

Gustavo Gabaldo^I

A SEGUNDA CONVERSÃO DE ALCEU AMOROSO LIMA: AS REEDIÇÕES DE *POLÍTICA* (1932, 1939, 1956)

Este artigo é dedicado à memória de Cristóvão Anchieta de Paiva

INTRODUÇÃO

Há alguns anos, pesquisadores têm revisitado reedições de textos clássicos do pensamento político brasileiro num esforço de mapear processos de mutação ideacional de nossos principais intelectuais. *Raízes do Brasil* ([1936] 1995) de Sérgio Buarque de Holanda, uma das obras fundacionais de nossa imaginação social, foi reavaliada por essa entrada. Luiz Feldman (2013), investigando as diferenças da primeira edição com as posteriores de 1948 e 1956, notou a progressiva substituição de uma postura pragmaticamente resignada diante de nossa cordialidade por uma aproximação cética das promessas de civilidade entre nós. Segundo Feldman, essa virada seria explicada por uma inversão da avaliação de Buarque de Holanda sobre nossa herança ibérica e suas típicas soluções personalistas. Sérgio da Mata (2016) examinou a primeira edição de *Raízes do Brasil*, notando afinidades entre o texto original e a constelação de autores da comumente chamada revolução conservadora alemã¹. Nesses dois trabalhos, o que se percebe é que o livro de estreia de Sérgio Buarque de Holanda nasce com uma perspectiva mais autoritária e conservadora, se tornando paulatinamente democrático e liberal. Não tanto um “clássico de nascença”, como queria Antonio Candido (1995: 10), mas uma obra que se produziu com o passar do tempo.

Outro livro paradigmático, *Casa-Grande & Senzala* ([1933] 2003) de Gilberto Freyre, também passou por um procedimento similar de escrutínio.

Gustavo Sorá (1998), por exemplo, avaliou como os prefácios das várias reedições reposicionaram a obra em face das novas configurações que surgiam em nosso campo intelectual, na mesma medida que exprimiram diferentes atitudes assumidas por Freyre em relação aos seus pares.

Além desses casos, outros poderiam ser elencados. A primeira edição de *O idealismo da Constituição* ([1927] 1939), de Oliveira Vianna articula uma crítica ao liberalismo num incerto contexto de crise, ao passo que sua segunda edição, de 1939, já aponta para um possível horizonte normativo calcado na democracia autoritária e no corporativismo de Estado (Costaguta & Bruno, 2021). Mesmo *Os Donos do Poder* ([1958] 2021) de Raymundo Faoro, cuja edição original continha 271 páginas – compondo, nas palavras de Simon Schwartzman (2003: 208), um “livro obscuro dos anos 50” – se transforma em sua segunda edição de 1975 numa obra de grande sucesso com mais de 700 páginas. Readequação formal responsável por mudar também o conteúdo do texto (Ricupero & Ferreira, 2008).

De modo geral, o que se nota nesses estudos é a empreitada de avaliar os equacionamentos entre linguagem e história, sinalizando que obras políticas carregam sempre, em sua própria tessitura, a historicidade de suas ideias². Historicidade que frequentemente tenta ser reimaginada e readequada a novos tempos por seus autores através de processos de reeditoração. Um resultado da tensão da autoconstrução dos intelectuais com seus contextos políticos.

Nesse sentido, desejo oferecer uma contribuição para pesquisas desse tipo através da análise de uma obra fundamental de nossa história intelectual, mas que ainda não teve seu processo de reeditoração mapeado: *Política*, publicado em 1932 pelo então líder do laicato católico brasileiro, Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Minha intenção é verificar as mudanças e as permanências do texto original vis-à-vis suas edições posteriores³. Para tanto, serão cotejadas a primeira edição, de 1932, publicada pela Livraria Católica; a segunda, também de 1932, e ainda editada pela Livraria Católica; a terceira, de 1939, que saiu pela Editora Getúlio M. Costa; e a quarta versão, editada pela Agir, em 1956⁴.

A empreitada se justifica tendo em vista a importância de “*Política*”, em particular, e de Alceu Amoroso Lima, em geral, para o debate público brasileiro do século XX. De origem abastada, socializado em círculos altamente intelectualizados do Rio de Janeiro, Alceu teve uma trajetória sofisticada que o preparou para ingressar em certa aristocracia do espírito da Primeira República. Frequentou o prestigiado Colégio Pedro II, estudou na Faculdade Nacional de Direito e, em suas constantes viagens pela Europa, assistiu aos cursos do filósofo francês Henri Bergson na Sorbonne. Após esses anos de aprendizado, estreou em 1919 como crítico literário no carioca “*O Jornal*” sob o pseudônimo Tristão de Athayde, consolidando rapidamente sua posição como figura de autoridade em nosso campo cultural. A partir de 1925, dada sua proximidade com Jackson de Figueiredo, líder da principal organização do laicato católico brasileiro, o Centro Dom Vital, Alceu começa a se

aproximar da fé cristã. Aproximação transformada em conversão em 1928, acontecimento tornado público através de sua célebre carta a Sérgio Buarque de Holanda, “Adeus à disponibilidade” (1969).

Desde esse momento, deixa seus anos de esteticismo desinteressado para trás para se engajar com a recristianização do mundo. Sob o influxo de crises epocais e pessoais – a morte do amigo Jackson de Figueiredo ainda em 1928, o *crash* econômico de 1929 e a queda da Primeira República em 1930 – Alceu Amoroso Lima assume a liderança do laicato. Naquele tempo, passa a dirigir o Centro Dom Vital, bem como seu órgão oficial – a revista *A Ordem* –, e ajuda a fundar o Instituto Católico de Estudos Superiores (futura Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), a Liga Eleitoral Católica (LEC) e a Ação Católica Brasileira (ACB). Consistiram em iniciativas que envolviam a articulação entre hierarquia eclesiástica, intelectuais leigos e instituições civis para a consolidação dos interesses católicos na arena pública.

Política (1932) é sua tentativa mais sistemática de oferecer um diagnóstico sobre a crise do mundo moderno e uma alternativa para além dos projetos políticos que então circulavam. Inspirado num tomismo aristotélico oficial⁵ e na Doutrina Social da Igreja (DSI)⁶, pautada por encíclicas papais como *Rerum Novarum*, escrita por Leão XIII ([1891] 1998), e *Quadragesimo Anno*, de Pio XI ([1931] 2018), delineia a formação de uma ordem hierárquica cristã capaz de superar os paradigmas liberais e comunistas. Em suma, uma saída católica e conservadora, cujos objetivos seriam a reespiritualização de uma humanidade dominada pelo materialismo, a reintrodução da autoridade num mundo de pura liberdade e de conciliação dos conflitos entre as classes sociais através de sindicatos cristãos.

Meu argumento é que, se nas três primeiras edições de *Política* (1932, 1939) o texto articula uma linguagem conservadora, totalizante e mesmo reacionária, a qual esbarra, em certas passagens, com certo caldo cultural fascista que circulava entre as direitas do Brasil do entreguerras, na edição de 1956 Amoroso Lima opera uma série de mudanças no texto com o intuito de afastá-lo de posições autoritárias rumo a uma direção mais democrática, aberta e pluralista⁷. Logo, depois de sua conversão ao catolicismo em 1928, ele teria passado no pós-guerra por uma segunda conversão de ordem política, fazendo, agora, um voto de fé na liberdade e na luta contra o totalitarismo.

Um movimento que envolve tanto as reformulações do *self* de Alceu quanto as profundas reconfigurações pelas quais as sociedades modernas passaram naquele tempo. Nesse sentido, não são apenas as conversões religiosas e políticas de Amoroso Lima que explicam a história editorial de *Política*, mas também sua tensão com os distintos contextos políticos nos quais estava inserido.

A identificação dessa segunda conversão política já foi trabalhada tanto pela literatura especializada quanto pelas memórias de Alceu. No primeiro caso, Marcelo Timotheo da Costa (2006) fala numa conversão em processo lento, não linear, compondo uma espécie de ladrilhamento interior constan-

te. Já Guilherme Gomes Júnior (2011) divide sua trajetória em quatro fases: a do crítico agnóstico (1914-1928), do ultramontano da neocristandade (1928-1945), do cristão do *aggiornamento* (1945-1964) e do católico democrata em luta contra a Ditadura Militar (1964-1983). Fases que mapeiam seus constantes reposicionamentos diante das modulações dos campos político, religioso e literário do Brasil do século XX.

No segundo, Alceu Amoroso Lima se referiu em distintos momentos sobre sua conversão política. Em seu *Memorando dos 90* (1983: 229), fala mesmo em “reconversão”: “Eu me converti sob o signo da autoridade, e me reconver-ti, a partir de 1940, a um espírito de liberdade”. Uma reconversão que, tal qual a primeira, foi radical, implicando, para usar aqui suas próprias palavras, num “verdadeiro renascimento” (Lima, 1995: 50).

Ainda que seja ponto pacífico a existência de duas conversões em sua trajetória, aquela segunda, de registro político, ainda não foi identificada no próprio texto das reedições de seus livros. Mudanças que sinalizam as formas a partir das quais certo Alceu democrata, situado em outro momento histórico, lidou com suas antigas ideias. Em *Política*, supressões de trechos, mudanças de palavras, adições de notas explicativas, inclusão de um prefácio e incorporação de um novo capítulo final tentam reposicionar a obra face às novas posições assumidas por seu autor. Buscam, enfim, atualizar uma obra produzida no calor do entreguerras diante da nova temporalidade do pós-1945.

Para além desta introdução, o artigo conta com três seções: uma rápida contextualização das intensas transformações políticas vivenciadas por Alceu Amoroso Lima durante o período considerado (1932-1956); um mapeamento das principais diferenças e similaridades entre as quatro edições⁸; e breves considerações finais.

No fim, as versões de 1932, 1939 e 1956 de *Política*⁹ servem como testemunhos da historicidade das ideias de Alceu Amoroso Lima e da própria intelectualidade católica em face das mudanças produzidas pela passagem de 24 intensos anos. Cotejá-las implica sublinhar os processos de correção ideológica aos quais as obras de pensamento político, em suas próprias escrituras, estão sujeitas com o passar do tempo.

DA ORDEM À LIBERDADE: AS POLÍTICAS DE ALCEU AMOROSO LIMA (1932-1956)

O adeus à disponibilidade de Alceu Amoroso Lima, em 1928, marca apenas uma etapa da reorganização da Igreja Católica no Brasil, processo paradoxalmente engendrado pela separação entre religião e Estado durante nosso período republicano (Miceli, 2009). Iniciado em 1916 com a publicação da carta pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo de Olinda, continuada com a publicação do periódico *A Ordem*, em 1921, e com a fundação do Centro Dom Vital, em 1922, ele marca um novo compromisso da hierarquia eclesiástica e

do laicato com o engajamento social, cujo objetivo final seria a recristianização do país (Mainwaring, 1989). Desconfiados das soluções liberais e comunistas, e afinados com as posições conservadoras contidas na DSI, parte significativa da intelectualidade católica da época se manteve à direita do espectro ideológico, esposando uma visão decadentista da história segundo a qual a modernidade foi a grande responsável por romper a tradição cristã (Velloso, 1978). Espírito, ordem, hierarquia, autoridade e reação foram alguns dos léxicos articulados por esses atores políticos.

Linguagens que, ao longo do entreguerras, estavam afinadas com o estado de espírito de outras frações de nossas direitas. Também elas procuravam uma saída para além do liberalismo e do socialismo, ideologias que nada teriam a ver com a realidade brasileira, buscando, assim, uma solução nacionalista, corporativista e orgânica (Oliveira, 1982). Não por acaso, muitas vezes as fronteiras ideacionais entre católicos e autoritários, monarquistas e integralistas, se borravam mediante vocábulos compartilhados e inimigos comuns (Cassimiro, 2025).

É no interior desse caldo cultural autoritário que Alceu Amoroso Lima irá liderar o laicato e abandonar seus anos de crítica literária. É mesmo impressionante notar uma virada em sua produção intelectual a partir de 1928: se antes publicava sua notória série “Estudos”, preocupada principalmente com questões de ordem estética, depois de sua conversão religiosa passará a publicar livros de registro político e social¹⁰. Para tanto, basta ver a aplicação dessa disposição sobre uma série de espaços do debate público, como a Economia com *Introdução à economia moderna* (1930), a Sociologia em sua *Preparação à sociologia* (1931) e a Educação em *Debates Pedagógicos* (1931) (Carvalho Filho, 2021). Política é parte desse movimento.

Sua primeira edição, de 1932, é composta por nove capítulos, divididos em duas partes: uma de ordem geral, que visa sistematizar pressupostos abstratos da política, e outra de caráter especial, que consiste na aplicação desses axiomas ao caso brasileiro. Dado seu instável contexto de elaboração, momento no qual o Governo Provisório instaurado pela Aliança Liberal a partir da Revolução de 1930 ainda não havia solidificado seu poder (Pandolfi, 2017), Política se pretende uma resposta cristã para esse estado de coisas.

Em sua “Parte geral”, define a política como “o governo da Sociedade pelo Estado” (Athayde, 1932a: 11), para, a partir daí, sistematizar hierarquicamente cada um destes termos. Alceu define a sociedade tanto por componentes civis – a família, a escola, o sindicato e o município – como espirituais – a Igreja –, que devem ser integrados através das estruturas do Estado. Um Estado orientado pela noção de grupalismo cristão, “baseado na hierarquia natural dos seres e dos grupos . . . que exige de todos os demais uma subordinação formal a ele” (Athayde, 1932a: 75). Aqui, a grande preocupação é tentar articular uma forma de governo capaz de reintroduzir a autoridade na vida política, que foi perdida na era do liberalismo, sem recair em abusos

indevidos, tal como ocorria nos regimes marxistas ou nos nacionalismos europeus. O que surge como proposta é o “integralismo cristão” (Athayde, 1932a: 182), que pensa uma nova totalidade orgânica na qual o Estado detém uma soberania autoritária, mas condicional, mediada pelo direito natural de instituições intermediárias como a família e a corporação.

Depois de montar esse complexo sistema tomista de governo, passa a sua adaptação ao momento brasileiro. Aqui, estabelece uma tradição nacional a ser respeitada, a qual seria caracterizada por uma raça dócil, pela unidade territorial, pelo autoritarismo como marca histórica e pelo catolicismo como religião oficial do povo brasileiro. Aspectos do passado que deveriam funcionar enquanto mediadores obrigatórios do futuro. Como horizonte, Alceu estabelece um programa de pequenas propriedades e grandes famílias a ser incentivado pela formação de um sistema corporativista e pela nacionalização de empresas. Para atingir esse fim, em primeiro plano orienta os católicos a corrigirem-se espiritualmente através dos preceitos de Cristo, para depois “atuar sobre os não católicos e sobre as instituições e a nacionalidade em geral” (Athayde, 1932a: 269).

Como mencionado, esse catolicismo engajado, iliberal e anticomunista, corporativista e autoritário, aciona linguagens muito próximas daquelas articuladas por nossas direitas políticas da década de 1930. Conforma um típico procedimento epocal que Marcelo Jasmin (2007) define como uma *mimesis* autoritária do tempo: a tentativa de solucionar nossa crise e inserir o Brasil numa temporalidade pós-liberal.

No entanto, a afinidade da primeira edição de *Política* com esse vocabulário não ocorre apenas no campo ideacional. Ela também se desdobrou através de alianças dos católicos, encabeçados por Alceu Amoroso Lima, com outros grupos políticos. Por exemplo, em 1935, às voltas com a “Intentona Comunista”, a qual sinalizou para a suposta ameaça revolucionária que rondava o país, Alceu publicou a série de artigos “Catolicismo e Integralismo” (1935), em que argumenta que um entendimento entre católicos e a Ação Integralista Brasileira (AIB) seria essencial para salvaguardar a civilização cristã no Brasil. Além disso, durante toda a década, Alceu e Arlindo Veiga dos Santos, líder da organização monarquista e confessional Ação Imperial Patrianovista Brasileira (AIPB), mantiveram vínculos em torno de determinados valores católicos e na luta contra adversários comuns (Wink, 2021).

Mesmo em relação ao Regime Vargas a proximidade foi grande. Mediante a fundação da LEC, Amoroso Lima foi um importante ator político para a inclusão de pautas cristãs na Constituinte de 1934, como a reintrodução da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas (Fausto, 2006). Na mesma direção, a partir de 1937, teve uma atuação contínua junto ao Estado Novo, consolidando a presença católica no interior dos ciclos oficiais do poder (Miceli, 2001).

Dada a complexidade e a instabilidade das posições dos católicos naquela época, a atuação de Alceu também se deu a partir do signo da contradi-

ção e da crise. Se nos primeiros anos da década ele se aproximou, sem muitos problemas, de grupos integralistas, monarquistas e autoritários, com o transcorrer do tempo essas alianças tornaram-se cada vez mais problemáticas.

De acordo com Oliveira (2015), dois acontecimentos de alcance internacional criaram uma cisão no interior de nossa intelectualidade cristã, especialmente depois de 1936. Primeiro, a Guerra Civil Espanhola, responsável por antagonizar o nacionalismo católico de Francisco Franco, apoiado pela Alemanha Nacional-Socialista e a Itália Fascista, contra os republicanos de esquerda auxiliados pela União Soviética. Em segundo lugar, a publicação do importante *Humanismo Integral* ([1936] 2018), de Jacques Maritain, filósofo francês católico que, à luz do belicismo europeu, abandona sua posição antimoderna próxima à *Action Française* em lugar da defesa de uma democracia cristã, mais aberta, plural e humanista.

Diante desses dois eventos, que colocavam em xeque a afinidade do catolicismo com vertentes autoritárias das direitas políticas, os intelectuais católicos brasileiros separaram-se em dois grupos: “de um lado estiveram aqueles mais voltados à conservação a qualquer custo do *status quo* na moral e na defesa dos regimes autoritários”, de outro, aqueles “que procurarão separar a religião do nacionalismo extremado emergente no mundo” (Oliveira, 2015: 223).

É nesse interregno entre 1936 e 1940 que Alceu, entre idas e vindas, passa progressivamente da primeira posição para a segunda. O momento exato dessa transição – a segunda conversão de que falo aqui – é incerto. Segundo Gomes Júnior (2011), suas memórias sugerem que 1938 marcou a leitura do novo Maritain, ainda que em 1939 Amoroso Lima teria comemorado a vitória de Franco na Guerra Civil. Para Oliveira (2015), Alceu teria se encontrado com esse Maritain converso à democracia ainda em 1936, por ocasião de uma viagem que o filósofo francês fez à América do Sul, incluindo, aí, duas palestras que realizou no Brasil. Já Costa (2006) indica que tal reconversão provavelmente ocorreu a partir de 1940, momento em que suas novas posições começam a despertar críticas nos meios católicos.

Um movimento que, como toda conversão, é ambíguo. Basta notar como Amoroso Lima, mesmo tendo contato com os escritos humanistas de Maritain desde meados da década de 1930, ainda reitera por certo tempo uma linguagem autoritária, além de manter sua colaboração com os quadros estadonovistas. Exemplo significativo disso é o fato de que, ainda em 1937, sob influência de Gustavo Capanema, Alceu assumiu a reitoria da Universidade do Distrito Federal (UDF) para combater a antiga gestão escolanovista e liberalizante de Anísio Teixeira, propondo um horizonte institucional aristocrático e católico, orientado pela ordenação da vida mental brasileira tal qual o Estado o fazia na esfera política (Peres, 2023).

Seja como for, é ponto pacífico que no pós-1945, sob o influxo do Estado Novo, dos fascismos históricos e da Segunda Grande Guerra, Alceu Amoroso

Lima consolida sua reorientação política rumo uma posição mais democrática. Influenciado pelas leituras de um Maritain convertido à causa humanista e do texto *Dieu, est-Il à droite?*, publicado pela revista francesa *La Vie Intellectuelle*, em 1936, bem como da teologia de clave progressista de dominicanos franceses como Louis-Joseph Lebret e Marie-Dominique Chenu (Costa, 2008), Alceu passa a condenar mais enfaticamente o consenso autoritário da década de 1930, recolocando o problema da liberdade humana no centro do debate público.

A trajetória de Alceu desde o pós-guerra até 1956, período que me interessa aqui, é marcada por uma experiência complexa, impossível de sistematizar neste curto espaço. Para Costa (2006), as décadas de 1940 e 1950 formam uma reorientação religiosa de longa duração, marcada pelas noções de introspecção e peregrinação, levadas a cabo por duas viagens que fez à Europa e aos Estados Unidos. Afastado da hierarquia eclesástica, refletindo sobre sua fé, se encontra “a meio caminho entre o neoconverso cruzadista e o fervoroso defensor público do *aggiornamento* católico da era conciliar”, indo “em direção a um registro eclesial mais liberal” (Costa, 2006: 41 e 64).

Acontecimentos significativos daquele período atestam essa mutação espiritual e política. Em 1945 participou do I Congresso Brasileiro de Escritores, encontro que agregou intelectuais favoráveis ao desmantelamento do Estado Novo. Já em 1946 publicou a *Carta aos católicos de Maceió* (1946) na qual condenava a proposta de tornar ilegal o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e, sobretudo a partir dos anos de 1950, irá advogar irrevogavelmente o reformismo social católico e uma postura mais aberta da Igreja diante da modernidade.

Mesmo seus livros abandonam sua dicção decadentista e autoritária para adotar uma nova postura. *Europa de Hoje* (Lima, 1951), seu reencontro com a cultura europeia mediante a experiência da viagem¹¹, se funda numa evidente teologia da alegria, de registro festivo, na qual a mística do cristianismo se encontra com as novas tendências liberalizantes da intelectualidade católica do Norte. E *A vida sobrenatural e o mundo moderno* (Lima, 1956b) enfrenta, a partir da posição do humanismo católico, temas quentes do mundo moderno como a Guerra Fria, os padres operários, os novos horizontes da DSI e as tensões da fé com a ciência. Fecha-se, assim, seu período de peregrinação e introspecção para, a partir de 1956, abrir “caminho para ‘a volta ao século’ de Alceu” (Costa, 2006: 261). Munido agora com uma visão de mundo orientada pelas linguagens políticas da liberdade, da dignidade da pessoa humana e da democracia cristã, mais adequadas ao consenso antifascista do pós-1945 e das teologias progressistas que então surgiam pelo mundo.

A SEGUNDA CONVERSÃO DE ALCEU AMOROSO LIMA: AS REEDIÇÕES DE POLÍTICA (1932, 1939, 1956)

O período que vai de 1932 até 1956 é marcado não só por transformações profundas na cosmovisão de Alceu Amoroso Lima, mas também por uma

reconfiguração existencial das sociedades modernas. De acordo com Hans Ulrich Gumbrecht (2014), a experiência de duas guerras mundiais criou uma cesura histórica, produzindo uma nova relação com o tempo na qual o futuro parece bloqueado por conta da sobreposição do passado sobre o presente. Essa sensação generalizada de latência encontra reverberações particulares em Alceu e, em especial, na reedição de *Política* efetuada no pós-guerra.

Trata-se de um intelectual de grande relevância pública que, situado num novo contexto político, deve lidar com a historicidade das suas ideias. Na “Nota à 4ª Edição”, que funciona como um prefácio ausente nas edições anteriores, Lima demonstra grande lucidez quanto a isso. “Durante esse longo período de um quarto de século quantos acontecimentos consideráveis acresceram àqueles que já naquele tempo . . . tornavam os meados do século XX um dos momentos cruciais da história do país e da humanidade!” (Lima, 1956a: 5). Diante dessa passagem do tempo, toma uma atitude ambígua: de um lado, procura não alterar os pontos principais da primeira edição, cujos fundamentos permaneceriam até hoje em sua visão de mundo; de outro, faz correções radicais.

É, portanto, a partir dessa relação difícil com *Política* de 1932 que Alceu fará suas modificações no texto. Relação difícil não só com seu livro, mas também consigo mesmo e com o próprio tempo. Basta lembrar que o autor de 39 anos da primeira edição já é agora um sexagenário, algo que parece não lhe escapar. Ao final da nota introdutória menciona que na nova edição “Fica assim documentada sem rebuços uma evolução”, pois “Os livros nascem, crescem, amadurecem e... envelhecem, como seus autores. Mas as ideias que acaso agitem, essas têm uma perene juventude. Eis a desculpa desta nova... ilusão” (Lima, 1956a: 5).

Não havendo modificações substanciais nas três edições da década de 1930, as principais mudanças concentram-se na edição de 1956. Sinal de como a radical transformação entre essas duas épocas impulsiona as reformulações intelectuais de Alceu. Entre as estratégias de reedição destaco a inclusão de um prefácio, a adição de um capítulo, a supressão de passagens, a troca de termos e o acréscimo de inúmeras notas. Aqui, é importante mencionar o quanto essa última operação, a notação de rodapé, é predominante sobre as demais, procedimento que por atuar nas margens consegue realizar uma exegese sem alterar radicalmente o conteúdo original do livro.

Com o intuito de organizar essas alterações, penso ser possível dividi-las em três tipos: i) a condenação dos totalitarismos; ii) a aproximação com uma visão de mundo mais democrática; iii) apontamentos sobre ressalvas aos autoritarismos nacionalistas presentes desde a edição de 1932 que atestariam as tendências já então democráticas do autor. Dada a proximidade entre as duas primeiras categorias, elas serão tratadas conjuntamente.

Logo no início das três primeiras edições, em que Alceu definiu a política como “o governo da Sociedade pelo Estado” (Athayde, 1932a: 11; 1932b:

11; 1939: 12), ele corrige o conceito numa nota dizendo: “Hoje prefiro definir a política como sendo – a ciência e a arte do bem comum” (Lima, 1956a: 12). Aqui, é notável a tentativa de se distanciar de uma visão política bastante corrente nos anos de 1930, a qual passaria por uma imaginação centralizadora de *state building*, para outra que diminui o papel do Estado na conformação da sociedade civil. O que prevaleceria a partir de 1956 seria menos o fortalecimento do poder público, o qual soaria como apologia ao autoritarismo, para destacar a centralidade do *demos* na organização política.

Distanciamento de qualquer registro totalitário que se torna ainda mais enfático em uma passagem que dizia “vemos uma nacionalidade como a Itália, emergir de uma vida medíocre e secundária, para uma posição primordial e vitoriosa, é que os seus chefes voltaram à consciência profunda dos seus destinos” (Athayde, 1932a: 13; 1932b: 13; 1939: 13). Diante desse elogio à Terceira Itália, Alceu escreve uma longa nota situando a passagem em seu contexto de enunciação e indicando sua posição atual diante do problema. Segundo o autor, em 1932 “ainda se achava sob a impressão de que o fascismo representava uma reação sadia contra o liberalismo burguês . . . Essa mesma falsa impressão é que ditou . . . a simpatia com que a princípio recebi o movimento integralista” (Lima, 1956a: 13-14). No entanto, após os acontecimentos que culminaram na Segunda Guerra Mundial, nota o equívoco de sua posição e passa por uma reorientação: “a conversão do autoritarismo político à confiança na liberdade democrática” (Lima, 1956a: 13).

Nesse ponto, é notável a explicitação que Amoroso Lima faz de seu processo de reconversão ideológica na própria tectura de *Política*, enquadrando-o como uma segunda conversão. Logo, esse conceito nativo de conversão, muito comum em trajetórias religiosas, adquire novo sentido quando adaptado a itinerários políticos (Chaloub, 2018). Geralmente feito pela passagem de uma posição comunista para outra de registro anticomunista, a qual sempre é explicada pela ideia de amadurecimento, no caso de Alceu ela se dá em sentido contrário. Sua posição não só se torna mais progressista como se funda numa cosmovisão mais pacífica. Aqui, o envelhecimento não produz certo realismo pessimista, mas se transforma em sóbria ponderação.

As mudanças na edição do pós-guerra de *Política* sinalizam isso todo o tempo, sugerindo que o antigo sistema de valores já seria coisa do passado. Em outra passagem na qual destacou a centralidade do Estado no ordenamento social (Athayde, 1932a: 14; 1932b: 14; 1939: 14) faz uma correção argumentando que, em matéria de governo, o Estado deve ser considerado um vice-gerente enquanto o povo deve ser eleito o gerente principal, “cuja autoridade vem de Deus” (Lima, 1956a: 15). Noutro trecho, indicou que existe na política “um bem comum superior que é o da *própria* coletividade” (Athayde, 1932a: 18; 1932b: 18; 1939: 19), coletivismo que é situado, numa nota de rodapé posterior, abaixo de outro valor mais supremo: “o da *própria* personalidade humana” (Lima, 1956a: 19). Em ambos os casos é notável o deslocamento de

uma linguagem estatista e coletivista – que soava a totalitarismo naquele pós-1945 – para outra de dicção popular e preocupada com a preservação da categoria *maritânica* de pessoa – mais adequada, então, aos novos tempos.

Outras correções nesse sentido pululam na reedição. Por exemplo, em passagem na qual destacou a preponderância da autoridade sobre a liberdade (Athayde, 1932a: 28-29; 1932b: 28-29; 1939: 30-31), faz uma retificação em nota posterior para sugerir que a autoridade só deve existir para garantir a liberdade, caminho previsto pelo “humanismo democrático” contra os “erros monistas ou atomistas da política moderna” (Lima, 1956a: 28).

Para além dessas notações, é importante mencionar algumas adições e supressões no corpo principal do texto. Numa passagem em que destacou a autoridade como o principal “fenômeno sem o qual a vida em comum se tornaria impossível” (Athayde, 1932a: 51; 1932b: 51; 1939: 55), adiciona um trecho sobre “a necessidade de realizar a liberdade evitando a licença” (Lima, 1956a: 47), visando contrabalancear a autoridade com a liberdade.

Nesse mesmo capítulo, outro acréscimo é ainda mais significativo. Enquanto nas três primeiras edições Alceu argumenta que “A desigualdade é lei natural da espécie humana” (Athayde, 1932a: 52; 1932b: 52; 1939: 56), na quarta edição adiciona logo em seguida: “que só a justiça e a caridade corrigem” (Lima, 1956a: 47). Aqui, um dos traços mais marcantes do pensamento conservador, a desigualdade natural entre os homens, é passível de reversão mediante a eticidade cristã do amor e da universalidade da pessoa humana.

Distanciamento do registro autoritário que também se verifica nos próprios títulos dos capítulos, como o III e o IV, que passam, respectivamente, de “O problema da autoridade” (Athayde, 1932a: 83; 1932b: 83; 1939: 92) para “O problema da liberdade e da autoridade” (Lima, 1956a: 77), de “Ainda o problema da autoridade” (Athayde, 1932a: 109; 1932b: 109; 1939: 121) para “O problema da família e da Igreja” (Lima, 1956a: 101). Assim, por mais que a estrutura permaneça a mesma, é bastante sintomático que seus títulos, responsáveis por orientar seu significado mais geral, tenham operado esse afastamento.

Mais enfáticas que essas, outras correções tentam afastar explicitamente as ideias contidas em *Política* de qualquer dimensão nazifascista. Novamente, são muitas as notas que condenam veementemente os nacionalismos italiano, alemão, português, espanhol e brasileiro – seja este último representado pelo Estado Novo ou pela AIB – experiências totalitárias que deveriam ser repelidas do debate público. Em seu antigo equacionamento entre liberalismo e socialismo, duas faces de um Janus materialista (Athayde, 1932a: 24; 1932b: 24; 1939: 26), adiciona agora a presença do “*distrato social fascista ou nazista*” (Lima, 1956a: 25). Mesmo a defesa que fez de um sindicalismo cristão (Athayde, 1932a: 45; 1932b: 45; 1939: 49) passa pela ressalva de destacar seu caráter democrático, devendo ser distinguido daquele realizado “pelo Estado Corporativo fascista ou pelo Estado soviético comunista” (Lima, 1956a: 42).

Dessa forma, tendo conhecido as afinidades que se estabeleceram entre os fascismos históricos e a DSI, Alceu Amoroso Lima alerta as novas gerações que a defesa de um “conceito racional e cristão de Estado” (Athayde, 1932a: 75; 1932b: 75; 1939: 83) pode ser instrumentalizado por regimes reacionários que, ao fim e ao cabo, são “Estados ‘farisaicamente cristãos’, como o Estado franquista”, de modo que uma verdadeira política católica só poderá ser alcançada por uma democracia baseada “nos princípios do direito e da revelação evangélica” (Lima, 1956a: 69).

Por essas razões que um dos termos centrais das edições da década de 1930 é modificado na versão de 1956. Como mencionei anteriormente, a saída normativa delineada por Alceu ao longo do entreguerras foi denominada de *integralismo cristão* (Athayde, 1932a: 144; 1932b: 144; 1939: 157). Conceito que nada teria a ver com o movimento integralista de Plínio Salgado, porque, apesar de *Política* e o Manifesto de Outubro da AIB serem do mesmo ano, a publicação do livro de Alceu é anterior. Ainda assim, no pós-1945 a ideia de integralismo passou a ser associada à AIB e ao fascismo.

Ciente dessas questões, Amoroso Lima opera uma eliminação sistemática do termo na edição de 1956. No caso supracitado, o *integralismo cristão* é substituído por *humanismo* (Lima, 1956a: 130). Em páginas subsequentes o espírito é o mesmo: “*integralismo político católico*” (Athayde, 1932a: 146; 1932b: 146) é retirado da edição de 1939¹² e se torna “*humanismo político católico*” (Lima, 1956a: 131); “*integralismo cristão*” (Athayde, 1932a: 166; 1932b: 166; 1939: 179) se converte em “*humanismo cristão*” (Lima, 1956a: 146); e a defesa de uma “política racional, integral e cristã” (Athayde, 1932a: 170; 1932b: 170; 1939: 184) transforma-se na luta por uma “política racional, universal e cristã” (Lima, 1956a: 149). Uma mudança que aponta para uma transformação dupla: tanto em sua cosmovisão, indo de uma posição que confia em soluções totalizantes para outra de caráter aberto e plural, quanto do próprio debate público, que passa a condenar saídas explicitamente autoritárias.

Trata-se de mudança no próprio corpo do texto que é notada pelo autor na primeira vez em que aparece. Levando em conta a memória negativa que foi construída em torno da noção de integralismo, Alceu sugere que “não podemos mais conservar o termo no original, mudando-o para democracia cristã, universalismo ou humanismo político” (Lima, 1956a: 130).

Entretanto, não somente de correções é feita a reedição de 1956. Em muitas delas Alceu retoma aquela posição assumida no prefácio de que o caráter essencial de suas ideias não mudou nesse intervalo de 25 anos. Segundo um dos movimentos de sua argumentação, desde 1932 ele buscou se contrapor às soluções nacionalistas, se colocando contra toda forma de absolutismo e procurando estabelecer uma relação harmônica da autoridade com a liberdade. Logo, em vários momentos da edição da década de 1950, Amoroso Lima aponta ao leitor que suas ideias de democracia cristã, huma-

nismo e liberdade política já se encontravam, em germe, na primeira edição. Vamos agora ao terceiro eixo da tipologia que proponho.

Nesse ele apontou “o posto de absoluta preeminência que o ser humano ocupa na causalidade social” (Athayde, 1932a: 15; 1932b: 15; 1939: 15), ad-junta em nota que “Já então . . . o autor acentuava, como hoje o faz de modo ainda mais enfático, o humanismo político” (Lima, 1956a: 16). O mesmo ocorre na crítica que fez tanto à *onipotência do indivíduo* quanto à *onipotência do Estado* (Athayde, 1932a: 38; 1932b: 38; 1939: 42), sinalizando posteriormente que “As vacilações que possamos ter tido em 1932, e que acima apontamos, não atingiam o cerne da doutrina política que então nos baseávamos” (Lima, 1956a: 37).

Até a crítica que teceu à concepção de Estado em Charles Maurras e Benito Mussolini como instituição absorvente da liberdade individual (Athayde, 1932a: 60; 1932b: 60; 1939: 65) comenta o seguinte:

Quando os meus adversários integralistas ou neofascistas me atiram em rosto as simpatias que, na época da elaboração deste livro ou pouco depois, eu teria tido pelo *direitismo*, posso responder-lhes com textos como esse, que datam, como se sabe, de 1932. Sempre condenei doutrinarmente o fascismo . . . As simpatias que tive pelo fascismo, na Itália ou pelo integralismo no Brasil, foram de caráter *histórico*, como reações que, *na época*, me apareceram sadias (Lima, 1956a: 56, grifo no original).

A transcrição longa se justifica por várias razões. Em primeiro lugar, exprime a repulsa sentida por Alceu diante de suas posições assumidas nos anos de 1930. Aqui, é notável como o novo sistema de valores adquirido com a conversão política se embate com sua antiga axiologia. Em segundo plano, esses frequentes atestados de permanência visam responder não só ao passado, mas também ao presente. Segundo Costa (2006), desde a década de 1940, Amorocho Lima passou a entrar em conflito com a intelectualidade e o clero católico por conta de suas posições cada vez mais progressistas. Dada sua reorientação, muitos brandiram contra ele seus textos do entreguerras, tentando convencê-lo de suas raízes antimodernas, as quais não poderiam ser apagadas.

Como bom converso que era, Alceu Amorocho Lima usa as reedições de *Política* como instrumento de luta política numa nova conjuntura, respondendo aos seus críticos que, a despeito das mudanças em sua visão de mundo, ele sempre teceu objeções ao autoritarismo. Por exemplo, quando propôs um regime político a partir da articulação entre religião, tradição, família, raça e costumes “debaixo da subordinação necessária dos bens temporais aos bens espirituais” (Athayde, 1932a: 204; 1932b: 204; 1939: 218), teria defendido, *in nuce*, “a democracia humanista, tanto política quanto econômica, que hoje pregamos” (Lima, 1956a: 177).

Para além dessas mudanças efetuadas sobre as versões da década de 1930, gostaria de tratar de um último elemento incluído na edição de 1956: o capítulo X, intitulado “A Igreja e a Nova Ordem Social”.

Esse capítulo, resultado de uma conferência proferida em 1947, visa ampliar as recomendações feitas aos católicos no último capítulo das versões de 1932 e 1939 – “Deveres atuais dos católicos no Brasil” – atualizando suas lições ao espírito dos novos tempos. Seguindo sua estrutura, ele é dividido em cinco parágrafos: “As falsas soluções”, “Características sociais de meados do século XX”, “O ideal social da Igreja”, “O realismo social da Igreja” e “Os perigos internos”. Não desejo aqui, como no resto deste artigo, tecer uma exegese aprofundada do capítulo, mas apenas reconstruir suas ideias principais como expressões da nova posição assumida por Alceu em face de importantes mudanças históricas.

Em sua abertura, retoma uma questão central para suas reflexões daquele pós-guerra: sua segunda conversão. “Da primeira vez descobri a Igreja Católica. Da segunda compreendi a liberdade política. Em nenhuma das duas vezes o movimento foi brusco e sim demorado”, nos diz Lima (1956a: 251). Uma conversão de longa duração, acidentada, sempre em tensão com seus contextos políticos, que foi identificada não só pelas pesquisas sobre sua trajetória, como por Alceu em mais de uma ocasião. Talvez a mais eloquente delas esteja numa carta que enviou à filha Lia, que se tornou monja no Mosteiro de Santa Maria na década de 1950, na qual dizia o seguinte: “O que importa é esta expressão . . . ‘A vida do cristão é uma conversão contínua’” (Lima, 2013: 338).

Consciente da natureza atribulada das conversões, Alceu destaca que, dada sua adesão ao catolicismo, foi atraído desde o começo por valores como a tradição e a ordem, os quais, quando retirados da esfera religiosa para serem aplicados à política, declinam rumo ao clericalismo, o autoritarismo e o tradicionalismo. Esse seria seu erro e de muitos católicos na década anterior, os quais deveriam aprender não só a natureza espúria das aplicações teológicas sobre o mundo da ideologia, mas, sobretudo, que a autoridade só pode vir de Deus.

Contra aquelas falsas soluções, argumenta que a posição da Igreja naquele pós-guerra deve ser de autonomia em face dos regimes políticos. Autonomia que não significa indiferença, é válido notar: “Os dois planos são análogos. A Igreja não é deste mundo, isto é, não é fruto de condições puramente históricas e sociais. Mas atua neste mundo, não pode desinteressar-se deste mundo” (Lima, 1956a: 257).

A analogia entre o temporal e o espiritual, a independência da Igreja e a perfectibilidade eclesial seriam as linhas de força no combate ao mundanismo clerical, ao governismo oportunista e ao reacionarismo, os três principais adversários naquele momento. Isso num contexto completamente novo. Aquele era o tempo da unidade crescente – do materialismo compartilhado pelo comunismo soviético, pelo capitalismo industrial e pelo fascismo nacionalista ibero-americano – e da permanência cristalizante do passado sobre o presente e o futuro. Uma sensação de latência, para se falar com Gumbrecht (2014).

Diante dessa Nova Ordem, Alceu via que a Igreja deveria se manter anticonformista, tal qual as atitudes de Pio XI e Pio XII. Tecer críticas ao mundo moderno sem desprezá-lo inteiramente. Orientar-se, enfim, por duas ideias chave: a comunidade e a personalidade, valores capazes de pensar numa outra saída para a humanidade, capaz de equacionar liberdade individual, direito à instrução, trabalho digno, propriedade distribuída e uma comunidade de nações. Em síntese, um humanismo cristão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1941, o importante crítico literário Álvaro Lins escreveu um pequeno ensaio sobre *Noite de Agonia em França* (1941) de Jacques Maritain, livro recém-publicado pela Editora José Olympio com tradução e introdução de Alceu Amoroso Lima. Nele, Maritain busca as raízes da decadência francesa, processo que, segundo o autor, teve seu ápice na rendição militar aos nacional-socialistas em 1940. De acordo com o também católico Lins, o livro chegava em boa hora, pois servia de alerta aos cristãos brasileiros quanto às ameaças do nazifascismo sobre o Ocidente.

Mais do que uma resenha crítica, Álvaro Lins acaba por traçar um paralelo entre os dois líderes católicos envolvidos na publicação do livro, os quais se equivaleriam não só em sua coragem e inteligência, mas também na maior parte de seus diagnósticos. Entretanto, sobre esse segundo ponto, Lins faz uma ressalva em relação a Alceu: enquanto o filósofo francês condenaria todos os totalitarismos, o intelectual brasileiro operaria em seu prefácio com uma distinção entre o totalitarismo italiano – supostamente anticristão – e o espanhol – mais afinado com os princípios da cristandade.

Ainda que em 1941 Alceu Amoroso Lima já tivesse iniciado o processo de sua segunda conversão, Álvaro Lins (1941: 347) diz que, sobre o “sr. Tristão de Athayde . . . gostaria de ver, no entanto, inteiramente desligado de certas fascinações (mais literárias do que políticas) da sua mocidade, e que se chocam formalmente com as suas melhores e mais positivas ideias de hoje”. Uma conversão difícil, portanto, e que ainda na década de 1940 oscilava entre críticas aos nacionalismos europeus e adesões a algumas de suas expressões que pareciam menos virulentas.

De acordo com a Antropologia, a conversão é sempre uma experiência não linear de renascimento para uma nova vida (Banaggia, 2009). Segundo Isaías (2001), profeta do Antigo Testamento, converter-se é salvar-se mediante a sensibilização do coração para uma nova realidade transcendente. Penso que as duas conversões pelas quais Alceu Amoroso Lima passou em sua longa vida podem ser interpretadas por essa chave dupla, cultural e teológica. Criam, a partir de 1928 e no pós-1945, não tanto *selves* inteiramente novos, mas subjetividades renovadas à luz de mudanças epocais.

Primeiro, num contexto de ascensão dos nacionalismos de direita, o adeus à disponibilidade e a descoberta da salvação em Cristo. Depois, sobretudo com o fim da Segunda Grande Guerra e do Estado Novo, a despedida do autoritarismo e a chegada à democracia. Processos que, como todas as conversões, são ambíguos, longos e doloridos. Neles, deve se confrontar sistemas de valores que até então criavam todo um sentido para a vida. Mas, ao fim desses processos, surge um Alceu renovado.

A partir do cotejamento que propus das quatro primeiras edições de *Política* (1932, 1939, 1956), um dos textos fundacionais do pensamento político católico no Brasil, é possível notar marcas da trajetória ulterior de seu autor sobre um livro escrito originalmente na década de 1930. Assim, ao passo que as edições do entreguerras não apresentam grandes mudanças – sinalizando que a segunda conversão de Alceu ainda não havia operado completamente até 1939 – a edição de 1956 apresenta transformações substantivas. Algo que se explica pelos contextos de enunciação radicalmente distintos dos anos de 1930 em comparação com o mundo surgido no pós-1945. Momentos marcados não só por diferentes linguagens políticas, espaços de experiências e horizontes de expectativas, mas por uma outra relação com o tempo.

Transformações de longo alcance que se refletem sobre o *self* de Alceu e sua *Política*. Para tratar dessas dimensões, optei por organizar as reformulações textuais a partir de três eixos: (i) a condenação dos totalitarismos; (ii) a aproximação com uma visão de mundo mais democrática; (iii) apontamentos sobre ressalvas aos autoritarismos nacionalistas presentes desde a edição de 1932 que atestariam as tendências já então democráticas do autor.

No fim, as mudanças que sinalizei são apenas uma pequena parte de um conjunto numeroso de correções. Elas se espalham do começo ao fim do livro. O que me importou foi mapear, através dessas retificações, como a segunda conversão de Amoroso Lima à democracia pode ser percebida não apenas em suas ideias produzidas no pós-1945, mas também em reedições de obras anteriores. No caso específico de *Política*, essa tentativa de reimaginação de si adquire aspecto ambíguo, na medida em que sua primeira opção conservadora tensiona com o novo convertido à democracia cristã.

Uma conversão intelectual que só pode ser compreendida à luz dos vários contextos aos quais Alceu estava submetido, do caldo de cultura autoritário do entreguerras ao consenso antifascista do pós-1945. Portanto, sua complicada relação com suas próprias ideias se fez em conflito com linguagens políticas e climas epocais que mudaram radicalmente. As versões de *Política* são um testemunho disso e documentam como o maior intelectual católico brasileiro do século XX, ao reeditar seus antigos livros, propôs também uma nova escritura de si.

NOTAS

- 1 Segundo Sérgio da Mata (2016), a noção de uma revolução conservadora alemã designa uma geração de intelectuais que, durante a República de Weimar (1918-1933), compartilhava uma linguagem baseada no irracionalismo, vitalismo, na crítica da democracia representativa e na reivindicação de uma ditadura cesarista. Entre seus principais representantes estavam Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt e Othmar Spann.
- 2 Abordagem metodológica que, certamente, parte de alguns antecedentes. Fazendo uma rápida genealogia, talvez seja Peter Laslett – percussor da abordagem contextualista da Escola de Cambridge (Jasmin, 2005) – um dos primeiros intelectuais a se voltar para as várias edições de textos de Filosofia Política para daí extrair seus significados originais. Tanto em sua célebre edição de *Patriarcha and other political works* (1949) de Robert Filmer, quanto na organização que preparou de *Two Treatises of Government* (1960) de John Locke, Laslett leva a cabo esse programa de contextualização linguística. Projeto que Quentin Skinner (1969) deu continuidade à sua maneira ao avaliar a posição irônica de Thomas Hobbes diante das ortodoxias religiosas de seu tempo mediante a comparação das várias edições de seus livros. Dessa forma, ainda que o contextualismo de Cambridge tenha um programa metodológico muito particular, é possível notar uma afinidade entre algumas de suas atitudes e aquelas de onde partem os estudos do pensamento político brasileiro mencionados.
- 3 A quinta e última edição de Política, publicada em 1999 pela Educam/CAALL com a Editora Vozes, não será levada em consideração por se tratar de uma versão póstuma e, assim, fugir aos objetivos específicos de mapear como o próprio autor lidou com esta obra.
- 4 Ainda que Alceu sinalize que muitas anotações da edição de 1956 foram feitas em 1948, decidi incluí-las sob a rubrica da quarta edição, pois foi nela que as notas foram publicizadas.
- 5 A consolidação do tomismo como doutrina oficial da Igreja Católica ocorreu através da Encíclica Papal *Aeterni Patris* (1879), na qual Leão XIII recomendava a incorporação de Tomás de Aquino aos avanços da ciência moderna.

- 6 Ainda que quarenta anos separem esses dois documentos, ambos sinalizam para um mesmo diagnóstico sobre a modernidade, lendo-a como força desagregadora da tradição cristã, condenando, assim, o liberalismo e o socialismo como as duas faces do materialismo.
- 7 Apesar de quase não existirem mudanças nas três primeiras edições de *Política*, de modo que as correções se concentram no texto de 1956, optei por sinalizar sempre a paginação de todas as quatro edições para garantir maior força para o argumento.
- 8 Levando em consideração o grande volume de páginas das quatro edições, é impossível realizar uma análise sistemática, no curto espaço de um artigo, que dê conta de todas as mudanças. Para fins expositivos, me concentro nas passagens mais importantes que mapeiam a transição que me interessa.
- 9 Importante mencionar que as três primeiras edições do livro (1932, 1939) são creditadas ao pseudônimo Tristão de Athayde e a versão de 1956 é creditada a Alceu Amoroso Lima. O pseudônimo foi originalmente pensado como uma tentativa de separar o *self* de Alceu como empresário na indústria têxtil de seu pai de sua personalidade literária e, após sua conversão em 1928, até tentou abandonar sua faceta de Tristão, mas o nome já havia adquirido muita notoriedade para ser desconsiderado (Gomes Júnior, 2011). A escolha pelo retorno ao nome civil que, ao que parece, só acontece no pós-1945. Para uma discussão pormenorizada sobre os sentidos nominais de Tristão de Athayde/Alceu Amoroso Lima, ver Tolentino (2016), em especial, a primeira parte da tese.
- 10 Essa transição do Alceu literato/Alceu católico é grande objeto de debate. De acordo com João Luiz Lafetá (2000), existe uma separação radical entre os dois momentos, ao passo que para Vera Lúcia Reis (1998) essas etapas devem ser compreendidas em termos de continuidade: em sua perspectiva, Alceu sempre foi um conservador, tanto na literatura quanto na política. E Guilherme Gomes Júnior (2011) revela como certa preocupação com a construção da nação brasileira já fazia parte de sua agenda como crítico literário. Aqui, gostaria de trabalhar mais com a primeira posição, pois entendo que, a despeito das permanências, a mudança de enfoque em sua produção e a força de seu projeto religioso é muito significativa.

- 11 Desde sua infância, Alceu sempre visitou a Europa: em 1900 conheceu a Exposição Universal em Paris, local para onde retornou em 1909, 1912-1913 e 1913-1914. No entanto, por conta das duas Guerras Mundiais, ficou sem viajar à Europa entre 1914 e 1950 (Costa, 2008). A retomada da experiência da viagem na década de 1950 implica, assim, numa reconexão com a cultura europeia, central para sua formação intelectual.
- 12 Dos trechos aqui selecionados, esse é o único no qual existe uma descontinuidade entre as edições de 1932 e 1939.

REFERÊNCIAS

- Athayde, Tristão de. (1932a). *Política*. Rio de Janeiro: Livraria Católica.
- Athayde, Tristão de. (1932b). *Política*. Rio de Janeiro: Livraria Católica.
- Athayde, Tristão de. (1935). Catolicismo e integralismo III. *A Ordem*, 55, p. 81-86.
- Athayde, Tristão de. (1939) *Política*. Rio de Janeiro: Getúlio M. Costa.
- Banaggia, Gabriel. (2009). Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. *Religião e Sociedade*, 29/1, p. 200-222.
- Buarque de Holanda, Sergio. (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Candido, Antonio. (1995). O significado de “Raízes do Brasil”. In: Buarque de Holanda, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 9-22.
- Carvalho Filho, Juarez Lopes. (2021). A sociologia católica de Alceu Amoroso Lima contra a sociologia durkheimiana no Brasil. *Tempo Social*, 33/3, p. 201-230.
- Cassimiro, Paulo Henrique Paschoeto. (2025). A revolução como reação: a recepção do fascismo entre a direita católica nos anos 1930. *Dados*, 68/1, p. 1-31.
- Chaloub, Jorge. (2018). O liberalismo de Carlos Lacerda. *Dados*, 61/4, p. 385-428.
- Costa, Marcelo Timotheo da. (2006). *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Loyola.
- Costa, Marcelo Timotheo da. (2008). Uma curva no rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos*, 2, p. 183-212.

Costaguta, Gabriel Duarte & Bruno, Daniel Machado. (2021). O idealismo da Constituição no Brasil entre os anos 1920/1930: a reescrita do texto sob diferentes contextos políticos. *Agenda Política*, 9/1, p. 134-157.

Faoro, Raymundo. (2021). *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Fausto, Boris. (2006). *Getúlio Vargas*. São Paulo: Companhia das Letras.

Feldman, Luiz. (2013). Um clássico por amadurecimento: Raízes do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28/82, p. 119-140.

Freyre, Gilberto. (2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

Gomes Júnior, Guilherme Simões. (2011). Crítica, combate e deriva do campo literário em Alceu Amoroso Lima. *Tempo Social*, 23/2, p. 101-133.

Gumbrecht, Hans Ulrich. (2014). *Depois de 1945*. São Paulo: Editora Unesp.

Isaías. (2001). O livro do julgamento. In: *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes, p. 891-918.

Jasmin, Marcelo Gantus. (2005). História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20/57, p. 27-38.

Jasmin, Marcelo. (2007). Mimesis e recepção: encontros transatlânticos do pensamento autoritário brasileiro da década de 1930. In: Feres Júnior, João & Jasmin, Marcelo (orgs.). *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Loyola.

Lafetá, João Luiz. (2000). *1930: a crítica e o modernismo*. São Paulo: Editora 34.

Leão XIII. (1998). *Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas.

Lima, Alceu Amoroso. (1946). Carta aos católicos de Macéio. *A Ordem*, ago./set. p. 250-255.

Lima, Alceu Amoroso. (1951). *A Europa de hoje*. Rio de Janeiro: Agir.

Lima, Alceu Amoroso. (1956a). *Política*. Rio de Janeiro: Agir.

Lima, Alceu Amoroso. (1956b). *A vida sobrenatural e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Agir.

- Lima, Alceu Amoroso. (1969). *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. Rio de Janeiro: Agir.
- Lima, Alceu Amoroso. (1983). *Memorando dos 90*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lima, Alceu Amoroso. (1995). Jacques Maritain por Alceu Amoroso Lima. In: Lima, Jorge da Cunha & Pussoli, Lafaie-te (orgs.). *Presença de Maritain: testemunhos*. São Paulo: LTR.
- Lima, Alceu Amoroso. (2013). *Cartas do pai*. São Paulo: IMS.
- Lins, Alvaro. (1941). *Jornal de Crítica: primeira série*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Mainwaring, Scott. (1989). *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense.
- Maritain, Jacques. (1941). *Noite de agonia em França*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Maritain, Jacques. (2018). *Humanismo Integral*. São Paulo: Cultor de Livros.
- Mata, Sérgio da. (2016). Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em Raízes do Brasil. *Revista Brasileira de História*, 36/73, p. 63-87.
- Miceli, Sergio. (2001). *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Miceli, Sergio. (2009). *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Oliveira, Leonardo D'Avila de. (2015). *Ordenar o espiritual: letras e periodismo católico no Brasil (1928-1945)*. Tese de Doutorado. PPGL/Universidade Federal de Santa Catarina.
- Oliveira, Lúcia Lippi. (1982). Introdução. In: Oliveira, Lúcia Lippi & Velloso, Mônica Pimenta & Gomes, Ângela Maria Castro. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 14-30.
- Pandolfi, Dulce Chaves. (2017). Os anos 1930: as incertezas do regime. In: Ferreira, Jorge & Delgado, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo do nacional-estatismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 13-38.
- Peres, José Roberto Pereira. (2023). A extinção da Universidade do Distrito Federal: o fim da utopia de formar professores de artes modernistas (1935-1939). *Revista Brasileira de História da Educação*, 23, p. 1-32.
- Pio XI. (2018). *Quadragesimo Anno*. São Paulo: Paulinas.

Reis, Véra Lucia dos. (1998). *O prefeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Annablume.

Ricupero, Bernardo & Ferreira, Gabriela Nunes. (2008). Vinho novo em odres velhos: continuidade e mudança em “os donos do poder”. In: Botelho, André & Bastos, Elide Rugai & Villas Bôas, Glaucia (orgs.). *O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, p. 65-101.

Schwartzman, Simon. (2003). Atualidade de Raymundo Faoro. *Dados*, 46/2, p. 207-213.

Skinner, Quentin. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, 8/1, p. 3-53.

Sorá, Gustavo. (1998). A construção sociológica de uma posição regionalista: reflexões sobre a edição e a recepção de casa Grande e Senzala de Gilberto Freire. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13/36.

Tolentino, Thiago Lenine Tito. (2016). *Do ceticismo aos extremos: cultura intelectual brasileira nos escritos de Tristão de Athayde (1916-1928)*. Tese de Doutorado. PPGH/Universidade Federal de Minas Gerais.

Velloso, Mônica Pimenta. (1978). A ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*, 21/3, p. 117-160.

Vianna, Oliveira. (1939). *O idealismo da Constituição*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

Wink, Georg. (2021). *Brazil land of the past: the ideological roots of the new right*. Morelos: Bibliotopía.

A SEGUNDA CONVERSÃO DE ALCEU AMOROSO LIMA: AS REEDIÇÕES DE POLÍTICA (1932, 1939, 1956)

Palavras-chave

Alceu Amoroso Lima;
Catolicismo;
Conservadorismo;
Democracia cristã;
Pensamento político-social
brasileiro.

Resumo

Há alguns anos, pesquisadores têm revisitado reedições de textos clássicos do pensamento político brasileiro num esforço de mapear processos de mutação ideacional de nossos principais intelectuais. Nesse sentido, desejo oferecer uma contribuição para pesquisas desse tipo através da análise de quatro edições de *Política*, livro publicado originalmente em 1932 pelo então líder do laicato católico brasileiro, Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Argumenta-se que, se em suas três primeiras edições (1932, 1939) o texto articula uma linguagem conservadora, totalizante e mesmo reacionária, na edição de 1956 o autor opera uma série de mudanças no texto com o intuito de afastá-lo de posições autoritárias rumo a uma direção mais democrática, aberta e pluralista. Logo, depois de sua conversão ao catolicismo, em 1928, ele teria passado no pós-guerra por uma segunda conversão de ordem política, fazendo, a partir desse momento, um voto de fé na liberdade e na luta contra o totalitarismo.

THE SECOND CONVERSION OF ALCEU AMOROSO LIMA: THE REISSUES OF POLÍTICA (1932, 1939, 1956)

Keywords

Alceu Amoroso Lima;
Catholicism;
Conservatism;
Christian democracy;
Brazilian political-social
thought.

Abstract

For some years now, researchers have been revisiting re-editions of texts of Brazilian political thought in an effort to map the processes of ideational mutation of our main intellectuals. In this sense, I wish to offer a contribution to these researches through the analysis of four editions of *Política*, a book published in 1932 by the then leader of the Brazilian Catholic laity, Alceu Amoroso Lima (1893-1983). My argument is that, if in its first three editions (1932, 1939) the text articulates a conservative, totalizing and even reactionary language, in the 1956 edition Amoroso Lima makes a series of changes to the text with the aim of moving it away from authoritarian positions towards a more democratic, open and pluralist direction. Therefore, after his conversion to Catholicism in 1928, he would have undergone a second political conversion in the post-war, now making a vow of faith in freedom and anti-totalitarianism.

Gustavo Gabaldo é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCSO/UFJF), com período sanduíche na Università degli Studi di Padova. Bolsista Capes. Pesquisa pensamento político-social brasileiro com foco em intelectuais das direitas políticas. Autor de “As linguagens antissemitas dos intelectuais fascistas brasileiros (1931-1937)” (2025), publicado na Revista Brasileira de Ciências Sociais.

Fonte de financiamento: CAPES.

Conflito de interesses: Sem conflito de interesses.

Contribuição dos Autores: O autor é responsável pela pesquisa e redação do artigo.

Aprovação do Comitê de Ética: Não se aplica.

Disponibilidade de Dados: Os dados estão disponíveis no corpo do artigo.

Agradecimentos: Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no VIII Encontro de Teoria Política e Pensamento Político Brasileiro, especificamente, no Grupo de Trabalho (GT) 5 de Pensamento Político Brasileiro e Latino-americano, evento ao qual agradeço pelo aceite do trabalho. Os valiosos comentários de Hélio Cannone, Christiane Jalles, Jorge Chaloub, José Henrique Artigas, Vinícius Serpa e outros participantes me ajudaram a refinar meus argumentos. Também agradeço os/as pareceristas pela cuidadosa leitura e importantes sugestões. Além disso, a primeira e terceira edições de *Política* foram consultadas no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL), localizado em Petrópolis, Rio de Janeiro. Sem o trabalho e a atenção das arquivistas do CAALL o artigo não seria possível. Por fim, agradeço a Capes pela bolsa de doutorado e doutorado sanduíche que me deram todas as condições para a realização da pesquisa.

Editor responsável: Rodrigo Toniol (UFRJ, Brasil).

Recebido em 15/09/2025 | Revisado em 13/03/2026
| Aprovado em 26/03/2026