

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

Alan Caldas
Renato Ferreira Ribeiro

SAN TIAGO DANTAS E GUERREIRO
RAMOS: DUAS RECEPÇÕES DO
PENSAMENTO CATÓLICO NO BRASIL
NA DÉCADA DE 1930

CALDAS, Alan
RIBEIRO, Renato Ferreira
SAN TIAGO DANTAS E GUERREIRO RAMOS: DUAS
RECEPÇÕES DO PENSAMENTO CATÓLICO NO BRASIL NA
DÉCADA DE 1930
R. IHGB, Rio de Janeiro, a. 183 (490): 55-80, set/dez. 2022

Rio de Janeiro
set/dez. 2022

SAN TIAGO DANTAS E GUERREIRO RAMOS: DUAS RECEPÇÕES DO PENSAMENTO CATÓLICO NO BRASIL NA DÉCADA DE 1930

SAN TIAGO DANTAS AND GUERREIRO RAMOS: TWO RECEPTIONS OF THE CATHOLIC THOUGHT IN BRAZIL IN THE 1930S

ALAN CALDAS¹

RENATO FERREIRA RIBEIRO²

Resumo:

San Tiago Dantas (1911-1964) e Guerreiro Ramos (1915-1982) têm trajetórias que se tocam em diversos pontos. Ambos iniciaram sua vida pública e intelectual na década de 1930, ligados ao campo católico e ao integralismo e, nas décadas de 1950 e 1960, tornaram-se ideólogos e políticos do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Apesar das coincidências, suas ideias apresentavam divergências. Neste artigo, procuramos entender as peculiaridades de seu pensamento na década de 1930, com foco nas diferentes recepções do catolicismo pelos autores e nas combinações entre os ideários católico e fascista. Argumenta-se que as diferenças encontradas explicam-se em grande parte pela trajetória social e pela posição de cada um deles no campo católico, assumindo um caráter mais conservador em San Tiago Dantas e mais heterodoxo em Guerreiro Ramos. Dessa forma, este trabalho contribui para o melhor entendimento das fases de juventude, pouco estudadas, dos dois intelectuais, bem como da constituição do campo católico no Brasil – e suas relações com o campo integralista.

Palavras-chave: pensamento católico; personalismo; integralismo.

Abstract:

San Tiago Dantas (1911-1964) and Guerreiro Ramos (1915-1982) have similar trajectories. Both began their public and intellectual life in the 1930s, linked to the Catholic and integralist fields and, in the 1950s and 1960s, they became ideologues and politicians of the Brazilian Labor Party (PTB). Despite the coincidences, their ideas presented divergences. In this article, we seek to understand the peculiarities of their thought in the 1930s, focusing on the different receptions of Catholicism by the authors and on the combinations between Catholic and Fascist ideas. We argue that the differences found are largely explained by the social trajectory and the position of each of them within the Catholic field, assuming a more conservative character in San Tiago Dantas and a more heterodox character in Guerreiro Ramos. In this way, this work contributes to a better understanding of the youth phases, little studied, of the two intellectuals, as well as of the constitution of the Catholic field in Brazil – and its relations with the integralist field.

Keywords: Catholic thought; personalism; integralism.

1 – Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: alancaldas.email@gmail.com.

2 – Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: renato_7ri@yahoo.com.br.

1 Introdução

Francisco Clementino de San Tiago Dantas (1911-1964) e Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982) têm trajetórias políticas e ideológicas que se tocam em diversos pontos. Ambos iniciaram sua vida pública e intelectual na década de 1930, ligados ao campo católico e à Ação Integralista Brasileira (AIB) – movimento de caráter fascista que constituiu o primeiro partido de massas do país – e, nas décadas de 1950 e 1960, tornaram-se ideólogos e políticos do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) – principal organização da esquerda não-comunista da República de 1946. Apesar das coincidências, suas ideias apresentavam divergências. Neste artigo, procuramos entender as peculiaridades de seu pensamento na década de 1930, com foco nas diferentes recepções do catolicismo pelos autores e nas combinações entre os ideários católico e fascista.

San Tiago, filho de militar, pertencente às classes médias brancas cariocas, entrou aos 17 anos na Faculdade Nacional de Direito (RJ), conviveu com as instituições e as pessoas mais importantes na organização do pensamento católico no Brasil e foi fundador da Ação Integralista Brasileira no Rio de Janeiro. Guerreiro Ramos, filho de lavadeira, descendente de pessoas escravizadas, ascendeu muito jovem aos círculos intelectuais de Salvador (BA), participando da replicação, na periferia do campo católico, das instituições intelectuais do laicato criadas no Rio de Janeiro e também participou da AIB na capital baiana.

Ambos os autores partiram do personalismo, paradigma dominante no campo intelectual do laicato católico das décadas de 1930 e 1940, para explicar a crise do mundo moderno, porém produziram diagnósticos e receituários políticos diferentes. San Tiago manteve uma posição mais ortodoxa e comprometida com a ordem social, enquanto Ramos sustentou uma posição mais heterodoxa e oposta, em certos pontos, à ordem dominante. A partir de uma metodologia comparativa que aborda a trajetória social e as posições intelectuais, argumenta-se que as diferenças encontradas explicam-se pela trajetória social e pela posição de cada um deles dentro do campo católico.

2 O campo católico dos anos 1930

De principal instituição ideológica no Período Colonial e no Período Imperial no Brasil, a Igreja Católica teve seu poder significativamente diminuído durante a 1ª República (1889-1930), tornando-se uma instituição secundária na medida em que a legislação republicana instituiu o Estado laico, a liberdade de crença religiosa, a educação pública laica e o registro civil de nascimentos, casamentos e mortes. Por outro lado, a autonomia em relação ao Estado permitiu à Igreja reformular seus valores e suas instituições³.

No início do século XX, as elites eclesiásticas começaram um processo de importação de novas ideias cristãs, sobretudo, aquelas vindas da França. Concomitantemente, ela começou a atrair o laicato para as novas instituições em criação. Como produto desse processo, surgiram o *Centro Dom Vital* e a revista *A Ordem*, como os principais órgãos do renascimento católico no início do século XX no Brasil, criados e dirigidos por Jackson de Figueiredo, cujas principais influências vinham do pensamento contra-revolucionário dos séculos XVIII e XIX, principalmente de Joseph de Maistre e Louis de Bonald⁴. Essas instituições foram parte fundamental da estratégia da Igreja para recristianizar a sociedade através do debate sobre a educação necessária diante da crise dos valores vivida pelo mundo moderno⁵.

Depois da Revolução de 1930, a Igreja construiu uma série de estratégias para voltar ao centro do processo político. Ela realizou mobili-

3 – BEOZZO, J. O. A igreja entre a revolução de 1930, o estado novo e a redemocratização. In: FAUSTO, B. (org.). *O Brasil Republicano*. 4. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1986. p. 337–422; BRUNEAU, T. C. *The church in Brazil: the politics of religion*. Austin: University of Texas Press, 1982; MAINWARING, S. *A Igreja Católica e a política no Brasil, 1916-1985*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989; MICELI, S. *A elite eclesiástica no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

4 – IGLESIAS, F. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 2, 1962; VILLAÇA, A. C. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

5 – ARDUINI, G. R. *Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)*. 2014. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014; AZZI, R. O início da restauração católica no Brasil, 1920-1930 (II). *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 11, 1977.

zações de massa como a festa de Consagração de Nossa Senhora como padroeira do Brasil e a inauguração do Cristo Redentor, além da criação da Liga Eleitoral Católica (LEC) como grupo de pressão eleitoral em favor dos interesses da Igreja, no que tange à educação pública e às políticas de assistência social. A LEC possibilitou conquistas para Igreja na Constituição de 1934, por exemplo, a referência a Deus no preâmbulo da Constituição, o ensino facultativo de religião na educação básica, a cooperação entre Estado e Igreja para a execução de projetos assistenciais e educacionais, a não regulamentação do divórcio, entre outras. Com a instauração do Estado Novo essas conquistas não se expressaram na nova legislação, porém continuaram na prática institucional, sustentando o poder moral da Igreja sobre a sociedade⁶.

No bojo dessa reação católica, ao longo da década de 1930, o personalismo neotomista fortaleceu-se como uma das armas simbólicas da Igreja, em detrimento do pensamento tradicionalista de Figueiredo, tendo sido adotado por intelectuais que ocupavam as posições dominantes no campo religioso, como o Padre Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima⁷.

O personalismo foi um movimento intelectual que ganhou força na França nos anos 1930 em torno das revistas *L'Ordre Nouveau* e *Sprit*. Ele envolveu pensadores católicos e não católicos, tais como Jacques Maritain, Daniel Rops, Denis Rougemont, Emmanuel Mounier e Nicolas Berdiaev. Em grande medida, o personalismo surgiu em resposta à crise que o liberalismo passava no mundo e à ascensão dos regimes totalitários na Europa. Apesar de ser um movimento bastante heterogêneo, ele pode ser caracterizado pela defesa da transcendência da pessoa humana (entendida como diversa do indivíduo liberal) em face a todo utilitarismo e materialismo da realidade social. Os intelectuais desse movimento se voltaram contra a cultura burguesa, sobretudo, contra a ideia liberal de indivíduo, mas também denunciaram a alienação de sistemas sociais como

6 – BEOZZO, 1986.

7 – SOARES, E. *Pensamento católico brasileiro: influências e tendências*. Marília: Editora Oficina Universitária, 2014; TORRES, J. C. de O. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968; VILLAÇA, 1975.

a fábrica e a burocracia. Contra esse estado de coisas, o personalismo defendia o retorno a certos valores eternos e espiritualistas que haviam sido rebaixados pela modernidade em favor de valores materialistas e utilitaristas⁸.

Duas linhas nesse movimento são importantes para o contexto brasileiro: a linha liderada por Jacques Maritain, que se fundamentava no neotomismo, e a linha que vinha de Nicolas Berdiaev, profundamente influenciada pelos filósofos existencialistas e pelo misticismo alemão⁹. No *Centro Dom Vital* do Rio de Janeiro, nos anos 1930, comandado por Alceu Amoroso Lima, a corrente vinda de Maritain era mais forte; já no centro católico de Salvador, em torno de pessoas como Alberto Guerreiro Ramos e Afrânio Coutinho, a vertente ligada à Berdiaev era mais valorizada.

Amoroso Lima pertencia à geração de modernistas da semana de 1922 e era defensor de posições liberais. Por volta de 1920, iniciou um intenso diálogo com Jackson Figueiredo. Até 1928, data de sua morte, Figueiredo foi a principal figura do laicato católico, defendendo posições abertamente antiliberais, reacionárias e defensoras da ordem e da estabilidade. Depois da morte de Figueiredo, Lima passou à direção do *Centro Dom Vital* e de *A Ordem*, assumindo também as posições conservadoras de Figueiredo, embora já atento ao pensamento maritainiano expresso em livros como *Três Reformadores* (1925) e *O Primado do Espiritual* (1927). No entanto, nos próximos anos, Lima se aproximaria mais fortemente das ideias de Maritain, assumindo uma postura mais aberta e progressista, especialmente após a publicação de *Humanismo Integral* (1936), acompanhando dessa forma a evolução político-ideológica do autor francês¹⁰.

8 – COSTA, J. B. da. Prefácio. In: MOUNIER, E. *O personalismo*. Santos: Livraria Martins Fontes, 1974; DÍAZ, C.; MACEIRAS, M. *Introducción al personalismo actual*. Madrid: Gredos, 1975; PERSONALISMO. In: MORA, J. F. (org.). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 2255–2257.

9 – AZÊVEDO, A. *A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - UFSC, Florianópolis, 2006.

10 – Sobre a trajetória ideológica de Jacques Maritain, conferir SOUZA, R. A. de. A obra Antimoderne de Jacques Maritain e suas representações sobre o pensamento moderno (1922). *Pro-Posições*, v. 33, 2022. Sobre a trajetória ideológica de Alceu Amoroso Lima,

De um lado, Lima considerava acertada as afirmações do personalismo acerca da pessoa como centro da sociedade, do Estado como órgão a serviço do Bem Comum, do primado do espiritual sobre o material e da moralização do trabalho. Porém, de outro lado, foi contrário à ideia de “revolução espiritual” presente no personalismo, pois, para ele, mais adequada ao momento de então seria uma “reforma” que valorizasse o papel de instituições como a família e as corporações profissionais¹¹. No final dos anos 1930, conforme foi se aprofundando no pensamento de Maritain, Lima foi gradativamente se afastando das posições reacionárias, antiliberais e antidemocrática, caminhando em direção a posições progressistas e da democracia cristã. Durante todo esse processo, o personalismo de matriz maritainiana se constitui no paradigma dominante dentro do laicato católico brasileiro¹². Enquanto isso em Salvador, em torno de pessoas como Afrânio Coutinho e Guerreiro Ramos foi se construindo um personalismo mais radical, que se opunha mais diretamente aos processos coercitivos da sociedade¹³.

conferir MEDEIROS, J. Alceu Amoroso Lima. In: MEDEIROS, J. Ideologia Autoritária no Brasil, 1930-1945. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1978; CAUVILLA, W. *O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30*. Dissertação (Mestrado em História) - PUC-SP, 1992; RODRIGUES, C. M. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica-1928-1946*. Tese (Doutorado em História) - UNESP, Assis, 2006; CORDEIRO, L. L. *Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja Católica Brasileira (1930-1950)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Maringá, 2008; SOUZA, R. A. de. A trajetória das ideias políticas de Alceu Amoroso Lima: da contrarrevolução ao modernismo católico (1928-1938). *Cadernos de História da Educação*, v. 20, 2021.

11 – ATHAYDE, T. de. Qual a revolução necessária? *O Jornal*, Rio de Janeiro, 3 jun. 1934. p. 4.

12 – Sobre o “personalismo tomista” de Jacques Maritain, conferir POZZEBON, P. M. G. *A filosofia personalista de Jacques Maritain como fundamento para a crítica das políticas públicas educacionais*. Tese (Doutorado em Educação) - PUC-Campinas, 2021.

13 – Berdiaev também foi recepcionado no Centro Dom Vidal do Rio de Janeiro e nas páginas da *Revista A Ordem*, no entanto, essa recepção foi marcada por um uso instrumental do pensamento desse autor em vista de combater a ideologia comunista. (PEREIRA, M. A. M. L. A revista *A Ordem* e o “flagelo comunista”: na fronteira entre as esferas política, intelectual e religiosa. *Revista Brasileira de História*, v. 35, p. 279–300, 2015.

3 San Tiago Dantas

Francisco Clementino de San Tiago Dantas nasceu em 30 de agosto de 1911 no Rio de Janeiro, em família de militares. Era filho de Raul de San Tiago Dantas (1887-1957), oficial da Marinha Brasileira, e de Violeta de Melo de San Tiago Dantas. Seu avô paterno, do qual herdou o nome, foi herói da Guerra do Paraguai, comandante do ataque à Revolta dos Muckers e deputado provincial pelo Partido Liberal no Rio Grande do Sul. A posição na Marinha permitia que a família residisse em bairros de classe média do Rio de Janeiro, primeiramente em Botafogo e depois em Copacabana, onde San Tiago passou a infância, crescendo sob o cuidado da mãe e das avós.

Em 1925, a família mudou-se para Pirapora (MG) e San Tiago, aos 14 anos, foi enviado para Belo Horizonte para realizar os estudos secundários. Viveu na capital do estado no momento em que florescia a geração modernista e de jovens políticos que dominou o ambiente intelectual da cidade nos anos 20 e 30, dentre os quais Francisco Campos, Gustavo Capanema, Gabriel Passos, Milton Campos e Abgar Renault.

Em Belo Horizonte, San Tiago foi aluno de Renault e morou na Pensão de Dona Marieta Fernandes, a mesma em que Capanema e Passos residiam quando ali cursavam Direito. É possível que Capanema, diplomado em Direito em 1924, residisse ainda na casa em 1925 e 1926, e que San Tiago o tivesse conhecido. Além disso, é provável que San Tiago, nesses anos, tenha tomado conhecimento das ações e pensamento de Francisco Campos, por meio dos jornais e de Renault¹⁴.

Em 1928, de volta ao Rio de Janeiro com a família, San Tiago Dantas passou nos exames para ingressar na Faculdade Nacional de Direito (FND), uma das principais instâncias de recrutamento e formação dos quadros políticos e intelectuais da classe dirigente no país¹⁵. Na univer-

14 – DUTRA, P. *San Tiago Dantas: a razão vencida*. São Paulo: Editora Singular, 2014. p. 77.

15 – MICELI, S. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 126.

sidade, destacou-se desde o início como estudante excepcional e inseriu-se no intenso debate político que agitava a faculdade e a capital federal naqueles anos anteriores à Revolução de 1930.

Juntamente com Antonio Gallotti, Américo Jacobina Lacombe, Hélio Vianna, Thiers Martins Moreira, Vicente Chermont de Miranda, Octávio de Faria, Gilson Amado e Almir de Andrade, entre outros, San Tiago integrou entre 1929 e 1932 o Centro Acadêmico de Estudos Jurídicos, conhecido como CAJU, cujas atividades voltavam-se sobretudo para o debate doutrinário e para o combate aos grupos estudantis de esquerda, como a Liga dos Estudantes Vermelhos. Eram fortemente influenciados pelo pensamento católico, propagado pelo *Centro Dom Vital* e pela *Revista A Ordem*, e pela crítica ao liberalismo e às instituições da 1ª República, que tinha em Oliveira Vianna seu principal expoente.

Para além da universidade, San Tiago e os cajuanos vincularam-se ao círculo católico e antiliberal da capital federal. Aproveitando-se da rede de relações familiares de alguns membros do grupo¹⁶, os cajuanos passaram a frequentar as rodas de conversa que aconteciam na Livraria Católica, administrada pelo poeta Augusto Frederico Schmidt. Próximo a Amoroso Lima e Schmidt, mantendo contato com Pontes de Miranda e Oliveira Vianna, atento aos debates intelectuais nacionais e internacionais, San Tiago lançou-se em 1929 à atividade de publicista das ideias católicas e antiliberais e participou da publicação da *Revista de Estudos Jurídicos*, editada pelo CAJU entre 1930 e 1932.

Seus primeiros artigos como publicista, divulgados em 1929 e 1930 em jornais e revistas como *A Ordem* e *Revista de Estudos Jurídicos*, apresentavam forte influência do pensamento católico, sobretudo da Encíclica *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, e da corrente neotomista defendida por Jacques Maritain.

O diagnóstico de que as sociedades ocidentais, o Brasil incluído dentre elas, passavam por uma profunda crise que exigiam a refundação das

16 – Octávio de Faria era cunhado de Alceu Amoroso Lima e Afrânio Peixoto e Gilson Amado era irmão do senador Gilberto Amado.

suas bases filosóficas e das suas fórmulas políticas é central em seu pensamento no período. Para ele, a crise na qual se encontrava o mundo havia sido gerada pela ascensão, a partir da Revolução Francesa, dos valores materialistas que afirmavam o primado dos fatores econômicos sobre os demais aspectos da vida. Assim,

o erro histórico cujas consequências nós sofremos foi justamente cindir a ordem econômica dos demais aspectos sociais, e, pela eliminação crescente de toda a sobrenaturalidade que impregnava a civilização medieval, vir chegar a isolá-la como única realidade¹⁷.

San Tiago entendia que as premissas da Revolução Francesa, “desenvolvidas nas suas conclusões extremas, levam primeiro ao capitalismo e depois ao socialismo”¹⁸. Se por um lado, as sociedades burguesas pensavam na grandeza econômica como sendo o elemento primordial para medir o progresso de um povo, a metafísica marxista acentuava o “economismo” moderno ao insistir em “um conceito de sociedade em que as forças instintivas do desenvolvimento econômico se tornavam a causa de qualquer outro fenômeno”¹⁹. Esta visão materialista da sociedade impregnava, segundo o autor, o pensamento ocidental moderno, dominado pela filosofia iluminista do século XVIII e pela sociologia naturalista do século XIX.

Para San Tiago, a Sociologia constituía no mundo moderno a “ciência prática da Cidade Humana”²⁰, uma vez que de toda Sociologia se derivava uma Política. Dessa forma, as fórmulas de organização do Estado e da sociedade derivadas de uma Sociologia de base naturalista e antimetafísica – e que grassavam no mundo desde o século XVIII – não poderiam servir às supremas finalidades humanas. Nesses sistemas, o aperfeiçoamento humano deixava de constituir a finalidade da organização social e o homem, reduzido “a simples fenômeno na ordem natural”, passava a

17 – DANTAS, S. T. *Escritos políticos (1929-1945)*. São Paulo: Editora Singular, 2016. p. 26.

18 – *Ibid.*, p. 31.

19 – *Ibid.*, p. 26.

20 – *Ibid.*, p. 41.

viver “para a sociedade, e não mais a sociedade para o homem como quiser o humanismo”²¹. Existiria uma forte tendência para a “socialização” no mundo moderno.

Para enfrentar a tendência à “socialização”, San Tiago propunha um “novo humanismo” que restituísse ao homem o seu lugar, “Sem que isto, contudo, de forma alguma, signifique uma volta o individualismo”²². Sociedades fundadas sob este novo humanismo deveriam propiciar e estimular o desenvolvimento da personalidade, “buscando no aperfeiçoamento do homem não um meio de aperfeiçoar a sociedade em que vive, mas um meio de aperfeiçoar a ele próprio”²³.

Só a sociologia católica aliás distinguiu este assunto com a clareza precisa, diferenciando no homem a individualidade e o que chamou de personalidade. A individualidade, como ensina Maritain, é comum a tudo, ao átomo, ao vegetal, ao corpo bruto. A personalidade é o que há no homem superior, e é assim definida por Santo Tomás: “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*”²⁴. O indivíduo, assim, vive para a sociedade, como a parte vive para o todo, mas a finalidade extrema de toda a vida há de ser forçosamente a personalidade.²⁵

Em outro aspecto muito importante também o pensamento católico exerceu influência sobre San Tiago: na questão das classes sociais no mundo moderno. A *Rerum Novarum* (1891), e sua reafirmação na *Quadragesimo Anno* (1931), reconheciam as novas configurações sociais sob sociedades capitalistas industriais e a necessidade de eliminar a exploração de uma classe por outra. No entanto, diferentemente da solução socialista e comunista, as encíclicas apostavam em uma solução de tipo orgânico/corporativista, em que as classes sociais existissem em harmonia e cooperação.

21 – *Ibid.*, p. 35.

22 – *Ibid.*, p. 37.

23 – *Ibid.*, p. 37.

24 – Tradução: “A pessoa é o que há de mais perfeito em toda a natureza”.

25 – DANTAS, 2016, p. 36.

Apesar de San Tiago e os grupos católicos combaterem inicialmente os revolucionários de 1930, Schmidt logo aproximou-se da nova cúpula no poder, principalmente de Osvaldo Aranha e de Francisco Campos, que compunham a ala mais radical da coalizão revolucionária ao lado dos tenentes. Schmidt e os cajuanos apoiaram a tentativa dessa ala de organizar um “partido da Revolução” de base nacional, que apostava na mobilização de massas para avançar num projeto de cunho reformista e antioligárquico, sendo as Legiões Revolucionárias sua primeira forma de expressão²⁶. Poucos meses após a Revolução, San Tiago foi designado por Osvaldo Aranha para escrever o Manifesto da Legião Revolucionária Fluminense, juntamente com Lourival Fontes, e para assumir, com Plínio Salgado, a direção do jornal diário *A Razão*²⁷, lançado em São Paulo por Egidio Aranha para defender o “programa da revolução”.

Os membros do CAJU, sobretudo a partir de 1931, inclinaram-se mais fortemente para o fascismo italiano, como se pode observar na argumentação do livro *Machiavel e o Brasil*, publicado naquele ano por Octávio de Faria, e nos artigos de San Tiago Dantas em *A Ordem e A Razão*. No início de 1931, San Tiago publicou o artigo *Catolicismo e fascismo* em *A Ordem*, no qual examinou as relações entre o programa da Igreja e o modelo fascista, dialogando com Alceu Amoroso Lima, que recentemente havia criticado o fascismo por sua identificação com o coletivismo socialista. San Tiago não concordava com a visão de Amoroso Lima de que o fascismo fosse equivalente ao comunismo. Embora fossem ambas doutrinas anti-individualistas que pregavam a necessidade de um Estado forte, o autor considerava que a iniciativa privada continuava a ser, em um regime fascista, o motor da sociedade e o Estado somente

26 – FLYNN, P. A Legião Revolucionária e a Revolução de 30. In: FIGUEIREDO, E. *Os militares e a Revolução de 30*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

27 – *A Razão* foi um importante precursor dos ideais do integralismo e de difusão nacional da figura de Salgado: “Com a ampliação da circulação nacional do mesmo, criaram-se as condições para ele e San Tiago Dantas começarem a pensar que a saída seria organizar um movimento para levar adiante as suas ideias que estavam tendo boa receptividade. Essa rede de leitores será a base dos contatos de implantação da AIB.” (TRINDADE, H. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979. p. 185.)

interviria para garantir que as forças sociais funcionassem de forma harmônica, garantindo a prevalência do interesse nacional. Assim, “o que o Estado chamou a si, além desse poder coordenador, não foi mais que os serviços de ordem pública, de interesse público, que a organização liberal abandonava à iniciativa particular”.²⁸

San Tiago também desenvolveu pela primeira vez argumentos para justificar o porquê de o Estado Fascista ser o modelo de Estado moderno que melhor se adequaria às finalidades do pensamento católico. Para ele, a “lei de convivência de classes” que estava no cerne do modelo fascista (plasmado na *Carta del Lavoro* e nos demais mecanismos de organização corporativa da sociedade e da representação política) o aproximaria da doutrina social cristã expressa na *Rerum Novarum*, a qual considerava positiva a multiplicidade das classes e a justiça social entre elas. Dessa forma, San Tiago julgava que o fascismo era o sistema social existente naquele momento que mais correspondia a esse objetivo central da doutrina católica.

Havia, no entanto, para San Tiago, um ponto em que o fascismo e o catolicismo não coincidiam. Enquanto o catolicismo tinha como finalidade o homem e o desenvolvimento de sua personalidade, a finalidade do fascismo se endereçava à nação. A questão, portanto, era investigar se o finalismo nacional fascista se chocava com o finalismo sobrenatural cristão.

San Tiago argumentou que os princípios cristãos eram feridos pelo ultranacionalismo do filósofo alemão Johann Fichte (em *Discursos à nação alemã*), cuja filosofia social derivava do princípio absoluto da superioridade racial e moral do povo alemão. Nesse caso, este ultranacionalismo “explica o homem pela nação, [...] deslocando o núcleo da vida social do Homem para o Estado”.²⁹

Por outro lado, pensava que o nacionalismo do fascismo italiano (que considerava moderado em relação ao alemão) não apenas era com-

28 – DANTAS, 2016, p. 57.

29 – *Ibid.*, p. 60.

patível com o finalismo cristão, como era o mecanismo que permitiria o desenvolvimento da personalidade do homem defendido pela Igreja no mundo moderno. “A nação é aqui mesmo o produto histórico que adquiriu a personalidade e com ela o direito à expansão e à vida. Os indivíduos pertencem a ela, no sentido de que são unidades econômicas e políticas de um grande corpo que os excede”.³⁰ Mesmo tendo como finalidade a nação, San Tiago entendia que o fascismo contribuía para a finalidade cristã, levando ao aperfeiçoamento espiritual do homem, quando instituía, por exemplo, leis de restrições éticas à propriedade privada, mecanismos de justiça social ou institutos de reeducação dos seus cidadãos, como a *balila* e o *dopo lavoro*.

Assim, San Tiago concluiu que, apesar do fascismo não ter um fundo moral cristão, ele era o “mais cristão dos sistemas políticos modernos”.³¹ O autor argumentava que os cristãos deveriam integrar o fascismo e trabalhar para incorporar na doutrina e nas prática fascistas os elementos cristãos capazes de exceder seu finalismo meramente nacional.

San Tiago, Schmidt e os cajuanos, com exceção de Octávio de Faria e Almir de Andrade, aderiram à Ação Integralista Brasileira em abril de 1933, compondo o núcleo integralista do Distrito Federal. San Tiago assumiu o cargo de Secretário Provincial de Doutrina. Entre 1933 e 1937, divulgou as ideias e a doutrina integralista através de artigos em periódicos integralistas e de direita e da realização de conferências em diversos núcleos integralistas. Em 1936, tornou-se Secretário Nacional de Imprensa e diretor do jornal *A Offensiva*, principal publicação da AIB.

Após a proibição da existência de partidos políticos pelo Estado Novo (1937-1945) e a dissolução da AIB, San Tiago se afastou do movimento por discordar das conspirações golpistas contra o governo que tiveram o envolvimento de ex-membros. A partir de então, dedicou-se quase inteiramente à carreira jurídica, acumulando três cátedras: Instituições de Direito Civil e Comercial da então Faculdade de Ciências Econômicas

30 – *Ibid.*

31 – *Ibid.*, p. 61.

e Administrativas (1939); Direito Romano na Pontifícia Universidade Católica (1941); e, a mais importante delas, Direito Civil na Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil (1940). Além disso, entre 1941 e 1945, dirigiu a Faculdade Nacional de Filosofia, em estreita relação com o Ministro Gustavo Capanema³², e, entre 1944 e 1945, compôs o Conselho Nacional de Política Industrial e Comercial (CNPIC).

Com o início da 2ª Guerra Mundial, San Tiago se afastou gradativamente do campo fascista, mas manteve fortes vínculos com o campo católico, sobretudo com Alceu e Capanema. Desde 1939, e especialmente no decorrer do conflito, voltou a ressaltar a ideia do começo de sua militância, de que a política deveria servir ao desenvolvimento da personalidade do homem. O fascismo, que até pouco tempo constituía o “mais cristão” dos sistemas políticos, perdia esse status para San Tiago.

No segundo semestre de 1942, após a entrada do Brasil na guerra, San Tiago rompeu explicitamente com o Integralismo. Em uma emblemática entrevista concedida ao *Diário de Notícias*, em 04 de outubro de 1942, defendeu que membros e ex-membros da AIB abandonassem o apoio à direita e ao nazifascismo e que se engajassem em um movimento

32 – “A faceta talvez mais significativa da gestão de Capanema no Ministério da Educação, hoje freqüentemente esquecida, foi sua íntima associação com os setores mais militantes e conservadores da Igreja Católica naqueles anos, representada por Alceu Amoroso Lima, Padre Leonel Franca e, como figura central, o Cardeal Leme, do Rio de Janeiro. Não se tratava de mera afinidade filosófica ou ideológica. Em 1934, quando Capanema chega ao Ministério da Educação, firmou-se o pacto político entre Getúlio Vargas, de origem castilhistas e positivista, e a Igreja. Segundo este acordo, a Igreja daria ao governo apoio político e receberia em troca a aprovação das chamadas ‘emendas religiosas’ na Constituinte de 1934, que incluía, entre outras coisas, a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas. Mais do que isto, o pacto levou a que o Ministério da Educação fosse entregue a pessoa de confiança da Igreja, que trabalharia em consulta constante com Alceu Amoroso Lima. A primeira consequência deste acordo político foi que a Igreja passou a aceitar uma presença muito mais ativa do Estado na educação do que normalmente o faria. [...] Com este pacto, a Igreja cessou seus ataques à interferência do Estado na Educação, passando a trabalhar para que esta educação tivesse a forma e os conteúdos que ela considerava adequados.” (SCHWARTZMAN, S. Gustavo Capanema e a educação brasileira: uma interpretação. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 66, n. 153, p. 165–172, 1985. Disponível em: http://www.schwartzman.org.br/simon/capanema_interpretacao.htm. Acesso em: 23 jun. 2021.).

de união nacional³³ que incorporasse todos os espectros políticos, inclusive os comunistas. San Tiago declarou “a falência irremediável da direita no mundo moderno” e o dever de abandonar qualquer compromisso ideológico com ela.³⁴

San Tiago argumentou que os movimentos de direita tinham tido como impulso originário a resistência contra a luta de classes e o internacionalismo defendidos pela esquerda, propondo em seu lugar a doutrina do equilíbrio de classes (implementada por meio de uma estrutura corporativa) e o nacionalismo (que afirmava a necessidade das instituições refletirem as peculiaridades de cada povo). No entanto, com a chegada de Hitler ao poder e a consolidação do regime nazista, este “logo se tornou o mais criador e o mais típico entre os regimes da direita”³⁵, transformando profundamente o movimento.

O hitlerismo teria implementado um socialismo de Estado, constituindo “um aparelhamento burocrático cerceador da iniciativa privada e das liberdades públicas como o que hoje se tornou característico das nações totalitárias”, que acabava por negar o ideal corporativo de oferecer um “corretivo à onipotência do Estado e uma garantia para a justiça social”³⁶. Além disso, teria erigido o regime em torno de uma filosofia – o racismo – “cuja influência se faria sentir nas minorias germânicas européias, contaminando o primitivo sentido nacionalista dos fascismos com um elemento novo – o expansionismo alemão”³⁷. Essas duas mutações ocorridas com a ascensão do hitlerismo – o socialismo de Estado e internacionalismo – teriam aproximado o movimento da direita do comunismo soviético.

33 – A respeito da incorporação dos integralistas ao esforço de unificação nacional nos anos da 2ª Guerra Mundial e da sua cooptação pelo Estado Novo, conferir MIRANDA, G. F. *O poder mobilizador do Nacionalismo: integralistas no Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

34 – DANTAS, 2016, p. 487.

35 – *Ibid.*

36 – *Ibid.*

37 – *Ibid.*, p. 488.

San Tiago argumentou que o Integralismo brasileiro havia se constituído como uma expressão do ideal político da direita nacionalista e corporativista, entre 1932 e 1937, e que, a despeito de alguns poucos intelectuais, não teria absorvido o racismo do modelo alemão. Dessa forma, San Tiago declarou que o dever dos antigos integralistas, que haviam se engajado no movimento pelo seu patriotismo, “não objetivando outra coisa senão a justiça social, a preservação da família, das tradições espiritualistas do nosso povo, e a consolidação da nossa independência, tanto econômica quanto política”, era romper “corajosa e resolutamente” com a direita e juntar-se aos esforços de união nacional no combate aos países totalitários³⁸. Percebe-se, portanto, que, ao romper com o campo fascista/integralista, San Tiago recuperou as premissas iniciais de seu pensamento identificadas com as ideias católicas: o rompimento se justificava pois o fascismo havia assumido o aspecto totalitário que negava os ideais corporativistas e aniquilava a possibilidade do aperfeiçoamento da personalidade humana.

4 Guerreiro Ramos

Alberto Guerreiro Ramos nasceu em Santo Amaro da Purificação (BA) no ano de 1915, filho de Victor Juvenal e Romana Guerreiro Ramos. Seus ancestrais paternos haviam sido negociados como escravos. Seu avô nasceu liberto em virtude da Lei do Ventre Livre e sua avó era angolana e fôra vendida para traficantes que a trouxeram ao Brasil³⁹. Alguns relatos dizem que seu pai era maestro⁴⁰, outros que era capitão do exército⁴¹. Com a morte do pai quando ainda era criança, sua mãe se mudou para Salvador e teve que tornar-se lavadeira de ricas famílias dessa cidade. Em Salvador, muito jovem ainda, começou a trabalhar numa farmácia.

38 – *Ibid.*, p. 490.

39 – Segundo relato de seu filho, disponível em <<https://jus.com.br/duvidas/21685/biografia-de-alberto-guerreiro-ramos>>.

40 – NASCIMENTO, A. Cartaz: Guerreiro Ramos. *Quilombo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 9, p. 2, 1950. Disponível em: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasil/docs/jornal_quilombo_ano_ii_n9. Acesso em: 20 fev. 2021.

41 – MAIO, M. C. Cor, intelectuais e nação na sociologia de Guerreiro Ramos. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 605–630, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1679-395152996>. Acesso em: 20 fev. 2021.

Matriculado no prestigiado Ginásio da Bahia, logo se destacou nos estudos, chegando a ganhar dinheiro como professor particular de colegas mais afortunados que estudavam com ele⁴².

Tendo sido seu pai maestro ou capitão do exército, Ramos nasceu em posições médio-baixas da estrutura da sociedade baiana, numa classe média empobrecida. Provavelmente, devido à sua cor de pele relativamente escura, era portador de marcadores étnicos que, segundo a ideologia racista dominante, expressavam inferioridade. Assim, o racismo provavelmente dificultou o seu acesso a bens sociais valorizados, como as carreiras intelectuais. Mesmo diante das dificuldades, Ramos investiu seus esforços e seu tempo nesse tipo de atividade.

A possibilidade de ascensão como intelectual demandava a destreza nos valores dominantes, o que explica a aproximação desse autor com os círculos ligados à Igreja Católica, instituição intelectual ainda com grande prestígio entre muitos setores da sociedade. Um fato decisivo ocorreu quando se aproximou do padre alemão dominicano Dom Beda Keckeisen, de quem recebeu sólida formação católica, tendo frequentado as aulas de tomismo no mosteiro São Bento e se aprofundado nas obras do personalista Jacques Maritain⁴³. Provavelmente, Ramos aprendeu as regras do trabalho intelectual com os laboriosos monges beneditinos, responsáveis pela preservação de muitas obras fundamentais do Ocidente⁴⁴. Essa disciplina monástica favoreceu a sua vida intelectual de modo que, durante toda sua carreira no Brasil, ele conseguiu conciliar sua produção teórica com outras formas de trabalho, por exemplo, o de servidor público do Departamento Nacional da Criança (DNCr) e do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP) durante a década de 1940⁴⁵.

42 – NASCIMENTO, 1950.

43 – RAMOS, A. G. Entrevista com Guerreiro Ramos. In: OLIVEIRA, L. L. *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 131–183.

44 – ZILBERMAN, R. O romance da cidade da Bahia – e do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 65, p. 238–243, 2016.

45 – Guerreiro Ramos foi professor do DNCr aproximadamente de 1943 a 1948, emprego, aliás, conseguido por indicação de San Tiago Dantas; ele foi funcionário do DASP de 1943 até o início da década de 1950. Porém, nesse período já havia se afastado do pensamento católico.

Entre 1932 e 1935, Ramos participou da AIB, militando no grupo ligado ao catolicismo e ao personalismo de Jacques Maritain. Oliveira acredita que essa participação pode ser explicada como uma forma de oposição às elites oligárquicas, efetuada comumente pelos grupos intermediários da estrutura social.⁴⁶ Outro fato que explica o pertencimento a esse grupo, é que ele favorecia a criação de redes de contatos fundamentais para o desenvolvimento de uma carreira intelectual. No entanto, sua trajetória no integralismo foi breve, pois, na Bahia, esse movimento foi colocado na ilegalidade pelo interventor Juracy Guimarães em 1935⁴⁷, o que certamente favoreceu o afastamento do jovem intelectual desse movimento.

A partir de 1935, ele começou a escrever na imprensa local, iniciando sua carreira literária⁴⁸. Ele também ajudou a fundar o Centro de Cultura Católica de Salvador, ligado ao *Centro Dom Vital*, onde pôde aprofundar seu contato com a literatura personalista, sobretudo, como já mencionamos, com a obra de Nicolas Berdiaev. Ramos editou seu livro de crítica literária *Introdução à cultura* (1939) na editora *Cruzada da Boa Imprensa*, ligada ao *Centro Dom Vital* do Rio de Janeiro e publicou diversos textos na revista *A ordem*⁴⁹. Além disso, em 1937, investindo na carreira de poeta, publicou um livro de poemas, muito influenciado por Berdiaev, chamado *O Drama de ser dois*. No entanto, no final da década de 1930, foi convidado por Isaías Alves, irmão do interventor Landolfo Alves, para participar da administração da secretaria de educação. Nessa condição participou da fundação da Faculdade de Filosofia da Bahia. Recebeu em 1939, uma bolsa para estudar Ciências Sociais na recém-fundada Faculdade Nacional de Filosofia. Com isso começou a se afastar

46 – OLIVEIRA, L. L. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 1995. p. 200.

47 – CARVALHO, P. C. S. M. de. *Juracy Magalhães e a construção do juracismo: um perfil da política baiana*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

48 – RAMOS, A. G. *Narizinhos & narigões. Etc., Salvador*, v. 1, n. 262, 1935. p. 9-12.

49 – RAMOS, A. G. O canto de rebeldia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1937a. p. 452-454; _____. Lamentações de um místico. *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1937b. p. 454-456; _____. Não. *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1937c. p. 165-169.

gradualmente do campo católico e adentrar o espaço em constituição das ciências sociais brasileiras.

Ramos ocupou no campo católico uma posição periférica, devido à sua condição de classe, de raça, de idade e de região. Ao contrário de San Tiago, sua entrada no campo foi mais pela literatura - lembremos que Alceu Amoroso Lima, que ocupava uma posição dominante no campo, sintetizava a figura do literário católico militante. Nesse contexto, Ramos se envolveu no debate ligado à recepção do personalismo no Brasil. Com Afrânio Coutinho, ele desenvolveu uma interpretação mais radical do personalismo, destacando o aspecto militante do cristianismo contra os costumes estabelecidos, usando do suposto caráter transcendente da pessoa para criticar a ordem social, sem, todavia, deixar de compartilhar muito das interpretações ortodoxas do personalismo, emanadas do *Centro Dom Vital* do Rio de Janeiro⁵⁰.

Exemplo dessas posições são encontradas no debate entre Coutinho e Alceu Amoroso Lima. Enquanto o primeiro se posicionou contra a ideia de revolução presente no personalismo francês⁵¹, o segundo se manifestou afirmando a necessidade de uma revolução, que trazia em seu bojo a violência espiritual, buscando “a emancipação da personalidade humana, a libertação dos factores humanos, pessoaes, dos mecanismos colectivos e artificiaes”⁵².

Mais uma vez, ele enfatizou o caráter militante e revolucionário do personalismo, argumentando que os personalistas usam a doutrina cristã como forma de violência, tal qual teria feito Cristo, uma vez que este sabia que a doutrina é a primeira arma da revolução, sendo a violência espiritual a maior violência que poderia ser exercida. Defendendo a revolução espiritual, Coutinho denuncia que a crise do mundo moderno decorria da perda dos valores eternos, cujo resultado foi “sacrifício do homem à

50 – COUTINHO, A.; RAMOS, A. G. A posição christã. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 8 jul. 1937. p. 3 e 8.

51 – ATHAYDE, 1934.

52 – COUTINHO, A. L'Ordre Nouveau. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 22 jul. 1934. Suplemento literário, p. 1 e 19.

coletividade” e a “deificação do coletivo” por meio da louvação da técnica e da cultura de massas⁵³. Em artigo escrito com Guerreiro Ramos, o radicalismo espiritualista aumentou na proporção em que o transcendente foi usado como arma para questionar a ordem social, nesse sentido afirmaram que “o christão (...) [é] um ser responsável que não pode admitir nenhum commando terreno de sua liberdade espiritual”⁵⁴.

Esse radicalismo se deve a diversos motivos. Primeiro a uma questão geracional, uma vez que Coutinho e Ramos pertenciam a uma geração mais jovem do que a de Amoroso Lima. Segundo, a uma posição política. Apesar de Ramos ter participado da AIB na primeira metade de 1930, ambos se afastaram do campo fascista, aproveitando a via que o personalismo pretendia criar entre fascismo, liberalismo e comunismo. Terceiro, a posição periférica dos dois autores baianos que os faziam questionar a *doxa* dominante para ascender no campo do laicato católico. Quarto, a aproximação dos dois jovens com a obra de Nicolas Berdiaev (1874-1948). Esse filósofo existencialista e personalista russo era defensor de uma espécie de anarquismo místico, frontalmente contrário a todas as formas de reificação social⁵⁵. Essas posições foram adotadas por Ramos, como se vê no seguinte texto:

Berdiaev revelou o conflicto surdo entre a pessoa e o mundo em que elle vive, [...] O que elle preconiza, é a protestação energica do homem quando o Estado se affirmar em nome de um Bem ou de uma Lei baseados na norma ou na conducta e não em nome do homem [...]. [Deste modo] o conflicto entre o homem e as instituições sociaes é um conflicto salutar para o espírito. Este conflicto é, mesmo, a essencia do christianismo⁵⁶.

53 – COUTINHO, A. O movimento personalista. *Festa: Revista de arte e pensamento*, Rio de Janeiro, p. 13,14 e 17, 1935.

54 – COUTINHO, A.; RAMOS, 1937.

55 – LINDE, F. *The spirit of revolt: Nikolai Berdiaev's existential gnosticism*. Tese (Doutorado) - Stockholm University, Stockholm, 2010. Disponível em: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:376017/FULLTEXT01.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

56 – RAMOS, A. G. A reabilitação da personalidade. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 19 set. 1937a. p. 6.

Guerreiro Ramos compartilhava com San Tiago a ideia de que liberalismo e socialismo eram representantes do materialismo burguês que emergiu no mundo moderno e também a distinção entre indivíduo e pessoa. As principais reflexões de Ramos sobre a crise da modernidade encontram-se reunidas no livro de ensaios *Introdução à cultura* (1939), ali o autor pensa essa crise com conceitos dicotômicos: ela seria o resultado da prevalência do materialismo, próprio ao liberalismo e ao comunismo, sobre o idealismo, uma imposição da necessidade natural e social sobre a liberdade do espírito, do indivíduo sobre a pessoa.

Segundo Ramos, a partir dos valores burgueses, “Deus deixou de ser uma realidade viva para ser uma idéia”⁵⁷. Com isso, o amor a si próprio teria superado o amor ao criador. No homem moderno já não existiria a dimensão divina, visto que esta teria sido absorvida pelo desvio do homem de si em direção à natureza e à máquina que imperam num mundo vazio de Deus. Nesse contexto, o império da técnica seria uma força desencadeada pela atividade criadora do homem que passou a ameaçá-lo. Ela destruiu o cosmo antigo em que o homem se sentia integrado e o reintegrou num mundo mecânico que o desumaniza através da impessoalização, força destruidora de sua vocação espiritual.

A cultura burguesa não perceberia, conforme o autor, que o homem seria, ao mesmo tempo, indivíduo e pessoa. A individuação se daria no plano natural regido por leis naturais e sociais. Essas leis garantiriam a conservação da espécie e funcionariam pelo mecanismo da concorrência que, exacerbado, conduziria à fragmentação do social. Sendo assim, o indivíduo seria obrigado a viver num mundo de estruturação mecânica. Já a personalização, defendida pelo autor e por todo o campo católico personalista, se daria no plano espiritual com a descoberta de um foro interior marcado pela liberdade. Enquanto a pessoa viveria num mundo de responsabilidade e de comunhão; o indivíduo organizaria o mundo social a partir de uma razão utilitária que teria por finalidade exclusivamente o lucro.

57 – RAMOS, A. G. *Introdução à cultura*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

O intelectual baiano colocava o nacionalismo como uma doutrina onde imperava o coletivo sobre o social. A incapacidade da elite intelectual em dirigir as massas teria conduzido a civilização moderna para um abismo que abriu espaço para os mitos da nação e da classe. Essa incapacidade decorreria, na argumentação de Ramos, do narcisismo do intelectual moderno que se afastou do povo e perdeu, com isso, sua função social. Com isso, segundo o autor, os valores da massa em rebelião foram alçados à categoria de cultura.

Tendo perdido sua função de liderar os povos, os intelectuais foram incapazes de defender uma hierarquia espiritual baseada no “ser” e não no “ter”. Com isso toda a ordem social foi abalada, na proporção em que a distinção entre as pessoas deixaria de ser feita pelos seus dotes espirituais e seria realizada pelas suas propriedades materiais, o que caracterizaria a rebelião das massas contra os valores espirituais eternos. Nesse contexto, o comunismo, o fascismo e o nacionalismo seriam alternativas ilusórias visto que submeteriam o elemento espiritual da pessoa, respectivamente, à classe ou à nação, o que só produziria a desumanização e, por consequência aceleraria o declínio da cultura moderna.

Assim como San Tiago, Ramos também denunciava a injustiça da condição proletária e as suas consequências. A cultura materialista burguesa teria desprezado a justiça social, deixando a classe operária sem o mínimo de segurança material, o que impossibilitaria a espiritualização de seus membros. Neste contexto, o operariado tornar-se-ia ressentido daqueles que usufruem de seu trabalho e procuraria no comunismo formas de resolver as desigualdades sociais.

As soluções vislumbradas pelo jovem poeta diferiam daquelas vistas pelo jovem jurista tratado anteriormente. Nesse momento, Ramos não via no Estado nacional um ente capaz de resolver a crise da modernidade. Sua posição a favor de uma revolução espiritual interior fica clara no seguinte texto:

Nós cristãos nos afirmamos contra todos os fascismos, contra o comunismo, contra o liberalismo que preconizam (sic) um mes-

mo reformismo institucional pelo qual na base de toda mudança de civilização está uma mudança de regime e não do homem. Eles todos são conformistas, filhos legítimos da filosofia burguesa (sic), do mundo moderno. Nós nos afirmamos pela revolução personalista radical, inteiramente nova e sem taras que visa levar a revolução dentro do próprio homem, para dele partir para a mudança dos aparelhos coletivos destinados a servi-lo⁵⁸.

Perdida as dimensões espirituais da vida, as massas tendo assumido o poder através de líderes carismáticos, a pobreza acuando-as na materialidade, os intelectuais preocupados mais com si do que com o povo, eis o retrato que Ramos traça da crise de seu tempo. A saída para ele consistiria na formação de uma nova elite intelectual espiritualmente orientada, que resolvesse os problemas mais graves da miséria social e construísse novos valores para os povos. No entanto, essa elite seria formada de poetas, rebeldes e tipos insociáveis, já que só esses conseguiriam afrontar a realidade mundana, trazendo novamente a revolução cristã para a terra:

A verdadeira e a mais difícil revolução é a dos místicos. Eles são os revolucionários no plano espiritual. São exclusivistas. Uma revolução situada unicamente no temporal nos parece um atentado contra Deus. É claro que não é possível um mundo de místicos. Mas, no momento, estas vidas são de uma importância extraordinária e não devem ser perdidas de vista. A lição do místico nos ensina que uma revolução só é válida quando modifica o mundo, convertendo o homem.⁵⁹

Dessa perspectiva, Ramos defendeu um cristianismo anárquico, bastante próximo de Berdiaev, que se apossava do transcendente para questionar todas as formas de ordem social, como fica evidente nas seguintes palavras: “A an-archia é a ordem cristã. A an-arquia é a ausência dos absolutismos da Lei, do Progresso, da Nacionalidade em nome da liberdade humana que é o caminho conduzido ao reino de Deus”⁶⁰. Dentro

58 – RAMOS, 1937c, p. 169.

59 – RAMOS, 1939, p. 73.

60 – RAMOS, 1937a.

desse espírito heterodoxo, Ramos construiu sua primeira crítica da modernidade, no âmbito do campo católico.

5 Conclusão

A perspectiva de Guerreiro Ramos se aproxima daquilo que Karl Mannheim chamo de mentalidade utópica quiliástica, quer dizer, uma forma de pensamento que se funda na tentativa de religação com o divino através da experiência mística de forma a revolucionar as condições presentes⁶¹. Essa forma de mentalidade fica à espreita do divino em um tempo sem articulação, um tempo que é puro presente. Dessa forma, o objetivo dessa mentalidade é trazer o transcendente para o imanente e colocar a baixo a ordem social. A revolução é a projeção do êxtase quiliástico no mundo e mediante essa experiência o quiliasta espera a concatenação de eventos necessários para a implosão da ordem social tal como se encontra: “Não estando de acôrdo com quaisquer acontecimentos que transpareçam no ‘mal’ aqui e agora, espera apenas a junção crítica dos acontecimentos e o momento em que a concatenação externa das circunstâncias coincida com a inquietação extática de sua alma”⁶².

Já as posições de San Tiago o aproximam de uma mentalidade utópica conservadora. Mannheim explica que a mentalidade conservadora, em si, é apenas um conjunto de hábitos e orientações que conseguem controlar a situação enquanto naturalizam o mundo no seu estado atual. Desse modo, tende a ser inconsciente e pouco refletida. Porém, quando uma utopia ameaça a ordem social, a mentalidade conservadora é obrigada à reflexão, a buscar suas justificativas e a construir um ideário acerca da sociedade desejada; neste instante, o pensamento conservador se torna também utópico. Nesse sentido, a visão de mundo conservadora e utópica de San Tiago seria uma reação tanto à utopia socialista, quanto aos ideais liberais. Uma reação que encontra nas propostas fascistas e integralistas (em especial no corporativismo e no nacionalismo) uma forma de se expressar.

61 – MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

62 – *Ibid.*, p. 242.

Em relação à ideologia liberal, denunciada como formalista, a utopia conservadora tende a ser mais próxima do real, mais pragmática, mais preocupada em transformar as leis e as instituições do Estado a seu favor. Esses elementos transparecem na trajetória do jurista neotomista San Tiago Dantas. O neotomismo de Maritain, revivendo a sociedade medieval como modelo social de hierarquia social baseado nos valores eternos, trouxe esse elemento da utopia conservadora que é a tentativa de reviver o passado no presente, o que desmancharia a utopia liberal voltada para o futuro e a utopia quiliástica presa a um presente eterno. Seu interesse no corporativismo propicia um projeto de reforma institucional da sociedade que traria alguma justiça social, porém não alteraria profundamente o *status quo*.

Como representante de uma utopia conservadora, San Tiago é mais sensível para compreender o curso da história, consegue mudar suas posições de acordo com as transformações no campo de força, por exemplo, quando rompe com o fascismo e o integralismo e se aproxima do governo Vargas, ainda fortemente vinculado ao campo católico dominante presente no Ministério da Educação. Já Guerreiro Ramos, ao menos em sua juventude, tem pouca sensibilidade para compreender o curso histórico em seus meandros mais sutis, embora tenha muita para indicar um momento de crise radical dos costumes e denunciar as cumplicidades com a ordem social.

Cada uma dessas utopias tem firmes suportes na estrutura social. Guerreiro Ramos era um homem negro pobre no pós-abolição, interessado no desmoronamento da sociedade escravocrata, sem vínculos profundos com os poderes estabelecidos e fortemente impregnado de uma experiência mística que ele sentia que o ligava constantemente com o transcendente, dando-lhe todos os poderes para denunciar a hipocrisia dos costumes e a falência da ordem social. San Tiago Dantas vinha de uma família de militares, mantinha relações com o centro do poder, movia-se com muita destreza nos círculos dominantes, tendo, deste modo, amplos compromissos com a manutenção do espaço social existente, sen-

do muito mais interessado numa circulação das elites do que na derrubada da ordem social.

Por fim, cabe lembrar que as trajetórias de San Tiago Dantas e de Guerreiro Ramos se cruzaram mais de uma vez nos anos seguintes. Em 1939, Guerreiro Ramos se mudou para o Rio de Janeiro para estudar no recém-inaugurado curso de Ciências Sociais na Faculdade Nacional de Filosofia, ligada à Universidade do Brasil. Embora os dados sejam escassos acerca desse seu período de vida, sabemos que o círculo católico liderado por Alceu Amoroso Lima tinha grande influência nessa instituição. Nesse contexto, Ramos estabeleceu relações com San Tiago Dantas, que ocupava o cargo de diretor da Faculdade Nacional de Filosofia, por indicação de Amoroso Lima⁶³. Segundo Ramos, apesar de ter sido indicado para suceder dois professores dessa instituição, André Gros e Jacques Lambert, por pressão dos adversários comunistas, Dantas não o nomeou para nenhum dos referidos cargos. Como compensação, esse último indicou Ramos para ministrar cursos de sociologia no Departamento Nacional da Criança (DNCR)⁶⁴. Anos mais tarde, no final dos anos 1950 e início de 1960, Dantas e Ramos se tornaram importantes intelectuais do trabalhismo no Brasil e disputaram a posição de principal teórico do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB)⁶⁵. Desse modo, há ainda um importante trabalho a ser feito, correlacionando essas duas trajetórias, ao longo dos anos 1950 e da primeira metade de 1960, de modo a compreender a complexidade e a relacionalidade das ideias desenvolvidas por esses dois importantes intelectuais brasileiros.

Texto apresentado em abril de 2022. Aprovado para publicação em setembro de 2022.

63 – RIBEIRO, R. F. *San Tiago Dantas: ideias e rumos para a Revolução Brasileira (1929-1964)*. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021; CALDAS, A. *A teoria social de Guerreiro Ramos: a formação de um habitus sociológico na periferia do capitalismo*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.

64 – RAMOS, 1995, p. 140-141.

65 – *Ibid.*, p. 153.