (30) Ibidem, p. 164-165.
- (31) Ibidem, p. 178-179.
- (32) TORGAL, Luiz M. Reis. *Tradicionalismo e contra-revolução*, p. 1-2.
- (33) LA MENNAIS, Felicite-Robert de. *Essai sur l'indifférence em matière de réligion*, t. 2, p. 2.
- (34) Ibidem, p. 4.
- (35) Ibidem, p. 11-12.
- (36) Ibidem, p. 1.
- (37) Ibidem, p. 19.
- (38) Ibidem, p. 21.
- (39) Ibidem, p. 188.
- (40) Ibidem, p. 189.
- (41) Ibidem, p. 19-20.
- (42) VENTURA DE RAULICA, Joaquim. *La raison philosophique et la raison catholique*, p. 109.
- (43) Ibidem, p. 115.
- (43a) Ibidem, p. 117.
- (44) Ibidem, p. p. 118-119.
- (45) Ibidem, *La Tradition*, p. 18.
- (46) Ibidem, p. 19.
- (47) Ibidem, p. 24.
- (48) Ibidem, p. 23.
- (49) Ibidem, p. 26.
- (50) Ibidem, p. 25.
- (51) Tradizionalismo, *Enciclopedia Cattolica*.
- (52) Ibidem.
- (53) VENTURA DE RAULICA, *La tradition*, p. 24.
- (54) Idem, *La raison philosophique et la raison catholique*, p. 129.
- (55) DENZINGER, nº 1649-1650, Tradução do autor.
- (56) PARESCE, Henrique. Scuola storica, in: AZARA, Antônio e EULA, Ernesto, *Novíssimo digesto italiano*, p. 825. Tradução do autor.
- (57) SAVIGNY e outros. *La escuela histórica del derecho*, p. 16.
- (58) DONOSO CORTÉS, Discurso sobre a situação geral da Europa, em: *Civilização Católica e os erros modernos*, p. 112.
- (59) Ibidem, p. 113-114.
- (60) Ibidem, p. 114.
- (61) Ibidem, p. 122.

- (62) Ibidem, p. 122-123.
- (63) TORGAL, Luís M. Reis, o.c., p. 9.
- (64) Ibidem, p. 9-10.
- (65) Ibidem, p. 16.
- (66) Ibidem, p. 19.
- (67) LARA, Tiago A. Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro, em: *Pombal e a Cultura brasileira*, p. 46.
- (68) Ibidem.
- (69) TORGAL, Luís M. Reis, o.c., p. 9.
- (70) Ibidem, p. 157.
- (71) Ibidem, p. 215.
- (72) Ibidem, p. 220.
- (73) RODRIGUES, Anna Maria Moog. A pesquisa do tradicionalismo, em: *Ciências Humanas*, janeiro-março, 1980, p. 13.
- (74) PAIM, Antônio. O tradicionalismo brasileiro, em *O Estado de S.Paulo* (suplemento cultural), 24/06/1979.
- (75) CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*, p. 101.

CAPÍTULO III:

- (1) Prospecto. *A Esperança*, 7/01/1865.
- (2) NASCIMENTO, Luiz do. *História da imprensa de Pernambuco*, v. 5, p. 209.
- (3) BEVILAQUA, Clóvis. *História da faculdade de direito do Recife*, v. 2, p. 147.
- (4) Ibidem, p. 32-43.
- (5) Ibidem, p. 52-53.
- (6) Ibidem, p. 44.
- (7) GUIMARÃES, Aprígio J. S. *Discursos e diversos escritos*, p. 209.
- (8) CAMPOS, Joaquim P. *Os anarquistas e a civilização*, p. 53.
- (9) Idem, Discurso, *Diário de Pernambuco*, 15/03/1859.
- (10) Ibidem.
- (11) BANDEIRA, Antônio R. Torres. A cruz nos dois mundos, *Diário de Pernambuco*, 23/04/1867.
- (12) Idem, A Carteira, *Diário de Pernambuco*, 13/06/1859.
- (13) Idem, Discurso na sessão magna do Ensaio filosófico. *A opinião nacional*, 28/08/1867.
- (14) SOUZA, José Soriano de. *Lições de filosofia elementar, racional e moral*, p. I-III.
- (15) Ibidem, p. II e III.

- (16) *Ibidem*, p. III.
- (17) *Ibidem*, p. VI.
- (18) ALBUQUERQUE, Pedro A. M. *Apologia do catolicismo e dos soberanos pontífices Gregório XVI e Pio IX*, p. 16.
- (19) *Ibidem*, p. 17.
- (20) *Ibidem*, p. 35-36.
- (21) *Ibidem*, p. 34-35. O inimigo a que se refere é o autor de um artigo publicado como editorial do *Jornal do Recife*, em 14 de maio de 1869.
- (22) BANDEIRA, Antônio R. Torres. O cristianismo, *Diário de Pernambuco*, 12/05/1854.
- (23) *Ibidem*.
- (23) *Ibidem*.
- (23) *Ibidem*.
- (26) SOUZA, José Soriano de. *Lições de filosofia elementar, racional e moral*, p. XV.
- (27) BANDEIRA, Antônio R. Torres. O cristianismo, *Diário de Pernambuco*, 17/05/1862.
- (28) NASCIMENTO FEITOSA, Antônio V. O homem, *O Cidadão*, 03/01/1854.
- (29) BANDEIRA, Antônio R. Torres. A carteira, *Diário de Pernambuco*, 03/01/1859.
- (30) *Idem*, Discurso, *Diário de Pernambuco*, 26/04/1862.
- (31) SOUZA, José Soriano de. *A religião do Estado e a liberdade de culto*, passim.
- (32) ALBUQUERQUE, Pedro A. M. A Igreja e o Estado – a Separação e a união, *O Catholico*, 10/10/1869.
- (33) *Idem*, *O Catholico*, 06/11/1870.
- (34) *Idem*, *O Catholico*, 30/08/1871.
- (35) *Idem*, *O Catholico*, 10/10/1871.
- (36) *Idem*, *O Catholico*, 20/10/1871.
- (37) GUIMARÃES, Aprígio J. S. *Discursos e diversos escritos*, p. 19.
- (38) *Ibidem*, p. 20.
- (39) *Ibidem*, p. 21-22.
- (40) *Ibidem*, p. 181-182.
- (41) *Ibidem*, p. 183-184.
- (42) BANDEIRA, Antônio R. Torres. A carteira, *Diário de Pernambuco*, 31/01/1859.
- (43) *Idem*, A Carteira, *Diário de Pernambuco*, 04/07/1872.
- (44) SOUZA, José Soriano de. *O Catholico*, 10/05/1872.
- (45) *Idem*, *Compêndio de filosofia*, p. 649-660, passim.

- (46) ALBUQUERQUE, Pedro A. M. *Reflexões sobre o sistema eleitoral*, p. 5-9, passim.
- (47) Ibidem, p. 10.
- (48) Ibidem, p. 11.
- (49) Ibidem, p. 14.
- (50) Ibidem, p. 15.
- (51) Ibidem, p. 15-16.
- (52) Ibidem, p. 16.
- (53) Idem, A Igreja e o Estado – a separação e a união – *O Catholico*, 10/10/1869.
- (54) Idem, *Elementos de direito público universal*, parágrafo 10, Nota.
- (55) Ibidem, parágrafos 32 e 35.
- (56) *** *Preleções de direito público universal*, p. 17.
- (57) SOUZA, Braz Florentino de. *Do poder moderador*, p. 44.
- (58) Ibidem, p. 3.
- (59) Ibidem, p. 41-42.
- (60) Ibidem, p. 302.
- (61) Ibidem, p. 303.
- (62) BANDEIRA, Antônio R. Torres. A carteira, *Diário de Pernambuco*, 30/01/1859.
- (63) SOUZA, Braz Florentino de. *Do poder moderador*, p. XI e XII.
- (64) TOYNBEE, Arnold. *A study of history*, p. 17-50.
- (65) TORRALBA, Luís M. Reis. *Tradicionalismo e contra-revolução*, p. 9.
- (66) MACEDO, Ubiratan B. *A liberdade do império*, p. 55.
- (67) SOUZA, José Soriano de. *O Catholico*, 10/05/1872.
- (68) Idem, *Compêndio de Filosofia*, p. XXXVII.
- (69) BANDEIRA, Antônio R. Torres. O cristianismo, *Diário de Pernambuco*, 17/05/1862.
- (70) Idem, Discurso na sessão magna do Ensaio filosófico, *A opinião nacional*, 07/09/1867.
- (71) Ibidem.
- (72) SOUZA, José Soriano de. *Comêndio de filosofia*, p. 448.
- (73) BANDEIRA, Antônio R. Torres. Discurso na sessão magna do Ensaio filosófico, *A Opinião Nacional*, 07/09/1867.
- (74) LARA, Tiago A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro e Figueiredo*, p. 173-178.
- (75) BANDEIRA, Antônio R. Torres. A carteira, *Diário de Pernambuco*, 03/01/1859.
- (76) CÂMARA,
- (77) SOUZA, Braz Florentino de. *Estudos sobre o recurso à Coroa*, p. IX.
- (78) Ibidem, p. VIII.

- (79) ROMANO, Roberto. *Brasil, Igreja contra Estado*, p. 245.
- (80) VENTURA DE RAULICA, *La tradition*, p. 18.
- (81) NERE, Jacques. *História contemporânea*, p. 164.
- (82) FREYRE, Gilberto e outros. *Livro do Nordeste*, p. 55.
- (83) DELGADO, Luiz. *Gestos e vozes de Pernambuco*, p. 105-108, passim.
- (84) PAIM, Antônio. O tradicionalismo brasileiro, *O Estado de S. Paulo* (Suplemento cultural), 24/06/1979.
- (85) BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *História Geral da civilização brasileira*, época nacional, II, p. 51.
- (86) *Ibidem*, p. 76.
- (87) SOUZA, Braz Florentino de. *Estudos sobre o recurso à Coroa*, p. III.
- (88) *Ibidem*, p. VI.
- (89) SOUZA, José Soriano de. *Considerações sobre a Igreja e o Estado*, p. V-XIX, passim.
- (90) ALBUQUERQUE, Pedro A. M. *Apologia do Catolicismo e dos soberanos pontífices Gregório XVI e Pio XI*.

BIBLIOGRAFIA

I – FONTES

1) Livros

ALBUQUERQUE, Pedro Autran da Mata. *Elementos de direito público*. Pernambuco, Typ. Imparcial por S. Caminha, 1848. (No mesmo volume, há uma segunda parte: *direito público positivo brasileiro*, com data 1849).

_____. *Elementos de direito natural privado*. Pernambuco, Livraria do Bacharel B. Coutinho, Editor, Typ. Imp. por S. Caminha, 1848.

_____. *Elementos do direito das gentes*. Recife, Typographia União, 1851.

_____. *O poder temporal do Papa*. Recife, Typographia Comercial, 1862.

_____. *Reflexões sobre o sistema eleitoral*, Recife, Typ. Com. de Geraldo Henriques da Mira e Cia., 1862. (20 páginas são de Autran. Depois vem: *Duas lições sobre as vantagens da eleição direta* do Dr. João Silveira de Souza).

_____. *Apologia do Catholicismo e dos soberanos pontífices Gregório XVI e Pio XI*. Recife, Typographia do Correio Pernambucano, 1869.

*** (sic). *Preleções de Direito Público Universal sobre o Compêndio do Sr. Conselheiro Autran*. Recife, Tip. Liberal, 1871.

_____. *Elementos de direito público universal*. 5ª. ed. corrigida e melhorada. Recife, Edotires Proprietários Guimarães e Oliveira, 1878.

_____. *Filosofia do direito privado* para uso das faculdades de Direito, das escolas normais e seminários do Império. Rio de Janeiro, Ed. Laemmert, 1881.

CAMPOS, Joaquim Pinto de. *Os anarquistas e a civilização*. Rio de Janeiro, Tipografia Universal de Laemmert, 1860. (A obra não traz o nome do autor. Sabe-se, porém, que é de Joaquim Pinto de Campos).

_____. *Monarquia e democracia*. Rio, Tipografia de F. de Paula Brito, 1860.

_____. *Males presentes*. Pernambuco, Tipografia de Manoel Figueirôa de Faria e Filho, 1864.

_____. *Polêmica religiosa ou resposta aos discursos parlamentares do Dr. Pedro Luiz Pereira de Souza*. Pernambuco, Tipografia do Correio do Recife, 1864.

CAMPOS, Joaquim Pinto de. *Oração gratulatória no TE-DEUM da tomada de posse de D. Francisco Cardoso Ayres*. Pernambuco, Tipografia Mercantil de C. E. Muhlert e Cia., 1868.

_____. *Oração fúnebre*, recitada na Igreja dos religiosos carmelitas, em sufrágio da alma da sereníssima princesa a Sra. Da. Leopoldina. Pernambuco, 1871.

GUIMARÃES, Aprígio Justiniano da Silva. *Estudos sobre o ensino público*. Recife, Tip. Comercial, 1860.

_____. *Lições sobre a infalibilidade e o poder temporal dos papas*. Recife, Typ. Comercial de Geraldo Henrique de Mira e Cia., 1860.

_____. *Discursos e diversos escritos*. Recife, Tipografia Mercantil, 1872.

_____. *Jesuitismo em Pernambuco*. Recife, Tip. Comercial, 1873.

_____. *Jesuitismo e catolicismo*. Recife, Tip. Mercantil, 1873.

_____. *Miscelânea filosófica e sociológica* (obra póstuma). Recife, Tip. de F. P. Bouletreau, 1889.

SOUZA, Braz Florentino Henriques de. *O casamento civil e o casamento religioso*. Recife, Tip. Acadêmica, 1859.

_____. *Do poder moderador* (ensaio de direito constitucional contendo a análise do Tit. V, Cap. I da Constituição Política do Brasil). Recife, Tipografia Universal, 1864.

_____. *Estudo sobre o recurso à Coroa*. Recife, Typografia da Esperança, 1867.

SOUZA, José Soriano de. *A religião do Estado e a liberdade de culto*. Recife, Tipografia da Esperança, 1867.

_____. *Compêndio de filosofia* (ordenado segundo os princípios e métodos do doutor Angélico Santo Tomás de Aquino). Recife, Tipografia da Esperança, 1867.

_____. *Lições de filosofia elementar racional e moral*. Pernambuco, Livraria Acadêmica de João Walfredo de Mendonça, Livreiro-Editor, 1871.

_____. *Considerações sobre a Igreja eo Estado*. Typographia da “União”, 1874.

_____. *Elementos de Filosofia do Direito*. Pernambuco, Tipografia Central, 1880.

_____. *Princípios gerais de direito público e constitucional*. Recife, Casa Editora, Empresa da Província, 1893.

2) Periódicos

BANDEIRA, Antônio Rangel Torres. A lista completa das obras de Torres Bandeira encontra-se na obra de Henrique Capitolino Pereira Melo. *O bacharel Antônio Rangel de Torres bandeira*. Pernambuco, Tipografia do Jornal do Recife, 1878. Citamos de maneira explícita aquelas de maior importância para o nosso tema:

BANDEIRA, Antônio Rangel Torres. A Carteira, *Diário de Pernambuco*. São 76 folhetins quase todos publicados no *Diário de Pernambuco*. A lista completa encontra-se na citada obra de Henrique Capitolino, p. 48-53.

_____. O Cristianismo, *Diário de Pernambuco*, 12/05/1854.

_____. O Cristianismo, *Diário de Pernambuco*, 17 e 19/05/1854.

_____. “A cruz: tradução em português do cap. VI do livro: A cruz nos dois mundos de Roselly de Lorguês, tendo preciosíssimas notas do tradutor”. *Diário de Pernambuco*, 15/04/1858 e 03/07/1858 e 23/04/1859.

_____. Discurso no “Ensaio Filosófico Pernambucano” em 06/08/1858. *Opinião Nacional*, 28/08/1867.

_____. Onze discursos pronunciados na Assembléia Provincial de Pernambuco, nas sessões de 16/09/1854; 3 e 22/04/1862; 1, 6, 17 e 26/05/1864; 10, 11, 14 e 20/03/1863, *Diário de Pernambuco*. Conseguimos localizar os seguintes:

03.04.1862 *Diário de Pernambuco* de 05.04.1862.

22.04.1862 *Diário de Pernambuco* de 26.04.1862.

01.05.1862 *Diário de Pernambuco* de 09.05.1862.

06.05.1862 *Diário de Pernambuco* de 17.05.1862.

17.05.1862 *Diário de Pernambuco* de 04.06.1862.

26.05.1862 *Diário de Pernambuco* de 25.06.1862.

14.03.1863 *Diário de Pernambuco* de 23.03.1863.

O catholico, 10/10/1869 – 30/07/1872

“Sob os auspícios de D. Francisco Cardoso Aires, sendo principal redator o conselheiro Pedro Autran da Matta e Albuquerque, único responsável por todos os artigos nele publicados”.

O Cidadão, 02/10/1869 – 12/11/1854

“Periódico social e moral, dedicado ao povo pernambucano pelo redator o Dr. Antônio Vicente do Nascimento Feitosa”.

A esperança, 07/11/1865 – 25/05/1867

“Jornal religioso, político, científico e literário”. Diretor Dr. José Soriano de Souza.

A opinião nacional, 10/05/1867 – 28/06/70

Redatores: Aprígio Justiniano da Silva Guimarães, Antônio Rangel de Torres Bandeira e João Coimbra.

II – Bibliografia especializada - Principais obras dos autores tradicionalistas europeus:

BALMES, Jaime. Obras Completas. Tomo IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1949.

_____. Obras Completas. Tomo VI: *Escritos políticos*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos. 1950.

_____. Obras Completas. Tomo VII: *Escritos políticos*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos. 1950.

BONALD, Louis Gabriel-Ambroise de. *Recherches philosophiques sur lês premiers objets dês connaissances morales*. Troisième édition. Paris, Librairie d'Adrien Lê Clere et Cie. 1838.

BONALD, M. Le Visconte de. *Théorie du pouvoir politique el religieux dans la sicieté civil*. Librairie d'Adrien Le Clere et Cie, 1843, 3 vol.

BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. Sixth edition, London, J. Dodsley, in Pall-Mall, 1790.

CORTÊS, Donoso. *Ensayo sobre el catolicismoo, el liberalismo e el socialismo*. Estudio preliminar de Francisco Ayala. Buenos Aires, Editorial Americalee, 1943.

_____. *A civilização católica e os erros modernos*. (Biblioteca de Cultura Católica), Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1960.

LA MENNAIS, F. de. Oeuvres Completes, t. II: *Essai sur l'indifference em matiere de religion*. Paris, Paul Daubrée et Cailleux editeurs, 1837.

MAISTRE, Joseph de. *Du Pape*. Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1845.

_____. *Consideraciones sobre la Francia*. Estudio preliminar de Rafael de Gamba.. Madrid, Ediciones Rialp. S.A., 1955.

VENTURA, de Raulica. *La raison philosophique et la raison atholique*. Paris, Gaume Frères, Libraires editeurs, 1854.

_____. *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou lê semi-rationalisme dévoilé*. Paris, Gaume Frères, Libraires editeurs, 1856.

_____. *Lê pouvoir politique chrétien*. Paris, Gaume Frères et J. Duprey, editeurs, 1858.

III – BIBLIOGRAFIA GERAL

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo, Mestre Jou, 1970.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. Organização Rovilio Costa e Luís A. de Boni. Introdução de Martins Grabmann. 2ª. ed. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia, S. Lourenço, De Brindes, Liv. Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980.

ÀVILA, Pe. Fernando Bastos de. *O pensamento social cristão antes de Marx*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1972.

AYRES, D. Francisco Cardoso. *Novo plano de estudos*, para o seminário episcopal de Olinda. Recife, Tipografia do Jornal do Recife, 1868.

AZARA, Antonio e EULA, Ernesto (org.). *Novíssimo digesto italiano*. 3ª. ed. Torino (Itália), Unione Tipográfico – Editrice Torinese, 1957, v. XVI.

BARRETO, Vicente. *A ideologia liberal no processo da independência do Brasil* (1789-1824). Brasília, Câmara dos Deputados, 1973.

_____. *Liberalismo e representação política: o período imperial* (Curso de introdução ao pensamento político brasileiro), vol. 2, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo, EDUSP/Grijalbo, 1971.

BEVILAQUA, Clóvis. *História da faculdade de direito do Recife*. Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Livraria Francisco Alves, 1927.

CANECA, Frei. *Ensaio políticos*. Crítica da Constituição outorgada. Bases para a formação do Pacto Social e outros. Introdução do prof. Antônio

Paim, apresentação da prof^a Celina Junqueira. Rio de Janeiro, Documentário, Pontifícia Universidade Católica: Brasília, Conselho Federal de Cultura, 1976.

CASTRO, Dinorah d'Araújo Berbet de. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1983.

CHACON, Vamireh. *História das idéias socialistas no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*. Petrópolis, Vozes, 1974.

CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na república velha*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1984.

CRIPPA, Adolpho. *As idéias políticas no Brasil*. Vol. II. São Paulo, Editora Convívio, 1979.

CRUZ COSTA, João. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1956.

DELEGADO, Luiz. *Gestos e vozes de Pernambuco*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

DENZINGER, Henrici. *Enchiridion symbolorum*. ed. 29. Friburgi Brisg. – Barcione, Herder, 1953.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA, Città del Vaticano, 1948-1954.

FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. (compêndio de dogmática histórico-salvífica), IV/2 A Igreja. Petrópolis, Vozes, 1975.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Preleções filosóficas*. Introdução Antônio Paim. São Paulo, EDUSP/Grijalbo, 1970.

_____. *Idéias políticas*. Cartas sobre a revolução do Brasil, memórias políticas sobre os abusos gerais, manual do cidadão; prefácio do Prof. Vicente Barreto, apresentação de Celina Junqueira. Rio de Janeiro, Documentário, Pontifícia Universidade Católica; Brasília, Conselho Federal de Cultura, 1976.

_____. *Ensaaios filosóficos*. Metodologia, ontologia, psicologia e ideologia. Introdução do prof. Antônio Paim. Rio de Janeiro, Documentário, Pontifícia Universidade Católica; Brasília, Conselho Federal de Cultura, 1979.

FREYRE, Gilberto e outros. *Livro do Nordeste* (comemorativo do Primeiro Centenário do Diário de Pernambuco). 2ª. ed. Secretaria da Justiça/Arquivo Público Estadual, Recife, 1979.

FRIEDRICH, Carl J. *Tradição e autoridade em ciência política*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.

GAMRA, Rafael. *Consideraciones sobre Francia*. Estúdio preliminar versión española de Carmela Gutierrez Gamba. Madrid, Ed. Rialp, 1955.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Trad, Vpitor Matos e Sá. 2ª. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

HAUCK, João Fagundes e outros. História da Igreja no Brasil. Segunda época. In Comissão de estudos de história da Igreja na América Latina. *História geral da Igreja na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1980, tomo 2, v. 2.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Madrid, Editorial Gredos, 1975.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia moderna*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo, Herder, 1960.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. *História geral da civilização brasileira*. I – A época colonial. 2: administração, economia, sociedade. São Paulo, Difusão européia do livro, 1960.

HOORNAERT, Eduardo. *formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*. 2ª. ed. Petrópolis, Vozes, 1979.

HOORNAERT, Eduardo e outros. História da Igreja no Brasil. Primeira época. 2ª. ed. in Comissão de estudos de história da Igreja na América Latina. *História geral da Igreja na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1980, tomo 2, v. 1.

HUCKELMANN, Theodoro Pe. *D. Francisco Cardoso Aires*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João Del-Rei, Faculdade D. Bosco de Filosofia, Ciências e Letras, 1977.

LASKY, Harold J. *O liberalismo europeu*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Mestre Jou, 1973.

LEÃO XIII. *Libertas*. (Carta encíclica sobre a liberdade humana). São Paulo, Ed. Paulinas, 1965.

LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro. *Três compêndios de filosofia*. Comunicação ao III Congresso de História da Bahia, Salvador, 1973.

MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no Império*. São Paulo, Convívio, 1977.

_____. Diferenças notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro. *Ciências humanas* 5 (16); 17-19, jan-mar, 1961.

_____. O tradicionalismo no Brasil, in *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1979, v. II.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

MELLO, Henrique Capitolino Pereira de. *O bacharel Antônio Rangel Torres Bandeira*. Recife, Typographia do Jornal do Recife, 1878.

MENDES, Cândido. *Direito civil eclesiástico brasileiro*. Rio de Janeiro, 1866.

MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil*. 2ª. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.

MONCADA, L. Cabral de. *Um “iluminista” português do século XVIII: Luiz Antonio Verney*. (Com “apêndice” de novas cartas e documentos inéditos). São Paulo, Livraria Acadêmica, Saraiva e Cia. Editores, 1941.

_____. *Estudos de história do direito*. Acta universitatis conimbrensis; por ordem da Universidade, 1950.

MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *O liberalismo radical de Frei Caneca*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

MUNIZ TAVARES, Francisco. *História da revolução de Pernambuco em 1817*. 3ª ed. ver. e anotada por Oliveira Lima, Recife, Imprensa Industrial. 1917.

NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco*. Vol. V. Periódicos do Recife, 1851-1875. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

NERÉ, Jacques. *História Contemporânea*. São Paulo, Rio, Difel, 1975.

OLIVEIRA, Lima. *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*. Leipzig, 1895.

PAIM, Antônio. *A discussão do poder moderador no segundo império* (curso de introdução ao pensamento político brasileiro). Vol. III. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.

_____. *Cairu e o liberalismo econômico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 2ª. ed. São Paulo, Editora Grijalbo Ltda., 1974.

_____. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979 (Biblioteca Tempo Universitário).

_____. (org.) *Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Fundação Cultural Brasil-Portugal; Tempo Brasileiro, 1982.

_____. Uma visão renovada do tradicionalismo. *Convivium*, 02-85: 141-153, 1985.

PEREIRA, Nilo. *A Faculdade de Direito do Recife*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Editora Universitária, 1977.

PEREIRA, Nilo e outros. *Um tempo do Recife*. Edição Arquivo Público Estadual, 1978.

QUINTAS, Amaro. *O sentido social da Revolução Praieira*. Rio de Janeiro, 1967.

_____. Um pioneiro da Ordem dos Advogados. Separata da *Revista da Ordem dos Advogados de Pernambuco*. Anos XIX-XX, n°s XIX e XX, Recife, 1876. (Trata-se de Antônio Vicente do Nascimento Feitosa).

REIS TORGAL, Luiz Manuel. *Tradicionalismo e contra-revolução*. O pensamento e a ação de José da Gama e Castro. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973.

RODRIGUES, Ana Maria Moog. A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências humanas* 4 (12): 10-13, jan-mar, 1980.

RODRIGUES, José Honório. *Filosofia e história*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.

_____. *Conciliação e reforma no Brasil*. 2ª. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. (Crítica ao populismo católico). São Paulo, Kairós, 1979.

_____. *Conservadorismo romântico origem do totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense (Coleção primeiros vãos), 1981,

SALDANHA, EICHORN, GIERKE, STAMMIER, *La escuela histórica del derecho*. Traducciones del alemán por R. Atard. Madrid, Libreria General de Victoriano Suárez, 1908.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 1978.

SCHILLING, Kurt. *História das idéias sociais*. 2ª. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

SCIACCA, Michele Federico.. *História da filosofia*. Trad. Luís Washington Vita, 3ª. ed. São Paulo, Mestre Jou, v. 3.

TAPARELLI, Luis. *Saggio teóricó di dritto naturale appoggiato sul fatto*. 6ª. ed. Palermo a spese degli editori, 1857.

TONYBEE, Arnold. *A satudy of history*. V, 1º London, Oxford University Press, Hamphey, Milford, 1939, p. 17-50.

VACHET, André. *L'ideologie liberale* (l'individu et as proprieté). Paris, Editions Anthrops, Paris, 1970.

VEIGA, Gláucio. *História das idéias da faculdade de direito do Recife*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Editora Universitária, 1980.

VEIAG, João. *Corrente eclética na Bahia*: formação da corrente eclética na Bahia; as posições extremadas do espiritualismo e do naturalismo; as conciliações de Biran e Cousin; a oposição tradicionalista: João Veiga, Eutichi Rocha e Salustiano Pedrosa; introdução e notas do Prof. Antônio Paim. Rio de Janeiro, Documentário, Pontifícia Universidade Católica, Brasília, Conselho Federal de Cultura, 1979.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VITA, Luís Washington. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. São Paulo, Grijalbo, 1968.

_____. *Panorama da Filosofia no Brasil*. Porto Alegre, Globo, 1969.