

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS**

RONEY MARCOS PAVANI

**REPENSANDO O CONSERVADORISMO CATÓLICO:
POLÍTICA, RELIGIÃO E HISTÓRIA EM JUAN
DONOSO CORTÉS**

VITÓRIA
2010

RONEY MARCOS PAVANI

**REPENSANDO O CONSERVADORISMO CATÓLICO:
POLÍTICA, RELIGIÃO E HISTÓRIA EM JUAN DONOSO
CORTÉS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração: História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Muruci dos Santos

VITÓRIA
2010

RONEY MARCOS PAVANI

REPENSANDO O CONSERVADORISMO CATÓLICO:

Política, religião e história em Juan Donoso Cortés

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História, na área de concentração: História Social das Relações Políticas.

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Fabio Muruci dos Santos
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Júlio César Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Titular

Prof. Dr. Valdei Lopes de Araújo
Universidade Federal de Ouro Preto
Membro Titular

Prof. Dr. Antônio Carlos Amador Gil
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente

VITÓRIA
2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P337r Pavani, Roney Marcos, 1985-
Repensando o conservadorismo católico : política, religião e história em Juan Donoso Cortés / Roney Marcos Pavani. – 2010. 193 f.

Orientador: Fábio Muruci dos Santos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Donoso Cortés, Juan, Marqués de Valdegamas, 1809-1853. 2. Conservantismo. 3. Catolicismo. 4. Modernidade. 5. História moderna - Séc. XIX. 6. Espanha - Séc. XIX. I. Santos, Fábio Muruci dos. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

*À Renata, mulher que, muito antes de ser
minha, me amou primeiro e me quis
para pai dos seus filhos. Pelo tempo que
lhe foi roubado e por acreditar que era
possível.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu professor orientador Dr. Fabio Muruci dos Santos. Mestre, colega de profissão, mentor e idealizador do tema desse trabalho, amigo em todas as ocasiões, confidente e conselheiro. Sua fiel disponibilidade e sua enorme colaboração, revelados desde os saudosos tempos da graduação, tornaram possível o pleno desenvolvimento deste ensaio. E de outros que, oxalá, ainda virão. Da mesma forma, também presto gratidão aos professores membros da minha banca examinadora. Primeiramente aqueles que me acompanharam desde o exame de qualificação: Dr. Júlio César Bentivoglio e Dr. Sérgio Alberto Feldman, aos quais também posso contar com a dádiva da amizade sincera; além dos professores Dr. Valdei Lopes de Araújo, que se dispôs a vir de outro Estado para avaliar essas linhas humildes, e Dr. Antônio Carlos Amador Gil, membro suplente da banca. Por fim, seria injusto deixar de mencionar honrosamente os amigos e companheiros historiadores. Tanto aqueles que iniciaram comigo o curso de História, quanto os que pude encontrar durante os difíceis anos do mestrado, ou nas reuniões dos grupos de pesquisa. Como é impossível citar todos os nomes, destaco aqui, em especial, Joanir Campanha Neto, Diego Gobo Porto, Tito Silva e Leonardo Grão Velloso. Sua amizade, carinho e afeto são mais preciosos do que qualquer recurso bibliográfico ou bolsa de estudos. Foi para vocês que Paul e John escreveram os versos: *“Oh, I get by with a little help from my friends, I get high with a little help from my friends, Gonna try with a little help from my friends”*.

“Sou parcela do Além. Força que cria o Mal e também faz o Bem! (...) Eu sou aquele Gênio que nega e que destrói! E o faço com razão; a obra da Criação caminha com vagar para a destruição. Seria bem melhor se nada fosse criado. Por isso, tudo aquilo a que chamas pecado, ou também ‘destruição’ ou simplesmente ‘o Mal’, constitui meu elemento eleito e natural”.

Mefistófeles. Fausto, de Goethe

RESUMO

O advento da modernidade, iniciada a partir do movimento das *Luzes* e da Revolução Francesa (1789-1799), gerou as mais diversas conseqüências para os países europeus. Políticos e intelectuais procuravam, cada qual à sua maneira, interpretar as novas idéias que emergiam, relacionando-as com o seu próprio ambiente em questão. Desses debates surgiam as correntes políticas modernas: o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo. A Espanha, país de fortes raízes monarquistas e católicas, não era exceção nesse importante processo. Seus debatedores, ao longo de todo o século XIX, pensavam em como conciliar essas tradições com valores iluministas, tais como soberania popular e cultura laica. Um de seus mais ativos e controversos pensadores, apesar de pouco valorizado e estudado no Brasil, foi o advogado e professor Juan Donoso Cortés (1809-1853). Donoso é um dos exemplos da complexidade do pensamento conservador católico espanhol, cuja base, ao contrário do que muitos comentadores dizem, não se resume a restaurar o absolutismo borbônico ou apregoar elementos que estejam localizados no passado medieval. Ao contrário, seu objetivo é propor uma nova solução para a modernidade, não renunciando à sua existência, mas que não esteja amparada pelas vias reacionária, liberal ou socialista, os três grandes inimigos políticos de Donoso. Por meio da análise profunda de suas obras, percebemos uma série de idiossincrasias em seu pensamento, o que faz mais do que necessária uma revisão. De posse desses materiais, e a partir de textos teóricos e metodológicos do pensamento político – de onde obteremos as definições para os conceitos de liberalismo, conservadorismo, autonomia; bem como da moderna história das idéias – dos quais apreenderemos as noções de modernidade e história moderna; e também de historiadores da Espanha e da Europa, procuraremos evidenciar que Juan Donoso Cortés representa uma linha particular dentro do pensamento tradicionalista católico, em especial quando comparado aos pensadores Maistre e Bonald. Categorizá-lo como *reacionário* ou *regressista* não é adequado, uma vez que suas premissas teóricas – a noção de liberdade, de história e o papel do catolicismo – são bastante peculiares frente a conceitos modernos. Disso decorre que Cortés propõe uma reforma moral, baseada nos princípios da religião católica – tida como o mais perfeito produto da evolução religiosa histórica, sem renunciar a todos os elementos da vida moderna. Encontram-se aí a riqueza material, a secularização do Estado e algumas manifestações de liberdade.

Palavras-chave: Espanha, século XIX, História das Idéias, conservadorismo, catolicismo político, construção da modernidade.

ABSTRACT

The arrival of the modernity, it begun from the Enlightenment and the French Revolution (1789-1799), produced too much different consequences to the Europeans countries. Politicians and intellectuals sought, each one by their manner, to interpret the new ideas that emerged, relating them with their determined ambient itself. From these debates arose the modern political groups of ideas: conservatism, liberalism and socialism. Spain, country of strong monarchist and catholic roots, is not a exception in this important process. Their debaters, trough all XIXth century, thought how to conciliate that traditions with illuminist values, such as popular sovereignty and secular culture. One of their most activist and most controversial thinkers, even though to be underrated and understudied in Brazil, was the lawyer and professor Juan Donoso Cortés (1809-1853). Donoso is one of the examples of the Spanish catholic conservative thought complexity, whose base, unlike of many commentators say, is not consist in to restore the bourbonic absolutism, or to defend elements that are localized in the medieval past. On the contrary, its objective is to propose a new kind of solution to the modernity, not renouncing to its existence, but not supported by the reactive, liberal or socialist ways, the Donoso's three political enemies. Trough a deep analysis of his works, we have realized a series of idiosyncrasies in his thought, what makes more than needed a review. With these materials, and by theoretical and methodological texts of political thought – from which we will have the definitions to concepts of liberalism, conservatism, autonomy; as well as the modern history of ideas – from which we will apprehend notions of modernity and modern history; and also from historicists of Spanish history and Europe history, we will seek to demonstrate that Juan Donoso Cortés represents a particular line in the catholic traditionalist thought, especially when he is compared to the names of Maistre and Bonald. Thus, to categorize him as *reactionary* or *regressive* is not appropriate, because his theoretical premises – the notion of freedom, history and the role of Catholicism – are very particulars in contrast to modern concepts. It follows that Cortés proposes a moral reformation, based in the catholic religion principles – taken as the most perfect product of religious and historical evolution, without to waive to all elements of modern life. For example: the material wealth, the secular State and some expressions of freedom.

Keywords: Spain, XIXth century, History of Ideas, conservatism, political Catholicism, construction of modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
<i>As idéias políticas e a modernidade europeia</i>	11
<i>Espanha, um caso exemplar</i>	13
<i>Juan Donoso Cortés – uma possibilidade de análise</i>	19
<i>Hipótese de trabalho e instrumental teórico-metodológico adotado</i>	22
1. A REDEFINIÇÃO DE DONOSO CORTÉS NO ÂMAGO DO PENSAMENTO CONSERVADOR	26
1.1. O conservadorismo e os estudos modernos	26
<i>História versus Contrato: ceticismo político versus ímpeto universalista iluminista</i>	30
<i>Liberdade e Tradição</i>	34
1.2. Juan Donoso Cortés, um exemplo da complexidade conservadora	37
<i>O legislador Donoso Cortés</i>	44
<i>As Constituições Espanholas de 1837 e de 1845</i>	46
<i>Religiosidade – o caráter espanhol através da História</i>	52
<i>A divinização das estruturas sociais</i>	57
1.3. Revisão bibliográfica	61
1.4. Conclusões preliminares	80
2. RELIGIÃO E PENSAMENTO POLÍTICO EM DONOSO CORTÉS	83
2.1. A importância da religiosidade em Donoso Cortés	83
<i>Conversão Donosiana?</i>	83
<i>O cristianismo como construtor da modernidade</i>	87
<i>A religião e as mudanças políticas</i>	96
<i>O catolicismo e a Idade Média</i>	100
2.2. Sentidos teológicos	103
<i>Discurso sobre Europa (1850)</i>	108
<i>Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo (1851)</i>	109
<i>Carta al Cardenal Fornari (1852)</i>	109
<i>Análise dos problemas e busca pela solução</i>	110
<i>O catolicismo e a ditadura</i>	115
<i>Diálogo com Lammenais</i>	117
2.3. Conclusões	118
3. HISTÓRIA, TEMPO E PROGRESSO EM DONOSO CORTÉS	121
3.1. Nos rastros da História	121
<i>Mutabilidades e permanências: valores eternos e valores singulares</i>	121
<i>Vontade de Deus e ação dos homens</i>	128
<i>Progresso material e decadência moral</i>	133
<i>As revoluções são historicamente falaciosas</i>	135
<i>Sínteses históricas</i>	141
3.2. Os rumos da modernidade histórica	143

<i>Uma tentativa de História Universal</i>	145
<i>O Gênio do Universo e a Divina Providência</i>	149
<i>A previsão do futuro</i>	155
3.3. A história específica de Donoso Cortés com relação a outros pensadores tradicionalistas	166
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	176
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	183

INTRODUÇÃO

"A verdadeira história de um ser não está naquilo que fez, mas naquilo que pretendeu fazer".

Thomas Hardy

As idéias políticas e a modernidade européia

Os desdobramentos políticos ocorridos a partir da Revolução Francesa (1789-1799) moldaram, de uma forma sem precedentes, as idéias de intelectuais e ativistas europeus ao longo dos séculos XIX e XX. A construção de um novo modelo de homem e de sociedade estava em jogo. Conservadores, liberais e socialistas, e todas as infindáveis ramificações derivadas dessas três correntes buscavam dar à Europa uma solução para a modernidade que então surgia. As monarquias por *direito divino* haviam caído após séculos de poder, e os homens, até então presos às amarras das hierarquias sociais, eram agora *livres*. O que deveria vir no lugar dos governos absolutistas? Deveria vir alguma coisa em seu lugar?

A herança das *Luzes* não poupava respostas para essas perguntas. Entretanto, ao invés de solucionar o caso facilmente, inquietava ainda mais os espíritos ansiosos por uma verdade incontestável, dando margem a outras interrogações: O povo é soberano? Quais pessoas devem participar do jogo político? Liberdade? De que maneira? Onde ficam as tradições e os costumes de cada povo diante de uma razão universal que julga a todos da mesma forma? De fato, “o século XVIII estava impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão [criam os iluministas] é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura” (CASSIRER, 1997, p. 23).

Se a razão – “força criadora única, de natureza homogênea”, “curiosidade intelectual” – é capaz de explorar a ordem estabelecida, o Estado e a sociedade, isto é, a realidade com a qual se defronta o homem, ela não pode se conformar com essa mesma estrutura. Em termos mais simples “a sociedade é intimada a comparecer perante o tribunal da razão, interrogada sobre a legitimidade de seus títulos, sobre os fundamentos da sua verdade e de sua validade” (CASSIRER, 1997, p. 39).

O homem iluminista arroga-se um ser em constante construção. Ele pretende chegar ao fim último de todas as coisas. Saber de suas origens significa saber sua legitimidade. Além disso, e por trabalhar sob uma perspectiva construtivista, lança premissas baseadas em princípios

ideais, por exemplo, “*todos os homens são livres e iguais*”, aos quais as pessoas devem chegar.

A razão, dessa forma, é avassaladora. Ela crê em um princípio único de verdade, atingível por meio de um progressivo *esclarecimento*. Capaz de questionar tudo, desde o costume mais despercebido até a obediência a uma determinada autoridade, nenhum dos poderes constituídos se lhe podia escapar: “por que devo obedecer ao rei se ele não está fazendo a minha vontade?”; “Quem outorgou aos nobres e clérigos o direito a privilégios de foro ou fiscais se a sociedade é um contrato firmado entre partes iguais?”

É claro, as pessoas acusadas pela razão não ficavam, de modo algum, silenciadas. Se lhes chamavam *usurpadores, opressores, enganadores, dominadores, manipuladores, exploradores*, por gozarem de direitos já estabelecidos, respondiam prontamente e intelectualmente, utilizando-se, para isso, de uma lógica nem sempre tão óbvia: “Ora, quem disse que o rei deve fazer a vontade dos súditos, se ele não representa a soma das vontades individuais?”; “De onde surgiu essa idéia absurda de Contrato?”; “Onde se viu na história que as pessoas devem ser iguais em direitos e obrigações?”

Finkelkraut resumiu essa reação à razão puramente abstrata da seguinte maneira:

[...] Os tradicionalistas fazem tabula rasa do abstrato. Em seu combate contra os excessos do espírito crítico, em seu cuidado de restaurar a razão na razão, ou seja, em respeito aos valores tradicionais, fulminam todos os dualismos: a eternidade deixa de ser oposta ao tempo, a essência à existência, o possível ao real, o inteligível ao sensível (...). Seu pensamento intensamente imanente não deixa nada subsistir acima do universo tangível da história. (...) O culto que eles celebram é o do fato. (...) A excelência é um pleonasma da existência. O valor das instituições está (...) fixado por sua antiguidade e não mais por seu grau de aproximação a um modelo ideal. Os costumes são legítimos porque são seculares. Quanto mais uma ordem é ancestral, mais merece ser preservada. Se tal opinião comum atravessou os séculos, é porque é verdadeira. Nenhum argumento racional pode valer contra essa pátina da idade, contra essa consagração pelo tempo. Toda metafísica abolida, só há verdade na longevidade das coisas (FINKIELKRAUT, 1997, p. 32).

Onde está a verdade? Por um lado, a razão autocrítica e sua crença no ideal se arrogam o direito à universalidade, sendo todos os homens seres *em busca de esclarecimento* (a verdade imaterial, “fora do presente”), capazes de questionarem o real para melhorá-lo. Por outro, essa mesma razão, sob uma perspectiva diferente – a de defensora da tradição, daquilo que os homens fazem, das suas instituições e costumes – é categórica em dizer que o real já é o melhor possível. Tudo o que existe é legítimo, se não fosse, estaria mudado naturalmente. E se houvesse a necessidade mudanças, deveriam essas ser guiadas de forma moderada e prudente, nunca por meio de revoluções ou mudanças abruptas.

Espanha, um caso exemplar

Essas e outras questões complexas ecoaram pelos quatro cantos da Europa e de uma América recém saída do domínio metropolitano luso-espanhol. Política ou filosoficamente, não foi diferente em Espanha, país de fortes tradições católicas e meio avessas aos ideais das *Luzes*. O clima ideológico efervesceria rapidamente. De fato, em menos de 10 anos, de Império *no qual o sol nunca se põe* (embora em crise desde princípios do XVIII), os espanhóis perderam não somente suas colônias – fonte de riqueza e prestígio no Novo Mundo –, mas também, e concomitantemente, sua própria soberania.

As tropas francesas lideradas por Napoleão Bonaparte (1769-1821), Imperador da França e baluarte das conquistas ideológicas germinadas com a Revolução, fizeram-se presente nas terras dos Reis Católicos no ano de 1808. Carlos IV de Bourbon (1748-1819), o monarca na ocasião, foi deposto. Seu filho, Fernando (1784-1833), embora contasse com a abdicação *de jure* por parte do pai, não chegou a assumir. Os franceses o prenderam, e fizeram coroar José Bonaparte (1768-1844) – irmão do imperador – no dia 6 de junho do mesmo ano, rei de Espanha. Sob o título de José I, governou o país de 1808 a 1813 (ARTOLA, 1997).

Exato um mês após a coroação de José I, foi promulgada a Primeira Constituição da Espanha, sendo ela o resultado de um cruzamento entre as instituições espanholas e o *senatus consultus* de 1804, que dera a Napoleão Bonaparte o título imperial. O documento é considerado o marco final do absolutismo bourbonico, tendo em vista a extinção para sempre, por meio dele, dos regimes senhoriais e da Santa Inquisição, bem como das penas chamadas humilhantes ou degradantes (ARTOLA, 1997, p. 25).

O sentimento de inquietação devido à amarga presença de um rei estrangeiro, ao contrário do que se poderia supor, não foi abrandada pela restauração do trono espanhol pela Casa de Bourbon. Fernando VII, cognominado *o desejado*, assumiu ainda em 1814, tentando restabelecer os princípios governativos anteriores à queda de seu pai, o rei Carlos IV.

Tal restauração, ainda que representasse uma repressão aos liberais e às atividades das Cortes, não permitiu, por exemplo, que a divisão da sociedade em ordens e os senhorios fossem restabelecidos. No entanto, menos de seis anos depois (1820), os liberais novamente voltavam ao poder inaugurando, pela primeira vez, uma monarquia parlamentar.

Como Fernando VII demonstrasse fraco desempenho diante das Cortes, ocorreria uma nova intervenção francesa na Espanha, em 1823. Dessa vez absolutista, o movimento propunha um retorno aos moldes do pré-1820 ou do pré-1808, semelhantemente o que propunham os reacionários franceses para o pré-1788, conhecidos como *oitentaeoitistas*² (VIERECK, 1956). De qualquer maneira, as instituições do absolutismo espanhol estavam potencialmente enfraquecidas (ARTOLA, 1997, p. 42).

As disputas pelo poder eram incessantes, o equilíbrio político instável. Ao mesmo tempo se formavam partidos e agremiações políticas de toda a ordem. Em finais da década de 1820 e início da década de 1830, ideólogos dos mais variados apresentavam suas propostas para o soerguimento e estabilização do reino. Entre eles se encontrava um jovem advogado, simpático a alguns preceitos iluministas, embora não deixasse de condenar aqueles que abrissem mão das tradições espanholas (leia-se, monárquicas e católicas), chamado Juan Donoso Cortés (1809-1853).

Periodista, orador, deputado, diplomata, confidente de rainhas e reis, embaixador da Espanha em Paris e teólogo. A carreira de Cortés, também conhecido por seu título *Marquês de Valdegamas*, foi breve, porém intensa. Ora, o trabalho de mestrado que procuramos desenvolver aqui consistirá na análise de suas obras, situando-o como um dos maiores nomes do conservadorismo e do tradicionalismo espanhol.

Donoso Cortés, veja-se, só pode ser entendido a partir do contexto histórico no qual ele se encontrou (SKINNER, 2007). Isto é, somente é possível compreendê-lo em função da política do rei Fernando VII e de sua quarta esposa, a rainha regente (a partir de 1830) Maria Cristina (1806-1878). Assim como de todas as guerras civis espanholas, denominados *Guerras Carlistas (1833-1840 e 1846-1849)*, pela soberania do reino (ARTOLA, 1997). Do mesmo modo, esteve envolto no debate pela formação de um governo constitucional que, de uma forma ou de outra, estaria ligado à *Constituição de Cádiz* (1812) e a todas as crises surgidas a partir de sua promulgação. Falaremos desses dois pontos, a seguir:

² Segundo Peter Viereck (1956, p. 11), o termo *oitentaeoitistas* (tradução livre de “ottantottist”) apareceu pela primeira vez na boca de um rei do Piemonte-Sardenha (“Ottantott” significa 88 em italiano). Reacionário, ele quis dizer que todos os problemas do mundo desapareceriam somente se se voltasse aos parâmetros da França de 1788, ano anterior à Revolução. Viereck utiliza-se do termo “ottantottist” para referir-se à faceta contra-revolucionária e autoritária do conservadorismo, opondo-se, por exemplo, ao conservadorismo burkeano – evolucionário e constitucional. Jamieson (1985, p. 35), por sua vez, refere-se com o conceito, a todos os pensadores que aboliram a idéia de mudanças de sua agenda política.

A Constituição de Cádiz, conhecida como *La Pepa*, surgiu como fruto do trabalho da primeira geração de liberais espanhóis, os quais almejavam uma democracia indireta, moderada e nada radical (PAYNE, 1978, p. 766). Sua origem remonta à reunião das Cortes³ na cidade de Cádiz, guiada por um caráter nacional e de presença proporcional à população da Espanha. Desejava limitar os poderes do rei e pôr fim à sociedade estamental. Foi transformada em Assembléia Constituinte no mesmo ano para, mais tarde, promulgar a primeira Carta Constitucional Espanhola (ARTOLA, 1997).

Exemplo de Constituição revolucionária, Cádiz também contou com a influência da Carta dos EUA (1787) e da França (1791). Mais tarde (1822), inspirou a elaboração da Constituição Política da Monarquia Portuguesa. Trazia em seu bojo postulados liberais, tais como: a defesa dos *direitos naturais* do homem, a questão da soberania nacional e a proposição de divisão dos poderes (entre Cortes e Coroa). Embora tenha vigorado por somente 25 anos, serviu como paradigma para todas as demais Cartas (de duração muito mais curta) que se seguiram promulgando ao longo do século XIX⁴, seja criticando, seja ratificando seus princípios.

As contribuições da Carta elaborada em Cádiz foram ímpares, uma vez que seu texto

[...] legitimó el poder de la burguesía revolucionaria al asegurarle una presencia mayoritaria en la única cámara de las Cortes y al conceder a ésta la capacidad de imponerse a cualquier otro de los actores políticos – corona, gobierno – o de las instituciones, al no conservar más consejo que el de Estado. (...) Se mantuviera la vigencia del régimen constitucional las Cortes conservaban en sus manos la capacidad de imponer sus decisiones al rey (ARTOLA, 1997, p. 44).

A esses fenômenos marcantes da política de Espanha, também se juntavam a influência das idéias francesas, em especial dos chamados Enciclopedistas. A Revolução Francesa, as Guerras Napoleônicas (1799-1815) e, em certa medida, a emancipação das colônias espanholas na América (1808-1826) produziram várias conseqüências, sobretudo no campo das idéias. As interrogações que se colocavam para os intelectuais e os homens políticos eram as mais diversas, porém todas partiam do problema seguinte: se se deveriam adquirir no país

³ Nota sobre o termo *Cortes*: Até 1812, o termo dizia respeito a reuniões políticas entre o rei e as diferentes ordens sociais, freqüentemente com caráter consultivo e legislativo. Após essa data, passou a significar a reunião permanente de parlamentares, representantes das províncias da Espanha. Porém, em 1834, com a divisão da representatividade entre duas casas parlamentares (Senado e Congresso de Deputados), o termo – *Cortes generales* – adquiriu seu significado atual, a saber, o parlamento espanhol, já em sua forma bicameral.

⁴ Durante todo o século XIX foram redigidas e promulgadas cinco Cartas Constitucionais na Espanha, além de Cádiz: 1837, 1845 (essas duas serão citadas e analisadas nesse trabalho), 1856, 1869 e 1876. Todas elas, em linhas gerais, alternavam-se no cuidado acerca da autoridade real e das Cortes, seja aumentando ou diminuindo suas prerrogativas, conforme o momento em questão.

as influências oriundas do iluminismo francês, e de qual forma, ou então, se deveriam ser rechaçadas em nome de um suposto tradicionalismo espanhol.

Os limites à autoridade real – já restaurada sob a figura de Fernando VII – serviram de inspiração para os infindáveis debates que se seguiram. O absolutismo havia sido derrubado após as invasões francesas (1808) e a seguida instalação do regime monárquico de José Bonaparte, *o usurpador*; embora fossem sucessivas as tentativas para restaurá-lo durante o período fernandino (1814-1833). Contrariamente aos partidários do rei, figuravam os mais amplos tipos de liberalismo, indo desde os democratas radicais às facções que propunham um equilíbrio pleno entre Coroa e Cortes.

As querelas políticas tornaram-se mais incisivas com a morte do rei (em 1833), havendo a partir daí uma grave crise sucessória. *Absolutistas* (defensores da sociedade tradicional, pré-1808, do direito divino, da unidade e do poder absoluto) e *liberais* (proponentes da soberania popular, da divisão dos poderes e de um Estado unitário e centralista, acima de todas as províncias) dividiam as consciências e o território dos espanhóis, dando início a sangrentos conflitos. A questão do sufrágio (universal ou restrito) e da concessão de direitos liberais não deixava de estar na ordem do dia.

Estabeleceu-se, a partir daí, um confronto intenso entre duas facções na disputa pelo trono: os *carlistas* (que defendiam a posse do irmão mais novo do falecido rei, D. Carlos de Bourbon (1788-1855)) e os *crístinos* ou *isabelinos* (partidários da viúva do rei D^a Maria Cristina e de sua filha mais velha, a infanta D^a Isabel (1830-1904)). Por detrás desse embate aparentemente familiar, segundo Artola (1997, p. 55), o confronto encobria o conflito entre duas tendências, e entre dois setores da sociedade espanhola cujas demandas se excluíam mutuamente. A saber, de um lado a tentativa de restauração do regime absolutista (*carlistas*), de outro os liberais, em suas várias facções, exaltados ou moderados (*crístinos ou isabelinos*).

D. Carlos e seus apoiadores, se chegassem ao poder, fato que não ocorreu, modificaria não somente a dinastia governante da Espanha, mas também poria em prática o que Stanley Payne chamou de “neotradicionalismo reacionário” (1978, p. 767).

Em termos mais simples, o *carlismo*, muito como a sua correspondente portuguesa de *miguelismo*⁵, era um movimento político legitimista de caráter antiliberal e anti-revolucionário que pretendia o estabelecimento no trono espanhol de um ramo alternativo da dinastia dos Bourbons, e que nas suas origens defendia o regresso ao modelo político e social vigente antes da invasão napoleônica e da promulgação da Constituição de Cádiz. Artola (1997, p. 56), entretanto, o destaca como um movimento rural, de limitada localização geográfica.

Todas as questões, é claro, não estavam desligadas das idéias que pululavam nos círculos acadêmicos e nos debates parlamentares. Estas, por sua vez, traziam em seu seio noções a respeito do homem, da monarquia, da história, e da Espanha como um todo. Cortázar & Vesga (1993, p. 440) dizem sobre esse momento que “*sobre el escenario de uno constitucionalismo vulnerable, los partidos, la prensa y el ejército serán los verdaderos protagonistas del drama de renovación en España*”.

Com a derrota dos carlistas e a ascensão de Isabel II como rainha, surgiram na Espanha outros problemas, configurando uma nova paisagem política enfrentada por Donoso Cortés. A época das chamadas *Revoluções de 1848*⁶, sobretudo após o aparecimento de Proudhon (1809-1865), dos ideais socialistas⁷, anarquistas e comunistas, tidos como “destruidores da ordem política e fomentadores da desagregação social” (HOBSBAWM, 1981). Aqui, de fato, diferentemente das décadas anteriores, estava-se discutindo a mudança radical dos costumes, e a destruição da própria sociedade. Seria, portanto, uma nova problemática na qual Cortés precisaria se inserir.

As novas ideologias produziram movimentos fragmentários dentro da ala *moderada* do partido liberal, sem, no entanto, dar origem a novos partidos. Já os *progressistas* passaram por

⁵ *Miguelismo* é a designação dada na historiografia portuguesa ao partido defensor da legitimidade do rei D. Miguel I de Portugal (1802-1866). A designação também diz respeito às práticas absolutistas como forma de governo, em oposição aos liberais que pretendiam a instauração em Portugal de um regime constitucional.

⁶ Dá-se o nome de *Revoluções de 1848* à série de revoluções na Europa central e oriental que eclodiram em função de regimes governamentais autocráticos, de crises econômicas, de falta de representação política das classes médias e do nacionalismo despertado nas minorias, que abalaram as monarquias da Europa, onde tinham fracassado as tentativas de reformas políticas e econômicas. Também chamada de *Primavera dos Povos*, este conjunto de revoluções, de caráter liberal, democrático e nacionalista, foi iniciado por membros da burguesia e da nobreza que exigiam governos constitucionais, e por trabalhadores e camponeses que se rebelaram contra os excessos e a difusão das práticas capitalistas (HOBSBAWM, 1981).

⁷ Segundo Artola (1997, p. 387), a penetração na Espanha das diferentes correntes socialistas foi muito desigual. Os espanhóis eram dependentes do socialismo francês dito *utópico* (Fourier (1772-1837), Saint Simon (1760-1825), Cabet (1788-1856)), sua principal fonte de inspiração. Porém, não é contra eles que Donoso vai se posicionar. Como estivesse na França, seus escritos surgiriam para desqualificar Pierre Joseph Proudhon, seu contemporâneo imediato.

uma cisão de grande envergadura, formando alas democráticas e radicais. O programa do partido *progressista democrático*, por exemplo, além de atrair-se pelo extremismo republicano ou socialista, estava estruturado nos seguintes pontos: 1) defesa dos *dereitos naturais* do homem, acrescentando-se a ele a liberdade de consciência, bem como os direitos de associação, reunião e instrução primária gratuita; 2) luta por uma radical transformação do regime, a qual passaria pelo crivo da soberania popular, do sufrágio universal e da formação de uma assembléia parlamentar unicameral (sem o Senado, casa tradicionalmente ligada aos interesses do monarca); 3) a intervenção do Estado nas relações sociais. Tudo isso, é claro, sem esquecer-se do papel da Coroa. Com efeito, não é possível que se pense em *liberalismo hispânico* querendo compará-lo a de demais países europeus (leia-se Inglaterra e França), onde o componente monárquico do poder era tradicionalmente mais frágil.

Outras camadas progressistas eram menos crentes na realização desses ideais. Algumas facções, por exemplo, temiam o radicalismo democrático e se opunham às tendências socialistas, negando a luta de classes.

Entretanto, nem só de liberais e socialistas viviam as idéias políticas espanholas nesse período. Com efeito, o pensamento católico e a chamada *neoescolástica* ganharam força por meio de suas duas correntes: o *tradicionalismo* (maioria) e o *neotomismo* (minoria), especialmente a partir de meados do século XIX. Ambas interpretavam os ensinamentos bíblicos e as doutrinas da Igreja, de modo a defender costumes de uma sociedade cada vez mais secularizada. As prerrogativas reais, claro está, não seriam esquecidas, embora fosse clara a insistência de alguns autores católicos, em especial Donoso Cortés, de influência liberal, para a limitação do poder monárquico.

Suas características ficaram resumidas nas palavras de Artola:

[...] *En la época de lucha contrarrevolucionaria la fórmula de la defensa del altar conduce al sacrificio de la razón humana, declarada incapaz de llegar por si sola al conocimiento. (...) “El hombre es un ser esencialmente enseñado”, tal es la expresión sinóptica de la doctrina tradicionalista. En España el tradicionalismo fue la corriente dominante hasta la década de los sesenta y tuvo en Donoso, Balmes y Francisco Javier Caminero sus figuras más representativas* (ARTOLA, 1997, p. 390).

Juan Donoso Cortés – uma possibilidade de análise

A obra política de Donoso Cortés, criada por essa situação e para propor soluções a esses problemas é bastante ampla. Seus primeiros escritos de relevância datam de 1828, já os últimos se encontram às vésperas de sua morte, em 1853. Entre uma data e outra são muitas as mudanças de estilo e no pensamento do autor, embora guardem algumas constâncias, como a necessidade de se ter um princípio que unifique a sociedade, assim como a imensa valorização concedida à religião cristã e à Igreja, como construtoras da modernidade européia.

É fato notório que os muitos comentadores de Cortés, entre os quais podemos citar os de maior envergadura: Carl Schmitt (1963 e 1996), Antônio Regalado Garcia (1967), Santiago Herrero (1953 e 1956), dentre outros, procuram interpretar esse pensador de uma forma dualista. Isto é, primeiramente Donoso é encarado como um político liberal (dentro dos padrões da Espanha, obviamente) em sua juventude (até 1847), crente na razão iluminista e em outros aspectos advindos com a Revolução de 1789. Defensor de uma monarquia constitucional e parlamentar, supostamente acreditava ser possível aos homens serem felizes por meio do conhecimento racional.

Esses primeiros anos de Donoso Cortés, quando não simplesmente esquecidos pelos comentadores, e também por uma série de outros autores que citam Cortés em suas obras e o interpretam (MANOEL, 2001; PAYNE, 1978; RODRIGUES, 2005; ROMANO, 2005; SILVA, 1996), são estigmatizados como uma época imatura, sonhadora e pouco relevante. Por isso, suas obras não merecem muitas análises, quando muito para demonstrar a *transformação* pela qual passou Donoso.

Ainda dentro dessa perspectiva dualista, após 1849 (HEGUY Y LOZADA (1965) dizem 1847), com o motivo da morte de seu irmão, Donoso sofreu uma crise espiritual intensa, a qual o fez abraçar o catolicismo de um modo explícito. Esta *conversão* se traduz, segundo a maior parte dos autores citados, em uma nova atitude intelectual e política. Também seriam circunstâncias para essa modificação, os acontecimentos deflagrados na França de 1848. Esse último fato merece certa observação, e voltaremos a falar sobre ele em um momento adequado.

Somente a partir de então, é que esses autores citados, e outros que tratam da filosofia política em geral, procuram analisar as obras de Donoso, consideradas nesse momento como *maduras* e *permanentes*. Um exemplo relevante disso é que quando se comentam ou se citam as idéias

do pensador como um todo, se diz (SILVA, 1996, p. 19) que são “reacionárias”, ou que “procuram reconstruir um passado medieval”, envolvendo-se com um cristianismo militante e a reconstrução da unidade cristã, perdida desde aqueles tempos. Ao contrário dos conservadores, idéias como as de Donoso se encontrariam, desse ponto de vista, “fora do campo da modernidade”.

Diante disso, fica bastante clara a importância da religião cristã (leia-se, do catolicismo) na transformação ou evolução política de Cortés, posto que representou um verdadeiro marco em suas idéias. Sua *conversão* o teria feito esquecer os princípios liberais que defendia até então, criticando o Iluminismo e a Revolução – tidos como perniciosos às tradições católicas espanholas.

Todos esses comentadores têm a sua importância, e cada um deles será trabalhado separadamente no primeiro capítulo desse ensaio, onde mostraremos os méritos ali contidos, tanto para se entender Donoso Cortés, quanto para contribuir à História das Idéias de um modo geral, e ao conservadorismo, em particular. No entanto, essa análise totalizante, que concebe um Donoso Cortés dual (um liberal esquecido e o outro católico reacionário) carece de maiores observações e de estudos mais profundos. Como já foi dito anteriormente, a obra donosiana é ampla e complexa, abarcando um longo e perspicaz período da primeira metade do século XIX.

Além disso, leva-se em consideração que como não existe a noção de *Contrato* para Donoso, ou seja, como ele não advoga os princípios liberais de constitucionalismo – vistos como vagos, o que realmente importa é a efetivação do poder, a sua ação, a sua aplicabilidade. O soberano seria ou deveria ser ilimitado (SCHMITT, 1996). Isso levaria a crer que Cortés pretendesse restaurar a ordem na Espanha, por meio de uma monarquia hereditária e autoritária, amparada pelos dogmas da Igreja – algo como o *direito divino dos reis*. Não é estranho, portanto, encontrar autores como Rodrigues (2005) e Romano (2005), que o situem ao lado de outros pensadores reacionários e restauradores, como Louis de Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821), como se bebessem das mesmas estruturas de pensamento e formassem uma espécie de *tríade católica contra-revolucionária*.

Sendo assim, diante desse breve quadro, pretendemos com essa dissertação propor uma nova visão para Donoso, que abre algumas possibilidades para repensar o próprio conservadorismo. É necessário dizer que, por meio das análises das fontes documentais, se percebe que a *conversão* de Donoso, por conseguinte, sua transformação, deve ser tratada com cautela. Em

muitas partes, interpretadas de acordo com o período histórico no qual elas foram escritas (ALFÉREZ, 1995; ARTOLA, 1997; CORTÁZAR, 1993), ele se mostra contrário às noções de direito divino e de restauração do absolutismo carlista, provando-o em sua vida política ao sempre apoiar o partido cristino, contra as pretensões do infante Carlos de Bourbon.

Da mesma forma, são muitas as críticas de Donoso ao autoritarismo dos monarcas e a pensadores como Joseph de Maistre e Louis de Bonald, o que seria incompatível com a idéia de situá-lo ao lado de ambos. Suas discussões acerca da natureza humana, da liberdade e da religião – e suas conseqüências para o meio político – são variadas demais para serem esquecidas ou englobadas sob o rótulo de *restaurador católico*. É preciso, então, oferecer-lhe uma alternativa de leitura.

Para compreendermos melhor o autor, e já que existem muito poucos trabalhos sobre ele no Brasil – o que justifica a nossa pesquisa – é necessário analisar desde seus escritos da juventude até suas obras derradeiras. É preciso deixar claro que, não obstante as mudanças, algumas estruturas de pensamento e de metodologia em Donoso permanecem as mesmas. Em termos mais simples, e exemplificando, nosso autor sempre defendeu a idéia de um princípio unificador para a sociedade, isto é, algo que seja capaz de dar aos indivíduos as noções de sociabilidade e, conseqüentemente, de governabilidade. Em um primeiro momento, ele dirá que essa missão cabe à Razão, à Inteligência, mais tarde, ele conclui que essa causa deve ficar a cargo da religião católica.

Isso não quer dizer que Donoso só passasse a conferir importância ao cristianismo e ao espírito religioso após sua chamada *conversão*. Pelo contrário, em todas as suas obras há uma constante referência às religiões (inclusive para se interpretar a história) e às interferências do Divino na vida dos homens. Estas irão se apresentar de forma mais enfática com o passar do tempo, e com o desenvolvimento de suas idéias, mas já existiam anteriormente.

Sobre a religião, o que importa em Donoso não é a doutrina, o valor espiritual ou teológico por si só, mas sim as conseqüências políticas que eles acarretam. Ou seja, de que maneira o catolicismo auxilia na preservação das sociedades, dos governos e na busca pela felicidade de todos. Então, ao exaltá-lo, o autor não o faz apenas devido a um sentimento individual, que o possibilite alcançar a salvação eterna, mas sim por fornecer as condições necessárias a uma boa sociedade.

A noção de que o homem é um ser individual, e de que é a partir das suas convicções (inclusive e especialmente religiosas) somadas com as dos outros homens que se cria a sociedade e o governo, leva a crer que o indivíduo é o elemento último para se descobrir uma solução para os problemas sociais. Essa é uma premissa desenvolvida por Donoso Cortés no começo dos anos 1830, e que terá implicações nos escritos *da maturidade*, entre o final da década de 1840 e início da década de 1850.

Hipótese de trabalho e Instrumental teórico-metodológico adotado

As fontes primárias utilizadas por nós provêm de duas coletâneas de Donoso Cortés. A primeira, de tamanho menor, intitula-se *El pensamiento político hispanoamericano: Juan Donoso Cortés* (1965), dirigida e organizada por Guillermo A. Lousteu Heguy y Salvador M. Lozada, e publicada pela Editora Depalma, de Buenos Aires. A seleção é composta de uma introdução bem breve, e de seis obras do autor, compreendendo um período que vai de 1830 a 1852.

A segunda coletânea, por sua vez, é infinitamente mais extensa do que a primeira, e intitulada *Obras Completas de Donoso Cortés* (1970a e 1970b), organizada e comentada por Carlos Valverde, e publicada pela Editorial Católica de Madrid, fazendo parte da Coleção *Biblioteca de autores cristianos*. Diferentemente da anterior, essa edição está dividida em dois volumes com cerca de 1000 páginas cada um, compreendendo a esmagadora maioria das obras de Donoso, excetuando-se apenas cartas pessoais, poemas e despachos (irrelevantes nessa ocasião). Ao todo, são mais de 70 fontes, entre cartas, ensaios, artigos de jornal, discursos e outros. A introdução de quase 200 páginas, os comentários e as notas de Valverde, que permeiam toda a edição são, sobretudo, o grande mérito dessas *Obras*.

De posse desses materiais, e a partir de textos teóricos e metodológicos do pensamento político como: Skinner (2007), Nisbet (1985 e 1987), Vincent (1995), Viereck (1956), Bobbio (1988) e Merquior (1991) – de onde obteremos as definições para os conceitos de liberalismo, conservadorismo, autonomia, etc.; bem como da moderna história das idéias: Koselleck (1999 e 2006), Ribeiro (1993), Reis (1996 e 2006) e Löwy (1993) – dos quais apreenderemos as noções de modernidade e história moderna; e também de historiadores da Espanha (ARTOLA, 1997), e da Europa (HOBSBAWM, 1981), procuraremos oferecer uma nova

possibilidade para os estudos sobre Donoso Cortés, a qual ficará traduzida na seguinte hipótese:

Juan Donoso Cortés representa uma linha particular dentro do pensamento tradicionalista católico, em especial quando comparado aos pensadores Maistre e Bonald. Categorizá-lo como “reacionário” ou “regressista” não é adequado, uma vez que suas premissas teóricas – a noção de liberdade, de história e o papel do catolicismo – são bastante peculiares frente a conceitos modernos.

Disso decorre que Cortés propõe uma reforma moral, baseada nos princípios da religião católica – tida como o mais perfeito produto da evolução religiosa histórica, sem renunciar a todos os elementos da vida moderna. Encontram-se aí a riqueza material, a secularização do Estado e algumas manifestações de liberdade.

Seja contra o *carlismo* (em um primeiro momento), seja contra o *liberalismo* e o *socialismo* (em um segundo momento), que propunham reformas ou revoluções feitas a partir das instituições sociais, ou mesmo da própria sociedade, Cortés situa a reforma (moralização) nos próprios indivíduos.

De posse da moral, os indivíduos (divididos em soberano e súditos) se harmonizariam, posto que os dogmas cristãos, dentro dessa visão, têm a capacidade de, simultaneamente, servir à limitação do poder e à sua efetiva manutenção. Ou seja, existe outro caminho para a circunscrição do poder absoluto, que não a tradição liberal. Este caminho é feito pela moral, isto é, pelo catolicismo. Autores como Carl Schmitt, por exemplo, equivocam-se, porque dizem que Donoso só se importa com a decisão política em si, enquanto que, na verdade, ele também está preocupado com o conteúdo da mesma.

Em linhas gerais, para Donoso, a moral é o fim último da política – o que é típico do ponto de vista do pensamento político espanhol tradicional. Ele é outro tipo de conservador, pertencente a uma tradição bem particular – que não pode ser equiparada nem ao conservadorismo inglês (Burke), nem ao conservadorismo francês (De Maistre e De Bonald), o que também é defendido por Viereck (1956).

Para que essas premissas sejam provadas, é necessário compreender Donoso Cortés não de forma dual, mas completamente. Em seu pensamento sempre são importantes os valores da religião católica, do recurso à História, e da organização social, não devendo ser esquecidas as modificações de idéias.

No primeiro capítulo, faremos uma exposição acerca dos novos estudos para o conceito de conservadorismo, e de como essa corrente política – da qual Donoso faz parte – não pretende necessariamente retornar aos valores e às estruturas do passado absolutista, mas que também se utiliza de conceitos modernos. De fato, trata-se de outro caminho para lidar com os problemas e as contradições do mundo moderno, não aderindo nem ao liberalismo, nem ao socialismo.

Ainda nesse capítulo, exporemos alguns dos primeiros escritos de Cortés, conjuntamente com o contexto histórico no qual elas foram elaboradas. Além disso, em um tópico à parte, faremos uma revisão de literatura, destacando os comentários interpretativos sobre Donoso. Proporemos alguns méritos e falhas de cada um dos autores, e em que contribuem para o estudo do autor e do pensamento político conservador. O capítulo será encerrado com algumas conclusões preliminares, tentando questionar alguns preconceitos e idéias correntes sobre ele.

O segundo capítulo irá tratar de forma mais específica a respeito da importância e do valor concedido à religião por Donoso, compreendendo seus escritos mais remotos – em um tópico, e também os mais próximos ao fim de sua vida – em outro tópico. Ambos servirão para mostrar como é problemático dizer que o pensador passou por uma *conversão*, “abraçando o catolicismo de forma avassaladora” (LOZADA, 1965).

Destaca-se, igualmente, o que Schmitt (1996) chamou de *Teologia Política*, isto é, um conjunto de idéias donosianas que afirmam ser as estruturas políticas e governativas um resultado direto das concepções religiosas. Nesse capítulo, mostraremos como a religião católica teve o papel de servir à noção de liberdade donosiana, rejeitando algumas noções modernas e evidenciando outras.

O terceiro e último capítulo, por fim, tratará a respeito da interpretação histórica de Donoso Cortés, e de como ele recorre à História para legitimar ou desmerecer projetos políticos. Da mesma forma, como nosso autor busca um sentido através da história da Espanha, isto é, elementos que sirvam ao *caráter* ou ao *espírito*⁸ espanhol, seu pensamento histórico não está relacionado com uma história circular, de exemplos a serem imitados (*Historia magistra*

⁸ O termo *espírito*, em Donoso, foi tomado de empréstimo do conceito mais antigo *Volkgeist*, ou seja, *espírito nacional*, elaborado por Johann Gottfried Herder (1744-1803). No entanto, ambos fazem referência às teses de Montesquieu (1689-1755), e dizem respeito a maneiras únicas e peculiares de um povo agir: Idéias, leis, religiões, hábitos, costumes e maneiras que tornam uma sociedade insubstituível e inconfundível (FINKIELKRAUT, 1988, p. 16).

vita). Um dos caracteres da modernidade é a mudança de noção histórica para uma história linear e progressista.

Com relação ao progresso⁹, sobretudo o material, Cortés nunca o contestou. Sua crítica era direcionada à *lei do progresso*, como propalada pelos iluministas. O hoje foi melhor do que ontem, e ainda poderá ser melhor se as pessoas seguirem alguns princípios, que podem não ser os paradigmas iluministas, mas sim os ensinamentos da Igreja. Isso não é nenhuma impossibilidade, pois os homens, se não são bons em si mesmos, também não são malignos. No momento vivido pelo pensador, os espíritos humanos estão danificados, mas podem ser aperfeiçoados. Se tanto governantes quanto governados conseguirem cumprir sua missão, não havendo desordem ou tirania, a sociedade caminhará rumo a um progresso permanente.

Estamos propondo uma releitura do pensamento desse autor, criticando as generalizações e os estereótipos dos quais é vítima. Sua obra é vasta e complexa, embora contínua, caminhando por entre as várias correntes de pensamento, tentando encontrar uma solução prática para os problemas específicos de sua época.

⁹ Para a definição do termo *Progresso*, utilizaremos nesse ensaio da obra de Robert Nisbet denominada *História da Idéia de Progresso* (1985). Por ela, o conceito é definido como a crença ou idéia de que as sociedades humanas, como um todo, passam de um estágio inferior para um superior. Elas melhoram com o desenrolar da história.

1. A REDEFINIÇÃO DE DONOSO CORTÉS NO ÂMAGO DO PENSAMENTO CONSERVADOR

"Uma tradição não é outra coisa senão um progresso que triunfou".

Maurice Druon

"As leis, na sua significação mais extensa, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas".

Montesquieu

1.1. O conservadorismo e os estudos modernos

O ponto de partida dessa pesquisa se encontra no interior do pensamento conservador europeu em geral, e do espanhol em particular. Tido como uma forma de solucionar os problemas sócio-políticos pelos quais passavam as populações europeias, o conservadorismo não pode ser visto, ao contrário do que se estabelece no senso comum, como um mero *conformismo*. Mais do que isso, e discordando de Payne (1970, p. 765), essa corrente do pensamento político contemporâneo, também nascida a partir da eclosão da Revolução Francesa, não pode ser tratada como um "tendência a manter o *status quo* independentemente do que ele possa ser".

Embora haja autores, como Trindade (1978, p. 39) que localizem o pensamento conservador muito antes da Revolução Francesa (questão que não cabe espaço para discutirmos aqui), situaremos nossos estudos a partir desse evento (1789), indo até a primeira metade do século XIX (1853). É o que Vincent (1995, p. 65) chama de "a maneira técnica de empregar o termo *conservadorismo*".

Nisbet (1987, p. 16), porém, diferencia dois momentos dentro dessa temporalidade. Segundo ele, na década de 1790, o conservadorismo nasce em sua substância filosófica, como reação à Revolução (sobretudo aos jacobinos). Contra aqueles que apregoavam as conquistas revolucionárias como a "era da igualdade, da liberdade e da fraternidade, onde as massas se libertaram" os conservadores tinham para esse período o epíteto de "era de assassinatos de inocentes" (VIERECK, p. 10). Almejava-se, pois, uma restauração política e clerical aos moldes da França pré-revolucionária.

Já após 1830 e, sobretudo, 1848, ele faz parte do discurso político de modo mais profundo. O conservador, contando ou não com elementos liberais, tais como as liberdades individuais,

enfoca os perigos das revoluções sociais, da industrialização (mas não em todos os casos) e da democracia.

Assim, as idéias do conservadorismo diriam respeito não somente a um “impulso” (TRINDADE, 1978), a um simples “desejo de manter as tradições” (NISBET, 1987), ou a um “comportamento natural, intuitivo de lutar contra o aparecimento de novidades no campo político ou moral” (KIRK, 1993), mas sim a um *conjunto de idéias específicas e historicamente situadas* (VINCENT, 1995).

Em outras palavras, os autores conservadores do período que propomos acima pretendem, em contrapartida aos teóricos liberais ou socialistas, criar uma via alternativa de acesso para o mundo moderno, aceitando em maior ou menor grau temas presentes no pensamento iluminista. Claro está que a trilha a ser desenvolvida será bem diferente dos projetos progressistas, mas não necessariamente oposta. Aliás, nem mesmo os próprios conservadores possuem um projeto homogêneo com relação a isso, o que deixa claro como essa corrente política é complexa e repleta de possibilidades interessantes.

De forma alguma é o conservadorismo uniforme. Mesmo se isolado para a passagem do século XVIII para o XIX, pode-se observar fenômenos ideológicos que podem ir desde uma reação intolerante e extrema aos chamados *direitos naturais*, até um espírito moderado e evolutivo, que os conceba de maneira diferenciada. Ou seja, desde o autoritarismo ao liberalismo.

Isso é correto, pois, sendo um conjunto de idéias específicas, opositoras aos ideais iluministas e as práticas revolucionárias francesas, o conservadorismo possui um viés circunstancial onde ocorre (VINCENT, 1995, p. 71). Nem todos os países da Europa sofreram as mesmas influências iluministas, nem tiveram estas os mesmos alcance e profundidade quando do expansionismo napoleônico. Dessa forma, não há um conservadorismo mundial, mas um britânico, outro alemão, outro espanhol, etc. assim como o próprio liberalismo ou socialismo também se ramificam.

Em cada um desses lugares, como diria Merquior (1991), há tradições e linhas de pensamento próprias, no que tange às concepções acerca do governo, às noções de liberdade, às visões de história e ao trato concedido ao indivíduo. Em todos eles, portanto, o iluminismo e o liberalismo colheram frutos os mais diversos (muitas vezes contraditórios). Não é de se

estranhar que, também, haja várias diferenças e peculiaridades ao se tratar dos conservadorismos nesse lugares.

Para Peter Viereck (1956) o pensamento conservador contemporâneo tem seu início com Edmund Burke (1729-1797) e as suas *Reflexões sobre a Revolução em França*, tido como “força posta em atividade pela Revolução e operativa contra as tendências que ela desencadeou”. Apesar desse marco zero, o autor vai além, dizendo que Burke não é suficiente para resumir o fenômeno, tendo os méritos que, por exemplo, Robert Nisbet (1987) não tem, ao centrar suas análises a respeito do conservadorismo basicamente nos escritos burkeanos.

Viereck vai ao encontro de Vincent (1995) e sua análise circunstancial do conservadorismo, mostrando que o fenômeno pode ser entendido como um universo no qual caminham os mais diferentes tipos de autores¹⁰. Seus dois exemplos maiores são, além do próprio Edmund Burke, o francês Joseph de Maistre. Ambos (assim como boa parte dos conservadores), apesar de lutarem contra a idéia da *bondade natural do homem* e o *direito instintivo das massas*, a favor das tradições contra certas inovações, enfatizarão aspectos diferentes, dando margem a projetos políticos também diferentes.

Etimologicamente, *conservadorismo* tem sua origem na palavra latina *conservare* (“preservar”, “manter”, “conservar”). Viereck parte daí rumo a uma consideração interessante: Já que conservadorismo diz respeito a *conservar*, o que se deve *conservar*? Quais elementos da tradição (já que não são todos) devem ser enfatizados?

De um lado, o inglês Burke dirá que são as *liberdades tradicionais*, ou seja, as configurações políticas parlamentares assim como estabelecidas pela Revolução Gloriosa de 1688, contra algumas inovações apregoadas pelo rei da Grã-Bretanha George III, *o louco* (1738-1820). Liberdade, em Burke, longe de ser um direito natural, diz respeito a privilégios possuídos pelos parlamentares, contra os reis e contra as massas. Uma monarquia hereditária, limitada pela constituição e pelas Câmaras, seria seu projeto, embora coadunada com algumas mudanças e reformas, feitas de forma lenta e ponderada.

Por outro lado, o francês Maistre defende uma conservação em nome das *autoridades tradicionais*, a saber, o aumento dos poderes monárquicos tanto do rei da França (soberano secular), quanto do Papa (soberano eclesiástico). Para ele, esses dois ícones de poder foram

¹⁰ Na visão circunstancial de Vincent, o conservadorismo francês é mais “religioso e moralista”, o alemão, “mais metafísico e histórico” e o norte-americano, “age em defesa do liberalismo clássico” (VINCENT, 1995, p. 71ss).

violados, em nome de uma pretensa *soberania popular*. Como essa idéia é absurda, a defesa do absolutismo dos reis e do papa é a palavra de ordem, restaurando-se, dessa forma, as configurações de 1788.

Burke e De Maistre almejavam conservar aquilo que, no seu entendimento, fosse o bem mais precioso da sociedade na qual (e para a qual) escreviam, respectivamente, as liberdades e a autoridade. Tanto um quanto o outro, da mesma forma, tinham por necessidade enfatizar aquilo que, na sua acepção, fosse mais típico ao seu povo. Com os demais conservadores não será diferente essa regra. O que muda, porém, é o conteúdo das tradições a serem preservadas, de acordo com o local e o contexto em questão.

Donoso Cortés, espanhol e situado um pouco mais à frente dos dois pensadores anteriores, não procura somente uma conservação *das liberdades*, ou *da autoridade*. Em sua acepção, o ponto mais importante a ser preservado, e que estaria sendo colocado para debaixo do tapete, era a cultura, os costumes, a religião e a *moral cristã católica*. Para ele, em um mundo cada vez mais secularizado e individualista, as pessoas se esqueceram dos compromissos cristãos, dos quais, no seu entender, a Espanha era grande e tradicional defensora.

De posse dessa *moral*, tanto os governantes quanto os governados se tornariam conscientes de seus direitos e deveres. Ambos teriam, nesse sentido, prerrogativas e limites à ação um do outro, o que implica na apologia de um regime nem absolutista, nem liberal. Isso é, uma monarquia hereditária constitucional e parlamentar, de restrito sufrágio. Não tão autoritária quanto apregoava Maistre, nem parlamentarista aos moldes da Inglaterra de Burke.

As três tradições a que fazem menção Burke, De Maistre e Cortés são semelhantes ao não aceitarem, ao menos em seu sentido integral, algumas noções-chaves do pensamento iluminista. Não se trata de preservar qualquer tipo de tradição, conforme advertiu Silva (1996, p. 10), mas daquelas que, na acepção dos autores, servem como arsenal de idéias contra as noções de *Direitos Naturais*, *Natureza Humana como benéfica*, *Contrato*, *soberania popular*, *visão de futuro como ruptura*, *racionalidade frente à tradição*, *apriorismo*.

A crítica que se faz a tais preceitos estaria baseada na apreciação de que a humanidade tem uma capacidade pequena de altruísmo, limitada à família e aos amigos. Nesse sentido, seria muita ingenuidade supor que o homem, racionalmente dado, seria capaz de criar um governo, uma lei ou uma sociedade tendo por base somente sua consciência crítica. Há outros sentimentos em jogo, como a vontade, as paixões, o egoísmo, os costumes, etc. Logo, não é

correto chamar a natureza humana *boa*, nem tampouco ponderar direitos naturais em seu nome.

História versus Contrato: ceticismo político versus ímpeto universalista iluminista

A concepção conservadora de história é bastante criteriosa, feita de mudanças muito lentas, sem intervenções abruptas. Melhor dizendo, as transformações, em si mesmas, não são reprovadas, mas não devem ser feitas pela via revolucionária, uma vez que o ser humano não seria capaz de construir uma sociedade apenas e tão somente pela vontade política. Dessa forma, deve ser considerado nessa empreitada o presente histórico, a realidade empírica, tidos como o resultado de um processo contínuo de desenvolvimento.

Na sociedade, a partir desse ponto de vista, não existem identidades individuais antes de uma identidade coletiva (como no liberalismo contratualista). A família, a religião, os grupos e corporações, as hierarquias sociais, enfim, *o presente* não é simplesmente fruto de vontades individuais *pré-sociais*, mas sim *dados pré-existentes* à ação individual, aos quais não é possível se furtar.

[...] A sociedade não nasce do homem, por mais longe que se retroceda na história, é ele que nasce em uma sociedade já constituída. É obrigado, *desde o princípio*, a nela inserir sua ação, da mesma maneira que aloja sua fala e seu pensamento no interior de uma linguagem que se formou sem ele e que escapa a seu poder. Desde o princípio (...) o homem entra em um jogo no qual não lhe cabe fixar, mas aprender e respeitar as regras (FINKIELKRAUT, 1988, p. 24. Os grifos são nossos).

Mesmo assim, como vimos anteriormente, a questão do combate a qualquer mudança também é fruto do senso comum, que procura tratar as visões conservadoras como *antiquadas*, *obsoletas* e, por conseguinte, *negativas*. Nisbet (1987, p. 53) afirma que ser conservador não é ser totalmente tradicionalista, mas sim selecionar certos aspectos da tradição, aquilo que faz a ponte entre o presente e o passado. Logo, não se procura, dentro dessa visão, repelir qualquer mudança, mas sim o culto à mudança em si – o que seria pernicioso quando aplicado às instituições humanas, uma vez que não lhes garante estabilidade e funcionabilidade.

Sendo a grande preocupação dessa corrente política a produção e/ou a manutenção de instituições estáveis, que sobrevivam ao tempo, os conservadores de finais do século XVIII até meados do XIX serão grandes defensores das monarquias e da Igreja. Ora, se tais instituições surgiram num determinado momento histórico e vieram acompanhando o desenrolar da história, é porque os homens assim quiseram, ou melhor, as referidas

instituições são fruto das condições e das ações humanas, respondendo, ainda que não de maneira perfeita, às suas necessidades.

Dessa forma, os conservadores são bem mais contextualistas do que seus adversários iluministas. Os costumes, as tradições, a moral e, mais especificamente, o direito e as leis, nada mais seriam do que um reflexo empírico, ou ainda, a melhor solução possível para os problemas ali colocados.

Vê-se, então, que o conservadorismo concede grande importância àquilo que os homens produzem, fazendo frente a idéias mais abstratas como a noção de *Contrato*, a qual não encontra respaldo na História, mas se trata apenas de artifícios ou invenções a fim de legitimar ou justificar projetos políticos. Em oposição a isso, o papel da História é fundamental no pensamento conservador, pois apresenta uma estrutura a qual os indivíduos devem se posicionar, seja para confirmá-la ou para mudá-la, obedecendo a certos princípios.

Observando a história, os conservadores podem definir elementos pelos quais um povo ou uma sociedade se identifica. Comparando o presente com o passado, é possível obter características – “uma maneira de ser única e insubstituível” (FINKIELKRAUT, 1988, p. 16) – para esse mesmo povo ou sociedade, as quais fazem deles uma entidade específica, imune aos valores universais das Luzes.

Mais do que isso, como o presente é uma continuação do passado, não se podem extinguir certas instituições de uma hora para outra. Da mesma forma, projetos ou idéias políticas só poderão dar certo se forem ao encontro dos caracteres únicos da sociedade. Por exemplo, quando se diz que é do *espírito* ou é *típico* de um Estado *ser monárquico*, haja vista que nunca deixou de sê-lo ao longo da história, não se pode apoiar uma mudança nas leis que o tornem *republicano*. Isso não quer dizer que não fosse possível defender uma *monarquia constitucional*, nem que nunca o país seria republicano. No entanto, o dia em que isso acontecesse estaria tão distante do presente, que as pessoas não deveriam se preocupar em querer acelerá-lo.

Outro exemplo: digamos que essa mesma sociedade constate que suas prerrogativas monárquicas foram ou estão abaladas de alguma forma (como quando se oferece muitos poderes ao parlamento). Nesse sentido, deve-se propor e apoiar leis que garantam a primazia do poder real, isto é, que aumentem sua autoridade e, por conseguinte, mudem o panorama político.

Vê-se, portanto, que seja pela via da conservação ou pela via da mudança, a chave do processo ideológico está relacionada ao *caráter* do povo revelado pela história. Logo, nem sempre a concepção conservadora de história diz respeito à “confirmação de uma ordem determinada e vigente”, ao contrário do que afirma Nisbet (1987, p. 48). De toda forma, as mudanças ou as permanências estariam condicionadas a aspectos empíricos (ao menos que se queiram empíricos) da formação social em questão

Entretanto, isso não quer dizer que os conservadores propusessem uma visão histórica *mais pura* do que seus adversários iluministas, muito pelo contrário. Albert Hirschman (1992) destacou bem claramente quais seriam os desdobramentos dessa visão, classificando como um modo de *encarar negativamente as mudanças* (reacionarismo¹¹) e que tem como princípios básicos as seguintes teses: 1) da perversidade; 2) da futilidade; 3) da ameaça.

A tese da perversidade se mostra presente quando as pessoas que reagem às mudanças, utilizando-se do exemplo histórico ou não, “vivem em um mundo hostil” (HIRSCHMAN, 1992, p. 18). Argumentam, quase sempre, que uma ação proposta pelos progressistas produzirá, não-intencionalmente, o exato oposto do objetivo perseguido. Em outras palavras, “a tentativa de empurrar a sociedade em determinada direção fará com que ela se mova, mas na direção contrária”. Por exemplo, a busca pelo que os liberais chamam de *liberdade*, produzirá escravidão; a busca pela *democracia* produzirá oligarquia e tirania.

A tese da futilidade (HIRSCHMAN, 1992, p. 43), por sua vez, estaria relacionada com a crença de que qualquer tentativa de mudança é sempre abortiva, isto é, os seus efeitos são sempre “de fachada”, pois as estruturas da sociedade (consideradas em uma longa duração) permaneceriam intactas. Dessa forma, a tentativa de mudança teria resultado nulo. Exemplificando, a tentativa de derrubar um governo *monárquico* por meio de um golpe de Estado republicano, ainda que tivesse sucesso, seria inócua. Seja na monarquia, seja na república, sempre haverá *os que mandam* e *os que obedecem*. Aos olhos do homem comum, o semelhante golpe seria irrelevante.

Por fim, a tese da ameaça (HIRSCHMAN, 1992, p. 73) defende que a mudança proposta é sempre ruim, pois acarreta custos ou conseqüências inaceitáveis às instituições já existentes.

¹¹ O termo *Reação* surge a partir dos desdobramentos da Terceira Lei de Isaac Newton (1643-1727), pela qual *toda ação corresponde a uma reação de mesma direção e intensidade, mas de sentido oposto*. Logo, inicialmente, não possuía nenhuma conotação política, quanto mais pejorativa. Esta foi adquirida após a Revolução Francesa, como embate à idéia iluminista de progresso permanente, assim como o princípio de que toda mudança é sempre feita “para melhor” (HIRSCHMAN, 1992, p. 16).

Em outras palavras, para aqueles que desejam mudanças de toda ordem, “as conquistas e realizações mais antigas (...) podem não ser tomadas como certas, e seriam ameaçadas pela reforma [pela nova mudança].” Novamente um exemplo, dessa vez dado pelo próprio Hirschman (1992, p. 79-80): a ampliação do direito de voto na Inglaterra, por meio dos *Reform Bills* de 1832, poriam em risco o equilíbrio realza/aristocracia/democracia, um caminho para os pobres espoliarem os ricos.

Albert Hirschman ainda nos afirma que essas três teses estão amparadas por mitos, e podem ser contestadas facilmente no campo das idéias. Se os reacionários acusam os progressistas e liberais de serem *artificiais, utópicos e idealistas*, eles também não estão livres da formulação de esquemas e visões de mundo comprometidas, devido ao seu *ceticismo político*.

O ceticismo conservador com relação à fé de que é possível melhorar uma sociedade apenas por meio da vontade política, é bastante patente. Embora Silva (1996, p. 17) advirta que a oposição *iluminismo X conservadorismo* seja falha, uma vez que existam autores como Edmund Burke, George W. F. Hegel (1770-1831), e Leopold Von Ranke (1795-1886) que não são adeptos do progresso liberal, mas são racionalistas e apontam por uma história em movimento, o pensador conservador tende a crer que os indivíduos do presente (e de qualquer época) são insignificantes ou desprezíveis diante de um legado trazido pelo passado. O presente não seria livre para modificar a estrutura social, pois não seria desligado do passado, como queriam os racionalistas ou os contratualistas.

Mais ainda, segundo o conservadorismo, o futuro não é uma ruptura, mas uma continuidade. Portanto, não é possível criar uma sociedade a partir *do nada*, como supostamente queriam os revolucionários franceses de 1793. Nesse caso, pela via liberal, existe a crença iluminista de que as sociedades caminham rumo a um progresso permanente, movidos unicamente pela razão. E mais, chegará um dia em que todas as pessoas se verão livres das suas *crendices e superstições* do passado.

No entanto, segundo querem os conservadores, são justamente essas *crendices e superstições*, e não a Razão universal e abstrata, os elementos capazes de oferecer soluções aos problemas sociais.

Liberdade e tradição

A noção de *liberdade* conservadora é ainda melhor verificada quando posta em oposição ao universalismo e às abstrações iluministas, cujo fim se encontram na noção de *Direitos Naturais* – válidos para todos os homens, em qualquer sociedade, independentemente da época em questão. Tais direitos podem ser descritos na forma de *liberdade de expressão*, *liberdade de iniciativa* (intelectual, religiosa, etc.), *liberdade econômica*, enfim (Merquior, 1991).

Embora se pretendam universais, esses direitos nada mais são, acusam os conservadores, do que uma contraposição à sociedade do *Ancien Régime*, contexto no qual foram criados. Isso significa que aquilo que é chamado pelo liberalismo de *natural*, *genérico*, *universal*, não passa de um produto inventado por um grupo, um perfil em específico, direcionando-se a um tipo determinado de pessoas, sendo, portanto, parcial. Essa é uma grande censura feita pelos conservadores, transformar algo específico em universal, válido para todos os homens.

Isso é correto se observarmos o primeiro artigo da criticada Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789): “Os homens nascem e vivem livres e iguais perante as leis” (HOBSBAWM, 1981, p. 77), mesmo que esse não seja o seu desejo. Em termos mais simples, na perspectiva liberal, *nenhuma pessoa é livre para escolher não ser livre*, se manter vinculado a algum senhor em uma relação de dependência. Portanto, ao universalizar suas prerrogativas, a filosofia liberal se tornaria irretorquível, utilizando-se como modelo para qualquer sociedade e em qualquer época, tratando como *inferiores* ou *despreparados* indivíduos e sociedades que não sigam os seus padrões de autonomia e independência.

Autores como Burke, De Maistre (apud NISBET, 1987, p. 54) ou mesmo Cortés, fariam a seguinte análise sobre a Declaração: “Os homens nascem e vivem livres e iguais perante as leis”. Mas o que são esses “homens”? De quais homens se está falando? Em qual sociedade? A qual época se refere? Existem diversas sociedades, diversos povos e diversos tipos de homens: franceses, ingleses, espanhóis, americanos, orientais. Analisando de uma perspectiva antropológica, não se pode falar em “humanidade” ou “universalidade” para os conservadores, já que os homens não são iguais, e as sociedades que os englobam também não o são, tendo cada qual o seu próprio modo de funcionar, como se fossem organismos vivos.

Dessa maneira, se cada sociedade funciona como um ser em específico, cujas funções lhe são peculiares, não se podem transplantar idéias, modos de governo, instituições de uma para outra, o que contradiz os anseios iluministas. Além disso, como cada sociedade cria os meios necessários à sua própria sobrevivência, da melhor maneira que crê possível, cada uma delas tem o direito de viver de acordo com os costumes e tradições que lhe são próprias (viver como lhe apraz) – eis a noção de *liberdade* (e também de História) para os conservadores.

Segundo Silva (1996, p. 18), se compararmos a noção de *liberdade liberal* e a de *liberdade conservadora*, perceberemos que a primeira diz respeito à esfera de ação do indivíduo; ao passo que a segunda faz menção à garantia de autonomia dos diversos corpos sociais (a família, a Igreja, a nobreza senhorial, ou mesmo o rei). Estas estruturas intermediárias, dispostas entre o indivíduo e o Estado, também correspondem a outras formas de poder e autoridade, e são legítimas, pois fazem parte do desenvolvimento histórico. E, como diz Nisbet, “não podemos saber onde estamos e muito menos para onde vamos se não soubermos onde estivemos. Esta é a posição conservadora da história” (1996, p. 52).

Vincent (1995, p. 85) também alerta a respeito da concepção de liberdade conservadora, se aproximando do que dissemos de Nisbet anteriormente: “a liberdade não diz respeito à autonomia individual, mas, pelo contrário, à conservação de determinados direitos tradicionais em um Estado estabelecido”. Nesse sentido, os iluministas estariam errados, uma vez que desconsiderariam qualquer autoridade tradicional, como os reverendos católicos, classificando-os apenas como *supersticiosos*, *enganadores* ou *irracionalistas*.

Vamos dar um exemplo: goste-se disso ou não, as pessoas seguem aquilo que é proposto pelos membros do clero, tendo-os na mais alta devoção. É por meio dos padres que elas obtém conforto e segurança, não sendo necessário questionar a sua legitimidade. E mais, como não há manipulação de mentes ou uma ideologia enganadora por parte dessas autoridades religiosas, mas apenas a vontade das pessoas de ouvi-los, tal autoridade pode ser entendida como legítima e, por isso mesmo, deve ser preservada e não suplantada por um Estado que englobe todos os poderes. Disso decorre que a autoridade dos conservadores não está somente nessa última instância, mas também em formas de poder que agem à margem do poder estatal, contribuindo para a sua descentralização, a saber, a Igreja e a Nobreza.

Louis De Bonald (apud NISBET, 1987, p. 70) reitera essa proposição da seguinte maneira: a soberania só existe plenamente em Deus, o qual delega poderes igualmente às instituições

presentes na sociedade, no caso, a família, a Igreja e o governo político. Cada uma dessas esferas deve ser suprema em seu domínio.

Nesse sentido, a violação de uma esfera pela outra, como ocorre na construção do Estado Absoluto ou Soberano (não necessariamente absolutista¹²), onde o soberano (monarca, conselho ou assembléia) está acima de todos, constitui uma tirania.

Ora, segundo o pensamento conservador, e ao contrário do que teorizam os iluministas, os homens não são suficientemente independentes sem a existência das instituições que criam: linguagem, costumes, hábitos, rituais, concepções acerca do poder, religiosidade. Assim, se, por um lado, os contratualistas estão certos em dizer que “as tradições são invenções”, por outro, os conservadores também estão, ao afirmar que, por sua longevidade, essas invenções são tratadas como eternas, a qual seria impensável alterar em poucas gerações.

Sobre esse problema, Alain Finfielkraut nos dá a seguinte contribuição ao analisar os escritos do abade revolucionário francês Sieyès (1748-1836):

[...] Foi ao grito de “Viva a nação!” que os revolucionários destruíram o Antigo Regime, mas o que caracterizava esse novo sujeito coletivo não era a originalidade de sua alma, era a igualdade reinante entre seus membros. Vejam Sieyès: “A nação é um corpo de associados vivendo sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura”. *Associados*: esse único vocábulo eclipsava um passado milenar e, em nome da nação, dispensava brutalmente a história nacional. A divisão em ordens estava abolida: não existiam mais nem nobres, nem padres, nem juízes, nem plebeus, nem camponeses, mas homens beneficiários dos mesmos direitos e submetidos aos mesmos deveres. Em uma palavra, Sieyès proclamava o fim do sistema hereditário (FINFIELKRAUT, 1988, p. 21-22. As aspas e os grifos são do autor).

O grande temor dos conservadores era de que todas as tradições fossem suplantadas por um Estado, isto é, uma única forma de poder, bastante artificial e estranha a um homem comum. A partir daí, elas desapareceriam em importância, deixando os homens completamente *livres*, isto é, sem vínculos entre si, rumo à desagregação social, à desordem.

¹² Thomas Hobbes, nas obras *O Leviatã* (1974) e *Do Cidadão* (1998) sempre teorizou um Estado Absoluto, isto é, um Estado cuja fonte última do poder fosse única. Disso decorre que a força de tal Estado deve estar acima de todas as pessoas, de todos os poderes locais, de todas as religiões, de todos os grupos, facções ou seitas, da própria família; tratando-os de forma equânime. Nesse sentido, e apenas nesse, pode-se dizer que, em Hobbes, todos os súditos são iguais. Uma democracia moderna, como no Brasil, pode ser entendida como um Estado Absoluto, já que só é legítimo aquilo que é definido pelo Estado, ainda que dividido em três poderes diferentes. Mais do que isso, somente ele possui o monopólio da coerção legítima. O Estado Absolutista, por sua vez, diz respeito à concentração de todos os poderes em uma só pessoa. Porém, como o termo foi cunhado pejorativamente a partir do pensamento iluminista e da Revolução Francesa, servindo para indicar a época que deveria ter fim, não se sabe se aquele Estado realmente chegou a existir, ou se foi apenas uma expressão de caráter estigmatizante.

As revoluções sociais, inaugurando novos *establishments* a partir de uma idéia, e não de condições materiais (não no sentido marxista), trariam o risco de transformar os homens em átomos, dissociando-os em virtude da destruição dos laços tradicionais. Nas palavras de Nisbet (1987, p. 82), “[os governos revolucionários] tentaram misturar toda a espécie de cidadãos numa massa homogênea, e depois dividiram este amálgama num número de repúblicas incoerentes”. E tal fato, segundo o mesmo autor, seria um caminho aberto à formação de *homens-massa* – “um agregado discernível menos pelo número do que pela falta de estrutura social interna integrando a tradição e valores morais compartilhados” (ORTEGA Y GASSET, apud NISBET, 1987, p. 81).

Essa igualdade e nivelamentos forçados (como no voto *per capita*, onde o valor de qualquer pessoa é equiparado, independentemente de sua origem ou de sua história) atrofiariam a liberdade e a competência dos mais fortes, dos mais brilhantes. Ao contrário das premissas liberais, um conservador tende a tratar os homens como diferentes naturalmente, cabendo a cada um deles um papel diverso no organismo vivo chamado sociedade. Estes não poderiam ser forçados a, por exemplo, participarem do ato político, se já não o fizessem abertamente.

1.2. Juan Donoso Cortés, um exemplo da complexidade conservadora

O espanhol Juan Donoso Cortés é um exemplo paradigmático de como o pensamento conservador é deveras amplo, e difícil de ser rotulado de qualquer maneira, fazendo-nos compreender melhor o que foi exposto no tópico anterior.

Cortés nasceu em 1809, em Don Benito, vilarejo de Badajoz, uma das duas províncias da região de Extremadura¹³. O lugar era bem próximo à fronteira com a França, e a conjuntura política era de bastante tensão e perigo às populações que ali habitavam, devido às invasões francesas capitaneadas por Napoleão Bonaparte. Miguel Artola (1997, p. 20) diz que essa intervenção produziu vários movimentos de contestação e repressões. Apesar de ser uma região bastante miserável, com grande dependência dos aristocratas rurais, Cortés era de família abastada e pôde estudar as línguas clássicas, como o latim, desde cedo.

¹³ A Extremadura de inícios do século XIX é apresentada, segundo Valverde (1970, p. 28-29), como uma das regiões mais miseráveis daquela Espanha. Pouco habitada (cerca de 10 habitantes por km²), estendia-se por imensas planícies desertas, sem estradas ou escolas. Os povoados eram formados por trabalhadores pobres, às vezes miseráveis, que dependiam de proprietários aristocratas ou burgueses ricos. “*Pueblos, en consecuencia, retrasados, tristonos, desapacibles, desaliñados*”. Mesmo assim, o vilarejo de Don Benito não figurava entre os de condições mais paupérrimas. Atualmente, o município de Don Benito tem área de 644 km² com população de 35.550 habitantes (2007) e densidade populacional de 56 hab./km².

O clima familiar e de infância, segundo Carlos Valverde (1970a, p. 31), era o mesmo de muitas famílias burguesas da época, fortemente marcada pela educação cristã e por tradições típicas do campo.

Com 11 anos de idade, em 1820, o pequeno Juan foi transferido para a Universidade de Salamanca, onde permaneceu por apenas um ano. Nesse ínterim guardava uma grande devoção pela Virgem (HERRERO, 1956, p. 2) base do seu processo de defesa do catolicismo alguns anos mais tarde.

Transferido para Cáceres, ao colégio de São Pedro, concluiu os dois anos necessários para estudar jurisprudência em Sevilha, com apenas 14 anos de idade. Aliás, nessa mesma época, o jovem estudante também contou com uma aproximação por temas históricos. Algum tempo depois, quando se tornou um brilhante ensaísta, deixou transparecer marcas desse aprendizado, sendo o recurso à História Universal e a argumentação jurídica seus traços mais marcantes. Assim, dele falou Carl Schmitt, “[Donoso] permanece bem na linha do pensamento medieval, cuja estrutura é jurídica. Todas as suas percepções, todos os seus argumentos são jurídicos” (SCHMITT, 1996, p. 120).

A partir daí, Donoso se dirigiu a Madrid, onde entrou em contato com círculos literários e a imprensa, também atuando como professor. Em 1830, casou-se, passando a trabalhar como advogado, junto ao pai, D. Pedro Donoso Cortés. Dessa forma, Valverde (1970a, p. 36) o concebe como um “ecclético progressista”, criação típica da época, por admirar três fenômenos: a religião cristã, enquanto formadora da modernidade européia; a Idade Média, como momento de alto valor moral (embora recriminasse o feudalismo e a *barbárie social*); e a filosofia das Luzes, caminho para a construção de uma sociedade melhor no futuro.

Exemplo importante de suas visões nesse momento se encontra no *Discurso de abertura en el Colegio de Cáceres* (In: CORTÉS, 1970a, p. 182-205), promovido em 1829. Este documento atesta que Donoso era um crítico do feudalismo (época de descentralização política, desolação e miséria), confiante na razão humana e simpatizante com as revoluções. Seu interesse pelo histórico (tido como o “desenvolvimento do espírito”) também era ponto pacífico, e nunca iria abandoná-lo. Assim como muitos outros intelectuais, o pensador extremenho concebia o século XIX, momento de onde falava, como o cume da realização de todos os séculos anteriores:

[...] *Un siglo sólo puede ser juez de los demás cuando reúne en un solo punto todas las fuerzas que el espíritu humano ha podido adquirir. (...) Considerad (...) los*

progresos del espíritu humano en la época presente. (...) Todo (...) respira el aura de la felicidad en derredor de este Colegio [de Cáceres]; los siglos que pasaron reclinan sobre el su frente para enriquecerle con sus tesoros; el siglo en que nace le señala con el dedo la carrera de la perfección. Aun la Naturaleza, que esquivo siempre las miradas de los hombres, cediendo a la fuerza irresistible del destino ha abierto ya su seno entre sus manos, y las ciencias naturales, casi desconocidas en los siglos anteriores, brillan en este con todo su esplendor (CORTÉS, 1970a, p. 203-204).

No entanto, em contraposição a esse ímpeto otimista, Donoso também se deparava com o problema sucessório na Espanha após a morte do rei D. Fernando VII. Diante dessa grave problemática, em 1832, Donoso escreveu *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía*, obra em que fez um louvor ao governo de Fernando VII, criticando os partidários de seu adversário político, D. Carlos, conforme dissemos na introdução.

Dentre esses críticos do carlismo, Donoso procurou aderir aos princípios liberais espanhóis “*con un sentido conservador e burgués*” (HERRERO, 1956, p. 3), fazendo parte do partido dos *moderados*¹⁴. De fato, essa posição conservadora clássica se definiu, segundo Payne (1978, p. 768), entre os anos de 1833 e 1843, e era estabelecida em 4 pilares: a) defesa de uma monarquia limitada pela constituição vigente (a de Cádiz, de 1812); b) processo eleitoral para o Parlamento por meio de um sufrágio restrito; c) no campo econômico, procurava mesclar a noção de propriedade privada com algumas medidas protecionistas; d) avanço nos prognósticos liberais e, por conseguinte, na secularização do governo, sem procurar romper abruptamente a relação estabelecida com a Igreja.

Para além de todas essas características, as idéias de Donoso, exemplificadas na *Memoria*, representavam sua atitude política prática contra o carlismo. Diferentemente do *Discurso* de 1829, ele não via com bons olhos nenhum tipo de revolução, seja a protagonizada pelas massas ou pelos carlistas. Sua meta era defender uma monarquia apoiada nas classes médias intelectuais e ilustradas, e isso porque se tratava, no caso da Espanha, de uma instituição legendaria, que vinha se perpetuando com estabilidade há muitos séculos.

Assim, a monarquia hereditária, cuja sucessão caberia à esposa e à filha de Fernando VII,

¹⁴ A partir do momento em que começaram as sessões das Cortes de 1820 se iniciou realmente a primeira experiência de monarquia parlamentar na Espanha, dado que durante os anos da guerra entre liberais e absolutistas, as Cortes haviam tutelado sem dificuldade as devidas regências. Ali, ante um monarca que utilizava as possibilidades constitucionais para frear as reformas, os liberais se dividiram, dando origem aos primeiros partidos políticos. Os *moderados*, os quais se identificavam com os defensores da Constituição de Cádiz de 1812 (*los doceañistas*), e que propunham uma solução transacional, isto é, a participação da Coroa no governo. Os *exaltados* pensavam ser impossível semelhante colaboração e tratavam, por conseguinte, de reduzir as funções do monarca às puramente executivas. Ambas as posições correspondiam a idéias distintas acerca da natureza do regime constitucional. Para os moderados se tratava de conseguir sua aceitação pela coroa, amenizando o programa revolucionário, enquanto os exaltados entendiam que não poderiam triunfar se não sobre as ruínas do Antigo Regime (ARTOLA, 1997, p. 52).

[...] se reviste de un carácter sagrado, les da aquella perpetuidad solemne que acompaña todas sus decisiones, les imprime la sabiduría de los siglos, y pasan a la veneración de la posteridad más remota. Señor: en la voz de la nación reposa el porvenir de toda la Monarquía; en su voz reposa el porvenir de las augustas sucesoras de Vuestra Majestad (CORTÉS, 1970a, p. 218).

As aspirações de Donoso conseguiram obter sucesso, já que o fim do conflito entre *carlistas* e *crístinos* ocorreu em 1839, com a ascensão de D^a Maria Cristina como rainha regente (enquanto D^a Isabel fosse menor de idade) e, mais importante, “com a derrota completa da causa absolutista” (ARTOLA, 1997, p. 56)¹⁵.

O que Donoso Cortés quis deixar claro nesse caso foi que todas as sociedades de um modo geral, e a sociedade espanhola em particular, possuem suas próprias características de maneira *sui generis*. Isto é, instituições, costumes, formas de governo, aspectos religiosos e culturais, os quais emergem a partir das necessidades do momento, e são reconhecidos por meio da história e de seu estudo – o *espírito* de uma sociedade: “*Una nación no puede existir sino con los elementos que encierra dentro de sí misma*” (CORTÉS, 1970a, p. 220).

No ano de 1834, Donoso passou a fazer parte de um ministério cujo governo era liberal, ainda que classificado como *moderado*. Em outras palavras, temia-se que o individualismo e a noção de soberania popular pudessem dar margem à desordem. Nesse ambiente, escreveu *Consideraciones sobre la diplomacia y su influencia en el estado político e social de Europa desde la Revolución de julio*¹⁶ hasta el tratado de la Cuádruple Alianza¹⁷, onde procurou consolidar as idéias constitucionalistas presentes em sua *Memória*. Mostrou-se partidário do governo pela inteligência, isto é, pela razão, princípio que haveria de conservar por muito tempo: “*La razón nos dicta y la Historia nos enseña que sólo en nombre de la inteligencia se*

¹⁵ A *Segunda Guerra Carlista* ou *Guerra dos Matiners* (em português, *madrugadores*, referência a que as batalhas fustigavam as tropas nas primeiras horas da manhã) teve lugar fundamentalmente na Catalunha entre Setembro de 1846 e Maio de 1849 devido, pelo menos teoricamente, ao fracasso das tentativas de casar Isabel II com o pretendente carlista, Carlos Luis de Bourbon, que tinha sido pretendido por diferentes setores. No entanto, Isabel II acabou por se casar com o seu primo Francisco de Assis de Bourbon (1822-1902).

¹⁶ Nos dias 27, 28 e 29 de julho de 1830, conhecidos como os *três dias gloriosos*, o povo de Paris e as sociedades secretas republicanas, liderados pela burguesia liberal, fizeram uma série de levantes contra o Rei Carlos X (1757-1836). Temerosa do radicalismo das classes que haviam feito a Revolução (pequena burguesia e proletariado urbano), a alta burguesia instalou no poder o primo do rei, Luís Filipe de Orleans (1773-1850), o *Rei Burguês*, monarca constitucional e liberal de outro ramo da nobreza francesa. Governou uma conturbada França de 1830 a 1848.

¹⁷ *Quádrupla Aliança* é a designação dada ao tratado assinado em Londres, a 22 de abril de 1834, entre os governos de Guilherme IV do Reino Unido (1765-1837), Luís Filipe da França, D. Pedro IV de Portugal (1798-1834) (o mesmo que, sob o título de D. Pedro I, foi o primeiro imperador do Brasil, de 1822 a 1831, e que, na ocasião do tratado era regente em nome de sua filha D. Maria II (1819-1853)), e a regente de Espanha, D. Maria Cristina de Bourbon, visando impor regimes liberais nas monarquias ibéricas. Tais medidas implicavam na garantia da expulsão dos infantes D. Miguel de Bragança (1802-1866) de Portugal e D. Carlos de Bourbon de Espanha, mesmo que obrigassem a entrada de tropas estrangeiras nos respectivos territórios.

puede dominar, porque sólo a ella pertenece el dominio absoluto de las sociedades” (CORTÉS, 1965, apud HERRERO, 1956, p. 3).

Para compreender melhor o que o autor entendia por *inteligência*, faz-se necessário citar um trecho de outra obra sua, intitulada *La Ley Electoral*. Complementando o que foi dito anteriormente,

[...] sólo la inteligencia puede establecer la unidad entre los individuos, que vivirían aislados si no fueran inteligentes. Y sólo la inteligencia puede conservar esa unidad, y con ella a las sociedades, porque sólo la inteligencia sabe prever, y las sociedades no se conservan sino por medio de una constante previsión en el poder que las dirige, que es idéntico siempre al que las ha constituido. Si esto es así, sólo será legítimo el poder de la inteligencia, porque sólo la inteligencia puede constituir y sabe conservar; si esto es así, todo poder que no tenga en ella su origen y que no haya recibido en ella su misión, es un poder efímero y bastardo (CORTÉS, 1965, p. 4-5).

Nesse sentido, Donoso queria dizer que os homens vivem em sociedade porque pretendem atingir algum tipo de benefício. E este benefício, por sua vez, só seria possível no meio de outros homens, graças à capacidade que eles têm de sociabilizarem-se – a inteligência. Se ao invés do uso da razão, os seres humanos fossem dotados de instintos apenas, não haveria sociedade, mas no máximo bandos de animais em busca da sobrevivência.

Consequentemente, um governo legítimo seria aquele que consegue manter os indivíduos unidos, em instituições duradouras e funcionais, já que somente assim eles terão as condições plenas para alcançar a felicidade e o benefício que almejam. Por isso é dito que poderes não provenientes da inteligência são efêmeros e inconstantes. Ou seja, governos e poderes que não atentem para ela certamente tombarão em meio à desordem e à desagregação social.

Essa preocupação de Donoso, presente desde há algum tempo, ficou patente quando o governo espanhol, diante dos problemas sociais e do caos institucional instalado no país, fez oportuno assegurar o poder sobre bases mais sólidas que aquelas em que se apoiava o frágil trono da infanta Isabel (sob a regência de sua mãe D.^a Maria Cristina). E isso se deu, segundo Miguel Artola (1997, p. 63) em três frentes: 1) a produção de um regime constitucional; 2) a proclamação do *Estatuto Real*, obra de cunho centralizador, conferindo maiores poderes a Madrid; 3) estabelecimento de um sufrágio restrito, limitando o corpo eleitoral em mais ou menos 16.000 homens, ou seja, menos de 0,15 % da população, para frustração dos liberais mais radicais.

O Estatuto Real previa a formação de duas câmaras: *Próceres* ou Senado (alta) e *Procuradores* ou *Congreso de los Diputados* (baixa); os primeiros eram indicados, já os

últimos eleitos pelo voto popular. Se, por um lado, só poderiam deliberar assuntos enviados pelo monarca, por outro lado, o rei só poderia aumentar os tributos com o consentimento de ambas as casas. Ou ainda, o rei poderia dissolvê-las, mas tinham de se unir em menos de um ano. De qualquer maneira, houve muitos descontentamentos a essas leis de um modo geral, e ao Estatuto em particular, sobretudo por parte dos chamados *progressistas* (ou *exaltados*, idealizadores de uma monarquia com mais prerrogativas parlamentares).

Donoso, por sua vez, imediatamente apoiou a causa de Madrid e procurou, por meio de seus escritos de 1835, deixar claro que qualquer mudança na política deveria ser feita de forma moderada, visto que não é fácil romper com as tradições ou os costumes:

[...] Como todo está enlazado en el espíritu humano por una cadena invisible, en la que, si bien se repara, no se encuentra nunca solución de continuidad, no hay época ninguna que no sea la heredera de todas las que le preceden; negar esta verdad, es negar la ley del progreso y de la perfectibilidad humana; esta ley tiene dos condiciones: primera, que toda época dada se ha de diferenciar de las que la precedieron, porque, si no se diferenciara de ellas, ni existiría ni tendría un nombre. (...) La segunda condición es que toda época dada (...) se parece a ellas porque las continúa; esta verdad es tan evidente y necesaria como la anterior (CORTÉS, 1970a, p. 294-295).

O grupo de Cortés recebeu o nome de *moderados*, não porque fosse menos *puro* do que o liberalismo *progressista* ou *exaltado*. Assim como esses últimos, ele acreditava na soberania da razão – radicada nas classes esclarecidas, porém, temia que o individualismo e a noção de soberania popular saíssem do controle. Logo, o termo *moderado* diz respeito a certas idéias, levadas a cabo a partir de uma visão de mundo precisa e sobre o ser humano e sobre a sociedade, no caso, a Espanha.

Dessa forma, fazemos menção ao que Andrew Vincent (1995, p. 66) chamou de “interpretação ideológica” para os vários usos do termo *conservador*. Segundo o autor, o termo pode (e é) utilizado sob diversos aspectos, porém, o que ele considera mais correto é tratá-lo como “um corpo de idéias com conteúdo preciso”. É a tentativa de lutar contra certos princípios, como o da *bondade natural do homem* e dos direitos daí decorrentes (aumento do sufrágio universal, por exemplo).

Quando Cortés desaprovava a formação de um novo governo por parte dos *progressistas*, não o estava fazendo por ser contrário às mudanças “em si mesmas” (NISBET, 1987), mas sim por não crer que as mudanças em questão fossem ser bem sucedidas devido à sua visão sobre a Espanha e sobre os próprios homens, fazendo-nos lembrar de Hirschman (1992) e de sua tese acerca da *perversidade*.

Da mesma forma que Donoso, que via naquelas reformas um perigo às instituições que animavam a Espanha, a retórica reacionária também está imbrincada da idéia que “o homem empreende uma ação e tem êxito no princípio, mas o sucesso o leva à arrogância e, com o tempo, a obstáculos, derrotas e desastres.” (HIRSCHMAN, 1992, p. 38).

Ainda segundo Hirschman, na *perversidade*, as consequências imprevistas da ação humana produzem resultados contrários à intenção original. “O efeito perverso vê o mundo como (...) volátil” (p. 64-65). Para o caso de Cortés, sua proposição era bem simples: os *progressistas* têm ótimas intenções em aumentar as prerrogativas das Cortes. Porém, se isso ocorrer, ainda que funcione em um primeiro momento, não poderá durar por muito, tendo em vista a história espanhola – sempre monárquica. As províncias, dotadas de muito poder (algo que nunca tiveram) irão se desagregar, dificultando a estabilidade política e pondo em risco a própria existência do Estado. Logo, deve-se oferecer poderes maiores à Coroa.

Desse ponto de vista, os costumes e as tradições serviriam aos homens como guias mais confiáveis do que a razão, ou as boas intenções. Dessa maneira, não era de se esperar que ele defendesse o alargamento do sufrágio, já que a maior parte das pessoas não seria educada o suficiente para escolher os melhores candidatos, ou quaisquer outras práticas que, segundo ele, fossem de encontro aos princípios formadores da sociedade espanhola. Se Donoso cria na razão, isso não quer dizer que ela estaria presente em todas as pessoas, nem tampouco que ela estaria desligada dos costumes e das instituições seculares.

Em sua obra *La Ley Electoral, considerada en su base y en sus relaciones con el espíritu de nuestras instituciones* (1835), continuou defendendo o governo da inteligência como o único capaz de constituir e manter unidas as sociedades. De fato, o triunfo da inteligência foi atribuído a Lutero: “*Él secularizó a la inteligencia, que, una vez emancipada, debía dominar como señora*” (CORTÉS, 1965, p. 4). Esta obra foi, então, completada pela Revolução Francesa. Se o governo pertence à inteligência, não de governar os mais inteligentes, isto é, as aristocracias ilustradas.

Nas palavras do próprio Cortés, foi importante a Revolução Francesa, pois ela:

[...] puso un término a lucha tan desastrosa; ella condenó a muerte a las instituciones absurdas, demolió los frágiles cimientos de todos los poderes usurpados, y sobre el campo del combate, cubierto de ruinas, asentó con mano fuerte la bandera de la civilización y escribió en ella el destino de las generaciones futuras (CORTÉS, 1970a, p. 307).

O Donoso que escreveu essas linhas tinha fé no progresso da humanidade e no desenvolvimento histórico. O futuro será promissor, com a condição de que as mudanças necessárias sejam feitas de maneira correta, no momento correto e na velocidade correta. Mais ainda, se diz ele que algumas “instituições absurdas” (notadamente as monarquias absolutas) foram condenadas à morte, é manifesto que não aprovasse a existência de qualquer instituição como resultado natural da história, o que é comum em outros pensadores conservadores.

Já Carlos Valverde tem a seguinte interpretação para esse louvor à Revolução:

[...] *más abajo* [Donoso] *vuelve a ensalzar la revolución francesa por haber llevado al poder a las aristocracias legítimas, es decir, a la burguesía inteligente, y atribuye sus excesos al proletariado, a quien hubo de llamar en su ayuda para hacer frente a las intervenciones de los reyes extranjeros* (VALVERDE, in: CORTÉS, 1970a, p. 307).

Uma mudança nas idéias donosianas já pode ser encontrada aqui, isto é, com relação à visão que ele tinha a respeito da Revolução Francesa. Se, por um lado, ela não era vista como um *mal em si*, já que serviu para derrubar o absolutismo e colocar as classes inteligentes no poder, por outro lado, também não era mais vista como um *bem em si*, visto que contou com a ajuda da massa proletária – verdadeiros *arautos da discórdia e da desordem*.

O legislador Donoso Cortés

No ano de 1836, Donoso Cortés foi eleito deputado das Cortes pela Província de Badajoz, tendo relevante participação nos debates parlamentares. O fato mais importante de sua atuação pública, segundo Galindo Herrero (1956, p. 5), foi o *Curso de Derecho Público* (também conhecido como *Lecciones de Derecho Político*), o qual marca um ponto interessante em sua mudança ideológica.

Valverde (1970a, p. 42) analisa essas dez *Lecciones* e estabelece suas principais características em sete pontos: 1) crítica ao absolutismo; 2) crítica às revoluções; 3) crítica ao direito divino dos reis; 4) crítica à soberania popular; 5) defesa da soberania da razão (inteligência); 7) defesa do governo representativo (monarquia constitucional) como perfeição, isto é, um meio caminho entre a monarquia absoluta e a democracia radical.

As *Lecciones* (terminadas apenas em 1837) começavam assinalando um conflito representado pela autonomia da razão como princípio social harmonizador, e o da liberdade, como destruidor da harmonia social.

[...] *Las inteligencias (...) se atraen. Las libertades se excluyen. La ley de las primeras es la fusión y la armonía; la ley de las segundas, la divergencia y el combate. Este dualismo del hombre es el misterio de la naturaleza y el problema de la sociedad* (CORTÉS, 1965, p. 53).

Então, para superar esse dualismo inteligência *versus* liberdade, faz-se necessário um elemento de coesão – o *Governo* – que, ao contrário do que propõem alguns teóricos liberais, não é um artifício ou um “mal necessário” (BOBBIO, 1988; MERQUIOR, 1991), mas um bem, “a sociedade mesma em ação” (CORTÉS, 1965, p. 54). Em outras palavras, o governo é algo que nasce simultaneamente à sociedade – através de suas necessidades, e não depois dela – como um acordo estabelecido entre partes racionais, o que é proposto pelos contratualistas.

Dito de outra maneira, nesse curso se estabeleceram as bases ideológicas do pensamento político de Donoso Cortés jovem: *a sociedade é um sistema de relações entre os indivíduos*. Acompanhando alguns textos anteriores, vemos que a inteligência era, ainda, o princípio que conferia ordem e harmonia a essas relações. A vontade (ou liberdade), embora fosse importante, pelo contrário, era um princípio de individualismo e dissoluções. Já o governo, por sua vez, tinha a missão de dirigir a ação comum e, conseqüentemente, resistir às individualidades. No entanto, as prerrogativas do governo não poderiam ir além de certos limites, a ponto de enfraquecer a sociedade.

Donoso Cortés, então, estava preocupado com o equilíbrio entre as liberdades (dos indivíduos) e o poder (do governo), ou, em suas próprias palavras, com as ações e as resistências (dos indivíduos e do governo).

Dito de outra maneira, indivíduos e governo agem e oferecem resistência à ação do outro. Quando os indivíduos agem, extrapolando suas liberdades, e não há resistência por parte do governo, há *desordem* – a sociedade caminha para a sua autodestruição. Por outra parte, quando os governos agem, extrapolando seu poder, e não há resistência por parte dos indivíduos, há *despotismo* – a sociedade, embora intacta, deixa de ser formada por homens e passa a ser apenas um conglomerado de escravos.

Portanto, para evitar o *despotismo* (soberania de direito divino) e a *desordem* (soberania popular), Donoso propôs, em seu lugar, os governos representativos (soberania da inteligência), uma monarquia constitucional parlamentar ilustrada, com mais prerrogativas concedidas ao rei. Com efeito, um de seus aspectos mais patentes foi procurar uma *terceira solução* entre o carlismo e os regimes *exaltados*.

O seu ceticismo com relação a esse projeto, no entanto, também não deixa de estar claro nas

últimas páginas das *Lecciones*. Mesmo se referindo a um tratado que tinha por centro a inteligência, Donoso poeticamente profetizou com certa desconfiança a respeito da Razão Humana. É um sinal de mudança em seu pensamento, menos otimista em favor de uma reflexão sobre os fatos: “*La razón humana (...) flor inodora, estatua muda que la vista admira y que insensible el corazón no adora*” (CORTÉS, 1970a, p. 444).

Valverde (In: CORTÉS, 1970a, p. 444) vê nessa descrença à razão uma influência importante da leitura dos pensadores tradicionalistas franceses, como Maistre e De Bonald, embora Donoso não deixasse de criticá-los ao longo do texto. Certamente, a proposta de Cortés era não permitir que a razão caminhasse desacompanhada da fé cristã (isto é, dos costumes, visto que sua civilização e seu próprio país tinham na religião sua pedra basilar), a quem sustentava. Parafrazeando o texto bíblico, o pensador extremamente acreditava, nesses anos, que *a razão, sem a fé, é morta em si mesma*.

Desde seus primeiros escritos até as *Lecciones de Derecho Político*, embora possamos notar algumas dessemelhanças entre uma documentação e outra, também existem elementos constantes na filosofia donosiana, dentre os quais podemos elencar: 1) a visão suspeitosa acerca da vontade (liberdade) humana e de suas implicações; 2) o governo como força de resistência às vontades individuais; 3) a necessidade de encontrar um elemento que sirva de base à ordem social (a inteligência ou, mais tarde, a ordem divina e o catolicismo); 4) a visão do político sempre em função do social (o governo deve resolver os problemas sociais, pois é por isso que ele existe); 5) as revoluções são problemas políticos, sociais e, anos depois, também que atentam contra a ordem divina. Para além dessas idéias, os métodos donosianas permanecem praticamente os mesmos: o *recurso à história* e à *apologia da religiosidade*.

As Constituições Espanholas de 1837 e de 1845

Em meados de 1837, já com o enfraquecimento do partido *moderado*, foi promulgada uma nova Constituição para a Espanha, a qual se estabeleceu em moldes bastante progressistas, até mesmo ousados para o momento em questão. Entre as suas medidas mais importante estavam, por exemplo, a igualdade de todos perante a lei¹⁸, a partilha da soberania entre a Coroa e as

¹⁸ “*Art. 4.º Unos mismos códigos regirán en toda Monarquía y en ellos no se establecerá más que un solo fuero para todos los españoles en los juicios comunes, civiles y criminales. (...) Art. 5.º Todos los españoles son admisibles a los empleos y cargos públicos, según su mérito y capacidad*” (ESPANHA. Constituição (1837). Carta Constitucional de la Monarquía Española. In: ARTOLA, 1997, p. 407).

Cortes¹⁹, o alargamento do sufrágio eleitoral, e o direito à liberdade de expressão, de imprensa e demais garantias individuais²⁰.

Miguel Artola (1997, p. 72-73) afirma que a monarquia constitucional de 1837 foi um dos primeiros exemplos dessa tipologia de governo surgidos na Europa, mas diferentemente das constituições revolucionárias, ela se baseava no equilíbrio entre a Coroa e o Parlamento, cada qual dispondo de um meio eficaz contra as investidas do outro²¹. Além disso, a Coroa se distanciou do governo com o objetivo de converter-se em árbitro dos conflitos que se produziam entre este e a representação nacional. Surgia, então, o *Poder Moderador*.

Em resposta a essas medidas, as quais Donoso relacionou com o ambiente de guerra civil carlista e com a instabilidade política existente (até 1840), publicou, ainda em 1837, a obra intitulada *Principios constitucionales aplicados al principio de Ley fundamental presentado a las Cortes por La Comisión nombrada al efecto* (ou, simplesmente, *Principios sobre el proyecto de Ley fundamental*). Nesta obra, foi posta em xeque a clássica divisão dos poderes doutrinada por Montesquieu – tida como um absurdo, visto que o poder mais forte sempre prevalece sobre os demais. Um equilíbrio como proposto pelo teórico francês (ou como pelos Constituintes de seu país) seria ilusório, e não consideraria as necessidades práticas de cada governo especificamente, no caso, a monarquia espanhola, em vistas de uma guerra civil.

¹⁹ “Art. 12. La potestad de hacer las leyes reside en las Cortes con el Rey” (ESPAÑA. Constitución (1837). In: ARTOLA, 1997, p. 423).

²⁰ “Art. 2.º Todos los españoles pueden imprimir y publicar libremente sus ideas sin previa censura, con sujeción a las leyes. (...) Art. 3.º Todo español tiene derecho a dirigir peticiones por escrito a las Cortes y al Rey como determinen las leyes. (...) Art. 7.º No puede ser detenido, ni preso, ni separado de su domicilio ningún español, ni allanada su casa, sino en los casos y en la forma que las leyes prescriben. (...) Art. 8.º Si la seguridad del Estado exigiere en circunstancias extraordinarias la suspensión temporal en toda la Monarquía o en parte de ella de lo dispuesto en el artículo anterior, se determinará por una ley. (...) Art. 9.º Ningún español puede ser procesado ni sentenciado sino por el Juez o Tribunal competente en virtud de leyes anteriores al delito y en la forma que éstas prescriben. (...) Art. 10. No se impondrá jamás la pena de confiscación de bienes, y ningún español será privado de su propiedad, sino por causa justificada de utilidad común, previa la correspondiente indemnización. (...) Art. 73. No podrá imponerse ni cobrarse ninguna contribución ni arbitrio que no esté autorizado por la ley de presupuestos y otra especial” (ESPAÑA. Constitución (1837). In: ARTOLA, 1997, p. 406-460).

²¹ “Art. 26. Las Cortes se reúnen todos los años. Corresponde al Rey convocarlas, suspender y cerrar sus sesiones, y disolver el Congreso de los Diputados; pero con la obligación, en este último caso, de convocar otras Cortes y reunir las dentro de tres meses. (...) Art. 27. Si el Rey dejare de reunir algún año las Cortes antes del 1.º de diciembre, se juntarán precisamente en este día; y en el caso de aquel mismo año concluya el encargo de los diputados, se empezarán las elecciones el primer domingo de octubre para hacer nuevos nombramientos. (...) Art. 28. Las Cortes se reunirán extraordinariamente luego que vacare la Corona o que el Rey se imposibilitare de cualquier modo para el gobierno. Art. 36. El Rey y cada uno de los Cuerpos Colegisladores tienen la iniciativa de las leyes. Art. 41. Los senadores y los diputados son inviolables por sus opiniones y votos en el ejercicio de su cargo. Art. 44. La persona del Rey es sagrada e inviolable, y no está sujeta a responsabilidad. Son responsables los ministros” (ESPAÑA. Constitución (1837). In: ARTOLA, 1997, p. 434-442).

[...] *No hay gobiernos mixtos ni han existido jamás. La suposición de su existencia reposa en un principio que es falso a todas luces; es decir, en el principio del equilibrio de los poderes. Con efecto: si fuera posible que el monarca, el pueblo y la nobleza obrasen como poderes íntegros en su acción, independientes y armónicos, teniendo todos una fuerza igual, tendrían también igual derecho a imponer su nombre al gobierno que todos constituían; pero este equilibrio es imposible, y no hay ningún ejemplo de él en ningún período de la Historia. Si alguna vez se presenta este fenómeno en los anales del mundo, su efecto nunca sería la acción, sino el reposo, y el reposo en los gobiernos es la muerte*²² (CORTÉS, 1965, p. 150. Os grifos são nossos).

Assim, Donoso prossegue, concluindo,

[...] *Ahora bien: si todos estos elementos no pueden combinarse de manera que tengan igual dominio, uno sólo ha de prevalecer, y esse solo es el gobierno, porque ése solo gobierna; los demás podrán ayudar en su acción, podrán entorpecer su marcha*²³, *y deberán tenerse en cuenta en la historia que se escriba de los obstáculos que tuvo que superar y de los elementos que supo asimilarse para que su acción fuese rápida y completa; pero no podrán llamarse poderes como él, ni levantar un trono al lado de su trono* (CORTÉS, 1965, p. 150. Os grifos são nossos).

O projeto constitucional espanhol de 1837, aos olhos de Cortés, pareceu demasiado teórico, ou seja, abstrato, artificial e sem aplicabilidade. Além disso, afirmava-se nos *Princípios* a necessidade de reforçar o poder do Monarca – a Família Real é a depositária da inteligência que lhe tem legado os séculos – e apontava que quando a pessoa que se senta ao trono está despojada do poder, essa pessoa é “*un súbdito con diademas*” (CORTÉS, 1965, p. 161).

O medo de uma revolução popular ficou explícito no trecho da mesma obra que segue: “*Representantes del pueblo: no desarméis al trono delante de la democracia, ni al poder delante de las facciones, porque ahora más que nunca es débil el poder, es fuerte el pueblo*” (CORTÉS, 1965, p. 183).

Essa necessidade de um poder unívoco e centralizado, muito embora não devesse ser despótico, nasce a partir da concepção de *sociedade* do autor, que não se confunde com a noção simples de *povo*:

[...] *En toda sociedad hay individuos y hay relaciones de estos individuos entre sí; (...) la palabra pueblo significa la yuxtaposición material de los individuos en el espacio, la palabra sociedad significa la coexistência de todas sus relaciones en el tiempo. (...) Por consiguiente, que las relaciones, y no los individuos, constituyen los elementos de las sociedades humanas. Si esto es así, la sociedad es un ser moral, porque es el resultado del concierto armónico de todas las inteligencias; y siendo un ser moral, no puede fraccionarse, no puede dividirse, porque la unidad es su ley* (CORTÉS, 1965, p. 154-155. Os grifos são do autor).

²² Tanto nessa citação quando na que inserimos logo abaixo, podemos perceber a concepção progressista de Donoso. Ele procurava enxergar a história como continuidade infinita e inexorável, tendo os governos a missão de não pararem no tempo e, por conseguinte, desaparecerem.

²³ Cf. Nota anterior.

De modo a conter as individualidades humanas, as quais promovem a desorganização social, faz-se necessário o *poder* – único como a sociedade, já que seria fruto das condições encontradas nela própria. Por conseguinte, para o poder ser indivisível, único e perpétuo, é também imprescindível uma monarquia constitucional e hereditária (concepção mais acertada para Donoso em todos os períodos de sua vida política e intelectual) que ofereça maiores poderes à Coroa. O monarca, na verdade, seria o único representante da sociedade, o único poder do Estado;

[...] *en su presencia* [do monarca] *no hay más que súbditos, porque, fuera de la sociedad, no hay más que pueblo, así también el objeto del poder debe ser la felicidad del súbdito* (CORTÉS, 1965, p. 156).

Conseqüentemente, a sociedade política teorizada por Donoso Cortés estava dividida em duas partes antagônicas, mas interdependentes – o *soberano*, também chamado de *poder* (aquele que comanda) e o *súbdito* (aquele que obedece). O único direito do que detém o poder é comandar, todas as suas outras atividades são obrigações. Da mesma forma, mas em sentido oposto, a única obrigação dos súditos é obedecer, sendo todo o resto direitos.

[...] *Un solo derecho confiere el poder; una sola obligación constituye el súbdito; aquel derecho es el derecho del mando, y esta obligación es la obligación de la obediencia. Conceded al súbdito todos los derechos posibles; todos los derechos posibles no le convertirán en poder si no le despojáis de la obligación de la obediencia y si no le dotáis con el derecho del mando. Imponed al poder todas las obligaciones posibles; todas las obligaciones posibles, si no le imponéis también la de la obediencia, despojándole del mando, no podrán convertirle jamás en súbdito ni le despojarán de su corona* (CORTÉS, 1965, p. 156).

O que nosso autor pretendia era responder ao que, em sua opinião, se tratava de um *problema de ingovernabilidade*. De fato, com a confusão política instalada em terras espanholas, em meados do século XIX, Cortés acreditava que essa situação não teria chegado a um ponto tão grave se, entre outras razões, o rei possuísse poderes plenos de direção, a fim de se fazer cumprir em todos os cantos do reino as suas aspirações, e tão somente elas.

É coerente, então, que Donoso – preocupado com a governabilidade – não se preocupasse em exigir dos súditos mais do que a obediência ao monarca, deixando todos os outros espaços da vida abertos ao desenvolvimento de suas individualidades. Ele não estava (ao menos nesses primeiros escritos) preocupado com as idéias particulares e as opiniões pessoais daqueles que recebem ordens, contanto que obedeçam à voz de comando; voz esta unívoca. Portanto, em nenhuma hipótese, o autor pretendia que o soberano fosse capaz de esquadrihar mentes, propondo uma homogeneização extrema da sociedade em todos os aspectos

(SPEKTOROWSKI, 2002). Assim, pois, a obrigação dos indivíduos é obedecer ao soberano, e somente essa.

As idéias de Donoso Cortés vão, até aqui, ao encontro do que Andrew Vincent (1995, p. 77-78) aponta como uma das características do pensamento conservador. Segundo ele, no conservadorismo, uns nasceram para liderar e outros para obedecer, lembrando a dicotomia *soberano versus súdito* de Cortés. Além disso, Vincent (1995, p. 85ss) chama a atenção para o governo, do ponto de vista conservador, que não deve ser fraco, mas sólido o suficiente para lidar com a ordem e ser equilibrado.

Em termos mais simples, não se cria no Constitucionalismo Liberal, mas sim nas propostas que conseguiam funcionar. E isso ficou visível quando, em 1843, novamente eleito por Badajoz, Cortés defendera uma mudança na Constituição Espanhola, permitindo que D. Isabel ascendesse ao trono com 13 anos, e não com 14, como rezava o texto constitucional. Essa atitude meramente pragmática ficou definida por Schmitt no conceito de *decisionismo*²⁴.

Em outras palavras, uma vez que acreditava ser necessária a figura de uma rainha (e não apenas a de uma regente, como era D.^a Maria Cristina) como um elemento de coesão e unificação no Reino, apaziguando os conflitos que ali ocorriam, não haveria porque não ignorar o texto constitucional²⁵.

Logo, Donoso enxergou o fato como superior à lei. Suas intervenções obtiveram sucesso e Isabel II foi proclamada Rainha da Espanha em oito de novembro de 1843. Por fim, os esforços de Cortés nesse sentido foram premiados pela família real, tornando-se secretário particular da jovem rainha, além de poder contar com uma série de outros cargos importantes, como, por exemplo, recebendo o título honorífico de *Marquês de Valdegamas*. O documento *Historia de la regência de Maria Cristina* (1843) (CORTÉS, 1970a, p. 993), do mesmo modo, apoiou a empreitada, sempre exaltando a monarquia hereditária e o cristianismo, desconfiando da liberdade individual e da razão humana.

Os anos que se seguiram representaram uma reviravolta no quadro político espanhol. A

²⁴ Defesa da idéia de que ao soberano cabe o poder de decisão acima de qualquer outro elemento político. Sobre ela falou Carl Schmitt (1963 e 1996), para quem a soberania se relaciona à capacidade de decidir em casos de exceção; Cândido Moreira Rodrigues (2005); e Roberto Romano (2005). O conceito de decisão nasce nas obras de Joseph de Maistre, e é incorporado por Donoso Cortés, como veremos mais adiante no texto.

²⁵ “Art. 56. *El Rey es menor de edad hasta cumplir catorce años. (...) Art. 57. Cuando el Rey se imposibilitare para ejercer su autoridad, o vacare la Corona siendo de menor edad el inmediato sucesor, nombrará las Cortes, para gobernar el Reino, una Regencia, compuesta de una, tres o cinco personas*” (ESPAÑA. Constituição (1837), in: ARTOLA, 1997, p. 450).

Rainha Isabel II, em 1844 e sob os auspícios de uma conjuntura favorável, embora não totalmente estável, nomeou para o cargo de presidente do governo o general Ramón María Narváez (1800-1868). Narváez contava com o apoio de muitos membros importantes do partido *moderado*, os quais também tomaram parte no poder.

Decidiu-se, então, reformar a Constituição de 1837, considerada excessivamente progressista, e criar outra mais conservadora e, sobretudo, mais monárquica. O empreendimento pôde ser feito sem muitos problemas graças à abstenção dos progressistas nas eleições que se convocaram em 1844 e, portanto, não havia oposição. Todavia, surgiu uma oposição de onde menos se podia esperar: do mesmo partido *moderado*, que acabou rachando-se devido a divergências ideológicas entre seus pares.

Com efeito, Joaquín Francisco Pacheco (1808-1865), um amigo de infância de Donoso, seguido por um grupo de deputados que receberam o nome de *puritanos*, se constituíram em um partido independente, porque não queriam que a Carta de 1837 fosse tocada. Mesmo assim, as Cortes nomearam uma Comissão para redigir um novo texto, sendo Donoso Cortés escolhido como seu secretário.

Os documentos *Dictamen sobre el Proyecto de Reforma de la Constitución de 1837 (1844)* e *Discurso pronunciado en el Congreso a propósito de una enmienda al proyecto de la Constitución (1844)* tratam do tema e das discussões estabelecidas na Comissão.

No primeiro texto, Donoso defendeu a mudança na Carta Constitucional como legal, tendo em vista que, segundo ele, caberia ao rei e às Cortes proporem mudanças quando achassem necessárias (CORTÉS, 1970b, p. 74). Isso significava a negação da soberania popular, como se o Rei e as Cortes fossem anteriores à própria Constituição, e não por ela definidos. Tal idéia já se encontrava em escritos donosianos mais antigos, quando, ao criticar os teóricos contratualistas, dizia serem a sociedade e o governo elementos que nascem juntos; e não que um governo pudesse ser formado apenas por idéias.

Se o governo representa os anseios da sociedade, deve-se perguntar como é a sociedade. Quais suas características, estruturas e formas, de modo a entendê-la e, a partir daí, descobrir qual governo pode domar as suas necessidades. Para Donoso, esses elementos definidores da Espanha seria, em primeiro lugar, *a monarquia* – daí ser necessário endossar um projeto de fortalecimento do trono, contrastando-o às assembleias populares soberanas e, juntamente com ela, *o catolicismo*. Ambos, monarquia e catolicismo, dessa forma, deveriam ser os

grandes protagonistas do espetáculo que teve como clímax a promulgação da Carta de 1845²⁶.

Nesse sentido, as várias reformas contidas entre os documentos de 1837 e de 1845 significavam, de fato, um passo a mais em direção à valorização da ordem, da centralização política e do aumento dos poderes do rei. A nova constituição carregava em seu bojo pontos que tinham por importância tanto solidificar as relações Igreja e Estado, quanto estabelecer que as eleições para o Senado fossem feitas somente pelo monarca (sem consultar a lista tríplice dos eleitores²⁷), formalizando uma distinção clara entre as duas Casas parlamentares (a Câmara seria eleita e o Senado, vitalício, seria nomeado pelo rei). Ora, far-se-ia um contraponto centralizador às Cortes eleitas pelo voto popular, ainda que censitário.

Em suas próprias palavras,

[...] *La Reforma cuenta por adversarios a los que no reconocen a las Cortes, con el rey, la potestad de hacer en las Constituciones políticas aquellas mudanzas y correcciones que aconsejan a veces la variedad de los tiempos y el bien del Estado.(...) Las Cortes con el rey son la fuente de las cosas legítimas* (CORTÉS apud HERRERO, 1956, p. 7).

Religiosidade – o caráter espanhol através da História

Em 1838, ainda no clima de desfavor à Constituição progressista, Donoso concebeu uma nova inflexão em seu pensamento: o *ecletismo* (o *equilíbrio* ou o *caminho do meio*) é pior do que as posições radicais. É necessário escolher um dos lados e defendê-lo com todas as forças. Claro está que ele não escolheria o carlismo (agonizante), tampouco o liberalismo radical (inviável), mas sim o *catolicismo político*.

Nos textos *España desde 1834* y *De La Monarquía absoluta en España*, ambos de 1838, vê-se avançar sua mutação ideológica. Este fato o fez aproximar-se ainda mais da Rainha Regente Maria Cristina, diante das hostilidades dos progressistas.

²⁶ A Constituição Política da Monarquia Espanhola de 1845 manteve as mesmas garantias individuais do texto de 1837, embora, segundo Valverde (in: CORTÉS, 1970b, p. 79), tenha representado “um passo atrás no liberalismo”. Suprimiu-se a soberania popular, o Senado passou a ser indicado pela Coroa, juntamente com uma série de outras prerrogativas de cunho centralizador. Por fim, no âmbito religioso, “*Art. 11. La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros*” (ESPANHA. Constituição (1846), in: ARTOLA, 1997, p. 412).

²⁷ Eis o texto Constitucional de 1837: “*Art. 15. Los senadores son nombrados por el Rey a propuesta en lista triple de los electores que en cada provincia nombran los diputados a Cortes*” (ESPANHA. Constituição (1837), in: ARTOLA, 1997, p. 426). Já na Carta de 1845 rezava-se o seguinte: “*Art. 14. El número de senadores es ilimitado; su nombramiento pertenece al Rey. (...) Art. 15. El nombramiento de los senadores se hará por decretos especiales y en ellos se expresará el título en que, conforme al artículo anterior, se funde el nombramiento*” (ESPANHA. Constituição (1845), in: ARTOLA, 1997, p. 425-426).

No primeiro escrito, Donoso se mostrava bastante preocupado com a situação belicosa em seu país. A guerra civil arrasava as regiões do norte e não havia com o que contar dos aliados estrangeiros. O clima político e econômico não era dos melhores, e os sucessivos governos liberais não conseguiam por um fim ao problema, haja vista os rachas internos dentro do partido *progressista*.

Diante disso, Cortés buscou, como de costume, analisar a história da Espanha, tentando desvendar o que chamou de *espírito* das instituições. A partir daí, seria possível criar um projeto de governo compatível com elas no presente. Assim diz o nosso autor:

[...] Las instituciones políticas son las formas (...) de las sociedades; la ley de la perfectibilidad y del progreso es la ley de las primeras, porque lo es de las segundas. (...) La Monarquía absoluta ha debido desaparecer entre nosotros; (...) pero (...) no ha desaparecido porque sea una forma y gobierno igualmente condenada por la razón en todos los períodos de la Historia, sino porque, adecuada a la sociedad de ayer, no lo es a la sociedad de hoy, porque no puede ser adecuada a todas las sociedades. La Monarquía constitucional ha debido ser y ha sido su heredera, no porque sea la mejor de todas las formas posibles, no porque sea el último límite del entendimiento humano, sino porque es la forma más adecuada y conveniente a la sociedad en que vivimos y al grado de civilización a que han llegado los pueblos (Espanña desde 1834, in: CORTÉS, 1970a, p. 527).

Donoso, portanto, considerava a história “fonte e origem de toda legitimidade”, devendo-se julgar as instituições em suas circunstâncias, e não simplesmente transformá-las, a partir da transposição de valores contidos apenas no mundo das idéias. Isso corrobora o seu ceticismo com relação às aspirações liberais radicais, sem levar em consideração os costumes e os aspectos típicos de cada sociedade.

Os escritos: *Estado de las relaciones entre Francia y España explicado por el carácter de las alianzas europeas; Filosofía de la Historia – Juan Bautista Vico e Consideraciones sobre el cristianismo*, todos eles também de 1838, embora tivessem o seu caráter próprio, faziam parte da mesma estrutura que suportava os demais documentos citados acima: por meio das características da Espanha, ao longo do tempo, seria possível encontrar leis que trouxessem estabilidade às suas instituições.

Na visão de Donoso Cortés, um desses elementos peculiares da sociedade humana, em geral, e da sociedade espanhola, em particular, era o seu *caráter eminentemente religioso*. Todos os homens, em especial os espanhóis, devem suas idéias e seus valores às concepções religiosas, mais especialmente ao catolicismo. Era mais do que coerente, então, que o pensador procurasse levar as doutrinas da Igreja para o campo da política.

Não é de se estranhar que, a partir dessas conclusões, fosse feita uma crítica a três momentos históricos que ele havia elogiado anteriormente: a *Reforma Protestante*, a *Filosofia das Luzes* (sobretudo ao modo francês) e a *Revolução Francesa*. Isso se deu posto que, segundo ele, ao emancipar a razão humana, os três eventos deixaram de lado a fé, criticando instituições fundamentais como a Igreja, os homens de autoridade e propondo reformas sem precedentes.

[...] Enflaquecida la Iglesia católica con la escisión de la Iglesia protestante, y la Iglesia protestante con las discórdias que atesoraba en su seno, el principio, que cuando fue un fue el principio dominante en los consejos de los príncipes y en el corazón de las naciones, quebrantada su poderosa y magnífica unidad, abandonó el império de la Europa, y entrando (...) en un augusto reposo, dejó libre el campo para que nuevos principios y nuevos intereses se señoreasen de la tierra (Estado de las Relaciones diplomáticas entre Francia y España explicado por el carácter de las alianzas europeas, in: CORTÉS, 1970a, p. 584).

[...] Entonces sucedió que la filosofía, buscando el porqué de todas las cosas, quiso averiguar el porqué de todas las instituciones políticas, religiosas y sociales, y citó ante su augusto tribunal a los reyes, a los sacerdotes y a los pueblos. Y como, por una parte, el porqué de estas instituciones estaba escrito en una esfera más alta que la suya, y como, por otra, la filosofía negaba todo lo que estaba fuera de su jurisdicción y dominio, negó el porqué de todas las instituciones existentes, las desdeñó como absurdas, las condenó como monstruosas y las execró como opresivas y arbitrarias (Estado de las relaciones..., in: CORTÉS, 1970a, p. 585. Os grifos são do autor).

[...] Así, la revolución francesa debía ser lógicamente el sangriento comentario y el término providencial de la emancipación de sus extravíos. (...) en presencia del nuevo símbolo de la nueva fe que sus fanáticos sectarios querían imponer a todas las gentes con la espada y con el fuego (...) los reyes tenían por su poder, los pueblos por sus creencias, y todos por las antiguas y veneradas instituciones que había sancionado la Historia, que se habían identificado ya con las costumbres como obra lenta y trabajada de sabiduría de las generaciones pasadas y como resultado del transcurso de los siglos (Estado de las relaciones..., in: CORTÉS, 1970a, p. 586).

Nesses três trechos do *Estado de las relaciones diplomáticas (1838)* pode-se perceber como Cortés não concordava que o antagonismo e a difusão de idéias diversas fosse benéfico para a sociedade²⁸. Muitos princípios contrários, ao invés de se harmonizarem, poderiam tornar a vida social um grande caos, por isso sua crítica à Reforma e ao fim do predomínio da Igreja nas mentes européias do século XVI.

Donoso estava olhando para a Espanha de sua época e via emergirem idéias, leis e reformas numerosas, as quais, apesar de conterem elementos positivos, não conseguiam, a seu ver, amenizar as dificuldades. O mais sensato a se fazer, portanto, era propor uma única voz de comando, baseada não na razão pura e simples, mas nos costumes estabelecidos (NISBET,

²⁸ Um dos elementos presentes nas idéias liberais é tratar o antagonismo como fecundo, isto é, o conflito de valores e idéias é positivo, pois produzirá desenvolvimento, e daí, o progresso. A razão é posta no lugar da tradição, e cada um possui autonomia para pensar e expressar o que quiser (BOBBIO, 1988, p. 28-30). Donoso crê na existência do progresso, tido como melhora da sociedade (CORTÉS, 1970a, p. 937), mas não por essa via.

1987, p. 48), a saber, a defesa do governo monárquico hereditário (como feito até então) e dos princípios eclesiásticos. Não porque sejam eternos ou válidos para todas as sociedades, mas porque representavam o caráter espanhol em sua forma mais pura.

O artigo *Consideraciones sobre el cristianismo* (1838) corroborou o que vinha sendo dito. A religião é um elemento importante da sociedade espanhola (e também da europeia) e, dessa forma, não se pode pensar em política sem ela. Por isso, o texto tratava-a como “única que pode servir de indestrutível fundamento às sociedades humanas” contra as revoluções, “a mais alta filosofia”, “uma civilização completa” (CORTÉS, 1970a, p. 653ss).

A conclusão da obra é evidente: quando, em uma sociedade, não se unem as crenças dos espíritos, então há desordem. Durante a Idade Média, segundo Cortés em seus *Antecedentes para la inteligencia de la cuestión de Oriente* (1839), isso não acontecia, por isso (e somente por isso) aquele período histórico foi visto como o lugar onde se restaurou a noção de autoridade pública, de unidade e de consistência, valores que o próprio Cortés estava buscando para a sociedade de seu tempo.

Outros documentos atestam a mesma preocupação: *Proyecto de ley sobre estados excepcionales presentado a las ultimas Cortes por el ministro de diciembre* (1839), *De la intervención de los representantes del pueblo en la imposición de las contribuciones* (1839) e *Correspondencia con la Reina María Cristina sobre la tutela de sus hijas* (1841).

Foi dessa mesma época (1839) a viagem de Cortés à França, onde manteve contato com obras de autores tradicionalistas franceses, como Joseph De Maistre, as quais lhe serviriam de bastante inspiração para as suas obras de finais da década de 1840 e início da década de 1850.

Segundo Garcia (1967, p. 101), Donoso aceitou as influências do pensador francês, pois procurou reafirmar a ordem católica no mundo, “perdido em seu racionalismo exacerbado”. Disso decorria que somente uma cultura católica poderia dar conta de suportar as contradições humanas. Porém, a presença de De Maistre – defensor da monarquia por direito divino – deve ser analisada com cautela, já que dois anos antes assim dizia Donoso Cortés:

[...] *Los defensores del derecho divino dicen: ‘el monarca es el poder social’. Ciertamente; pero añaden: ‘el súbdito no debe tener derechos en su presencia, porque despojarle de la plenitud de los derechos es despojarle de la plenitud de la soberanía’. Absurdo; porque aunque le despojeis de todos los derechos, aunque le abrumeis con todas las obligaciones, conservará pleno su poder e intacta su soberanía si no le imponéis la obligación de la obediencia, si no le despojais de su derecho de mando* (*Principios sobre el proyecto de ley fundamental*, in: CORTÉS, 1965, p. 157).

Ao contrário das monarquias por direito divino, sua admiração estava centrada nos regimes monárquicos espanhóis (sob a influência da também importantíssima Igreja Católica), tida como uma instituição secular e que perdurava já por vários séculos. Tal fato ficou expresso no texto a seguir:

[...] España, señores, ha sido siempre una Monarquía: esa Monarquía en toda la prolongación de los tiempos, ha sido una Monarquía democrática. ¡La Monarquía! Ved ahí para nosotros la realidad política. ¡El catolicismo! Ved ahí para nosotros, para todos, pero especialmente para nosotros, la verdad religiosa. (...) Cuando yo hablo de la Monarquía democrática, el Gobierno democrático, no hablo de la Monarquía de las turbas. La Monarquía democrática – ésa es su definición en aquel momento – es aquella en que prevalecen los intereses comunes sobre los intereses privilegiados, los intereses generales sobre los intereses aristocráticos. Esta es la Monarquía democrática (CORTÉS apud HERRERO, 1956, p. 7).

Vê-se aqui que, do ponto de vista de Donoso Cortés, democracia é sinônimo de governo exercido *para o povo*, isto é, em prol dos interesses da maioria, ainda que tal governo não seja necessariamente exercido *pelo povo*. Por defender a monarquia, acredita serem os dirigentes do Estado o próprio rei e os deputados e senadores nas Cortes: uma apologia à monarquia hereditária constitucional. Esse noção de democracia é divergente da que propõe Norberto Bobbio (1988, p. 8): “forma de governo na qual o poder está nas mãos da maioria”, ou seja, o termo diz respeito à participação política.

Mais do que isso, mesmo afirmando a necessidade de mudanças e reformas políticas, conferindo maiores poderes ao rei, Donoso foi categórico ao dizer que as mesmas não poderiam ser dirigidas por quaisquer pessoas, nem mesmo pela própria sociedade de um modo geral. Ao contrário, deviam ser guiadas por meio daquelas instituições que *sempre as fizeram*, donde vem a sua legitimidade.

Assim, o que o pensamento ilustrado, em sua busca individual da verdade contra a tradição, chama de *crendices* e as *superstições*, na acepção de Donoso Cortés correspondia ao que ele mesmo chama de *espírito das instituições*. Este conceito pode ser equivalente ao que Edmund Burke (1997) chama de *preconceito*, já que ambos são entendidos como idéias compartilhadas pela maior parte das pessoas que compõem o corpo social. Ou seja, todos aqueles aspectos intrínsecos a uma determinada formação social, tidos como o resultado mais proveitoso para as necessidades e as problemáticas dos homens.

Longe de ser encarado como uma desvantagem, tanto o *preconceito* de Burke quanto o menos pejorativo *espírito* donosiano são importantes para a sociedade. Isso na medida em que, ao

conhecê-los através da análise histórica, os homens políticos podem propor reformas, leis ou soluções que vão ao seu encontro.

Conhecer o *espírito* de uma organização social que está passando por problemas (como a Europa e a Espanha dos anos 1830-40) seria tão essencial quanto conhecer o tipo físico de uma pessoa doente. Como nenhuma pessoa é biologicamente igual à outra, nem sempre o mesmo medicamento tem o efeito desejado para curar uma determinada patologia. Da mesma forma, como nenhum povo possui o mesmo *espírito* ou os mesmos *preconceitos* do que os demais (não obstante possa haver similitudes), nem sempre as mesmas soluções (leis, reformas, direitos) podem servir a uma determinada problemática política (desorganização social, pobreza, desestabilidade, ingovernabilidade).

A divinização das estruturas sociais

A esmagadora maioria dos analistas de Juan Donoso Cortés, em especial Santiago Herrero (1953 e 1956) e Carl Schmitt (1996), alega que, a partir da metade da década de 1840, o autor passou por um período que pode ser classificado como transformação, ou ainda, *conversão*. Já que estaria renunciando às premissas liberais até então defendidas (o que não é verdadeiro, segundo a nossa visão), passando a abraçar a religião católica tanto do ponto de vista espiritual e pessoal, quanto do ponto de vista político e social. Alguns chegam mesmo a chamá-lo de “reacionário” (SILVA, 1996).

Herrero (p. 9-10) coloca o primeiro sinal dessa suposta transformação em um escrito donosiano chamado *Las Reformas de Pio IX*, ou simplesmente, *Pio IX* (1847), que trata a respeito de algumas medidas tomadas por esse papa nos Estados Pontifícios²⁹. É verdade

²⁹ O Beato Papa *Pio IX*, nascido *Giovanni Maria Mastai-Ferretti* (1792-1878) foi papa num total de 31 anos, sete meses e 17 dias, entre 16 de Junho de 1846 e a data do seu falecimento. É, até hoje, o pontificado mais longo da história da Igreja Católica. Rodrigues (1980-1, p. 413), desconsiderando os momentos iniciais de seu pontificado, o classifica como “pouco talentoso”, alguém que “ignorou os pontos positivos advindos com a Revolução Francesa”. Seu predecessor, Gregório XVI (1765-1846) havia sido, segundo Valverde (in CORTÉS, 1970b, p. 195), “intransigente com as tendências liberais”, que se derramavam pela Itália, e havia se oposto energeticamente aos projetos de independência e unificação da nação italiana. O novo papa pareceu, à primeira vista, oposto a Gregório, chegando-se a afamá-lo como um *pontífice liberal*. O entusiasmo foi multiplicado quando Pio IX proclamou uma ampla anistia para os presos políticos dos Estados vaticanos, quando elegeu a determinadas personalidades para altos cargos e quando fez algumas outras concessões no campo administrativo, que soaram como sinais de tolerância e liberalismo. Entre outras coisas, o anúncio de que estava decidido a introduzir em seus Estados a iluminação a gás e as estradas-de-ferro. As medidas *liberais* do novo papa e o entusiasmo dos liberais ao redor do mundo inquietaram seus contrários – os partidários do regime pontifício precedente, aos que se chamavam *gregorianos*. Seis semanas após a eleição de Pio IX, certos capelães já pediam a seus fiéis para que orassem a fim de apartar da Igreja “os males que a ameaçavam”. A inquietação das

afirmar que o autor, diferentemente dos que defendem um *Donoso pré e pós-catolicismo*, deixa claro dizendo que Donoso sempre esteve ao lado dessa religião. Quando muito, apenas o aprofundou, levando-o para o campo político. Mesmo assim, une sua voz ao coro dos que esquecem que Donoso apoiou as causas papais, sem se colocar ao lado dos absolutistas.

Uma visão mais atenta a respeito de Cortés não poderia concordar com as análises de Herrero, haja vista que a questão da religião se fazia presente há bastante tempo nos escritos donosianos. E, em quase todos eles, como já foi dito, estava em questão o problema da ingovernabilidade e da falta de unidade política na Espanha. Em *Las Reformas* isso também ficou claro:

[...] *Dad unidad a España, extinguid las discórdias que enloquecen a sus hijos, y España volverá a ser lo que fue en la guerra de la Independencia, lo que fue en tiempo de Felipe II. Dad unidad a España, y tremolarán en Lisboa los pendones de Castilla, y se derramarán por el mar de ella conocido las naves castellanas, y ceñiremos con nuestros brazos al África, esa hija acariciada del sol, que es esclava del francés y que debiera ser nuestra esposa* (CORTÉS, 1965, p. 189).

Assim sendo, a questão que Donoso pretendia solucionar era ainda a mesma desde o final da década de 1830. Igualmente, o recurso de que tomou posse para que isso acontecesse era idêntico – a religião cristã.

Nesse sentido, as verdades não poderiam ser obtidas por meio do antagonismo, mas da unidade – da monarquia, do catolicismo e dos costumes – o que Donoso já havia dito. A questão da crítica à Reforma e à Revolução Francesa, que se tornará constante até o fim de sua vida, também já existia. Elas são criticadas, pois previam a crença absoluta na razão contra a tradição, o que para Donoso era um erro gravíssimo.

As obras *Discurso sobre la Dictadura* (1849), *Discurso sobre Europa* (1850) e *Discurso sobre la situación de España* (1850) caminhavam por essa mesma via. Todas pretendiam ordenar a monarquia espanhola, que para Donoso estava em uma situação de crise, devido à falta de autoridade e à abundância de idéias e discussões *vãs*. Junte-se a isso o medo de Cortés diante das Revoluções de 1848 na França, destino principal de suas viagens ao exterior; bem

potências absolutistas contra o papa chegou ao ápice. Também na Espanha, muitos partidários da causa carlista, viram como terríveis as propostas do novo pontífice. Dois pensadores espanhóis saíram, então, em sua defesa: Jaime Balmes (1810-1848) e Donoso Cortés. Este, por meio de seus escritos de 1847, procurava defender um papa que, à sua visão, intentava aproveitar os aspectos positivos do liberalismo, e sintetizá-lo ao catolicismo. Mais tarde, essa fusão será substituída por uma intransigência maior às idéias liberais dentro da Igreja, cf. *Carta al duque de Valmy*, in: CORTÉS, 1970b, p. 468-470.

como da oposição liberal feita ao governo Narváez, na Espanha (VALVERDE, 1970, p. 58-59).

Se a sociedade está em perigo, pensava Donoso, deve-se lançar mão de algo que a salve, como, por exemplo, a ditadura. No entanto, ela não deve ser um instrumento permanente, e sim passageiro, até que as infecções que se alastram pelo corpo social sejam inoculadas (*Discurso sobre la Dictadura*, in: CORTÉS, 1965, p. 217).

Assim, as soluções que propunha passavam ao largo do campo político, se encontrando no catolicismo. Tal instituição, ao mesmo tempo, conseguiu dotar os soberanos de mansidão e liberalidade; os súditos de obediência e caridade; e a coletividade inteira de unidade e moral. Todos esses elementos juntos permitiriam que a sociedade (espanhola) alcançasse a felicidade e progredisse.

A seguir, daremos três exemplos, retirados de três obras diferentes – *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851)*, *Carta a la Reina María Cristina (1851)* e *Carta al Cardenal Fornari sobre los errores de nuestro tiempo (1852)*, cada qual enfatizando como o cristianismo servia a Donoso de três formas: no governo, nos indivíduos e em seu conjunto. Então, pode-se dizer que os três textos compartilhavam de um mesmo arcabouço.

Sobre o poder (do governo) e a obediência (dos súditos) e sua sacralidade, no *Ensayo*:

[...] *Todos ganaron con esta revolución dichosa [o surgimento do cristianismo]: los pueblos y sus gobernadores; los segundos, porque no habiendo dominado antes sino sobre los cuerpos por el derecho de la fuerza, gobernaron ya los cuerpos y los espíritos juntamente, sustentados por la fuerza del derecho; los primeros, porque de la obediencia del hombre pasaron a la obediencia de Dios, y porque de la obediencia forzada pasaron a la obediencia consentida* (CORTÉS, 1965, p. 289).

Sobre a desigualdade natural dos indivíduos, e a necessidade do exercício da caridade cristã para resolver os problemas sociais, na *Carta a la Reina*:

[...] *Pobres y ricos ha habido siempre en el mundo; lo que no ha habido en el mundo hasta ahora es guerra universal y simultanea entre los ricos y los pobres. Las clases menesterosas (...) no se levantan hoy contra las acomodadas, sino porque las acomodadas se han resfriado en la caridad para con las menesterosas. Si los ricos no hubieran perdido la virtud de la caridad, Dios no hubiera permitido que los pobres hubieran perdido la virtud de la paciencia. La pérdida simultanea de esas dos virtudes cristianas sirve para explicar los grandes vaivenes que van dando las sociedades y los ásperos estremecimientos que está padeciendo el mundo* (CORTÉS, 1965, p. 516).

Sobre o desaparecimento dos valores cristãos na sociedade moderna, dando lugar a um utilitarismo profundo – ambiente aberto às revoluções, na *Carta al Cardenal Fornari*:

[...] Descartado (...) todo lo que es sobrenatural y convertida la religión en un vago deísmo, el hombre que no necesita de la Iglesia (...), ni de Dios (...) convierte sus ojos hacia la tierra y se consagra exclusivamente al culto de los intereses materiales. Ésta es la época de los sistemas utilitarios, de las grandes expansiones del comercio, de las fiebres de la industria, de las insolencias de los ricos y de las impaciencias de los pobres. Este estado de riqueza material y de indigencia religiosa es seguido siempre de una de aquellas catástrofes gigantescas que la tradición y la historia graban perpetuamente en la memoria de los hombres. (...) Consiste esto en que es imposible de toda imposibilidad impedir la invasión de las revoluciones y el advenimiento de las tiranías, cuyo advenimiento y cuya invasión son una misma cosa (CORTÉS, 1965, p. 530-31).

Da publicação do *Ensayo*, tido como seu escrito mais importante, Donoso viaja novamente à França, onde, após um fugaz período republicano, é restaurada a monarquia com Luís Napoleão (1808-1873)³⁰. Ali, certamente, tornou-se testemunha ocular dos movimentos populares e operários, das lutas sindicais, do nascimento e desenvolvimento do socialismo, do anarquismo e do comunismo (HOBSBAWM, 1981).

Os problemas políticos afloravam, e Donoso não ficou alheio a eles, como já era de seu estilo. Todavia, o inchamento das cidades, a carestia e a miséria popular também lhe influenciaram, a ponto de tratar dessas questões em quase todos os escritos até 1853, ano em que morreu. Diferentemente da via liberal ou socialista, que propunham a luta política, as leis, as greves, ou mesmo a tomada revolucionária do poder, a solução donosiana para tais moléstias encontrava-se na religião. Em última instância, os problemas sociais – posto que originariam as revoluções se não fossem contidos – eram também problemas de ingovernabilidade, isto é, políticos.

Como não acreditasse mais na felicidade humana por meio da razão iluminista, Donoso defendeu a prerrogativa do monarca – representante de uma instituição secular e provada pela história – em exercer a caridade e dar o exemplo a ser seguido por todos. Já que os indivíduos não seriam iguais entre si, há uns caberia mandar e proteger (o rei, *o pai da nação*); há outros caberia obedecer e gozar de condições suficientes para que não houvesse distúrbios e a sociedade parasse no tempo. Eis a utopia de Juan Donoso Cortés, às vésperas de sua morte.

³⁰ Valverde (1970, p. 68) destaca a existência de uma incrível amizade entre Luís Napoleão e Donoso Cortés, a qual auxiliou, em muito, as relações entre França e Espanha. Essa amizade “*contribuyó a que las relaciones entre Francia y España fueran cordiales y de ayuda durante este período. La Policía francesa ha trabajado con el Gobierno español para desarticular las conspiraciones carlistas y las republicanas contra el trono de Isabel II. De ello hay frecuentes noticias en los despachos oficiales de la Embajada. También con mucha frecuencia se encuentran gestiones del ministro plenipotenciario español para conseguir permiso de retorno a la Patria a muchos exilados carlistas, no raras veces sacerdotes*”.

1.3. Revisão bibliográfica

Assim como o conservadorismo necessita ser revisto e repensado de uma forma geral, o pensamento de Donoso também carece de novas análises. Isso é correto na medida em que, apesar de ser bastante conhecido no pensamento político contemporâneo, o autor é apenas lembrado por suas idéias “reacionárias”, sobretudo quando ligadas à defesa da Igreja Católica com guia para uma sociedade *corrompida*.

No entanto, pouco se sabe, ou se pesquisa a respeito dos primeiros anos de Cortés como político e como pensador, momento em que se destacava por defender idéias liberais na Espanha dos anos 1830, ainda que tais idéias estivessem sendo colocadas em prática de modo bastante particular. Como por exemplo, distanciando-se dos princípios liberais ditos clássicos, muito mais característicos dos países de cultura anglo-saxônica³¹.

A deficiência com relação ao aspecto liberal da vida política de Donoso pode ser observada a partir da leitura de suas *Obras Completas*, organizada por Carlos Valverde (1970a):

[...] Se ha hecho alusión repetidas veces en las páginas anteriores a que, cuando se habla del pensamiento de Donoso en esta Introducción, nos referimos principalmente al de sus últimos años, y más en concreto al que formuló entre los años 1847 y 1853. (...) Personalmente me adhiero a la opinión (...) de que Donoso fue un espíritu en evolución continua y lenta hasta que encontró unas soluciones, que él creyó definitivas, en el catolicismo llevado hasta sus últimas consecuencias (VALVERDE, p. 98-99).

Mesmo assim, o trabalho do autor, enquanto analista e comentador da obra de Juan Donoso Cortés, é extremamente relevante, e voltaremos a falar dele até o final deste tópico. Por hora, gostaríamos de expor algumas idéias de autores vários a respeito da obra donosiana que,

³¹ José Guilherme Merquior (1991, p. 32-33), ao tratar da relação colocada entre indivíduo e Estado dentro do liberalismo, enxerga a ocorrência de dois padrões no Ocidente. “Há neste ponto um paradigma inglês e um francês. A distinção entre os dois liberalismos com um matiz nacional, um inglês e o outro francês, foi traçada (...) na *History of European Liberalism* de Guido de Ruggiero (...). De Ruggiero observou que, enquanto a espécie inglesa de liberalismo favorecia por inteiro a limitação do poder estatal, a variedade francesa procurava fortalecer a autoridade estatal para garantir a igualdade diante da lei. (...) Como consequência, enquanto na Inglaterra o relacionamento Estado-indivíduo era basicamente descontraindo, na França tornou-se muitas vezes tenso e dramático, fazendo com que os cidadãos entrassem em choque com o poder estatal”. Para além dessas considerações, o liberalismo inglês prevê um Estado associativo, já o liberalismo francês um Estado opressivo – que almeja dar liberdade ao indivíduo através do próprio Estado. Claro está que Donoso Cortés e o liberalismo espanhol, em geral, estão muito mais ligados ao modelo francês do que o britânico. Não é estranho, pois, que Miguel Artola chame o reinado de José Bonaparte (1768-1844), que durou de 1808 a 1813, de “liberal e autoritário” (ARTOLA, 1997, p. 26). Todavia, a Constituição de Cádiz (1812), resultado dos anseios liberais espanhóis, mesmo sendo considerada “um plágio da Constituição Francesa de 1791” (ARTOLA, 1997, p. 45), por defender limites aos poderes do rei e eliminar a sociedade estamental do Antigo Regime, havia entre ambas uma diferença cabal. Ainda que ambas declarassem o rei sagrado e inviolável, a Carta francesa reconheceu ao rei um caráter representativo, fato que não acontecerá na Espanha. Em resumo, nesse país o peso das decisões régias era maior, o que denota originalidade e especificidade.

diferentemente de Valverde, não se preocupam em distinguir momentos diferentes em seu pensamento político, apenas lembrando-se com maior ênfase dos últimos anos de sua vida.

Ivan Manoel, em um artigo chamado *Volta à Idade Média: a salvação da humanidade* (MANOEL, 2001), analisa como algumas correntes de pensamento reacionário do século XIX buscavam, diante do esfacelamento dos vínculos sociais e dos problemas decorrentes do individualismo recém-saído da Revolução Francesa, uma solução que estaria no passado medieval.

Para que isso fosse levado a cabo, grande seria o papel da Igreja – o centro de equilíbrio da Europa no período medieval, moldando-o à sua imagem e semelhança. Nas palavras de Manoel:

[...] O que a Igreja ultramontana³² (...) do século XIX rejeitava era a civilização moderna, cujo atributo fundamental era o de ser secularizada, isto é, uma civilização que se forjava fora dos marcos do controle católico, e essa rejeição oferecia os argumentos para a crítica dos filósofos católicos e dos ateus (MANOEL, 2001, p. 243).

Para exemplificar essas reflexões, o autor nos diz que o mundo medieval era exaltado por Donoso Cortés e pelo Conde de Montalembert (1810-1870) como a “Idade do Ouro”, por ter sido uma época católica. Ora, é sabido que Donoso utiliza a Idade Média a título de exemplo prático de como a forma de governo que teoriza (monarquia hereditária e constitucional) foi possível e funcionou por um bom tempo. Se foram possíveis efetivamente uma vez, podem sê-lo no presente, o que não é a mesma coisa do que destruir toda a sociedade moderna.

Em seu *Discurso sobre la situación de España* (1850) ele recorda com nostalgia as antigas corporações, que, unidas entre si pelo vínculo da religião e do amor, “*oponían un dique a todo despotismo que quisiera levantarse en la nación*” (CORTÉS, 1970b, p. 486).

Isso quer dizer que a monarquia hereditária, tal como existiu (ou melhor, que se acreditou existir) na época que vai do feudalismo às monarquias absolutas, é, segundo o julgamento de Donoso, a realização mais perfeita de uma estruturação social. Nela, o poder era uno na pessoa do rei, perpétuo em sua família, e também limitado, porque as corporações, as assembleias e os corpos hierárquicos da sociedade não possuíam poder, mas tinham o direito de resistir e opor-se ao rei em determinadas circunstâncias.

³² O ultramontanismo refere-se à doutrina e política católica que busca em Roma a sua principal referência. Este movimento surgiu na França na primeira metade do século XIX. Reforça e defende as prerrogativas papais em matérias de disciplina e fé.

Enfim, já mostramos no tópico anterior, como essas classificações não servem para o espanhol. Para além daquelas palavras, existem outros trechos do referido *Discurso* que fazem conceber o seu autor como um homem localizado no século XIX, não renunciando aos aspectos materiais da sociedade (progresso, tecnologia, etc.), nem à ordem estabelecida a partir deles.

[...] yo no me opongo a los intereses materiales ni al orden material: el orden material es una parte constitutiva (...) del orden verdadero; (...) los intereses materiales (...) serán, sin duda, y lo son, una cosa buena, excelente (CORTÉS, 1965, p. 261).

O que Cortés pretende não é uma destruição completa da materialidade surgida nos tempos modernos (lembramos da Constituição de 1846, fundamentada por Donoso e seus partidários, mantenedora dos direitos individuais declarados em 1812 e confirmados em 1837), mas sim uma reforma de suas arestas, isto é, um equilíbrio entre interesses materiais e prerrogativas morais:

[...] Ese equilibrio entre el orden material y el orden moral, ese equilibrio entre los intereses morales y los materiales, ese equilibrio entre la salud del alma y del cuerpo es lo que constituye la plenitud de la salud en la sociedad como en el hombre. (...) Cuando este equilibrio se rompe, los imperios comienzan a declinar hasta que desaparecen del todo (CORTÉS, 1965, p. 261).

Socialmente falando, as pessoas não precisam renunciar aos direitos civis, ao modo de vida industrial, nem aos avanços tecnológicos trazidos pela modernidade³³. No entanto, não devem exagerá-los ou conduzi-los por si mesmos, mas sim complementá-los por meio de uma moralização constante e cotidiana de todas as atividades.

Para concluir, Manoel (2001, p. 250) também diz que, para os pensadores católicos – incluindo Donoso Cortés – a cristianização da sociedade seria o passo fundamental, posto que iria constituir-se em alicerce para todas as relações entre os homens. Tal processo deveria ser feito também no campo das ciências, da política e da filosofia.

Nesse sentido, haveria uma propagação das doutrinas de S. Tomás de Aquino, a crença em um retorno ao passado e à restauração da Igreja como centro gravitacional de toda a humanidade. Nestes últimos aspectos, porém, e aí estão os problemas decorrentes da análise

³³ Embora conte com algumas generalizações a respeito de Donoso Cortés, como acabamos de demonstrar, o texto de Ivan Manoel (p. 249) possui o mérito de dizer que “as palavras dos autores católicos serviam menos como lástima e mais como exortação”. Um exemplo digno de nota figura-se no papa Leão XIII (1810-1903). Este, embora situado cronologicamente adiante do período da vida de Cortés, mas ainda dentro de um mesmo contexto efervescente de idéias católicas, enfatiza a importância das corporações no mundo medieval (como Cortés o fazia), assim como a necessidade dos trabalhadores de se associarem.

de Manoel, se pode caber para autores como Joseph de Maistre e Louis de Bonald, certamente não deve ser generalizado para o caso de Donoso Cortés.

Maistre, por exemplo, era a favor da restauração da monarquia hereditária francesa, que ele via como uma instituição de inspiração divina. No entanto, ao contrário de Bonald e Cortés, argumentava também a favor da suprema autoridade do Papa, quer em matérias religiosas como também em matérias políticas.

Embora Maistre e Donoso estivessem de acordo com a idéia de que apenas os governos baseados na constituição cristã, implícita nos costumes e instituições de todas as sociedades européias, mais especialmente nas monarquias católicas européias, poderiam evitar as desordens seguintes à implementação de programas políticos racionalistas, Donoso não vê problemas em abrir mão de alguns princípios tradicionais, como a existência da sociedade estamental, ou os chamados direitos individuais. Tampouco vê no papa um soberano dotado de poder religioso e, ao mesmo tempo, político. Sua função seria mais próxima da de conselheiro e admoestador de monarcas, do que de um legislador.

Encontramos uma análise semelhante a de Manoel em Antônio Garcia, no artigo *The Counterrevolutionary image of the world* (GARCIA, 1967, p. 101), para quem Donoso aceitou de forma clara as influências de autores como De Maistre e Franz Von Baader (1765-1841). Desse modo, para ele, os três pensadores “procuram reafirmar a ordem católica no mundo, perdido em seu racionalismo desde o Renascimento, culminando no Iluminismo e na Revolução Francesa”.

Algumas páginas adiante, já no desenvolvimento de seu artigo, Garcia explica o que ele quer dizer quando se refere à “ordem católica”. Segundo ele (GARCIA, 1967, p. 106) os contra-revolucionários queriam ressuscitar o mundo medieval como antídoto para a revolução: um mundo hierarquizado, estático, ordenado, onde Deus é a estrutura de referência – no qual a Revolução é algo impensável.

Embora o comentarista seja feliz ao deixar claro que Donoso renunciou às filosofias liberais por crer que estas não conseguiriam resolver os problemas da sociedade contemporânea e, sobretudo, por darem margem ao socialismo e às revoluções, suas conclusões caem nos mesmo erros vistos em Manoel.

Por essa mesma via caminha Cândido Moreira Rodrigues (2005) que, ao analisar o período da chamada *Restauração Católica*, observa que vários foram os autores que influenciaram o

reaparecimento do catolicismo, enquanto fato cultural, político e cotidiano. Dentre as fontes de inspiração, encontram-se, para ele, os teóricos contra-revolucionários: Edmund Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso. Todos supostamente defendendo uma sociedade hierarquizada e teocrática.

Se Donoso foi um importante influenciador, por propagar os valores católicos, não se pode dizer o mesmo com relação à “defesa de uma sociedade hierarquizada e teocrática”. Também não é correto generalizá-lo, no mesmo plano de análise, com autores tão diferentes e complexos.

Na mesma linha de Manoel, Garcia e Rodrigues, encontra-se o texto de Francisco Carlos Teixeira da Silva, intitulado *O conservadorismo como via para a modernidade* (SILVA, 1996). Neste conciso ensaio, o autor pretende rever o conceito vigente de conservadorismo (a partir das definições de Manheim), tido como uma posição política reativa, anti-racional, pró-antigo regime, etc.

Conforme foi visto no primeiro tópico desse capítulo, os méritos do artigo de Silva estão em revisar de forma bem inteligente essa noção, propondo um caminho de análise muito mais viável. Sendo que, a nosso ver, a principal contribuição está em dizer que o conservadorismo, ao contrário do que afirmara Manheim, possui sim uma utopia. Esta, porém, diferentemente das correntes políticas liberais, não apresenta o futuro como uma ruptura, mas sim uma continuidade.

Mais do que isso, também segundo Silva, o conservadorismo não é um retorno ao passado; quer-se a ordem presente, embora sem as contradições que a assolam. Em suas próprias palavras, “muitas das idéias geradas ainda no seio do Iluminismo serão retomadas e incorporadas. A argumentação contra o absolutismo régio será atualizada contra o absolutismo do povo” (SILVA, 1996, p. 19).

Evidentemente, prossegue Silva, durante todo o século XIX, além dos defensores do conservadorismo, existia uma reação à Revolução Francesa ainda mais profunda. A saber, os que almejavam o passado, as dinastias, e, sobretudo, a recusa ao racionalismo iluminista e a qualquer forma de constitucionalismo, haja vista que o Estado deveria se fundar sobre a ação de grandes personagens. Pode-se falar, assim, de *restauradores*, pois almejavam restabelecer normas sociais que não mais existiam, contando com um poderoso componente católico.

Ao contrário dos conservadores, portanto, os restauradores estavam fora do campo da modernidade³⁴. Veja-se, é justamente aí que se encontra o grande erro do autor para com Donoso, uma vez que o cita como a melhor expressão desses grupos reacionários.

Em primeiro lugar, isso se deve porque, à semelhança de muitos outros comentadores do pensador extremenho, Silva considera apenas seus últimos escritos, deixando de lado as idéias iniciais. Mais do que isso, faz uma análise muito breve, talvez por não ser este o seu objetivo no momento sobre as idéias amadurecidas. Estas, por assim dizer, se aproximam mais de uma reação conservadora, voltada para a modernidade, por conter argumentos racionais, do que de uma tentativa de restauração pré-revolucionária.

Como evidência disso, utilizaremos o próprio exemplo dado por Silva, alguns parágrafos atrás – o absolutismo régio ou do povo, isto é, aonde reside a soberania:

[...] Así, señores, todo el que proclame la soberanía popular o el derecho divino de los reyes proclama una reacción; proclama el principio de una civilización ya muerta, proclama un principio estéril; es retrógrado, porque retrógrado es proclamar un principio que yace entre los escombros de lo pasado y cuyo origen, contemporáneo de la fábula, se pierde en el seno del Oriente o de la democrática Atenas. Todo el que proclama la armonía entre la ley del individuo [soberanía popular] y la ley de la asociación [soberanía regia], entre la sociedad y el hombre, es progresista; porque progresar es proclamar un principio nuevo en la historia, nuevo en el mundo, y que lleva, señores, al porvenir en su seno (CORTÉS, 1965, p. 42).

Mais adiante, nessa obra chamada *Lecciones de derecho político (1836-1837)*, Donoso ainda dirá que a soberania popular é algo não somente absurdo, mas também impossível. Para justificar essa tese, ele se utiliza tanto de argumentos históricos quanto filosóficos, da mesma forma que Silva diz fazerem os conservadores:

[...] Si la soberanía reside en la voluntad general, y la voluntad general es la colección de las voluntades particulares, todos los individuos de la sociedad deben tener una parte activa en el ejercicio del poder soberano; si el poder soberano no se realiza sino por medio de las leyes, todos los individuos de la sociedad deben tener una parte activa en la confección de las leyes. Los ignorantes tienen los mismos derechos que los sabios, porque tienen una voluntad como ellos; los proletarios tienen los mismos derechos que los poderosos, porque tienen una voluntad como ellos; en fin, señores, los dementes deben reclamar una parte en la soberanía porque, al negarles el cielo la razón, no les despoja de la voluntad, y la voluntad los hace soberanos (CORTÉS, 1965, p. 42).

Nos trechos que seguem, o racionalismo de Donoso se apresenta ainda mais forte:

³⁴ Sobre a distinção entre intelectuais *conservadores* e *restauradores*, Löwy e Sayre (1993, p. 29) dão uma importante contribuição. De acordo com os autores, enquanto os conservadores não visam restabelecer um passado mais ou menos longínquo (caso de Burke e Cortés), os restauradores ou restitucionistas pretendem ir mais adiante, restabelecendo normas sociais e culturais desaparecidas (caso de Maistre e De Bonald).

[...] *La ley o ha de ser la expresión de la razón o la expresión de la voluntad general; en el primer caso, deben hacerla los más inteligentes y deben hacerla obedeciendo a lo que dicta la razón y a lo que exige la justicia; (...) en el segundo caso, si la ley ha de ser la expresión de la voluntad general, con qué títulos rechazaréis a ninguna voluntad de la confección de las leyes?* (CORTÉS, 1965, p. 44).

Poder-se-ia objetar que essas críticas racionais feitas por Cortés à soberania popular são características de seus primeiros escritos, sendo depois tomado de uma posição reacionária e anti-iluminista. Convém dizer que, mesmo em suas obras finais, como por exemplo, na *Carta al cardenal Fornari sobre los errores de nuestro tiempo* (1852), o pensador não nega o mundo moderno e sua nova ordem, ao contrário, diz que ele precisa ser reformado. É claro, já foi dito isso anteriormente, durante a crítica a Manoel, mas a citação é diferente:

[...] *Ni es menos absurdo suponer (...) que la religión santa que profesamos y la Iglesia que la contiene y la predica, o detienen o miran con desvío la libre expansión de la riqueza pública, la buena solución de las cuestiones económicas y el crecimiento de los intereses materiales (...). Lo que la Iglesia busca es un cierto equilibrio entre los intereses materiales y los morales y los religiosos; lo que en ese equilibrio busca es que cada cosa está en su lugar y que haya lugar para todas las cosas (...). Y esto no solo porque así lo exigen las nociones más elementales del orden, sino también porque la razón nos dice y la historia nos enseña (...)* (Cortés, 1965, p. 532).

Disso decorre que, por tudo o que já fora exposto até aqui, Donoso Cortés não faz parte das tradições reacionárias elencadas por Teixeira da Silva. Seu pensamento é conservador, imbuído de uma lógica muito particular, obtido por uma análise histórica moderna, e comprometido com o progresso das sociedades, obtido através da moralização dos costumes.

Um pensador cujas idéias são semelhantes ao que dissemos no parágrafo anterior (contrariando Manoel, Garcia, Moreira e Silva) é Stanley Payne. Conforme suas análises encontradas no texto *Spanish Conservatism (1834-1923)* (PAYNE, 1978, p. 774-75), Donoso Cortés “foi o maior teórico do conservadorismo espanhol na Era dos Moderados [1833-1868]...”³⁵, tendo por principal característica a idealização de uma sociedade católica e harmônica.

Muito embora o objetivo de Payne não seja tratar de Donoso propriamente, mas sim de fazer uma reflexão sobre o pensamento conservador espanhol, suas menções ao teórico são bastante relevantes.

³⁵ *The major theoretician of Spanish conservatism in the era of the Moderates was the Extremaduran aristocrat and essayist, Juan Donoso Cortés, whose philosophy differentiated that which was necessary in terms of current politics from the ideal order required by an harmonious Catholic society.*

Primeiramente, Payne diz que os conservadores espanhóis defendiam uma monarquia constitucional parlamentarista, “no padrão do liberalismo moderado do século XIX” (1978, p. 765). Se, por um lado, classifica Donoso nestas mesmas fileiras, por outro ajuda a localizá-lo em uma tradição muito particular, a saber, antiliberal. Não obstante, os conservadores também reagem ao reacionarismo carlista, bem como a todas as formas de progresso radicalizado pela via das revoluções.

O catolicismo (tão caro a Donoso) também possui um papel importante nos quadros conservadores, segundo Payne. Com efeito, “a tradição católica espanhola foi transformada lentamente, mas de modo firme, no século XVIII, por meio da simbiose instável entre um iluminismo moderado e um catolicismo reformado”³⁶ (PAYNE, 1978, p. 765). Isso reforça a afirmação de que os pensadores conservadores, mesmo aqueles mais fervorosamente católicos, como é o caso de Cortés, não almejavam um retorno ao passado, mas sim propunham um diálogo entre tradições espanholas e idéias iluministas.

Donoso liderou esse “catolicismo novo” (chamado por Payne (1978, p. 775) de *neocatholicism*), comprometido com os problemas sociais e políticos, assim como propondo uma limitação para o poder dos monarcas. Já o carlismo, seu inimigo político durante as guerras intestinas espanholas, não conseguiu o apoio da cúpula da Igreja, assim como se mostrava insuficiente, do seu ponto de vista, para solucionar as dificuldades de então.

Payne, por fim, diz que Cortés não influenciou de forma profunda o conservadorismo espanhol dos finais do século XIX, pois suas idéias eram demasiado radicais. Para evidenciar isso, ele rotula o espanhol como um “teórico de extrema-direita autoritário”³⁷ (1978, p. 775), propondo um regime político ditatorial, bastante marcado pela religiosidade. De fato, se essa presença do catolicismo (meio) é clara, já não se pode dizer o mesmo com relação ao objetivo político autoritário (fim).

Payne deve ter proposto suas conclusões a partir da leitura da obra donosiana *Discurso sobre la Dictadura (1849)*, na qual o seu autor recorre a um regime ditatorial de forma a evitar a “barbárie”, isto é, a desordem político-social e as insurreições. O contexto histórico dessa obra, apenas um ano após a *Primavera dos Povos*, e a eclosão de movimentos de caráter

³⁶ *Traditional Spanish Catholic culture was slowly but steadily displaced during the course of the eighteenth century by an unstable symbiosis of moderate Enlightenment culture and reform-minded Catholicism.*

³⁷ *Donoso was a right-wing Moderate (...), he posited a more authoritarian Catholic socio-political order (...) in the direction of a more radical modern authoritarian right.*

nacionalista e democrático em diversos países europeus, era bastante revelador de um sentimento de profundo temor por parte dos defensores da ordem.

Por essa via, Santiago Herrero (1953 e 1956), um exímio comentador de Cortés, diz que os discursos *Sobre la Dictadura* e *Sobre Europa* (1850) bebem de uma mesma estrutura, a saber, manter a ordem em meio ao caos revolucionário por meio da ditadura, um governo, diga-se, de caráter excepcional. A metáfora mais utilizada em todos os dois escritos é a de que a sociedade é “como um corpo que precisa lutar contra as enfermidades”.

Nas palavras do próprio Cortés, a circunstância européia era tão grave, devido aos movimentos revolucionários, que somente existiam dois caminhos a seguir: “a ditadura da insurreição” ou “a ditadura do governo”. A segunda ditadura seria o menor dos dois males, ou ainda, um mal necessário, mas cuja existência partiria de condições políticas específicas, não servindo como um modelo de governo planejado e sistematizado.

[...] Señores, si aquí se tratara de elegir, de escoger entre la libertad, por un lado, y la dictadura, por otro, aquí no habría disenso ninguno; porque quién, pudiendo abrazarse con la libertad, se hinca de rodillas ante la dictadura? Pero no es ésta la cuestión. La libertad no existe de hecho en Europa; los gobiernos constitucionales, que la representaban (...) son (...) una armazón, un esqueleto sin vida (Discurso sobre la Dictadura, in: CORTÉS, 1965, p. 235).

(...)

[...] Así, señores, la cuestión (...) no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad (...). Pero la cuestión es ésta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno; puesto en este caso, yo escojo la dictadura del gobierno, como menos pesada y menos afrentosa (Discurso sobre la Dictadura, in: CORTÉS, 1965, p. 235-36).

Partindo dessas premissas, sabemos que Donoso estava decidido a solucionar imediatamente uma questão política que, a seu ver, necessitava da aplicação da ditadura. Ele não pretendia, ao contrário do que indiretamente Payne quis dizer, teorizar ou sistematizar um regime ditatorial permanente. Por isso é bastante difícil querer classificar este ou aquele autor, em sua totalidade, simplesmente como um “teórico de extrema-direita autoritário”.

Vou além, partindo do princípio de que as idéias de Juan Donoso Cortés não podem ser simplesmente rotuladas, já que o autor empreende um caminho bastante amplo por entre as idéias políticas, habilidade permitida pelo conservadorismo, não poderemos concordar com o que propõe Payne.

Isso é correto, posto que tanto em seu período dito “liberal” (1830-1847) quanto em seu momento “católico” (1847-1853), Cortés procurou, em geral, evitar os governos autoritários e

o extremismo. É fato que em ambos os casos a religiosidade teve um papel importante, porém, a grande habilidade do espanhol foi utilizá-la contra o despotismo.

Em um texto de 1835, assim diz ele:

[...] Si la inteligencia del hombre ha hecho necesario la sociedad, la libertad del hombre ha hecho necesario el gobierno (...). Con efecto: el hombre, absolutamente libre, destruiría la sociedad que su inteligencia ha hecho necesaria, porque la libertad es por su naturaleza un principio disolvente de toda asociación. La sociedad necesita, pues, de un arma para defenderse contra el principio que la invade; esta arma es el gobierno. El gobierno no gobierna sino obrando porque (...) para el gobierno obrar es ser, y no obra sino resistiendo al principio invasor; por consiguiente, para el gobierno obrar es resistir. Si el gobierno es una acción, y si esta acción es una resistencia, el gobierno es una resistencia también (La Ley Electoral, in: CORTÉS, 1965, p. 30).

(...)

Pero ciertamente esta resistencia no es indefinida; siendo su objeto defender a la sociedad de las invasiones de la individualidad humana, su acción no debe extenderse más de lo que sea necesario para evitar semejantes invasiones. Cuando los gobiernos traspasan estos límites, dejan de resistir e invaden, y toda invasión es un crimen, la de la sociedad en los individuos como la de los individuos en la sociedad. Cuando los individuos invaden, si triunfa, la sociedad se sumerge en la anarquía; cuando los gobiernos, en vez de resistir, invaden, si triunfan, hay despotismo; si sucumben, se encuentran frente a frente de una revolución, que es su tumba (La Ley Electoral, in: CORTÉS, 1965, p. 30-31).

Além da crítica a Thomas Hobbes e ao absolutismo, delineada nos parágrafos seguinte dessa obra, Cortés também critica aqueles que teorizam o direito divino dos reis. Apesar de a questão espiritual ser importante, o pensador extremenho apenas o faz no sentido de garantir legitimidade e efetividade ao ato de governar (as pessoas obedecem com maior vigor a um representante de Deus do que a um administrador qualquer), e não porque pretenda integrar poder temporal e espiritual. De acordo com suas idéias, os reis não são infalíveis ou invulneráveis, mas sim necessitam de limitações ao exercício do seu poder.

A questão religiosa é extraordinária nesse sentido, uma vez que Donoso faz da liberdade uma dádiva sagrada a qual não pode ser tocada de qualquer maneira: “*El libre albedrío del hombre es la obra maestra de la creación y el más portentoso*” (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 328); enquanto ao rei, diante de Deus, não passa de mais um homem. “[Os homens] *se parecen entre si en que son imperfectos todos*” (Ensayo, CORTÉS, 1965, p. 336). Portanto, o soberano não deve governar despoticamente, onde o único objetivo seria tão somente manter o poder. Nesse sentido, um poder sem limites é classificado por Donoso como “idolátrico”.

[...] Las sociedades no pueden concebirse sin un gobierno que las dirija; es decir, sin un soberano que mande y sin un súbdito que obedezca. (...) Pero ese soberano no ha de ser omnipotente, porque no puede ser infalible, y ese súbdito debe gozar de derechos, porque ese súbdito, en presencia de ese soberano, cualquiera que sea, es

siempre un hombre en presencia de un hombre, y ese súbdito y ese soberano son siempre dos hombres en presencia de Dios (Lecciones, in: CORTÉS, 1965, p. 87).

Ora, esse combate às práticas despóticas não é monopólio da época jovem de Donoso, mas também faz parte do quadro de suas idéias “amadurecidas” (VALVERDE, 1970a, p. 98). Se atentarmos para o seu texto mais conhecido, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851)*, muito analisada apenas como uma apologia ortodoxa ao catolicismo, leremos em seus trechos iniciais:

[...] Una voz de Paz, y de Consuelo y de misericordia se había levantado en el mundo, y había resonado hondamente en la conciencia humana; y esa voz había enseñado a las gentes que los pequeños y menesterosos nacen para ser servidos, porque son menesterosos y pequeños; y que los grandes y los ricos nacen para servir, porque son ricos y porque son grandes. El Catolicismo, divinizando la autoridad, santificó la obediencia; y santificando la una y divinizando la otra, condenó el orgullo en sus manifestaciones más tremendas, en el espíritu de dominación y el espíritu de rebeldía. Dos cosas son de todo punto imposibles en una sociedad verdaderamente católica: el despotismo y las revoluciones (CORTÉS, 1965, p. 290).

Trata-se, sem dúvida, de uma defesa apaixonada da doutrina católica, mas não pura e simplesmente. O que Donoso procura elogiar é a solução que ela propõe para o que enxerga como sendo as dificuldades de sua época, a saber, a ingovernabilidade e os governos autoritários (que também dariam margem ao desgoverno, já que os súditos se revoltariam). Assim, a contribuição do cristianismo é tão importante, que faz questão de citar, nos trechos seguintes, alguns autores franceses que pensam da mesma forma:

[...] Rousseau, que tuvo algunas veces súbitas y grandes iluminaciones, ha escrito estas notables palabras: “Los gobiernos modernos son deudores indudablemente al Cristianismo, por una parte, de la consistencia de su autoridad, y por otra, de que sean más grandes los intervalos entre las revoluciones. Ni se ha extendido a esto solo su influencia; porque obrando sobre ellos mismos, los ha hecho más humanos; para convencerse de ello no hay más que compararlos con los gobiernos antiguos” (Émile, libro 4º). Y Montesquieu ha dicho: “No cabe duda sino que el Cristianismo ha creado entre nosotros el derecho político que reconocemos en la paz, y el de gentes que respetamos en la guerra, cuyos beneficios nos agradecerá nunca suficientemente el género humano” (Esprit des lois, lib. 29, cap. 3º) (CORTÉS, 1965, p. 290. As citações e os grifos são do próprio autor).

Ao contrário do liberalismo e do socialismo, para Cortés, o catolicismo é a única doutrina viável que consegue esconjurar, de um só golpe, a tirania e a rebelião. E mais, a Igreja – tida como corpo visível dessa doutrina – é uma sociedade instituída para um fim “popular e democrático” (*Ensayo*, in: CORTÉS, 1965, p. 302), que é salvar a alma dos súditos. Embora não deva ser esse o objetivo do governo secular, ele deve se inspirar nos métodos organizacionais da Santa Madre de modo a exercer o seu papel de ordenador da sociedade.

Em sua *Respuesta a M. de Broglie (1852)*, ao tratar do parlamento espanhol, Donoso continuaria afirmando a necessidade da limitação do poder (que não é a mesma coisa que dividi-lo). Sem dúvida, está-se tomando como inspiração o modelo parlamentar inglês para exemplificar o conceito de “parlamento enquanto divisor do poder”. Segundo ele, o parlamentarismo surgiu e deu certo na Inglaterra pois naquelas terras o rei não era elemento constitutivo do poder: não reinava, não governava, apenas recebia adorações. A Câmara dos Comuns seria apenas um eco de sua irmã maior – a Câmara dos Lordes – a qual, de fato, constituía o único poder na Bretanha. Fruto das condições materiais, o sistema parlamentar inglês não deve ser usado como exemplo ou inspiração para a Espanha. O parlamento deve existir embora com menos prerrogativas do que o existente na Inglaterra, a fim de “limitar” ou “resistir” aos poderes do soberano, que não é falível (CORTÉS, 1965, p. 506).

Chega, até mesmo, a apontar como causa direta do despotismo moderno uma das premissas trazidas pelo liberalismo do século XIX: a centralização, resultado lógico da nivelção individualista³⁸. Se a sociedade é concebida como um agregado de indivíduos todos iguais, todos hão de ser governados por uma única forma de poder, o que dá margem a práticas despóticas (*Discurso sobre la situación de España*, in: CORTÉS, 1970b, p. 486).

Enfim, há uma grande quantidade de textos e passagens nas quais Donoso, seja em sua juventude, ou em sua idade madura, procura orientar os políticos a lutarem contra o excesso de poder. Este excesso, por sua vez, seria destruído não por meio de sua divisão, mas por sua limitação, feita através da tradição, do parlamento, da constituição, e da moral religiosa. Portanto, não é correto simplesmente taxá-lo como um defensor do autoritarismo extremado, como o faz Payne.

Uma análise mais complexa, mas ainda nesse mesmo caminho, é levada a cabo por Carl Schmitt, certamente um dos mais polêmicos estudiosos de Donoso Cortés, sobretudo por ter atentado aos seus aspectos ditatoriais. Aqui faremos menção a duas obras suas: *Interpretación Europea de Donoso Cortés* (1963) e *Teología Política: cuatro capítulos sobre a doutrina da soberania* (1996).

³⁸ Robert Nisbet (1987, p. 70-71), como vimos no tópico anterior, aponta como ponto pacífico a concepção pluralista de poder existente no conservadorismo, enfatizando a importância dos grupos intermédios frente a um Estado Absoluto. No *Discurso sobre la situación de España*, Donoso incorporou essa crítica, almejando evitar o despotismo.

Na primeira obra, Schmitt (1963, p. 35) também atenta para os momentos ditos amadurecidos do extremenho, afirmando que as Revoluções de 1848 foram um fato no qual surgiram três novos problemas a serem examinados por ele: o socialismo, o comunismo e o anarquismo. Porém, a volta da ordem e da segurança pública foi bastante rápida, o que determinou a posição política de Cortés e demais intelectuais: contra o liberalismo e as revoluções.

Um ponto meritório do jurista alemão certamente é dizer que a mudança de Cortés não foi brusca, afirmando que antes da *Primavera dos Povos* já se tratava de um autor conservador e católico, sempre procurando alertar a Europa com relação aos perigos envolvendo os movimentos radicais. Entretanto, adiante, Schmitt comete os mesmos erros dos autores que temos citado até agora, dispendo De Maistre, Bonald e Cortés em um mesmo plano – o que ele mesmo chama de “política da contra-revolução” (SCHMITT, 1963, p. 73).

Vimos na primeira parte do texto que Donoso Cortés põe a soberania no exercício do poder, ou seja, naquela instituição (rei, conselho ou assembléia) que consegue manter o poder e a ordem efetivamente. Tais idéias, alguns anos mais tarde, irão dar origem a um dos conceitos mais fundamentais de toda a obra donosiana – o de *decisão*.

Por este termo, a ordem política seria fruto de uma ação enérgica, e não de uma norma consensual. Isso faz Schmitt se opor tanto ao liberalismo quanto ao parlamentarismo, os quais, “*perdidos en discusiones vanas y abstracciones de todo tipo, se abstén de tomar medidas útiles al gobierno y al sociedad*” (SCHMITT, 1963, p. 76). Para este autor, é mais importante a exceção do que a norma, ou melhor, é mais importante a decisão (o fim a que se quer alcançar) do que propriamente suas conseqüências. Se tal comando foi aceito pela maior parte da população, ele se tornará legítimo (SCHMITT, 1963, p. 77).

Assim sendo, Schmitt ainda afirma que Donoso está mais preocupado com a manutenção do poder governamental e sua eficiência, isto é, a sua permanência plena na sociedade, chegando até mesmo a defender a ditadura. Nessa linha, um rei fraco seria o grande mal, o pior de todos. Um governo realmente legítimo é aquele que resiste, aquele que é aceito (por aclamação ou inexistência de oposição) pela maior parte das pessoas.

Entretanto, Schmitt se esquece que mesmo antes da *conversão* de Donoso ao catolicismo, ele defendia esses pontos, afirmando que a missão do poder é constituir sociedades e conservá-las efetivamente. Assim, sempre haverá em suas idéias um elemento responsável pela unificação dos indivíduos; num primeiro momento ele dirá que é a inteligência. “*Y si sólo uno existe que*

pueda llenar esta misión, ése sólo será legítimo, porque ése sólo es posible y necesario” (La Ley Electoral, in: CORTÉS, 1965, p. 4-5).

Em outro momento, no *Ensayo*, ele nos dirá que as crenças comuns e as religiões são esse elemento unificador:

[...] La religión ha sido considerada por todos los hombres, y en todos los tiempos, como el fundamento indestructible de las sociedades humanas. (...) Todas las legislaciones de los pueblos antiguos descansan en el temor de los dioses (...) La disminución de la fe (...) no lleva consigo forzosamente la disminución, sino el extravío de la inteligencia humana (CORTÉS, 1965, p. 278).

O caso de Donoso Cortés é bastante curioso nesse sentido. Com efeito, nosso autor não está interessado somente na ação política enérgica, na decisão, se ela foi ou não foi aceita pela sociedade em geral, mas também como ela foi feita, isto é, o seu conteúdo moral. Isso fica ainda mais claro em seu *Discurso sobre dotación del culto y clero* de 15 de janeiro de 1845. Nele expõe, de acordo com as idéias de Maistre, sua opinião de que as revoluções são obras dos desígnios da Divina Providência, além da santificar a autoridade pública;

[...] La autoridad pública, considerada en general, considerada en abstracto, viene de Dios; en su nombre se ejerce la [autoridade] doméstica del padre; (...) la [autoridade] religiosa del sacerdote; la [autoridade] política de los gobernadores de los pueblos, y el Estado, me encuentro autorizado para decirlo lógicamente, debe ser tan religioso como el hombre (CORTÉS, 1970b, p. 96).

Com isso, ele não pretende, ao contrário do que afirma Silva (1996, p. 19) e Manoel (2001) restaurar uma remota tradição, em vigor durante a Idade Média (e também boa parte da Idade Moderna), pela qual os soberanos eram intitulados *Rex Dei Gratia*, ou “Reis pela Graça de Deus” (ULLMANN, 1983, p. 53-57). Isto quer dizer que esses reis detinham um poder não por mérito, nem por merecimento, nem mesmo por sua vontade. Eram apenas um instrumento para satisfazer a vontade de Deus. Logo, nesse ponto de vista, o rei não passa de um emissário, ou melhor, um homem agraciado pelo Criador (a graça divina pressupõe que a pessoa nada fez para merecê-la), com a importante missão de dar condições a fim de que seus súditos cheguem ao paraíso.

Se por um lado, o *Rex Dei Gratia* é inviolável, invulnerável e inquestionável, uma vez que suas ações refletem a vontade divina, por outro lado, essa mesma vontade só pode ser interpretada legitimamente pela Santa Madre Igreja – a única instituição dotada de

*auctoritas*³⁹ para decifrar e revelar às pessoas comuns, inclusive ao monarca, os Divinos desígnios.

Dessa maneira, se a Igreja, tendo por sua base a infalibilidade, disser ao rei que ele não está cumprindo com a missão a qual lhe foi confiada, ela poderá detê-lo e destituí-lo. Não é à toa que, no período medieval, as lutas entre poder temporal e poder espiritual eram constantes, ora tendendo para o lado dos monarcas seculares, ora para o lado do papa e de seus asseclas⁴⁰.

O que Donoso pretende fazer é apenas mostrar que, se Deus está presente em todas as coisas, tudo o que existe (a família, o Estado, a Monarquia) são vontades Suas, portanto, devem ser respeitadas enquanto tal. Porém, isso não significa (como na crítica a Broglie) que concebesse uma Idade Média romantizada. Da mesma forma, não se defende aqui a instalação de um governo teocrático em pleno século XIX, nem mesmo a universalização dos domínios da Igreja (como em Maistre).

No mesmo *Discurso sobre dotación* de 1845, Donoso afirma que a suprema religiosidade do Estado consiste em reconhecer a Igreja, e que sendo as duas sociedades de natureza distinta⁴¹,

³⁹ Tantos o termo *auctoritas* (autoridade) quanto o termo *potestas* (poder) nasceram e se desenvolveram durante a República Romana, e estavam relacionados com méritos ou dons possuídos pelos magistrados ou quaisquer pessoas públicas. Segundo Ullmann (1983, p. 42), *la "autoridad" del gobernante estaba más allá y por encima del simples poder. La "autoridad" del gobernante consistía en su prominente calificación, y constituía la facultad de crear y moldear normas vinculantes. El "poder" se refería a la ejecución de lo establecido por la "autoridad"*. Na Idade Média, os termos passaram a servir como indicadores da soberania, seja dos papas ou dos imperadores. Cf. nota seguinte.

⁴⁰ O tema central do pensamento filosófico-político, ao longo de toda a Idade Média, foi o das relações entre o poder temporal e espiritual. A divisão de poderes era algo corriqueiro no medievo, tornando-se o pano de fundo, a partir do qual se desenvolvia a plenitude do poder dos papas ou dos imperadores (STREFLING, 2002, p. 15-21). Essa idéia bebia de uma remota tradição surgida ainda em finais do século V, contida na *Carta definitiva* do Papa Gelásio I (410-496). Tal documento surgiu como tentativa de refrear o cesaropapismo bizantino, propondo um equilíbrio entre a autoridade espiritual e temporal. Cada qual, papa e imperador, deveriam se instalar nos limites de seu respectivo domínio, sendo que nenhum dos dois pensaria em anular o outro. Porém, o domínio espiritual é superior ao temporal, visto que os imperadores esperam dos pontífices os meios para se salvarem. Ou seja, aos olhos de Deus, o imperador é um homem como qualquer outro, e também precisa de salvação. Gelásio, então, via o mundo de duas formas distintas em suas funções e papéis, ainda que coordenadas, independentes e necessárias; mas, apesar disso, de desigual dignidade – a autoridade (*auctoritas*) sagrada dos pontífices (superior) e o poder (*potestas*) dos reis e imperadores (inferior) (STREFLING, 2002, p. 21-25). A alegoria dos dois gládios de S. Bernardo de Claraval (1091-1153) intensificou a noção do domínio eclesiástico – inclusive no campo material, muito mais do que propunha o documento gelasiano. As teorias de Claraval, assim, afirmavam que ambas as espadas (o poder temporal e o poder espiritual) estavam nas mãos da Igreja. Esta, dotada do poder espiritual (*auctoritas*) cede o poder temporal (*potestas*) aos príncipes seculares, os quais eram vistos como ministros e auxiliares da Igreja (STREFLING, 2002, p. 40-42). Portanto, o primeiro conceito estaria ligado ao conhecimento e à sabedoria divina, enquanto que o segundo se limitaria à função meramente executiva ou coercitiva a partir do que foi proposto pelo primeiro. Por fim, se o poder secular tem origem na Igreja, ela pode concedê-lo e retirá-lo conforme seus interesses.

⁴¹ Conforme veremos no capítulo 3, a separação entre Estado e Igreja (como exposta por Donoso no presente documento) não significa um confronto entre os dois poderes. Estado leigo não é sinônimo de Estado incrédulo, ateuista, que pretenda destruir a Igreja, absorvê-la ou administrá-la. Isso é correto pois “estado laico” (Donoso favorável) e “cultura laica” (Donoso contrário) constituem-se em esferas diferentes de análise.

esta independência pode conservar-se sem esforço (HERRERO, 1956, p. 8). Também propõe, ademais, que se faça o clero proprietário de renda perpétua do Estado, como meio seguro de atender à sua subsistência e consagrar sua independência, já que o considera um elemento importante para a vida moral, tanto dos súditos, quanto do monarca, diante de um mundo caótico e preocupado em somente obter riquezas materiais.

Os discursos sobre teologia política, presentes em várias obras de Cortés, constituem um de seus legados mais importantes, para Schmitt (1996) e demais comentadores. Por esse conjunto de pensamentos, “todos os conceitos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 109). Sendo o *estado de exceção*, por exemplo, o equivalente ao *milagre*, na teologia. Este tema será tratado por nós, com mais ênfase e desenvolvimento, no capítulo seguinte.

Por fim, para além de todas as divagações, Schmitt não se distancia muito dos demais comentadores quando generaliza o pensamento donosiano, além de apenas se interessar por suas idéias pós-1848.

Carl Schmitt conclui seu texto reconhecendo que Donoso Cortés é um nome que dá margem a muitas interpretações: “começou como Catedrático Liberal de Direito Político e terminou como arauto teórico de uma ditadura conservadora” (SCHMITT, 1996, p. 121). Sobretudo, de 1849 a 1853 seus êxitos políticos e literários foram extraordinários em toda a Europa, mas depois caiu no esquecimento, só sendo retomado após as duas Grandes Guerras.

Nesse sentido, ainda segundo o autor, seu fracasso se deu por dois motivos (SCHMITT, 1996, p.121): 1) pelo estilo literário e estilístico não condizente com a época romântica, já que se caracterizava por ser muito retórico; 2) pelo caráter teologizante de sua principal obra – *Ensayo*, sendo que Donoso, por ser um leigo, não tinha competência teológica para sustentar seus argumentos. Em especial, por também apresentar idéias impopulares, como o “desprezo pelo gênero humano”, ainda mais como sendo frutos de conclusão teológica. No entanto, esse pessimismo catastrófico que se vê em Donoso não é consenso em dois teóricos espanhóis, Santiago Herrero (1956) e Carlos Valverde (1970a).

Sobre esse aspecto, o primeiro escritor assim nos diz:

[...] El llamado catastrofismo donosiano tiene su expresión más aguda a la vista del socialismo; conocedor del carácter español y de su impulsividad, afirma: "El día en que sean rotos los diques, veréis aquí más socialistas que en París... El carácter histórico de los españoles es la exageración en todo: exageramos los vicios y las virtudes, las cosas grandes y las pequeñas; liemos exagerado la perseverancia hasta

*luchar siete siglos contra los árabes; liemos exagerado el odio de razas hasta exterminar a los judíos; liemos exagerado el sentimiento religioso hasta inventar la Inquisición; sólo nos falta exagerar el socialismo, y lo exageraremos, ciertamente. Entonces veréis lo que son los españoles, enamorados de una idea buena o mala*⁴². *Afirma las posibilidades de una introducción del socialismo en España, lo que ve fácil por nuestro abandono del sentido religioso, ya que el socialismo es una enfermedad que acomete indefectiblemente, y por un alto designio de Dios, a toda la sociedad que, habiendo sido católica, ha dejado de serlo; y que no acomete sino a una sociedad que, habiéndolo sido, ha dejado de ser católica*⁴³. *Pero este catastrofismo de Donoso aparece dominado por su profunda fe religiosa: "El triunfo del error puede ser tan largo como desastroso, pero no es nunca definitivo y eterno. La luz de la verdad puede padecer eclipses, y los que confiesan pueden recibir la corona del martirio o arrastrar la cadena de las tribulaciones; pero la verdad, hija de Dios, es reina del mundo y señora de la tierra"*⁴⁴ (Herrero, 1956, p. 137).

Dito de outra maneira, o que Herrero propõe é que Donoso Cortés foi aquele personagem que mais enfatizou o seu combate ao socialismo, para isso recorrendo à religião cristã. Para ele, não há uma solução apenas política para os problemas sócio-econômicos do mundo moderno, ou ainda, para resolver o problema da divisão equitativa da riqueza; uma visão politicamente cética.

Além disso, o “caráter histórico exagerado dos espanhóis” seria um sinal de que o socialismo – fruto dos povos que abandonaram o catolicismo – está por vir, pois ele também seria exagerado. Donoso, nesse sentido, é deveras profético e apocalíptico, anunciando vários acontecimentos negativos, caso as idéias socialistas se alastrem. Porém, no fim das contas, as pessoas irão encontrar a felicidade, por meio de sua fé e de sua obediência, permitindo a estabilidade política.

Carlos Valverde, em sua *Introducción*, às obras completas de Donoso Cortés (1970a), corrobora os comentários de Herrero, considerando que o pensamento de Donoso é fruto de um longo processo de evolução e amadurecimento. outros comentadores .pensador extremenho O mérito do trabalho de Valverde está em organizar os pensamentos de Donoso, de uma forma bastante clara e ordenada, apontando os motivos para estudá-los. Além disso, procura mostrar como o pessimismo e o ceticismo donosianos com relação à humanidade são apenas superficiais.

Para todas as situações em que Donoso declara que o homem é um ser vil, a razão empreendida por ele é miserável e falha, a sua vontade é pecaminosa, Valverde, de forma contextualizada, faz o seguinte comentário:

⁴² Carta al Conde Raczmski, Dresde, 17 de septiembre de 1849 (Nota do autor).

⁴³ Carta a la Reina María Cristina desde París (26-XI-1851) (Nota do autor).

⁴⁴ Historia de la Regencia de María Cristina. Revista de Madrid. 1843 (Nota do autor).

[...] Hay, sin embargo, que comprender esta crisis de pesimismo por la que pasó Donoso en sus últimos años, precisamente aquellos en los que, por otra parte, su pensamiento era más profundo y más clarividente. En primer lugar hay que notar que desde el año 1849 estuvo delicado de salud, a veces seriamente enfermo, y, en consecuencia, atacado frecuentemente por la melancolía: “Me aflige el haberos entristecido con mis enojosos pronósticos. Esta Idea me decide a preveniros contra mí mismo y advertiros que comienzo a creer que estoy atacado de una verdadera enfermedad moral, cuyo efecto es ver los asuntos públicos con los colores más sombríos. Pero vos lo sabéis: todo parece triste al que está dominado por la tristeza. No debéis, pues, atribuir gran importancia a mis negras profecías” (VALVERDE, 1970a, p. 96).

Na realidade, não se pode julgar a valoração que Cortés tinha do homem somente pelas experiências transcritas, uma vez que,

[...] una consideración adecuada del conjunto de su pensamiento filosófico-teológico nos hará ver más abajo que en realidad tenía una profunda fe en el hombre y en sus grandes valores, radicada en una concepción fundamentalmente optimista del cosmos. Sobre todo, creía, esperaba y amaba al hombre, redimido y renovado por Jesucristo, ya que este hombre volvía a ser el lazo de unión y síntesis entre la creación y el Creador (VALVERDE, 1970a, p. 96).

Conforme orienta Quentin Skinner (2007), é preciso que saibamos em qual momento as idéias de Donoso fervilharam, e contra o quê, exatamente, ele estava disposto a lutar. Valverde tem essa resposta:

[...] Es fundamental, a mi modo de ver, este pensamiento para comprender a nuestro filósofo. Donoso se siente enfrentado con el liberalismo, con el socialismo y con Proudhon y los anarquistas. Todos ellos enarbolan como dogma capital de sus doctrinas la bondad natural del hombre, dogma del que ve, que dimanen sus infinitos errores. Quiere pulverizar, antes que nada, ese dogma, y en su empeño se deja arrastrar de la vehemencia de la polémica y de su ímpetu temperamental. Y así se va al extremo contrario, y cae en peligrosas exageraciones y generalizaciones y en excesivos denuestos contra la pobre naturaleza humana (...) Puesto a escribir fríamente – si de ello era capaz – no hubiera dicho las cosas que dijo contra los hombres en el Ensayo o en las cartas al conde Raczynski (Valverde, 1970a, p. 97).

Alois Dempf (apud VALVERDE, 1970a) busca a raiz para o pessimismo de Donoso nos ares de 1848, com as mesmas propriedades que Schmitt o havia feito. No entanto, enquanto Dempf (juntamente com Herrero, além do próprio Valverde) relativiza esse pessimismo, Schmitt possui uma visão menos flexível.

[...] A partir de 1848, el alzamiento de las masas en la vía pública comienza a ser una amenaza para los aristócratas del espíritu y no ya sólo para los aristócratas e la sangre o del dinero. El pesimismo del siglo XIX, que hasta entonces había sido romántico y pseudorreligioso, se hace social, político y cultural. Así comienza esa filosofía pesimista de la historia sobre la inevitable decadencia de la cultura occidental (...) La ideología liberal era evidentemente inepta (...) para contener o encauzar la irrupción de las masas y la ruina de la cultura Cristiana. Donoso es uno de esos aristócratas del espíritu, y la raíz de su profundo pesimismo hay que buscarla en la irrupción de las masas en el quehacer social y político y en el presentimiento de que este hecho acarrearía inevitablemente la ruina de la cultura europea (VALVERDE, 1970a, p. 97-98).

Mesmo estando neste contexto de profundo ceticismo e desesperanças com relação à humanidade, temos de concordar com Valverde quando diz que “*su [de Donoso] auténtica y profunda concepción del hombre es la que acabamos de exponer: el hombre es el rey de la creación*” (VALVERDE, 1970a, p. 116).

Se é verdade que este mesmo homem, em um momento de orgulho destruiu a soberana harmonia proporcionada pela Obra Divina, não é menos verdade que a redenção de Cristo voltou a colocar o homem no posto que tinha antes. Assim, o homem é o grande amálgama em que se envolvem Deus e suas criaturas. Não se deve esquecer que 19 densas páginas do *Ensayo* têm a missão de exaltar, com grande poesia e entusiasmo, os bens que a redenção propiciou aos homens.

[...] Entre las maravillas de la creación el alma en caridad es la más maravillosamente admirable, no solo porque su estado es el más sabido y excelente que en este bajo suelo se puede entender, sino también porque ella va declarando a voces los prodigios obrados por el amor divino, el cual no fue solo poderoso para borrar nuestro pecado, y con El desorden y la causa de todo desorden, sino también para inclinarnos a desear libremente aquella misma deificación que deseamos antes, y para hacer que pudiéramos conseguir aquello que deseamos, aceptando la ayuda de la gracia que merecimos en el Señor y por el Señor, cuando para merecémosla y para que la mereciéramos derramó su sangre en el Calvario. Todas esas cosas significan aquellas palabras memorables que Jesucristo pronunció al tiempo de expirar cuando dijo: Todo se ha consumado; que fue tanto como decir: “(...) borraré el pecado que hacía sombra a la Majestad divina y a la belleza humana, y saqué a la humanidad de su vergonzoso cautiverio, y di al hombre la potestad que con la culpa había perdido de salvarse. Ya puede bajar mi espíritu a fortificar al hombre, a embellecer al hombre, a deificar al hombre, porque Le he traído a mí y Le he unido a mí con potentísima y onerosísima lazada” (CORTÉS, 1965, p. 486-487, os grifos e as aspas são do autor).

Não é correto, portanto, classificar Cortés como radicalmente pessimista. Valverde afirma que é “radicalmente otimista” (1970a, p. 116), sendo o pessimismo mais direcionado não ao homem em si, mas sim contra o homem exclusivamente racionalista, propiciador do liberalismo ou do socialismo. Ou seja, temos um pessimismo apenas *contra certas idéias*.

A visão de Cortés a respeito do sobrenatural e da economia da religião é bastante promissora, tendo em vista que crê na felicidade geral de todos os homens, contanto que sigam os preceitos cristãos, tanto na obediência, quanto no exercício do poder.

1.4. Conclusões preliminares

Juan Donoso Cortés ilustra, por meio de suas várias obras e de suas idéias às vezes tidas como contraditórias, a complexidade do pensamento conservador, assim como a necessidade constante de revisar esse conceito. Veja-se como foi possível, tanto à corrente política quanto ao próprio autor, caminhar por vias tão díspares, como por exemplo, por meio da necessidade de agir por meio da decisão, sem, no entanto esquecer o seu significado.

No entanto, muitos comentadores de Donoso Cortés não atentam para todas as épocas de sua vida; ou quando o fazem, preferem um período classificado polemicamente de “católico” ou “reacionário”. Sendo assim, o que tentamos fazer nesse capítulo foi, justamente, eliminar essa visão comum e totalizante sobre o autor, que procura enquadrá-lo em uma categoria muito simplificadora.

Para além de todos os preconceitos, é relevante lembrarmos o que diz Quentin Skinner (2007), quando trata das doutrinas políticas chamadas *clássicas*, grupo do qual, como é sabido, Cortés faz parte.

[...] El peligro específico que se corre en la biografía intelectual es el del anacronismo. A partir de cierta similitud de terminología, puede “descubrirse” que determinado autor ha sostenido una concepción sobre algún tema al que, en principio, no pudo haber tenido la intención de contribuir (SKINNER, 2007, p. 114-115).

A grande relevância da obra de Skinner é mostrar como nós, atores centrados no presente, podemos cair no erro de *encontrar* nos clássicos doutrinas já esperadas ou prontas *a priori*. Este erro se assemelha ao rastreamento de uma doutrina pré-concebida, como se, em certo sentido, a idéia fosse uma entidade autônoma, vagando pela história, independente dos agentes envolvidos no contexto.

Dessa forma, quanto mais próximo o autor estudado chegar da idéia pré-concebida, maior será o seu crédito; e como a contemporaneidade é liberal e racionalista, aqueles que, à primeira vista, nada contribuíram às teorias que efetivamente venceram, seu pensamento é inferiorizado ou deixado de lado e tido como irrelevante. Assim, como Cortés é comumente reconhecido por suas prerrogativas ditatoriais (o que não é verdade, como dissemos acima), seus escritos são taxados como um entrave ao pleno desenvolvimento do ideal inexorável dos liberais.

Outro erro gravíssimo apontado por Skinner é tomar algumas observações ou comentários do pensador político como sendo sua “doutrina”, sobre temas que o historiador aqui do presente está inclinado a esperar (democracia, liberalismo, Estado Laico, Separação dos Poderes, etc.). E mais, quando um autor omite ou não diz o que se espera dele, diz-se que ele fracassou (demonização).

A esse tipo de atitude, Skinner chama de “formas de mitologia das doutrinas políticas”, as quais consistem, sobretudo,

[...] en criticar a los autores clásicos de acuerdo con el supuesto a priori de que cualquiera de los escritos que redactaron tenía la intención de constituirse en la contribución más sistemática que eran capaces de ofrecer a su disciplina (SKINNER, 2007, p. 126).

Ou seja, ao se fazer História das Idéias dessa maneira não se dá espaço à observação do contexto e das idéias do autor, em si mesmas, e às questões reais às quais ele se propunha a resolver. Por isso temos sempre que atentar para quem era Donoso, qual era a conjuntura vivida por ele durante toda a sua vida, que problemas enfrentava, o que impulsionava as suas formulações de idéias. Em última instância, Donoso não foi um cientista, no sentido mais contemporâneo do termo, mas sim um político. Portanto, não podemos esperar dele a mesma análise que faríamos nós, hoje, sobre o avanço do socialismo ou das instituições liberais no século XIX.

Por exemplo, Donoso é acusado por fazer uma série de críticas ao gênero humano e à sua natureza perversa, além de tornar a figura do soberano um ser inquestionável. Essas idéias, ainda que fossem totalmente verdadeiras (e neste capítulo fizemos questão de esclarecer os prejulgamentos implícitos sobre a obra donosiana), são frutos de seu tempo, de um período de grandes conflitos dentro da Espanha, e da Europa de um modo geral. Logo, não seria de estranhar que ele tivesse uma visão negativa do homem (ainda que condicionada ao racionalismo), assim como não são estranhas as suas preocupações, acima de tudo, com a efetividade do poder político, e com a eficiência e funcionabilidade do seu exercício.

Cortés foi um homem que, em suma, viveu em um momento bastante turbulento da história política espanhola e européia, e não estava alheio aos problemas reais que dali emergiram. Isso é correto se levarmos em consideração que Donoso Cortés dedicou-se à política devido aos problemas de seu país, quando até então tinha se aproximado das ciências jurídicas e do ofício de advogado.

Portanto, quando os pensadores interpretam a realidade de alguma maneira específica, ou concebem o ser humano nada mais fazem do que responder, a seu próprio modo, questões reais (que, a princípio, podem ser bastante simples) colocadas diante de seus olhos. Nenhum deles, como já afirmou Skinner, e ao contrário do que queriam os positivistas, está alheio às suas próprias pré-concepções. Logo, toda doutrina política deve ser lida de acordo com os pontos de vista lançados pelo autor e não como verdades imutáveis.

Outro ponto interessante citado por Skinner é o desacerto de se ler os autores de modo generalizante, almejando coerência em tudo o que foi dito. Embora existam boas intenções nessa empreitada, já que objetiva-se fazer com o que o pensador político seja acessível ao leitor, existe o problema de atribuir a ele algo que não tem teve a mínima intenção de fazer.

Assim, o estudioso de Donoso não deve ler alguns de seus livros, ou mesmo sua obra completa, e explicar ao leitor, a qualquer custo, o *epicentro* de seu pensamento. Seria como transmitir uma interpretação unificada ou uniforme do autor – um sistema, o que, nesse caso, consistiria no erro de tomar a parte pelo todo.

Skinner (2007, p. 131), igualmente, adverte para o fato de que os clássicos podem ser fragmentados, não obstante os exegetas queiram generalizá-los. Além disso, essa falta de sistematização de idéias é, muitas vezes, motivo de reprovação por parte dos estudiosos do assunto.

As conseqüências desse tipo de trabalho são negativas, visto que descartam obras que colocariam em risco a integridade do “sistema do autor”. Vimos que muitos comentadores de Cortés mantêm essa prática, ignorando os escritos de sua juventude. Isso acontece, segundo Quentin Skinner, pois os historiadores abordam o seu material com paradigmas concebidos previamente, e tal ocorrência não deve proceder.

[...] Exigir a la historia del pensamiento una solución a nuestros propios problemas inmediatos es cometer no simplemente una falacia metodológica, sino algo así como un error moral. Pero aprender del pasado – y de lo contrario no podemos aprender en absoluto – la distinción entre lo que es necesario y lo que es el mero producto de nuestros dispositivos contingentes es aprender la clave de la autoconciencia misma (SKINNER, 2007, p. 164).

2. RELIGIÃO E PENSAMENTO POLÍTICO EM DONOSO CORTÉS

“Alguma coisa ocorreu. Quebrou-se o encanto. O céu, morada de Deus e seus santos, ficou de repente vazio. Virgens não mais aparecem em grutas. Milagres se tornaram cada vez mais raros, e passaram a ocorrer sempre em lugares distantes com pessoas desconhecidas. A ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho”.

Rubem Alves

2.1. A importância da religiosidade em Cortés

Conversão donosiana?

Geralmente, os autores que analisam as idéias de Donoso Cortés tendem a separá-lo em duas épocas distintas. Em um primeiro momento (1828-1847) classificam-no como um pensador *liberal* (HERRERO, 1957), ou então *liberal conservador* (SCHMITT, 1963) (GARCIA, 1967); em outras épocas (1847-1853) é classificado como *conservador*, *reacionário*, *contra-revolucionário* ou, mais especificamente, *católico*.

Valverde (in: CORTÉS, 1970a, p. 98) é um dos poucos autores que não trabalha com essa perspectiva dualista, procurando deixar claro que Donoso foi uma mente em construção permanente, não podendo haver um corte radical e profundo entre os períodos de sua vida: um liberal e racionalista, e o outro, um conservador católico. Nesse ponto seus comentários são excelentes.

Para os demais comentadores, porém, o grande marco divisor entre esses dois *Donosos* foi sua *conversão ao catolicismo*, abraçando a fé de uma maneira incondicional. Mais ainda, foi através da religião cristã que o pensamento donosiano ficou “amadurecido”, e também foi a partir dali que ele propôs um novo modelo de sociedade, moldado pelas doutrinas e dogmas da Igreja.

Por isso, os comentadores analisados por nós no capítulo anterior (à exceção de Carlos Valverde) tendem a esquecer dos primeiros anos do pensador, já que as idéias dessa época ainda seriam “imaturas”. Por outro lado, tocam-se somente nos escritos ou proposições do Donoso pós-1847, vistos como *o todo* do pensamento desse autor. Por fim, como vêem uma mudança brusca nesse momento, tratam o catolicismo donosiano como um contraponto ao liberalismo, servindo somente à manutenção do poder e ao autoritarismo supostamente defendido.

A nosso ver, essa visão é bastante simplista, sendo que já discutimos no capítulo anterior a respeito das várias análises feitas, quase sempre caindo no mesmo erro ao generalizar um pensamento tão vasto como o do Marquês de Valdegamas.

Além disso, essa generalização ou preconceito acaba tendo origem no que se chama *conversão* de Donoso. Como se a partir daquele momento, o pensador renunciasse a tudo o que havia dito e escrito até então, sustentando apenas o catolicismo enquanto solução para os problemas de sua época. À primeira vista, parece que só após isso ele passou a considerar a religião como um elemento importante, não só do ponto de vista pessoal, mas também político.

Para além de todas as mudanças ocorridas, o objetivo deste primeiro tópico será deixar claro, por meio da análise da Obra Completa de Donoso Cortés (1970a e 1970b), que o extremenho, em maior ou menor grau, sempre considerou importante o papel das religiões (tanto enquanto sentimentos, quanto como instituições) no estudo das sociedades ao longo de toda a história. Mais especificamente, deu-se de contínuo uma importância fundamental ao cristianismo e à Igreja Católica. As mudanças ocorridas no pensamento do autor não significam que ele não concedia importância ao catolicismo e passou a conceder, mas se referem à profundidade que essa religião possuía, segundo Donoso, para a sociedade espanhola.

Mais do que isso, muitos conceitos e modelos explicativos concebidos por ele em sua época jovem, em especial a concepção de homem, servirão como estrutura basilar para a formulação de seus pensamentos posteriores. Assim sendo, as possíveis *rupturas* em sua ideologia devem ser tratadas com precaução.

Isso é correto, pois Donoso abordou a questão da religião como elemento constitutivo da política ao longo de toda a sua obra. Porém, ele irá sistematizar essa idéia por meio de sua *teologia política* – as instituições e concepções políticas são o resultado direto das crenças e convicções religiosas. Assim, não é possível pensar em uma esfera independentemente da outra, o que não quer dizer que fosse defender o estabelecimento de um Estado Confessional.

Antes de criar os modelos posteriores de suas idéias – destacados na obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* e em outros textos da mesma época, Donoso não teve a necessidade de fazê-lo, já que seus objetivos eram outros. No entanto, é notório que, de seu ponto de vista, a religiosidade (ou a falta dela) tem o poder de induzir os indivíduos a agirem de uma determinada maneira, conforme aquilo em que acreditam. Dessa forma, não é

de se estranhar que ele encare a política – enquanto meio de transformação da sociedade – com certo ceticismo, embora não desprezasse a sua função totalmente. No entanto, as mudanças devem ocorrer, primeiramente, no aspecto religioso.

Em outras palavras, Donoso Cortés não esperava que fosse possível aos indivíduos se desfazerem do sentimento religioso em nome do discurso racional iluminista. Tanto é que, ainda em 1836, nas *Lecciones de Derecho Político* (CORTÉS, 1965, p. 25-33), ele dizia que o homem se reconhece como ser *inteligente, livre e relacional*. Essas manifestações são feitas de três formas: com os demais homens (de onde surge a idéia de *identidade*), com a natureza (idéia de *dominação*) e, em especial, com Deus (de onde provém uma idéia de *dever*). Portanto, o homem donosiano não é *a priori* um átomo, mas um ser real e relacional; sendo um dos seus elementos constitutivos e intrínsecos a *religiosidade*.

Doze anos mais tarde, quando de seu *Discurso Académico sobre la Biblia*, o caráter religioso do homem seria novamente descrito, nesses termos: “*Tres sentimientos hay en el hombre poéticos por excelencia: el amor a Dios, el amor a la mujer y el amor a la patria; el sentimiento religioso, el humano y el político* (CORTÉS, 1970b, p. 281. Os grifos são nossos). Ou seja, não se pode encarar o ser humano e sua ação, em Cortés, desprovido da religião e da certeza de que existe uma Força Superior fomentadora da realidade. Tampouco é certo dizer que a religião é posterior ao indivíduo. Conseqüentemente, a história humana é a história das religiões, a qual dá origem diretamente à história das instituições políticas.

O sentimento religioso é próprio do ser humano, isso Donoso não nega nas *Lecciones* e não negará até o fim de sua vida. Tal fato mostra que ele se preocupava com os costumes humanos e os levava em consideração, visto que é fato notório a presença das crenças religiosas por todo o mundo, logo, não se pode extirpá-los quando de uma análise.

Isso quer dizer que Donoso não concebia um indivíduo totalmente atomístico (aspecto conservador), como já foi dito. Todavia, em última instância, é esse mesmo indivíduo e seus pré-requisitos quem produzem a sociedade (aspecto liberal).

O que queremos dizer é que se a sociedade e o governo donosianos têm origem na religião professada, cada qual contendo características próprias, e se essa mesma religião é um atributo do indivíduo, então estamos diante de uma espécie de individualismo. Dessa forma, o todo (sociedade) não poderia preceder necessariamente as partes (indivíduos), já que o todo é

resultado daquelas partes (crenças e sentimentos religiosos individuais). É natural, em Cortés, que o homem se socialize, só não é natural a maneira como essa socialização se dá.

Claro está que, embora os indivíduos (e suas crenças) sejam o agente último da formação das sociedades e dos governos, eles não têm consciência disso. Não se trata de um acordo, ou de um *Contrato* entre eles, mas de uma consequência inevitável de um de seus elementos – a fé.

Não é de se surpreender, portanto, que, alguns anos depois, no *Ensayo*, Donoso Cortés proponha que a solução para os problemas da Espanha não estejam nem na política (liberalismo), nem na sociedade (socialismo), mas no próprio indivíduo (catolicismo). É necessário mudá-lo, modificar sua fé e as obras que essa mesma fé impõe – para o catolicismo. Somente assim seria possível um governo estável, efetivo e não-opressor.

[...] La escuela liberal tiene por cierto que no hay otro mal sino el que está en las instituciones políticas que hemos heredado de los tiempos antiguos, y que el supremo bien consiste en echar por el suelo esas instituciones. Los más de los socialistas tienen por averiguado que no hay otro mal sino el que está en la sociedad, y que el gran remedio está en el completo trastorno de las instituciones sociales. Todos convienen en que el mal nos viene de los tiempos pasados (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 393).

(...)

[...] Consistiendo, así para los unos como para los otros, el supremo bien en un trastorno supremo, que según la escuela liberal debe realizarse en las regiones políticas, y según las escuelas socialistas en las regiones sociales, las unas y las otras convienen en la bondad sustancial e intrínseca del hombre, que ha de ser el agente inteligente y libre de aquel y de este trastorno (...). La teoría según la cual el mal está en el hombre y procede del hombre es contradictoria de aquella otra según la cual el mal está en las instituciones sociales o políticas, y procede de las instituciones políticas y sociales. Supuesta la primera, lo que procede en buena lógica es extirpar el mal en el hombre, con lo cual se conseguirá su extirpación en la sociedad y en el gobierno necesariamente. Supuesta la segunda, lo que procede en buena lógica es extirpar el mal directamente en la sociedad o en el gobierno, que es en donde está su centro y su origen. Por donde se ve que la teoría católica y las racionalistas son entre si no solamente incompatibles sino también contradictorias. Por la teoría católica se condena todo trastorno, ya sea político o social, como insensato e inútil (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 393-394).

A reforma proposta por Donoso Cortés aqui é moral porque ela tem início nos indivíduos: neles repousam os problemas ou, em termos mais simples, *o mal*. Com isso, ele estava, sem dúvida, criticando a concepção de natureza humana como *boa em si*. Não é possível dizer que os homens *são* bons, porque eles não *estão* bons todo o tempo. No entanto, não se está dizendo, tampouco, que os homens *são* maus em si mesmos, e sim que, no momento presente, eles *estão* maus. Dessa forma, se se trata de uma condição passageira, e que pode ser reparada por meio da moral e do catolicismo, ela não é natural.

Esse reparo tornaria os homens melhores, o que supõe um Donoso otimista. Já dissemos em outras oportunidades que o pensador via o catolicismo como a grande realização espiritual da humanidade, e que as outras religiões seriam somente visões incompletas do Divino. Esse progresso deveu-se também ao que foi escrito ainda nas *Lecciones*.

Assim como o homem possui três tipos de vínculos, a história da humanidade se divide em três etapas, dentro das quais um desses vínculos prevalece, ofuscando os outros. O período em que a relação entre os homens e Deus (dever) foi mais forte manifestou-se nas teocracias, na escravidão, no que Donoso chama de período de “*infancia de la humanidad*” (CORTÉS, 1965, p. 59). Na modernidade, porém, essa relação se manifesta nos povos do Oriente: “*La Historia del Oriente es la Historia de Dios, la Historia del poder*” (CORTÉS, 1965, p. 216).

Outra evidência da característica intenção de Donoso a relacionar o teológico com o político, que anos mais tarde (e páginas à frente) o levará a deslumbrantes formulações, pode ser expressa a seguir:

[...] *Los falsos filósofos y los falsos legisladores han dicho: El hombre es un ser inteligente, pero no es un ser libre. La sociedad es la reunión de todas las inteligencias; fuera de la sociedad no hay nada; los individuos no son, o si son, deben perderse en el seno absorbente de una terrible unidad. Y de esta manera, el panteísmo infecundo ha salido de la cabeza de los filósofos, y el despotismo, del seno estéril de los legisladores (Lecciones..., in: CORTÉS, 1970a, p. 333. Os grifos são do autor).*

O Cristianismo como construtor da modernidade

A evidência de seu encanto e admiração estética pela cultura e pela religião cristãs começa em outubro de 1829, quando Donoso proferiu o *Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres (1829)*, local onde lecionaria durante um bom tempo de sua vida. Este discurso é um dos documentos mais importantes para conhecer as idéias do jovem Donoso.

Isso fica claro quando ele estabelece uma comparação entre o paganismo e o cristianismo, da seguinte maneira:

[...] *Los dioses de los griegos obran en sus producciones de un modo necesario e irresistible; porque los seres físicos, como eran ellos, puestos en movimiento una vez, no retroceden nunca de su primera dirección. El verdadero Dios, que nuestros padres conocieron, se rige y nos gobierna por distintas leyes. Él no obra en nosotros de ese modo físico y necesario, porque nos ha dado la libertad con la existencia (CORTÉS, 1970a, p. 190).*

(...)

El hombre del paganismo era arrastrado por una mano de hierro a todas sus acciones; el del Cristianismo lucha, y lucha sólo con la adversidad y el infortunio, y presenta a la contemplación del hombre sensible el espectáculo grande y majestuoso del combate que sostiene, apoyado en sus virtudes, contra las tentaciones que le cercan y las pasiones que le agitan (CORTÉS, 1970a, p. 191).

Por essas e outras passagens, já se percebe em Donoso um forte sentimento cristão. O qual fica demonstrado quando ele, a partir de lições retiradas da história, vê no cristianismo o resultado perfeito de todo o processo de evolução histórica das religiões, como o caminho mais próximo para se relacionar com a Divindade. Portanto, não se trata de um simples deísmo ou de uma fé meramente formal.

Com relação às outras formas de religiosidade, que desapareceram e ficaram pelo caminho ao longo da história, apesar de serem importantes em sua época – como condição de unidade e vínculo entre os membros da sociedade em questão – seriam como amostras incompletas da Divindade, que não mostram Deus de forma correta⁴⁵.

Todavia, esse sentimento religioso não era apenas individual, já que, poucas páginas à frente, Donoso irá discorrer a respeito da habilidade que a religião cristã teve, durante os períodos medievais, de enlaçar as civilizações romana e bárbara. Mais do que isso, ela lhes conferiu unidade, necessária ao entusiasmo e ao ímpeto aventureiro, como ocorrido durante as Cruzadas. Essa força promovida pela religião foi importante, pois fez germinar as virtudes e os talentos das pessoas, coroados no século XVI – a época do chamado *Renascimento*.

Quer dizer, o Cristianismo além de ser uma crença, é um meio de estimular a arte, o desenvolvimento e o progresso, cuja existência não seria possível sem o espírito de unidade. Outras religiões também teriam a capacidade de conduzir a sentimentos, condicionando os aspectos da sociedade em questão, mas não de uma forma tão plena quanto a religião dos seguidores de Cristo.

[...] La Europa [medieval] no tenía un interés político común, porque no tenía ni relaciones políticas ni necesidades comunes; pero su religión era una, uno el jefe de la Iglesia, uno el interés de la religión y uno el interés de los cristianos. Esto basta: o el fuego que puede arrancarla de su ignorancia ya no existe o reposa moribundo en los altares (CORTÉS, 1970a, p. 194).

⁴⁵ No *Ensayo* (CORTÉS, 1965, p. 286ss), Donoso nos diz que Deus, verdadeiramente, possui várias características, no sentido teológico: unidade (é um único Ser), multiplicidade (se manifesta na forma de três pessoas, a Santíssima Trindade) e variabilidade (cada uma dessas três pessoas possui diferentes elementos e funções). Nem sempre, porém, o homem pensou dessa forma. Foram necessários séculos de *evolução* para que as sociedades chegassem a essa conclusão real sobre Deus. Por exemplo, na Índia, apenas o elemento *unidade* era abarcado; na Pérsia, apenas a *multiplicidade*; e na Grécia, apenas a *variabilidade*. Ou seja, as teologias anteriores ao catolicismo captavam apenas um dos elementos de Deus. O monoteísmo cristão, visto em Donoso como católico, é fruto de um processo de desenvolvimento religioso.

O Cristianismo, nesse sentido, possui um papel civilizador, já que representa o auge da evolução e do desenvolvimento, tanto dos costumes, quanto das artes e das ciências. Em meio a um período de trevas, como supostamente teria sido a Idade Média⁴⁶, a religião conseguiu elevar um feixe de luz e transformá-lo em um verdadeiro estandarte rumo a novos horizontes. Por causa dele foram restabelecidas as relações entre Oriente e Ocidente e, conseqüentemente, todo o espírito de renovação advindo da *Renascença*.

Na sua *Exposición al Rey D. Fernando VII en favor de J. J. Carrasco (1832)*, Donoso também mantinha a mesma admiração para com a religião cristã, vista como a fonte de unidade e felicidade dos povos ocidentais. Na verdade, repetia-se o desprezo pela Idade Média visto anteriormente, tido como “lugar de barbárie”, embora o cristianismo tenha-lhe sido favorável. No entanto, nesse texto houve uma novidade, a saber, a importância da religião cristã como condição primordial à governabilidade:

[...] *La religión, que había abierto a los pueblos de la Europa las puertas del Oriente para que se civilizasen, que destruyó las barreras que separaban a las naciones para que se conociesen, las revistió también de unidad para que se gobernasen. El Imperio de los reyes francos creció cubierto con la égida de los Pontífices de Roma. Los ungidos del Señor fueron más respetados de los pueblos, y, desapareciendo poco a poco el poder de los orgullosos barones, el Gobierno empezó a tomar cierto carácter de unidad de que le revistió la Iglesia y a tener una marcha más asegurada y más constante* (CORTÉS, 1970a, p. 208).

Assim, a religião cristã, “*que hace la felicidad del hombre, ha constituido también las sociedades y ha civilizado los pueblos*” (CORTÉS, 1970a, p. 208). Em outras palavras, uma sociedade não pode existir sem uma base comum de crença, o vínculo que dá unidade aos interesses particulares. Por outro lado, em Donoso, enquanto a religião tem esse poder de agregar os homens, já a filosofia – enquanto pensamento crítico – tem o poder de desuni-los.

Por isso ele nos diz que no século XVIII, época de domínio da filosofia, a religião “foi ao sepulcro” (CORTÉS, 1970a, p. 209). Por exemplo, na França a situação foi ainda mais grave, posto que as discussões filosóficas “aniquilaram a religião”, fato que “aniquilou os governos”. Desde já, para Donoso, seria necessário um princípio indiscutível – a *fé*, enquanto que a *discussão* – um sem número de vozes antagônicas, em linhas gerais, não era visto de maneira auspiciosa.

⁴⁶ Assim como a maior parte dos intelectuais do século XVIII, sobretudo os chamados iluministas, Donoso Cortés sempre interpretou a Idade Média como um período de trevas e decadência. Segundo Le Goff, (2007, p. 17) “o século XVIII, principalmente – o século das Luzes (...) conheceu uma onda de desprezo pelos homens e pela civilização da Idade Média. A imagem dominante era a de um período de obscurantismo, no qual a fé em Deus esmagava a razão dos homens. Os humanistas e os iluministas, filósofos do século das Luzes, não compreendiam a beleza e a grandeza daqueles séculos”. Apesar disso, a visão donosiana acerca desse período histórico possui uma série de idiosincrasias, as quais serão observadas tanto nesse capítulo, quanto no próximo.

O que alegrava um pouco o pensador extremenho era chegar à conclusão de que, em seu próprio país, havia a presença marcante de princípios religiosos e a ausência de princípios “destruidores”. De tal forma, seria impossível, a seu ver, a emergência de revoluções:

[...] En España (...) el principio religioso se respeta todavía como le respetaron nuestros padres; el Trono aquí tiene hondas raíces, y aún puede resistir el huracán de las revoluciones; las costumbres se conservan puras, porque es pura la religión que profesamos, y un pueblo religioso no puede ser un pueblo corrompido (CORTÉS, 1970a, p. 210).

Neste trecho fica clara a importância da religião cristã na medida em que confere poder e sustentabilidade às monarquias. Por meio desse recurso, o soberano consegue legitimidade para o pleno exercício do seu poder. Isso é correto, pois, aos olhos de Donoso, num escrito de 1834 – *Consideraciones sobre la diplomacia* (CORTÉS, 1970a, p. 264) dizia ele que os reis não podem se valer da força para assumirem o trono, mas de um princípio maior – *Deus*.

Porém, aqueles que reclamam para si a Monarquia por Direito Divino são “blasfemos” e “usurpadores”. Isto é, o monarca católico é um servidor da Divindade, por isso, pode governar; e os súditos devem obedecê-lo. Mas isso não quer dizer que o mesmo monarca deva usar dessa prerrogativa sagrada como um privilégio a fim de exacerbar a sua autoridade.

Ao contrário de Cortés, De Maistre se aprofundou na questão do Direito Divino, sugerindo a restauração de uma monarquia aos moldes do Antigo Regime francês (VIERECK, 1956, p. 49ss). Inclusive, suas análises são mais entusiasmadas ao defender mais a autoridade dos clérigos do que propriamente a dos soberanos seculares (VIERECK, 1956, p. 51), embora considerasse as duas em importância.

De qualquer forma, a distinção entre os dois pensadores se dá no sentido de que o ápice da pirâmide hierárquica de Maistre não era um monarca terreno (dos quais existem muitos), mas um monarca que unisse o elemento terreno ao poder espiritual, no caso, o papa. Donoso Cortés, por sua vez, não pretende nem restaurar o Antigo Regime, nem pontuar o papa como soberano universal, já que a monarquia espanhola é o que mais lhe interessa.

Ora, ambos os autores escrevem em momentos bem distintos da história européia. Enquanto as obras de Maistre (In: VIERECK, 1956, p. 129) figuram de 1810 e 1821, até aqui mostramos Donoso Cortés no começo dos anos 1830. O primeiro autor pretendia restabelecer uma ordem que era anterior à Revolução Francesa e à formação do Império Napoleônico (VIERECK, 1956, p.11), o que ocorreu em 1815. Já o segundo, neste momento, pretendia

evitar uma restauração semelhante, como propagandeada pelo carlismo. Vê-se, portanto, uma óbvia discordância.

Para exaltar a modernidade, Donoso nos diz que o progresso europeu e sua grandeza frente a culturas imobilistas e destinadas ao fracasso, como o islamismo, nada mais foram do que heranças cristãs. Isso ele continuará dizendo em quase todas as suas obras. Dez anos depois da publicação das *Consideraciones*, essas mesmas idéias ficarão explícitas com a publicação de *Las Reformas de Pio IX*:

[...] Ninguna de las ideas fundamentales y constitutivas de la civilización moderna tiene un origen filosófico; todas proceden de la religión cristiana. El mundo, sin embargo, arrojado fuera de las vías de la verdad, ha rendido adoración y culto al plagio de la filosofía (CORTÉS, 1965, p. 190).

E sobre os ideais iluministas de liberdade e fraternidade, ele tem a seguinte proposição:

[...] La idea de fraternidad (...) trae su origen de la idea de la unidad del género humano; idea que no es demagógica, sino idea genesiaca; idea que ha sido revelada al hombre por Dios, y que no ha sido inventada por el hombre. La idea de la libertad se funda en la del libre albedrío, y el libre albedrío no es un descubrimiento de la filosofía; es un hecho revelado por Dios al género humano (CORTÉS, 1965, p. 190).

Entretanto, a maior contribuição da religião cristã foi, para o autor, demonstrar às pessoas a distinção existente entre o poder civil e o poder religioso – idéia desconhecida no Mundo Antigo. Para ele, na Antiguidade, o povo foi sempre um espectador, e nunca protagonista dos fatos – não havia liberdade, por conseguinte, também não havia dignidade humana. Ao contrário dessa época, na Modernidade esses papéis se invertem graças aos ensinamentos da Igreja.

Desse ponto de vista, Donoso Cortés possui uma linguagem interpretativa bem distinta dos teóricos liberais, para os quais a liberdade existe naturalmente, como um direito fundamental (BOBBIO, 1988 e MERQUIOR, 1991). Em Donoso ela é uma consequência política dos fundamentos religiosos revelados por Deus.

No cristianismo, enfim, a idéia de autoridade é sagrada:

[...] Véase por qué en las sociedades católicas el hombre obedece siempre a Dios y nunca obedece al hombre. Si en las sociedades católicas el hijo obedece al padre, consiste esto sólo en que Dios ha querido que el padre le represente en la familia, y que ha hecho de la paternidad una cosa venerable y santa. Si en las sociedades católicas el pueblo obedece a la autoridad suprema, obediéndola, sólo obedece a Dios, que ha querido que esa autoridad le represente en el Estado y que sea una cosa santa y augusta (Las Reformas de Pio IX, in: CORTÉS, 1965, p. 194).

Por esse mesmo princípio, chega-se à noção de governabilidade e liberdade, em uma sociedade católica:

[...] La libertad católica es el resultado de la santa confianza que pone el pueblo en su príncipe y del santo amor que pone el príncipe en su pueblo. (...) La libertad católica y la religión católica son hermanas; ambas han nacido en el cielo y ambas han bajado de las alturas para consuelo de los príncipes amorosos y de los pueblos mansos (Las Reformas de Pio IX, in: CORTÉS, 1965, p. 206).

Claro está que essa noção de liberdade não se refere à liberdade liberal, embora seja utilizada para frear o poder do Estado. Em outras palavras, o governante não pode exercer um poder arbitrário, despótico (exceto em casos específicos e temporários, para *salvar* a sociedade). Ou seja, a religião em Donoso é empregada, entre outros aspectos, para evitar o despotismo.

[...] Dondequiera que el hombre solo obedece a Dios, hay libertad, y dondequiera que obedece al hombre, hay servidumbre; por esta razón no hay sociedad ninguna católica, cualquiera que sea la forma de su gobierno, en donde el hombre no sea hasta cierto punto libre; ni república ninguna de la antigüedad en donde el hombre no fuera absolutamente esclavo (Las Reformas de Pio IX, in: CORTÉS, 1965, p. 194).

Ainda em *Las Reformas de Pio IX*, pode-se observar uma concepção de liberdade para Donoso Cortés:

[...] De la afirmación del libre albedrío [como ensina a religião católica] brota espontáneamente la idea de la libertad del hombre; y cuando hablamos de la libertad del hombre, no hablamos solo de aquella libertad particular y contingente que suelen otorgar las constituciones políticas, sino también de aquella otra altísima (...) que reposa en (...) la consciencia humana; que está allí porque Dios la puso allí con su propia mano fuera del alcance de la tiranía, y lo que es más, fuera de su propio alcance. (...) Según la doctrina católica, Dios (...) respeta profundamente a su vez una sola cosa: la libertad humana (CORTÉS, 1965, p. 194. Os grifos são nossos).

Nas sociedades católicas, portanto, a liberdade é algo tão inviolável, augusto e soberano, que mesmo o próprio Deus se recusou a tirá-la do homem. É o limite do poder divino. O papel do catolicismo na história é precioso nesse sentido:

[...] La mujer arrastraba las cadenas del marido, y la hizo libre; el hijo arrastraba las cadenas del padre, y le desato las cadenas; el hombre era esclavo del hombre, y Dio la libertad a sus miembros; el ciudadano arrastraba las cadenas del Estado, y le sacó de prisiones. El catolicismo ha quebrantado en el mundo todas las servidumbres y ha dado al mundo todas las libertades: la libertad doméstica, la libertad religiosa, la libertad política y la libertad humana (CORTÉS, 1965, p. 195).

Este último trecho, juntamente com outras passagens contidas no *Discurso Académico sobre la Biblia* (CORTÉS, 1970b, p. 280ss) nas quais Donoso utiliza o exemplo do povo hebreu como livre das amarras do Egito, ou quando diz que a constituição da família hebraica se dá

em condições de liberdade⁴⁷, merecem uma análise mais profunda. Assim, identificaremos a seguir como surge o conceito de liberdade, do ponto de vista do catolicismo donosiano.

A noção de liberdade em Donoso Cortés, dessa forma, estaria mais próxima do primeiro e do último aspectos elencados por Merquior (1991, p. 22-23), respectivamente, *liberdade de opressão* (associada a sentimentos de dignidade) e *liberdade de viver como se apraz*. Já que, para o pensador extremenho, nem todas as pessoas têm a liberdade de participar dos negócios públicos (apenas as pessoas ilustradas ou aquelas a quem a tradição escolheu, dependendo da época em questão). Da mesma forma, ele não defende a liberdade de crença, por razões óbvias – a verdadeira fé está no catolicismo e em suas conseqüências. Mais ainda, muitos pensamentos sobrepostos não trariam bons frutos, mas apenas desordem.

Entretanto, a liberdade donosiana à época das *Reformas de Pio IX* em diante, isto é, como também se verá no *Ensayo*, está ligada às ações cristãs. De posse dessas ações, ninguém poderá ser opressivo (no caso do governo) ou oprimido (no caso dos súditos). Logo, há um limite para as ações do governo, para os castigos, etc. os quais Donoso fez questão de citar ao longo da história, dizendo que no catolicismo “não havia cadeias”.

Em Donoso, o catolicismo teve esse papel de cuidar para que a liberdade (contra opressão) não fosse violada, isto é, os reis e seus magistrados, a partir dos valores morais cristãos, não devem desrespeitar costumes ou retirar direitos estabelecidos de seus súditos.

Não obstante, a religião católica também serviu para atender à outra concepção proposta por Merquior:

[...] A quarta e última liberdade é a materialização da aspiração de que temos de viver como nos apraz. Os modernos não se sentem livres simplesmente porque seus direitos são respeitados, ou porque suas crenças podem ser livremente expressas, ou porque, com liberdade, tomam parte no processo de decisão coletiva. Essas pessoas também se sentem livres porque dirigem sua vida mediante opção pessoal de trabalho e lazer. *Liberdade de realização pessoal* traduz a essência do assunto. A questão (...) consiste em que as pessoas geralmente se propõem objetivos e padrões de excelência que pouco têm a ver com o bem comum ou até mesmo com a afirmação pública de crença – objetivos e padrões de um caráter individualista ou *privado*, mas que, ainda assim, absorvem grande parte dos esforços deles (MERQUIOR, 1991, p. 23-24. Os grifos são do autor).

⁴⁷ Donoso exalta a tradição do povo hebreu, como aquele dotado dos preceitos bíblicos, dizendo que, no interior da família, pai, mãe e filhos formavam um todo amoroso, diferentemente da família pagã. Nesta o homem é o senhor e proprietário da mulher e filhos (CORTÉS, 1970b, p. 281). O *Discurso* também corrobora o que foi dito em *Las Reformas de Pio IX* a respeito dos valores iluministas (liberdade, igualdade, fraternidade) como tendo origem nos preceitos bíblicos (CORTÉS, 1970b, p. 283).

Merquior, por fim, deixa claro que ambas as noções mostradas acima estão presentes na modernidade de maneira basilar, aliás, é por meio delas que a vida moderna se identifica como tal. Logo, tanto a liberdade contra opressão (vista, a princípio, sob a ótica de Robert Nisbet (1987)), quanto a liberdade de realização pessoal não se aplicam a período pré-modernos, como a Idade Média. Por conseguinte, se, como vimos, elas estão presentes em Donoso Cortés, ele não pode ser entendido como restaurador ou mesmo propagandista do modo de vida medieval.

Após a publicação de *Las Reformas de Pio IX*, Cortés escreveu uma série de obras nas quais demonstrava, com maior destaque, o seu sentimento religioso. Era necessário, segundo ele, para salvar a Europa, tomar posse dos dogmas católicos. Porém, a origem dessas idéias se mostrava já em documentos mais remotos do pensador, como pudemos demonstrar anteriormente.

Assim sendo, os textos *Discurso académico sobre la Biblia* (1848), *Discurso sobre la dictadura* (1849), *Discurso sobre la situación de España* (1850), *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), *Carta a la Reina María Cristina* (1851), *Carta al director de la Revue des deux mondes (Respuesta a M. de Broglie)* (1852), *Carta al Cardenal Fornari* (1852) longe de representarem uma ruptura – o surgimento de um Donoso religioso e reacionário – servem de coroação para todas as reflexões do autor desde seu tempo jovem.

Estes textos, entretanto, servirão a um objetivo diferente do Donoso Cortés dos anos 1830. Naquele momento, sua preocupação estava voltada para o combate ao movimento carlista, defendendo a monarquia hereditária aos moldes constitucionais. Ele cuidou para que o governo não se tornasse despótico, mas que também fosse estável, utilizando-se da religião e dos sentidos que encontrou para a história da Espanha.

A difusão dos movimentos socialistas, nesse sentido, trouxe um novo problema: o medo das revoluções. Agora, ele não teria somente que tratar de mudanças políticas, mas de mudanças sociais. Herrero (1956, p. 135) nos diz sobre isso que a partir de 1848, o socialismo perdeu o seu caráter político e toma o de reivindicação social. Na Espanha, porém, só haveria movimentos ligados à Internacional Socialista 40 anos mais tarde. Ou seja, o socialismo que Donoso se depara é o de Proudhon.

[...] *M. Proudhon hace (...) todo lo contrario de lo que dice, y es todo lo contrario de lo que parece: proclama la libertad y la igualdad, y constituye la tiranía; niega la solidaridad, y la supone; se llama a si propio anarquista, y tiene sed y hambre*

de gobierno. Es tímido y parece arrojado: el arrojado está en sus frases, la timidez en sus ideas (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 442).

A viagem que fez à França no ano da publicação do seu *Ensayo*, não mais retornando à Espanha depois dela, serviu-lhe de inspiração. Como estivesse diante de um “mal maior”, suas armas, apesar de continuarem as mesmas, tornaram-se mais enfáticas.

Ainda segundo Herrero, dentre os autores considerados por ele como mais acentuados para o pensamento político espanhol do século XIX, a saber, Donoso Cortés, Jaime Balmes e Nicomedes Pastor Díaz (1811-1863), foi o primeiro deles aquele que mais ressaltou o seu combate ao socialismo. Segundo ele, não havia solução política para a crise sócio-econômica em questão, ou ainda, resolver o problema da divisão equitativa da riqueza.

A convicção de que as afirmações políticas são uma consequência da profissão de fé religiosa é o seu ponto de partida para resolver o problema:

[...] Hay tres afirmaciones entre otras. Primera afirmación: existe un Dios, y ese Dios está en todas partes. Segunda afirmación: ese Dios personal, que está en todas partes, reina en el cielo y en la tierra. Tercera afirmación: este Dios, que reina en el cielo y en la tierra, gobierna absolutamente las cosas divinas y humanas. (...) En donde hay estas tres afirmaciones en el orden religioso, hay también estas otras tres afirmaciones en el orden político: hay un rey que está en todas partes por medio de sus agentes; ese rey que está en todas partes reina sobre sus súbditos. De modo que la afirmación política no es más que la consecuencia de la afirmación religiosa (Discurso sobre Europa, in: CORTÉS, 1965, p. 247).

A afirmação política, isto é, o governo e as instituições provêm da afirmação religiosa, da fé, pois ela é intrínseca ao indivíduo, como dizia Donoso ainda em 1832. Portanto, se o problema está em algo que provém do indivíduo, é ele que deve ser mudado; não as instituições, nem a sociedade – tidas como resultado da evolução histórica.

A catolicização dos indivíduos é a única solução, ou melhor, o único interesse do pensador extremenho em matéria de religião, não sendo necessário renunciar a todos os aspectos da modernidade, como a questão da liberdade de opressão ou de viver como se apraz (MERQUIOR, 1991), a noção de história em busca de sentido (KOSELLECK, 2006), o estado laico, o uso da tecnologia e da industrialização, os direitos e prerrogativas individuais, (como garantidos pela Constituição Espanhola de 1845, da qual Donoso foi redator).

Dessa maneira, a riqueza material e o lucro são legítimos, embora devam andar de mãos dadas com a riqueza “da alma” (*Discurso sobre la situación de España*, in: CORTÉS, 1965, p. 261). Com efeito, o mundo moderno não deve ser destruído, mas reformado por meio dos princípios religiosos – a caridade, a fraternidade, a doação de esmolas, o perdão das dívidas.

A Religião e as mudanças políticas

Ao tratar da soberania, Cortés nos dirá que existem duas. A primeira é a soberania “de fato”, centrada no homem, pois é ele quem efetivamente governa. A segunda é a soberania “de direito”, e se encontra em Deus. Assim sendo, sempre em seu pensamento político haverá uma ordem humana, tida como participação no seio da ordem divina.

Os assuntos religiosos serão discutidos de forma mais ampla em um texto intitulado *La Religión, la Libertad, la inteligencia* (1837), devido à sua preocupação com o tema. Donoso (1970a, p. 487) fala a respeito de Jesus Cristo como modelo e exemplo a ser seguido. Crê em um equilíbrio entre o divino e o humano, por meio dos três atributos dos homens: religião, liberdade e inteligência, que já haviam sido anunciados nas *Lecciones*. Quando esses três elementos se desenvolvem harmonicamente faz-se possível a perfeição. Ao longo da história, por exemplo, houve três tipos de homens, cada um deles exaltando um desses três princípios. Porém, Cristo conseguiu unir os três em sua pessoa e, por isso, tornou-se perfeito. Uma consequência inevitável desse pensamento seria, assim, propor a reforma moral dos indivíduos.

A partir dessas indicações, Donoso concluiu que nenhuma instituição humana tem vida se não chama em seu apoio, por meio da religião, os costumes; além, é claro, das idéias. Faz-se necessário que os partidos políticos sejam inteligentes, mas também religiosos (CORTÉS, 1970a, p. 490).

Até 1838, em meio às Guerras Carlistas e preocupado com a (in)governabilidade da Espanha, Donoso Cortés escreveu uma série de textos sobre a *História da Espanha*. A partir de suas investigações, objetivava-se encontrar um significado (KOSELLECK, 2006) para o presente contexto no qual ele vivia. De posse desse sentido, seria possível identificar os caracteres da sociedade espanhola e, por conseguinte, a melhor forma de governo a ser aplicada.

Esta tarefa foi levada a cabo na obra *España desde 1834* (1838), na qual, segundo Carlos Valverde (CORTÉS, 1970a, p. 513 e nota), Donoso coloca-se à exigência de um princípio da sociedade que existe fora dos indivíduos e sobreviva a eles, que não é outro senão Deus e Sua Providência:

[...] Yo no puedo comprender cómo sobrevive la sociedad al naufragio de la razón, y lo que es más admirable aún, cómo se rejuvenece y fecunda a pesar del estremecimiento de las revoluciones; este fenómeno no será explicado jamás por la razón humana, sino por la Providencia; con las revoluciones y sin Dios, yo no comprendo ni la Humanidad ni la Historia (CORTÉS, 1970a, p. 513).

Isso nos revela, mais uma vez, que nosso autor não consegue conceber que apenas pela ação política e pela razão dos homens se consiga modificar alguma situação do presente, resolvendo um problema (NISBET, 1987, p. 49). Dessa forma, se a razão não é capaz de prover soluções, pois o que propõe não é aplicável de acordo com as tradições e os costumes do lugar, Donoso decide curvar-se pela Providência Divina. Quer dizer, ele passa a interpretar a história de um ponto de vista religioso, decodificando os vários fenômenos históricos como manifestações da Divindade.

Entre essas características gerais e valores compartilhados que Cortés chama de *espírito*, ele afirma, no texto *De la Monarquía Absoluta en España (1838)*, que seu país sempre foi religioso. Desde o Império Romano, diz ele, a Península Ibérica foi uma província na qual o cristianismo fincou raízes de modo sem igual. Desde o século I houve fiéis cristãos, mártires e a presença da instituição eclesiástica:

[...] Entre las provincias del Imperio, la península Ibérica era, sin duda, en la que el cristianismo había echado más profundas raíces cuando llegó a consumarse la desmembración del Occidente. Y sin acudir ahora a las fábulas admitidas por nuestros piadosos e crédulos historiadores, puede afirmarse que la sociedad española fue ganada al cristianismo desde que su primer albor comenzó a lucir en el horizonte del mundo. Desde el primer siglo de la era cristiana hubo en la Península Iglesia, porque hubo fieles y hubo mártires. El concilio Iliberitano fue extendiéndose la dominación del Evangelio, y sus cánones fueron el modelo y el asombro de los Padres congregados en el primero concilio universal de Nicea, viniendo a resultar de aquí que la nación española, hija primogénita del cristianismo, fue a un tiempo la primera en creer y la primera en discutir, hallándose de este modo en posesión, desde que comienza su historia, del principio en que se funda el Poder y del principio en que se apoya la libertad, únicos principios que sirven de base y de fundamento a las sociedades humanas (CORTÉS, 1970a, p. 330).

Há também o fato citado por Cortés que a Península Ibérica foi a primeira região da Europa a extirpar, de forma fervorosa e devota, as primeiras silhuetas de heresia. Quer dizer, desse ponto de vista, a história provava a Donoso e a seus leitores que comungam do *espírito* espanhol o catolicismo e o fervor religioso. Logo, eles devem ser mantidos e utilizados sempre, se se quiser construir uma sociedade estável e permanente (RIBEIRO, 1993, p. 97). Mais do que isso, é um dever sagrado dos espanhóis propagarem a fé, como fizeram os seus antepassados.

Nesse mesmo caminho, Donoso chama a atenção para o sistema organizacional da Igreja, exaltando seu caráter democrático (visto que os bispos eram eleitos), e legitimador, haja vista que representava os interesses comuns e as crenças comuns presentes na sociedade:

[...] Después de haber consignado como un hecho social indestructible la existencia en España del principio religioso como principio dominante, ponemos la consideración en la estructura y en el organismo interior de la primitiva Iglesia, sorprenderemos en su origen el desarrollo del principio democrático, que, combinado con el principio religioso, aguardaba a la Monarquía de los godos para imprimir en ella aquella fisionomía religiosa y popular que es el carácter distintivo e histórico de la Monarquía española en toda la prolongación de su agitada existencia (De la Monarquía absoluta en España, in: CORTÉS, 1970a, p. 531).

(...)

[...] La Iglesia era democrática, porque los obispos eran independientes entre sí y no reconocían ninguna autoridad superior a quien rindiesen parias e homenaje. Los Pontífices de Roma aún no habían proclamado su derecho a la Monarquía universal; sus vicarios aún no se habían derramado por el mundo y ni aun los metropolitanos existían. Los obispos procedían del pueblo, porque su elección era popular; gobernaban por medio del pueblo, porque gobernaban por medio de los concilios, y gobernaban por el pueblo, porque se ocuparon siempre en mantener viva su fe, intactas sus costumbres y puras sus creencias (De la Monarquía absoluta en España, in: CORTÉS, 1970a, p. 531).

Já está presente aqui de forma mais clara, o grande valor concedido por Donoso Cortés à Igreja Católica, tida como instituição permanente e durável, capaz de agregar os mais diversos interesses em prol de um mesmo fim. E isso fica provado pelo insistente recurso do autor à história. Assim, tal instituição merece ser preservada dentro da sociedade espanhola, e de modo capital. Mais ainda, dela se podem tirar lições para o governo e a sociedade.

A importância da Igreja como unificadora se mostra novamente no *De la Monarquía*: único princípio comum e única instituição pública, em meio ao caos político instalado na Idade Média (p. 538). Mais ainda, nesse ponto, Donoso sustenta que a Igreja possui um caráter protetor, de justiça e honra, levando também a sociedade a se tornar consciente de seus deveres. Se for certo que toda sociedade deva harmonizar direitos e deveres, e só sendo possível um deles, que sejam os últimos:

[...] El más bello florón de la corona de la Iglesia era el sublime protectorado que la ley le concedía sobre los débiles y el poder censorio que ejercía sobre los que ocupaban, para bien de la sociedad y no para el suyo propio, las eminencias sociales. Los humildes que, oprimidos en aquella edad de hierro, no alcanzaban la debida protección de sus jueces, apelaban de sus sentencias al tribunal de los obispos, en donde estaban seguros de alcanzar justicia, de recibir consuelo y de encontrar amparo (...) en el concilio cuarto de Toledo se impone a los obispos este protectorado como una obligación santa, de cuyo cumplimiento debían responder ante los concilios nacionales. Esto consiste en que la idea de los deberes estaba entonces tan hondamente grabada en las conciencias como la de los derechos en nuestros corazones (CORTÉS, 1970a, p. 543).

Se os homens cristãos seguem os princípios da Igreja eles terão uma vida melhor aqui na terra: essa é a tese de Donoso Cortés e é esse o seu interesse em exaltar os dogmas e a constituição do catolicismo, isto é, devido às suas consequências políticas, e não um louvor em si mesmo.

Esses homens, no seu ponto de vista, são os mais perfeitos e amadurecidos que existem (o que não os exime do pecado). Relativamente, por exemplo, são superiores aos islâmicos, os quais, devido às suas convicções e doutrinas, são “muito mais resignados e despóticos” (*De la Monarquía...*, in: CORTÉS, 1970a, p. 552ss). Essa religião, acreditava-se, representou uma decadência na Península Ibérica, pois seu poder político ficou descentralizado, logo suas conseqüências políticas são nefastas, diferentemente do que ocorre no cristianismo. Por fim, outro sinal da inferioridade muçulmana com relação aos cristãos é que, segundo Cortés, enquanto estes últimos expandiram-se como uma sociedade, de forma “harmônica e pacífica”, os primeiros o fizeram “por meio de conquistas e violências”.

Nas *Consideraciones sobre el cristianismo (1838)*, Valverde assinala (in: CORTÉS, 1970a, p. 653 e notas) uma mudança no espírito donosiano. A obra, assim, seria uma afirmação declarada e rotunda do encontro de Donoso com a verdade religiosa como “única que pode servir de indestrutível fundamento às sociedades humanas” contra as Revoluções; “a mais alta filosofia”; “uma civilização completa”. Haveremos, porém, de discordar do comentador, haja vista tudo o que dissemos alguns parágrafos acima. As afirmações donosianas dessa época em diante não são mudanças, mas sim implicações do que, até então, vinha discutindo.

Ainda segundo Valverde, todo o futuro Donoso está presente nesses escritos, a saber, o debate que realiza entre racionalismo *versus* cristianismo, sendo o último superior ao primeiro. As respostas que tanto procurava, e que esperava encontrar na razão ou em um liberalismo não-radical, encontra-as na própria doutrina da Igreja.

Já que se procuram soluções políticas, nada melhor do que utilizá-la, visto que, ao longo de todos os anos que antecedem essas *Consideraciones*, como pudemos demonstrar, o autor procurou apontar a grande relevância do cristianismo na sociedade espanhola.

No entanto, também nós devemos esclarecer que a presença do religioso é algo muito marcante e constante em Cortés, não somente quando passa a enfatizar a religião católica e explicá-la em inúmeras teorias. O que ele busca fazer é captá-la (e também à sua instituição visível – a Igreja) como um meio, e não como um fim.

[...] *El cristianismo apareció cuando fue lógicamente posible y lógicamente necesario. De tal manera, que ni debió aparecer antes ni debió aparecer después; porque después, lógicamente hablando, hubiera sido inútil, y antes, lógicamente hablando, hubiera sido imposible (Consideraciones sobre el cristianismo, in: CORTÉS, 1970a, p. 654).*

Sobre a natureza dessa nova religião, que nasce em um momento específico do Império Romano, como sendo o resultado da Divina Providência, ele tem a seguinte opinião:

[...] *Siendo el cristianismo la verdad y toda la verdad, es por su esencia católico, es decir, universal y apropiado a todos y a cada uno de los hombres, a todas y a cada una de las sociedades humanas. Con su revelación aprendió el hombre cuanto debía y podía saber acerca de Dios, acerca del mundo, acerca de los demás hombres y acerca de sí propio, viniendo a resultar de aquí que, siendo el cristianismo la única religión verdadera, es también al mismo tiempo la más alta de todas la filosofías, porque resuelve cumplidamente todos los grandes problemas que jamás pudieron resolver los filósofos gentiles* (Consideraciones..., in: CORTÉS, 1970a, p. 654).

O catolicismo e a Idade Média

Isso quer dizer que Cortés assume o cristianismo como uma filosofia verdadeira, cujas conseqüências produzem uma doutrina política de mesmo valor, que permanece por todos os séculos, e se desenvolveu com maior aplicabilidade durante a Idade Média. Aliás, apenas o cristianismo apareceu àquela época como um sinal de civilização, já que em todos os seus escritos Donoso classifica o período medieval como caótico, conforme dissemos em outros lugares.

O constantemente citado louvor que o autor faz ao período medieval, como em Silva (1996) ou Manoel (2001), na realidade, é uma louvação à religião cristã, a qual soube unificar todas as sociedades que ali existiam, conferindo-lhes um ideal para que progredissem: a restauração da noção de autoridade pública, unidade e consistência (*Sobre la cuestión de Oriente (1839)*, in: Cortés, 1970a, p. 679). Por isso mesmo, ela foi tão importante.

Então, o que Cortés anseia para a sua época são valores cristãos – que para ele não são específicos da Idade Média, mas princípios imutáveis (*Respuesta a M. de Broglie*, in: CORTÉS, 1965, p. 498ss). Em sua *Respuesta* essa conclusão ficará ainda mais clara.

Alberto de Broglie (1821-1901) era um jovem publicista e político francês de tendências monarquistas e católicas. Sua fama deveu-se precisamente a alguns artigos publicados na *Revue des Deux Mondes*. Em um deles, intitulado *La Moyen-Age et l'Église catholique* (CORTÉS, 1970b, p. 762) identificava Donoso Cortés, entre outros autores, como defensor do catolicismo medieval e, em geral, das ordens medievais, por estarem orientadas por suas doutrinas.

Diante disso, Donoso se viu na obrigação de pontuar sua verdadeira posição, ainda que, para não entrar em querelas públicas, deixasse de enviar a presente epístola-artigo à revista. Todavia, para conhecer seu autêntico pensamento e esclarecer sua atitude para com o catolicismo, é deveras interessante. São precisados aqui os conceitos de *civilização católica* e de *Monarquia hereditária* como forma ideal de governo (VALVERDE, in: CORTÉS, 1970b, p. 762).

Primeiramente, Donoso é acusado de idolatrar o período medieval, ao passo que ele mesmo afirma não ser possível fazê-lo, já que a Idade Média ficou bastante marcada pela violência e pela desordem. Entretanto, por isso mesmo, foi o momento mais profundo e marcante no qual esteve a Igreja, conseguindo harmonizar e sintetizar todas as divergências em uma única crença comum, o que já havia dito ainda nos escritos de 1830. Nas palavras de Manoel, “a Igreja era o centro de equilíbrio da Europa, moldando o mundo medieval à sua imagem e semelhança” (2001, p. 241).

Segundo o próprio Cortés,

[...] En la Edad Media hay muchas cosas: hay, por una parte, asolamiento de ciudades, caída de imperios, lucha de razas, confusión de gentes, violencias, gemidos; hay corrupción, hay barbarie, hay instituciones caídas e instituciones bosquejadas; los hombres van adonde van los pueblos; los pueblos, adonde otro quiere y ellos no saben; y hay la luz que basta para ver que todas las cosas están fuera de su lugar y que no hay lugar para ninguna cosa: la Europa es el caos (Respuesta..., in: CORTÉS, 1965, p. 493-494).

(...)

[...] Pero además del caos hay otra cosa; hay la Esposa inmaculada del Señor, y hay un gran suceso, nunca visto de las gentes: hay una segunda creación, obrada por la Iglesia. En la Edad Media no hay nada sino la creación que me parezca asombroso, y nada sino la Iglesia que me parezca adorable (Respuesta..., in: CORTÉS, p. 493-494).

Donoso enaltece não a Idade Média em si, mas sim a constante capacidade da Igreja de ordenar os homens, conferindo-lhes identidade suficiente para viverem em uma sociedade harmônica e feliz. Assim como, e, sobretudo, estabelecendo um limite poderoso às ações despóticas dos governantes.

Em seguida, também segundo Broglie, Donoso afirma uma dominação universal e absoluta da Igreja. Este rebate dizendo que apenas recomenda aos governos seguirem os exemplos da Igreja em matéria de organização, autoridade, harmonia e dedicação absoluta. Além disso, várias virtudes necessárias aos homens estão contidas nos preceitos cristãos estabelecidos pela tradição eclesiástica, e somente ali. O mundo moderno, por sua parte, cada vez mais

secularizado, peca por colocar sua confiança no homem, não em Deus (na Igreja). Em outras palavras, o homem moderno, racional e iluminista, crê ser poderoso demais e, por si só, poder pensar e agir de forma autônoma, sem a tutela de instituições seculares como a Igreja.

[...] Al ver todas estas cosas me he preguntado a mí propio si toda esta confusión, y este desconcierto, y este desorden [presentes no mundo moderno], no provienen por ventura del olvido en que están puestos aquellos principios fundamentales del mundo moral de que es pacífica depositaria y única poseedora la Iglesia de Jesucristo. Mi duda se ha convertido en certidumbre al observar que sólo la Iglesia ofrece hoy el espectáculo de una sociedad ordenada; que ella sola está quieta en medio de estos tumultos; que ella sola es libre; porque en ella el súbdito obedece amorosamente a la autoridad legítima, que manda a su vez con justicia y mansedumbre (Respuesta... in: CORTÉS, 1965, p. 495).

Essa visão histórica donosiana, assim como boa parte dos autores semelhantes a ele, é muito mais uma conseqüência obtida a partir do desejo particular do autor de que haja o estabelecimento de uma ordem, ou de uma sociedade perfeitamente harmônica. Sendo que a única instituição capaz de cumprir essa missão seria justamente a Santa Madre, visto que conseguiu permanecer por uma série de séculos, resistindo por muitas vezes, ao ritmo de desenvolvimento da modernidade.

A conclusão do extremenho é óbvia: tanto no mundo medieval quanto na sociedade espanhola (e européia) contemporânea, existe o perigo da desagregação social, da ingovernabilidade, e da destruição dos homens uns pelos outros. No entanto, em épocas remotas, a instituição cristã conseguiu, ainda que com falhas, estabelecer certos padrões de idéias e comportamentos.

Por fim, o último dos ataques de Broglie consiste em afirmar que Cortés alega a necessidade da restauração dos valores e das formas de governo da Idade Média, o que o autor espanhol nega categoricamente. Além disso, procura diferenciar dois tipos de princípios político-filosóficos daquela época: os específicos da Era Medieval (os quais condena), e aqueles *eternos e imutáveis* (os quais favorece), isto é, a manifestação exterior de certas leis e princípios absolutos.

[...] Una cosa llama poderosamente mi atención en la Edad Media, y es su tendencia constante, aunque cuasi siempre infructuosa, a constituir la sociedad y constituir el poder con arreglo a los principios que forman como el derecho público de las naciones cristianas, así como me espanta la tendencia de la sociedad actual a constituirse y a constituir el poder público con arreglo a ciertas teorías y a ciertas concepciones que llevarían a los pueblos, por rumbos desconocidos, fuera de las vías católicas. El resultado final de aquella dichosa tendencia fue la constitución de la monarquía hereditaria; el resultado de la tendencia actual será infaliblemente la constitución de un poder demagógico (Respuesta, in: CORTÉS, 1965, p. 499).

Donoso Cortés condena a secularização da política e da sociedade, o que ele mesmo chama de “guiar os negócios públicos por caminhos não cristãos” (p. 500), ao contrário do que acontecia na Idade Média. Por isso, as formas de governo são tão díspares: de um lado a *monarquia hereditária* (medieval), do outro o *constitucionalismo demagógico* (contemporâneo). A primeira forma é, na acepção donosiana, uma forma eficiente de poder político, por ser unificado (no monarca), perpétuo (em sua família) e limitado (pelas assembleias). Logo, ela deve servir de inspiração para uma construção política presente, o que não implica a restauração dos valores medievais na modernidade.

Já as *monarquias absolutas*, por seu turno, representam uma decadência. Mesmo sendo unificadas e perpétuas, seu poder é ilimitado, visto que suprimem as resistências e as hierarquias.

[...] Un poder sin límites es un poder esencialmente anticristiano y un ultraje a un tiempo mismo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey (Respuesta, in: CORTÉS, 1965, p. 500).

Na contemporaneidade, esse desejo de manter o poder limitado ficaria expresso na defesa de uma monarquia constitucional e parlamentar. Sendo que tanto a constituição quanto o parlamento deveriam conceder maiores prerrogativas ao monarca espanhol, e não equipará-lo, por exemplo, aos soberanos ingleses.

2.2. Sentidos teológicos

Carlos Valverde (1970a, p. 86) afirma que Juan Donoso Cortés, ao longo de toda a sua vasta obra, sempre demonstrou o ímpeto pela “busca dos efeitos nas causas”. Levado ao extremo, não descansou até chegar às causas mais remotas ou absolutas, as quais poderiam ser suficientes para explicar toda a realidade.

De posse desses conhecimentos, seria possível “libertar o homem” e, por conseguinte, orientar as sociedades por um caminho aprazível, rumo a um progresso permanente. A crença do autor nessa premissa era tão forte que se chega a chamá-lo “o peregrino do absoluto”.

Claro está que, quando se caminha até o fim último das causas, o pensamento sente a tentação de introduzir-se nos campos da teologia, não somente da teologia natural, mas também da revelada. Ora, o que importa a Donoso é a verdade, e a verdade total. “*La verdad, hija de*

Dios, es reina del mundo y señora de la tierra. Mirémosla de hito en hito con los ojos de la esperanza” (Historia de la regencia de María Cristina, in: CORTÉS, 1970a, p. 937). Pois bem, “Dios es la verdad absoluta [...]; no hay verdad fuera de Dios; de donde forzosamente se infiere que el que busca la verdad fuera de Dios, la busca allí donde no reside, y que el que de Dios huye, huye de la ciencia” (Estudios sobre la Historia, in: CORTÉS, 1970b, p. 249). Portanto, a ciência que trata de Deus, seja pelos estudos ou pela revelação, é a maior entre todas as ciências. Em outras palavras, “si todo se explica en Dios y por Dios, y la teología es la ciencia de Dios, en quién y por quien todo se explica, la teología es la ciencia de todo” (Ensayo sobre el catolicismo..., in: CORTÉS, 1970b, p. 501).

A esta convicção se une o fato de que, influenciado pelos tradicionalistas franceses, Donoso considera que toda verdade adquirida pelos homens, de uma maneira ou de outra, é uma revelação de Deus ou se deduz dela. Nesse caso é evidente que a ciência da revelação – a teologia – adquire uma importância fundamental.

Assim sendo, Donoso parte aos dogmas católicos – tidos como a fonte da verdade absoluta – buscando soluções para os grandes problemas que lhe apresentava a história, o liberalismo, o socialismo, as correntes absolutistas carlistas, e demais matérias importantes da Espanha pós-Cádiz. Diz Carlos Valverde (1970a, p. 87): *“Dios, el hombre, el mal, la sociedad, la libertad, el Estado, el Poder, las revoluciones, las civilizaciones, son problemas que resuelve con la verdad revelada en una mano y con la razón en otra”*.

Levemos em consideração, igualmente, os dizeres de Portalié (apud VALVERDE, 1970a, p. 87) a respeito de Santo Agostinho (354-430):

[...] Hay, pues, una filosofía de San Agustín. Pero en él está tan íntimamente ligada a la teología, que no se la puede separar [...]. Agustín no es un hombre a quien se le puede dividir en dos. No ha habido nunca para él más que una verdad, y esta verdad la capta y la abraza con toda su alma; es para él como una emanación de Dios y llega a ser la ley de su ser.

Estas palavras podem ser aplicadas a Donoso. De fato, o extremenho tinha uma filosofia, porém, ela era tão mesclada à teologia, que não se podem separar. Não se pode dividir em dois seu pensamento, porque a verdade, única meta que busca com afincamento e paixão, é única e indivisível.

A questão da teologia é tão importante que, nos dizeres de Carl Schmitt (1996, p. 127), para Donoso desaparece a moral, e sem moral desaparece a política. Sua obra mais famosa e comentada – *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, não é outra coisa se

não uma tentativa de contrastar as conseqüências teológicas obtidas a partir das premissas liberais e socialistas com aquela proposta pela Igreja. E este é também, aos olhos de Valverde (1970a, p. 88), “o mérito mais alto dos discursos e dos artigos célebres de Donoso”.

Ao mesmo tempo, este afã de relacionar todas as idéias, sobretudo as sociais e políticas com a teologia, quando se quer orientar o pensamento europeu, expressa até que ponto tinha Cortés uma consciência clara e crítica do processo de secularização da civilização ocidental e, finalmente, das conseqüências que se poderiam seguir desse desenvolvimento⁴⁸.

Para o autor, a partir do momento em que a civilização passa a caminhar de modo a substituir as antigas crenças por valores religiosos mais genéricos (ou mesmo nulos), os homens passam a se considerar poderosos e independentes, e uma série de perigos ao corpo social podem se fazer presentes.

A religião, a seus olhos, e a de um bom número de outros pensadores conservadores, como Edmund Burke (1997), não é apenas um conjunto de crenças sobrenaturais. Em todas as sociedades e épocas, a forma como os seres humanos se relacionam com a divindade determina, em última instância, a maneira como o governo, o soberano, o súdito e as leis serão encarados.

Em suas próprias palavras, “*aquel, decís bien, haría una obra muy buena que probase que la verdad religiosa es también la verdad política y la verdad social, por ser, como es, la verdad completa*” (Carta al Vizconde de Latour, in: CORTÉS, 1970b, p. 707). Essa intuição caracteriza o profundo pensamento social e político de Donoso. Para ele, como dito anteriormente, a última razão de um sistema social ou político é sempre a religiosidade, e mais, não é concebível um sistema político-social que não esteja comprometido com ela. O *Ensayo* é aberto com o seguinte título do primeiro capítulo: “*De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica*” (CORTÉS, 1965, p. 277).

Citemos a documentação:

[...] Posee la verdad política el que posee las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce Dios; conoce a Dios el que oye lo que El afirma de sí y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto estas afirmaciones. De donde se sigue que toda afirmación relativa a la sociedad o al Gobierno supone una afirmación relativa a Dios; o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 277).

⁴⁸ Sobre a secularização política no século XIX, tendo seu epicentro no conflito entre a Igreja católica e os movimentos liberais, cf. LAICISMO, 1970, p. 672.

Portanto, quando os homens chegam a uma idéia social ou política, ainda que a eles lhes pareça independente, na realidade ela está ligada e condicionada às primeiras verdades, que são aquelas que versam sobre a Divindade – a teologia. Para comprovar essa regra, Donoso utiliza-se de vários exemplos ao longo da história, e de como em cada formação social, havia uma crença religiosa por detrás, determinando-a.

Eis aqui o elemento base do que Carl Schmitt (1996) chamou *teologia política*, e que para Donoso não é senão uma nova apresentação de sua teoria geral proposta por Deus a toda a realidade. De novo cabe captar a atitude metafísico-religiosa de Donoso frente ao que para ele tratava-se de uma “atitude antiteológica, empirista e naturalista” dos liberais e, em certa medida, dos socialistas. Com razão disse Schmitt, “todos os conceitos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (1996, p. 109).

Ainda diz Schmitt que os pensadores: Bonald, De Maistre e Donoso Cortés concordam em que a teologia e a jurisprudência se aproximam. Desse modo, a teologia política conservadora proporia uma filosofia espiritual da história, completamente radical e oposta à filosofia materialista da história. Em termos mais simples, para os contra-revolucionários, as mudanças políticas ocorridas após o século XVIII, e coroadas com a Revolução Francesa, eram o resultado de mudanças ocorridas nas visões de mundo, ou melhor, nas visões acerca do sobrenatural. Os revolucionários de direita, de outro modo, diziam que as mudanças políticas acompanhavam as mudanças nas idéias, na passagem da ignorância às Luzes.

Apesar de muitas vezes serem consideradas uma das reflexões mais relevantes de Cortés, ele não foi o primeiro a trabalhar a questão envolvendo os campos da política e da teologia. Herrero (1957, p. 7-15) nos indica que esse tipo de metodologia teve lugar na Espanha entre alguns autores que fizeram parte do pensamento e da história política na época anterior a Donoso, isto é, até o final do século XVIII.

Herrero afirma ainda que aquela foi a época da chegada das doutrinas iluministas às elites cultas de Espanha, e, apesar da grande influência, muitos pensadores se posicionaram contra essa “importação de idéias”, procurando defender os valores considerados “típicos” do Império (catolicismo, monarquia hereditária, etc.). Ao mesmo tempo, alertando contra as novidades francesas, tais como o deísmo, o materialismo, o ateísmo e o racionalismo.

Diante dessa enxurrada de doutrinas, a reação foi imediata, baseada no mesmo princípio que guiaria os passos de Cortés algumas décadas mais tarde: “o civil é consequência do religioso” (HERRERO, 1957, p. 15).

Ainda nessa mesma linha, estes pensadores diziam também que a Revolução Francesa havia sido o resultado da entrada de doutrinas “pervertidas” naquele país, a saber, o calvinismo, o jansenismo⁴⁹, o ateísmo e a franco-maçonaria. Todas elas, diga-se de passagem, possuíam uma ou outra relação com a religiosidade e o sobrenatural.

Os defensores da *tradição espanhola* criticavam os enciclopedistas e liberais mais radicais, assim como seus princípios, sendo categóricos em dizer que “*La ley civil es una coerción necesaria que mantiene la naturaleza humana (caída) en los límites justos y morales*” (HERRERO, 1957, p. 16). Em outras palavras, aqui já se concebia os dogmas religiosos como um meio de controle social e de governabilidade.

A inovação de Donoso, no entanto, foi ampliar esse conjunto de idéias, localizando-o durante a primeira metade do século XIX, momento em que os inimigos políticos eram outros e os problemas em seu país também o eram. Ele também concedeu uma nova roupagem a essa teologia política, analisando, através do recurso da história, várias civilizações e suas formas de religiosidade (e não somente as sociedades de seu tempo), mostrando como a religião é um meio para se governar e, mais importante, para ser governado de maneira justa.

Sua apuração mais criativa foi, nesse aspecto, propor a dependência que estabelece entre idéias religiosas e concretos sistemas políticos. Em três ocasiões abordou-se com profundidade o tema: *Discurso sobre Europa (1850)*, *Ensayo (1851)*, *Carta al cardenal Fornari (1852)*. O pensamento não é exatamente o mesmo nas três obras, visto que são de épocas diferentes.

⁴⁹ Movimento originado das idéias de Cornélio Jansênio, bispo de Ypres (1585-1638). Segundo Paul Johnson (2001, p. 419-420), “Jansênio era, em essência, um luterano católico – ou seja, partiu da epístola paulina aos romanos, passou por Agostinho e chegou à doutrina na justificação pela fé e predestinação. Por essa razão, sua obra *Augustinus* (...) foi anatematizada pelos teólogos ortodoxos na Sorbonne (...), e as condenações pontifícias eram constantes. (...). Não obstante, o jansenismo continuava sendo uma força (...) do cristianismo francês. Disponha de muitos recursos. Era galicano [tendência separatista da Igreja Católica da França em relação à Roma e ao Papa. A origem do nome provém de Gália, nome antigo da França] e antipapista. Como o puritanismo, na Inglaterra, constituía uma força contra-monárquica, associada aos advogados constitucionais dos *parlements*. (...) Acima de tudo, opunha-se à tentativa dos jesuítas de utilizar a lei canônica para transformar a Igreja em uma mera religião cortesã e estatal. (...) Era (...) uma religião de elite (...). Os jansenistas foram os maniqueus do pré-Iluminismo, os primeiros arautos das modernas filosofias do pessimismo”. No entanto, sob intensos e contínuos ataques vindos de Roma, “o jansenismo degenerou para um mero partido político, perdeu seu fervor espiritual e acabou voltando à tona, como uma religião de advogados, em 1789 (JOHNSON, 2001, p. 424).

Discurso sobre Europa (1850) (CORTÉS, 1965, p. 247-253)

Esse discurso é uma amostra de como Donoso Cortés encarava os perigos pelos quais passavam as sociedades européias, apesar da aparente calma após terem sido vencidas as Revoluções de 1848. Em seu entendimento, o mal não está concentrado nos governos, mas sim nos governados, que se tornaram ingovernáveis. E isso se deu devido às mudanças ocorridas em suas concepções religiosas, as quais não correspondem mais a governos estáveis.

Para resolver esse problema, o da ingovernabilidade, Cortés propõe um esquema explicativo, relacionando diretamente a ordem religiosa com a ordem política. Assim, por exemplo, se uma sociedade crê que existe um Deus, e que esse Deus é onisciente, onipresente e onipotente, governando todo o universo, ela aceitará a existência de um rei, que se faz presente em todas as partes por meio de seus ministros, e que reina e governa de fato todas as partes do país. Portanto, o *teísmo* (leia-se catolicismo) fatalmente geraria teorias políticas *monarquistas absolutas* ou *constitucionais* (desde que o parlamento não possua mais prerrogativas do que o monarca).

Se a mesma sociedade cresse na existência de Deus, mas não em sua intervenção na criação (o *Divino Relojero* dos iluministas), seus membros defenderiam a idéia de que o rei, apesar de existir, não deve governar de fato. Ou seja, o *deísmo* geraria doutrinas ligadas ao que Donoso chama de *monarquias constitucionais progressistas* – com o parlamento tendo maiores poderes do que o rei.

Sociedades que acreditam não na existência de um deus pessoal, mas de que a divindade está presente em todas as coisas, produziriam a idéia de que o poder – a capacidade de governar – também não é algo pessoal, isto é, não é privilégio de um homem ou de um grupo. O poder está em todas as pessoas (*soberania popular*), as quais o exercem por meio de eleições diretas, com amplo direito ao voto. Com efeito, as concepções modernas de *república* nasceriam do *panteísmo*.

A última convicção religiosa seria a negação absoluta de Deus (*ateísmo*), o que, para Cortés, seria também a negação do poder e dos governos. Uma sociedade sem poder e sem governos, nessa visão, formaria idéias de cunho *socialista*.

Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo (1851) (CORTÉS, 1965, p. 278-280)

No *Ensayo*, Donoso é mais enfático em determinar seus inimigos políticos *liberais* e *socialistas*, deixando de lado o estudo sobre as monarquias absolutistas (que condena) ou constitucionais (que aprova).

Segundo ele, dizem os *deístas* que Deus criou o cosmos, deu-lhe leis gerais, e depois se despreocupou com ele. Como não há interferência divina, o homem não possui pecado original, sendo onipotente a Razão. Indivíduos que pensam dessa forma, conceberiam que a Razão seria a suprema lei e o supremo poder. O governo legítimo provém dela, isto é, dos filósofos iluministas, os quais por meio dos direitos naturais governariam regimes parlamentaristas. O *deísmo*, pois, conduziria ao *liberalismo*.

Donoso também pensou que os *ateístas* não demoraria a se perguntar: “O que é um Deus que não governa?” Constatando, logo após: “Logo, Deus não existe. O homem é totalmente bondoso em sua razão, em sua vontade e em suas paixões”. Dessa forma, se Deus não existe, não existe legitimidade possível, nem governos verdadeiros. Todo governo é ilegal. Toda propriedade é um roubo. Todas as instituições sociais devem desaparecer, deixando os homens sós com suas vontades bondosas. O *ateísmo* produziria *socialismo*.

Carta al cardenal Fornari (1852) (CORTÉS, 1965, p. 525ss)

Nessa carta, Cortés enfatiza ainda mais. Ele afirma que são duas as causas possíveis para o aparecimento de doutrinas políticas liberais, socialistas ou, até mesmo, comunistas – a *negação do pecado original e os erros sobre Deus*.

Quando se nega o pecado original, nessa visão, diz-se que o homem é bom, a Razão é reta, luminosa, capaz de obter a verdade; as vontades e as paixões dos homens são naturalmente boas. Tem-se por consequência que, se a razão é soberana, ela deve ser obtida por meio da discussão e dos debates parlamentares, com direito à imprensa livre e demais prerrogativas individuais (*monarquia parlamentarista*).

Mais do que isso, se todas as vontades são capazes de dirigir o governo, posto que boas, todas as pessoas têm direito a voto (*república*). O governo somente deve-se preocupar em satisfazer

as vontades e as paixões dos indivíduos. No mais, deve-se conceder-lhes plena liberdade (*socialismo*).

Os chamados *erros sobre Deus* incluem o *deísmo* (que suportaria o *liberalismo*), o *ateísmo* (que suscitaria o *socialismo*) e o *panteísmo* (que faria emergir os ideais *comunistas*).

Análise dos problemas e a busca pela solução

Grande parte da carta que Donoso dirigiu ao cardeal Fornari (1852)⁵⁰ (CORTÉS, 1965, p. 525ss) está dedicada a demonstrar como os “erros” sociais e políticos da época provinham de “erros” religiosos. Fundamentalmente, de duas “negações supremas” teológicas: a negação do pecado original no homem e a negação da providência imediata de Deus. Ambas, nesse sentido, levariam a crer que o ser humano não precisa de Deus, nem de outra autoridade qualquer. Como em um efeito cascata, se desprendem destas duas fontes inumeráveis “erros”, cuja enumeração pode-se ler a seguir:

[...] Supuestas estas negaciones se afirman, entre otras muchas, las cosas siguientes: que la vida temporal nos ha sido dada para elevarnos por nuestros propios esfuerzos, y por medio de un progreso indefinido, a las más altas perfecciones; que el lugar en que esta vida se pasa puede y debe ser radicalmente transformado por el hombre; que siendo sana la razón del hombre no hay verdad ninguna a que no pueda alcanzar; y que no es verdad aquella a que su razón no alcanza; que no hay otro mal sino aquel que la razón entiende que es mal, ni otro pecado que aquel que la razón nos dice que es pecado; es decir, que no hay otro mal ni otro pecado sino el mal y el pecado filosófico; que siendo recta de suyo, no necesita ser rectificada la voluntad del hombre; que debemos huir el dolor y buscar

⁵⁰ Valverde (1970, p. 73) destaca o grande prestígio nos altos meios eclesiásticos do qual Donoso era alvo, exemplificado em uma carta enviada pelo Cardeal Fornari – prefeito da Sagrada Congregação de Estudos – em nome do Papa Pio IX. O texto era encabeçado por uma breve nota: “*Syllabus eorum quæ in colligendis notanalisque erroribus ob oculos haberi possunt*”, seguido por 28 capítulos sobre os principais “erros” filosófico-teológicos da época. O cardeal pedia a Donoso, então embaixador em Paris, que respondesse e comentasse os pontos. A *Carta ao Cardenal Fornari* é essa resposta, sendo vista por Valverde (1970, p. 74) como “*lo mejor salido de su pluma*”. Mais rigorosa e sóbria do que o próprio *Ensayo*, a carta criticava de forma mais profunda o liberalismo, em suas causas e efeitos. Desnecessário dizer que o documento serviu de influência direta para a confecção da Encíclica *Quanta cura*, promulgada por Pio IX, em 8 de dezembro de 1864. Mediante um apêndice à encíclica, incluiu um documento que enumerava as proposições que se recomendava especificamente que um bom católico não defendesse. Esse *Syllabus* (“índice”) fazia referência a diversas posições já condenadas em discursos, cartas, palestras e encíclicas pontificais. Segundo Johnson (2001, p. 478), “pareceu um manifesto desafiador contra o mundo moderno em sua totalidade. As Seções 1 à 7 condenavam o panteísmo, o naturalismo e o racionalismo absoluto; as Seções 8 à 14, o racionalismo moderado; a 15 à 18 o indiferentismo, latitudinarismo, socialismo, comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas e os grupos clericais liberais. As Seções 19 a 76 estabeleciam os direitos da Igreja, bem como do pontífice romano e seu Estado, da forma mais intransigente e triunfalista possível, e muitas infrações por parte da sociedade civil foram inteiramente condenadas (...). Na Seção 79, a liberdade de discurso [cf. nota 43] era condenada como conduzindo à corrupção de modos e mentes (...). Por fim, a Seção 80 sintetizava o documento, condenando a asserção de que ‘o pontífice romano pode e deve conciliar e harmonizar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização recente.’”

el placer; que el tiempo nos ha sido dado para gozar del tiempo, y que el hombre es bueno y sano de suyo (Carta al Cardenal Fornari sobre los errores de nuestro tiempo, in: CORTÉS, 1965, p. 527).

Esta *razão* tantas vezes citada se fundamenta nas discussões – o cerne das sociedades modernas, exemplificado da seguinte maneira: direito à liberdade de imprensa, inviolabilidade da tribuna e a soberania das assembléias deliberantes. Esses lugares de discussão e de pouca ação, para o Donoso de 1850 em diante, estão sendo inócuos à vida política. Quer dizer, não estão cumprindo com o seu papel de divulgador de idéias e opiniões⁵¹, o que não quer dizer que não devam existir enquanto resistência ao poder do soberano, no caso, o monarca. Ao contrário do que afirma Schmitt: “o parlamento é uma instituição obsoleta, já que os princípios da discussão e da publicidade também o são” (1996, p. 4), Donoso não nega o parlamento em si, apenas suas aspirações ao poder, como ocorre na monarquia britânica.

⁵¹ Donoso Cortés, longe de ser um personagem contrário à liberdade de opiniões e de imprensa (direitos garantidos pela Constituição espanhola de 1845, da qual foi redator), critica a maneira como são exercidas essas liberdades na sociedade moderna. Para ele, os jornais, ao invés de permitirem a difusão de informações, são monopolizados pelos partidos políticos. Estes, por seu turno, nada mais fazem do que elogiarem a si próprios e aos seus membros, contradizendo a própria idéia do antagonismo de opiniões, isto é, da análise de várias apreciações diferentes. Em termos mais simples, não há imprensa livre e imparcial, mas sim imprensa privada e comprometida. Já os livros, outro importante meio de comunicação, não conseguem abarcar as opiniões dos cidadãos, uma vez que para escrever um livro são necessários uma boa soma de dinheiro e influência. Não que a divulgação de idéias seja pérfida, ao contrário, ela é positiva, mas não é realizada de acordo com os padrões mercadológicos, deixando vários cidadãos sem exercerem os seus direitos: “*La libertad de imprenta ha sido proclamada (...) para asegurar tres grandes principios, de los cuales el uno interesa a los individuos, y los otros dos a la sociedad; el que interesa a los individuos consiste en el derecho que todo hombre tiene de comunicar a los otros lo que piensa; los otros dos consisten en el derecho que tiene la sociedad a que entren en lucha y en discusión todos los pensamientos, todas las teorías, todos los sistemas, y en el derecho que esa misma sociedad tiene de que se dé publicidad a todo lo que interesa a los pueblos. El periodismo es la institución consagrada a ser la garantía y la realización de aquel derecho individual y de estos derechos sociales. Pues bien (...) en primer lugar, el periodismo ha hecho imposible en la práctica el derecho que todo español tiene de publicar sus pensamientos por medio de la prensa; (...) por una parte, matando a los libros, y, por otra, sustrayendo los periódicos a la fortuna individual de todos los españoles que no sean muy ricos. Hoy día (...) un español que no sea millonario no puede escribir un periódico ni publicar un libro: para el periódico no tiene dinero y para el libro no encuentra lectores. (...) Hoy día, para publicar su pensamiento, los españoles necesitan transformarle de individual en colectivo; sólo los partidos tienen libertad; los españoles no la tienen. (...) La libertad que la Constitución apetece no es la de los partidos, (...) sino de los ciudadanos; pues ésta precisamente es la que el periodista ha hecho de todo punto imposible. Vengamos al principio de la publicidad (...). Lejos de ser el periodismo un medio de revelar a todos lo que deben saber, es el medio más eficaz (...) para ocultar lo que todo el mundo debe saber y lo que todo el mundo sabe. (...) El único medio que tenéis de saber la verdad es echaros a la calle para preguntarla a vuestros amigos y conocidos, y (...) el único medio que tenéis de ignorarla (...) es leer los periódicos. (...) Por último, el periodismo se ha inventado en un interés de discusión: (...) el periodismo y la discusión son cosas incompatibles; (...) a nadie puede parecerle verdadera discusión la que entablan diariamente entre sí algunas docenas de periodistas. La discusión, para que sea provechosa, ha de existir en mayor escala y ha de alcanzar más grandes proporciones; se ha de transmitir de los que escriben a los que leen; importa poco que discutan los que escriben, si no discuten al mismo tiempo sus lectores. (...) Sucede que cada uno lee el periódico de sus opiniones; (...) cada español se entretiene en hablar consigo propio. (...) El periodismo (...) da por resultado un monologo perpetuo (...). Un periódico es la voz de un partido que está siempre diciendo a sí mismo: Santo, santo, santo” (Discurso sobre la situación de España, in: CORTÉS, 1970b, p. 486-487).*

Quando os homens, sobretudo os homens públicos, negam os dogmas vistos anteriormente, passam a desprezar a graça, a vida contemplativa, os sacramentos da Igreja, os sacerdotes, enfim, o próprio Deus. Esses fatos os fazem cultuar apenas os seus próprios interesses materiais, impossibilitando que a sociedade progrida em governo, estabilidade e moral.

Com efeito, essas duas negações teológicas conduzem concretamente às seguintes teorias políticas: a razão deve ser a norma suprema e única do governo; o parlamentarismo, a livre imprensa, a livre expressão pública (o terceiro aspecto da autonomia de Merquior, a liberdade de crença e consciência), entre outros aspectos que pretendem *esclarecer* as mentes humanas. Além disso, se “o rei reina, mas não governa”, não pode haver nenhuma outra autoridade se não aquela proveniente da própria sociedade. São os homens *ilustrados* que devem governar. Temos aqui a concretização das monarquias parlamentaristas.

Os socialistas partem dos mesmos *erros*, segundo Cortés, porém, vão ainda mais longe. Se o homem é bom e reto em seu entendimento, a sua vontade e as suas paixões também o serão. E mais, não é lógica a teoria dos liberais ao afirmar que Deus criou o universo e o homem, mas não intervém com a Providência, que é o mesmo que negar Sua existência. Dessa maneira, a legitimidade do governo e da razão não tem nenhum sentido, porque todos são dotados de razão, e não há nada que fundamente a superioridade de alguns homens sobre outros.

Dito isso, se todos os homens são integralmente bons, não necessitam de direção nem de um governo. Este seria apenas um meio para garantir o bem-estar, a felicidade e a satisfação de todos os indivíduos – livres e bons. Assim, finalmente, chega-se ao socialismo, como o imaginava Donoso.

O comunismo procede desses mesmos *erros*, contudo observados de outro ponto de vista: não existe um Deus pessoa, específico, como nas religiões monoteístas. Deus está em toda a parte, ou melhor, Ele é o todo. Nesse sentido, a sociedade – um conjunto de homens iguais e santos – é esse Ser Supremo, é essa Divindade Absoluta. A ela, pois, deve-se submeter cada indivíduo, visto como um elemento insignificante, diante da supremacia social.

Vimos que Donoso não nega a liberdade do indivíduo de viver como lhe apraz (Merquior, 1991, p. 23-24). Da mesma forma, é o indivíduo (crente) o elemento último na formação da sociedade e do governo, portanto ele goza de valor e relevância.

Conseqüentemente, no ideário comunista analisado por Donoso, hão de desaparecer os indivíduos, as famílias, as classes, devendo ser suplantados por uma única massa, que é a

sociedade. Isso é um desacerto, pois destrói relações e instituições que foram sendo construídas ao longo da história e, se chegaram ao presente, é porque oferecem conforto e segurança às pessoas. Elas não devem ser sumariamente destruídas, já que contam com direitos estabelecidos há muito tempo.

Se levarmos em consideração que Donoso não é contrário a qualquer tipo de mudança, mas sim àquelas que são feitas em nome de certas idéias específicas, tidas por ele como *abstratas* e *irrealizáveis*, como aquelas que acabamos de ver nos esquemas acima, poderemos utilizar o pensamento desse autor como um forte exemplo para enriquecer o conceito e a idéia de conservadorismo. Nessa ótica, ser *conservador* não está vinculado necessariamente a uma visão situacionista, ao contrário do que afirma Stanley Payne (1978, p. 765). Diferentemente desse autor, as análises e definições propostas por Andrew Vincent (1995, p. 66) são muito mais relevantes, encaixando-se perfeitamente no que propõe Cortés.

Frente aos sistemas teológico-políticos do liberalismo e do socialismo, tido como errôneos e nocivos a qualquer formação social, Donoso se arma com as doutrinas da Igreja – única instituição que possui as idéias necessárias a um governo efetivo e estável e a uma sociedade harmônica e feliz:

[...] El Catolicismo es un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre. (...) La humanidad entera ha cursado por espacio de diecinueve siglos en las escuelas de sus teólogos y de sus doctores; y al cabo de tanto aprender, y al cabo de tanto cursar, hoy día es, y aún no ha llegado con su sonda al abismo de su ciencia. (...) Allí aprende cómo y cuándo han de acabar, y cuándo y cómo han tenido principio las cosas y los tiempos (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 287).

Mais à frente, ele nos revela por que a Igreja recebe o nome de *Católica*:

[...] Llamase esta teología católica, porque es universal; y lo es en todos los sentidos y bajo todos los aspectos: es universal, porque abarca todas las verdades; lo es, porque abarca todo lo que todas las verdades contienen; lo es, porque su naturaleza está destinada a dilatarse por todos los espacios, y a prolongarse por todos los tiempos; lo es en su Dios, y lo es en sus dogmas (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 287).

A religião católica é superior às demais, pois a sua concepção de Deus abarca todos os elementos teológicos das sociedades e das crenças anteriores: a *unidade* (da Índia), a *multiplicidade* (da Pérsia), a *variabilidade* (da Grécia). Nesse sentido, as teologias anteriores captavam apenas um dos elementos constitutivos do *verdadeiro sentido* de Deus – a plenitude desenvolvida ao longo dos tempos.

Por fim, pelo catolicismo

[...] entró el orden en el hombre, y por el hombre en las sociedades humanas. El mundo moral encontró en el día de la redención las leyes que había perdido en el día de la prevaricación y del pecado. (...) El orden pasó del mundo religioso al mundo moral, y del mundo moral al mundo político. El Dios católico, criador y sustentador de todas las cosas, las sujetó al gobierno de su providencia, y las gobernó por sus vicarios. (...) La autoridad de sus vicarios fue santa cabalmente por lo que tuvo de ajena, es decir, de divina. La idea de la autoridad es de origen católico. Los antiguos gobernadores de las gentes pusieron su soberanía sobre fundamentos humanos; gobernaron para sí y gobernaron por la fuerza. Los gobernadores católicos, teniéndose en nada a sí propios, no fueron otra cosa sino ministros de Dios y servidores de los pueblos (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 288).

No pensamento donosiano, não pode haver autoridade que não seja constituída pela vontade de Deus, haja vista que se a sua concepção teológica é de um Deus pessoal e providencial, que interfere no mundo, por conseguinte, tudo o que existe – e a questão governativa não é exceção – será visto como fruto da sua vontade.

O mote do governo é importante, pois, dentro dos parâmetros católicos, o homem, apesar de ser substancialmente bom (já que nascido da imagem e semelhança de Deus), é uma criatura manchada pela Culpa Original, limitado, inclinado à desordem e escravo de seus apetites e paixões. Porém, ele pode se tornar novamente bom através de uma mudança moral, o que nos leva a crer que os homens, em Donoso, não são essencialmente bons ou maus.

Além disso, Deus criou o cosmos, que governa e dirige imediatamente, e que as criaturas devem se submeter a ordem que estabeleceu para cada uma. A sociedade – a ordem dos homens pecadores – tem que ser governada para que consiga sobreviver e alcançar a felicidade. Portanto, como vimos, aquele que governa o faz em nome e com a autoridade Divina, devendo “governar com eficácia, ainda que também com mansidão e respeito” (VALVERDE, 1970, p. 129).

Donoso acreditava que à teologia católica correspondiam, no âmbito do político, as monarquias constitucionais moderadas, e também as monarquias absolutas, embora guardasse certas reservas contra essas últimas – não pretendendo jamais ser um restaurador do absolutismo.

Não obstante essa correspondência entre teologia e política, Carlos Valverde faz um comentário perspicaz:

[...] Si hoy esta visión nos parece corta, hemos de admitir que Donoso en este punto no tuvo la visión del futuro que tuvo en otros, que no supo desprenderse de las viejas concepciones políticas y que no supo intuir la posibilidad de una democracia y de una república cristiana. Sin embargo, hay que decir también que Donoso no rechazaba ninguna forma de gobierno en cuanto forma (VALVERDE, 1970, p. 129).

As palavras do comentador são confirmadas pela documentação donosiana – *Carta al cardenal Fornari*:

[...] *Por lo mismo que ni la Iglesia ni Dios son una forma [...], no hay manera ninguna de gobernación que sea esencialmente peligrosa cuando Dios y su Iglesia se mueven libremente, si, por otro lado, la son amigas de las costumbres y favorables los tiempos* (CORTÉS, 1970b, p. 750-51).

Em outro lugar – *Cartas al director del “Heraldo”* (1852) – escreve: [...] *De las varias instituciones conocidas en la historia, no condeno ninguna, con tal, empero, que reciban la animación y la vida de la verdad católica* (CORTÉS, 1970b, p. 741), isso porque, segundo Valverde (p. 130), o que ele combate não são formas, mas sim doutrinas.

Tal fato não desmerece a relação estabelecida e desenvolvida anteriormente, entre formas teológicas e formas políticas. Já que, como diz Valverde, são as doutrinas políticas, leia-se, *absolutismo* (em um primeiro momento), *liberalismo* e *socialismo* (em um segundo momento) aquilo que se pretende combater. Por exemplo, as teologias ateístas condicionam a formação de doutrinas políticas socialistas. Da mesma forma, teologias teístas condicionam a formação de doutrinas políticas monarquistas, mas não necessariamente a governos dessa mesma natureza. Disso decorre que Donoso pode avaliar como positivos certas formações políticas que difiram das monarquias hereditárias (embora, para ele, seria e melhor forma para o caso específico da Espanha), desde que regidas pelos auspícios da fé católica e da Igreja – princípios gerais que podem se estabelecer em qualquer formato de governo.

O catolicismo e a ditadura

É relevante dizer também algumas palavras sobre uma forma política que Donoso faz corresponder com o teísmo – a *ditadura*. A teoria donosiana da ditadura deu origem a uma longa controvérsia sobre seu o chamado *decisionismo*, sobretudo analisado nas obras de Schmitt (1963).

Segundo o jurista alemão, o conceito de soberania ligado à decisão vem de Joseph de Maistre, pelo qual se dizia que o Estado somente tem valor (legitimidade) porque decide, tem um poder de aplicar uma sanção ou coação, assim como a Igreja. Decidir aqui significa fazer acontecer algo de modo eficiente, e isso é a fonte de toda legitimidade. Conseqüentemente, todo o governo é bom contanto que estável, nas palavras de Schmitt, desde “que consiga sobreviver ao povo”. Em termos mais simples, um Estado que mantém a ordem e consegue

impor regras a todos, ou melhor, que consiga ser a última regra ou a última instância de decisão, sem a interferência de forças paralelas, esse é legítimo.

A influência de Donoso nessas idéias se mostra patente em seu *Discurso sobre la dictadura*:

[...] Yo creo que las leyes se han hecho para las sociedades, y no las sociedades para las leyes, digo: la sociedad, todo para la sociedad, todo por la sociedad; la sociedad siempre, la sociedad siempre, la sociedad en todas circunstancias, la sociedad en todas ocasiones. (...) Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura (CORTÉS, 1965, p. 220)

No entanto, é conveniente dizer também que, para Donoso, a ditadura é um estado de exceção, paralelo no âmbito político ao que é o milagre no âmbito teológico. Localizado de forma específica, e utilizado com o objetivo de *curar* um malefício que esteja grassando sobre a sociedade.

Além de ser uma arma legítima utilizada pelo governo, posto que evitaria a barbárie, as ditaduras são verdades práticas, mostradas pela história. Mais ainda, e de fundamental importância aqui, fazem parte da ordem divina:

[...] Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura. (...) Digo (...) que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier outro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría, como puede defenderse en la práctica. (...) He probado que la dictadura es una verdad en el orden teórico; que es un hecho en el orden histórico. Pues ahora voy a decir más: la dictadura (...) es outro hecho en el orden divino (CORTÉS, 1965, p. 221-222).

Donoso ainda prosseguiu dizendo que Deus fez as leis da natureza, já os homens fazem leis constitucionais. Em alguns casos, Deus rompe com essas leis, promovendo milagres – eventos excepcionais; do mesmo modo, os homens suspendem temporariamente as leis constitucionais, sendo necessária em seu lugar a ditadura.

De fato, a questão religiosa é tão importante aqui que o pensador extremenamente afirmava serem a repressão religiosa e a repressão política inversamente proporcionais. Quer dizer, na época de Cristo, a repressão religiosa era nula, pois os discípulos eram fiéis devotados em tempo integral, daí ser a liberdade política máxima, nem sendo mesmo necessário um governo. A criação das monarquias e dos instrumentos de controle, por sua vez, fizeram um contraponto com a diminuição do sentimento e da repressão religiosa.

Em termos mais simples, o governo e seus mecanismos foram necessários, pois as pessoas abandonaram os princípios religiosos. Se todos fossem ainda conscientes e obedientes à fé católica, não haveria a necessidade de uma ditadura.

Esta ditadura extraordinária é legítima e recebe sua legitimidade do fato mesmo que, antes de tudo, deve-se salvar a ordem imposta por Deus às coisas humanas. Se Donoso simpatizou-se com a ditadura, por algumas vezes, foi porque viu nela o único meio de salvaguardar a ordem social, tão ferozmente ameaçada pelas revoluções socialistas ou pelo carlismo. Como diz Valverde, “para ele é um mal menor” (p. 130). Se fosse possível escolher entre a liberdade e a ditadura, certamente escolheria a liberdade. No entanto, quando não é mais possível escolher, como no momento em que escreve, tendo apenas diante dos olhos as revoluções e a ditadura, deve-se escolher essa última, que, ao menos, consegue salvar a ordem.

Sendo, por fim, a ditadura um instrumento político que reflete a ordem divina (“o milagre”), isso quer dizer que o próprio Deus a utiliza. Nesse ponto, e apenas nesse, podemos dizer que o catolicismo de Donoso está sendo usado para defender o autoritarismo.

Diálogo com Lammenais

Ver os efeitos nas últimas causas era, como já é sabido, bastante comum em Donoso. Daí que tenha recorrido à teologia para explicar a política. Segundo Valverde (p. 130-131), recebeu uma inspiração salutar de Felicité de Lamennais (1782-1854) e Louis de Bonald (1754-1840) neste aspecto. No entanto, suas conclusões são distintas desses dois últimos:

[...] Donoso, que no creía en la restauración de una Monarquía de riguroso estilo ancien régime, como creía aún De Bonald, ha hecho que al teísmo correspondiera también la Monarquía constitucional moderada; la dictadura, para casos de excepción, e incluso cualquier forma, con tal de que “reciba la animación y la vida de la verdad católica”. También fue mucho más lejos Donoso cuando intuyó que el comunismo no arrancaba del ateísmo, sino del panteísmo, y estableció la proporción panteísmo-(republicanismo)-comunismo (VALVERDE, 1970, p. 131).

Quanto a Lamennais (1998) suas idéias acerca da religião e da divindade propunham a liberdade (de opressão, de viver como lhe apraz e de participação política) e a igualdade (política e social) de todos os homens, tidos como as mais perfeitas criações de Deus. A caridade, para esse autor, é um elemento fundamental, é somente através dela que os homens se reconhecerão como irmãos e poderão viver em um ambiente de fraternidade.

Embora a caridade também tenha um destaque no pensamento de Cortés, já que se trata de um dos princípios básicos da moral cristã, ela é trabalhada de modo distinto em Lammenais. Isso porque a caridade, para este último, se insurge contra o Estado e mesmo contra a Igreja, cúmplice do Estado para reinar sobre os fracos – o que Donoso condena veementemente.

Ambos, Estado e Igreja devem continuar existindo e, além disso, a caridade donosiana deve andar de mãos dadas com o governante, aliás, é um dos deveres dos monarcas, enquanto emissários divinos, fazer reinar a caridade e a fraternidade entre todos.

Lammenais, por fim, propõe que a fraternidade e o espírito dos primeiros cristãos, perdidos há muito, sejam reconquistados por meio das lutas sociais. Esse autor, com efeito, é um dos fundadores do chamado *catolicismo social*, o que foge ao universo de Donoso. Muito embora, ambos os autores tratem as reformas sociais necessárias como tendo de ser “coordenadas por Deus”.

2.3. Conclusões

Para concluir esse capítulo, o cristianismo, em Cortés, tem a importância cabal de ter trazido a civilização ao mundo. E isso é dado em três frentes: 1) *política*, posto que a religião fez da autoridade e da obediência (os dois fundamentos do governo) elementos, respectivamente, “inviolável e santo”. Assim, ambos alocados sob os auspícios do cristianismo fundam as condições de uma governabilidade satisfatória; 2) *social*, já que o exercício da caridade, ensinado pelas palavras do Evangelho, permite às pessoas mais pobres atingirem à felicidade material; 3) *moral*, pois os valores trazidos pela tradição cristã representam verdadeiras virtudes, as quais permitem aos homens viverem de modo harmônico, em uma sociedade perfeita; respeitando-se as liberdades de um ponto de vista moderno e, ao mesmo tempo, preparando a alma humana para a salvação eterna.

Desse modo, o cristianismo não deve ser sinônimo de teocracia, mas sim de condição imprescindível a uma sociedade ordenada e governável, rumo à felicidade de todos, tanto no mundo material, quanto no espiritual. Isso é feito, dentro de uma monarquia hereditária e constitucional, na qual o rei detém o monopólio do poder. Este poder, por sua vez, deverá ser freado pelos parlamentares, os quais garantem essa resistência por meio de seus direitos tradicionais. Os indivíduos também são dotados de certos direitos contra a opressão do rei.

No entanto, para julgar as proposições de Donoso Cortés, é necessário situá-lo na circunstância histórica em que viveu, como nos disse Quentin Skinner (2007) no capítulo precedente. Ora, quando Donoso fala de liberalismo, república, socialismo, há que se entender estas formas tal como se apresentavam na França e na Espanha de meados do século XIX, e não com as modificações ou mitigações que depois puderam tomar.

É relevante ressaltar também que as relações abordadas por nosso autor estão apresentadas de uma maneira teórica e absoluta. Em suas realizações práticas, segundo Valverde (p. 131),

[...] las diversas naciones han podido aceptar formas de gobierno o sistemas políticos a los que no se deben aplicar estrictamente los esquemas donosianos, porque en estas formas de gobierno o sistemas pueden existir conjugadas formas socialistas con formas monárquicas o con formas liberales, etc.

Isto posto, gostaríamos de considerar que o catolicismo donosiano não é reacionário, nem medieval, mas moderno. Ele serve como base para todas as conclusões e o pensamento político do pensador. Ao mesmo tempo em que defende alguns sentidos de liberdade e autonomia (de opressão e de viver como lhe apraz), já que é canalizado nos indivíduos – por meio de sua conversão e reforma moral, do mesmo modo, condena outros valores da liberdade (de consciência/crença e de participação política) (MERQUIOR, 1991, p. 22-24).

É uma consequência óbvia: Donoso pretende que todas as pessoas sigam os ensinamentos da Igreja e do Evangelho, pois somente eles preenchem os requisitos para a construção de uma civilização completa. Logo, não é concebível que elas tenham liberdade para escolherem a religião que quiserem, nem agirem de acordo com uma moral que vá de encontro a essas prerrogativas, pois as suas consequências seriam inaceitáveis – sobretudo do ponto de vista da governabilidade. E se esta não existe, não há progresso.

Sobre esse aspecto de autonomia e liberdade, pode-se saber que:

[...] A terceira [materialização histórica da autonomia] é a liberdade de consciência e crença. Historicamente, tornou-se (...) relevante primeiro como uma reivindicação de legitimidade da dissidência religiosa (da Roma papal ou outras Igrejas oficiais) durante a Reforma européia. Antes disso, quase todas as reivindicações de independência religiosa eram tratadas como heresia e subjugadas com êxito. Embora dificilmente se possa dizer que fosse essa a intenção dos grandes reformadores Lutero e Calvino, a Reforma inaugurou uma idade de pluralismo religioso. Isso foi, por sua vez, secularizado no moderno direito de opinião, tal como refletido na liberdade de imprensa e no direito à liberdade intelectual e artística (MERQUIOR, 1991, p. 23).

Todas essas consequências são citadas e criticadas por Cortés, em especial a Reforma Protestante – quando da discussão do problema sobre a ordem.

Do mesmo modo, nem todas as pessoas tem o direito, ou melhor, a liberdade para tomar lugar nos negócios públicos do Estado. Já que, dentro de uma ordem católica, Deus capacitou alguns com mais dons, outros com menos dons; uns devem governar e outros deverão ser governados. O governo é composto pelo monarca e pelas Cortes, as quais são formadas a partir de um sufrágio restrito. Trata-se, então, da defesa de uma monarquia constitucional hereditária e censitária.

São esses dois aspectos da liberdade que Donoso tantas vezes critica, e vê como um grande mal ao desenvolvimento da sociedade. Se todos pensassem e expusessem o que quisessem, da forma como quisessem, ninguém se entenderia. E mais, se todos participassem da política através das votações, como há mais pessoas inaptas e incapazes do que aptas e capazes, não seriam escolhidas as pessoas mais adequadas para compor o Parlamento.

Esse governo, porém, deve estar atento aos problemas dos mais pobres. Afinal, eles foram as grandes vítimas das revoluções e, por isso mesmo, devem ser cuidados pelo Estado como verdadeiras crianças, que nunca irão crescer. Para que isso ocorra, é necessário que o governo se moralize, ou seja, é necessário que os indivíduos que o compõe façam o mesmo.

Com o governo agindo dessa maneira, os indivíduos (devidamente catolicizados e em sua posição específica na hierarquia social) não seriam atingidos em sua “sagrada liberdade”, isto é, poderiam “exercer papéis sociais protegidos pela lei e pelo costume” (MERQUIOR, 1991, p. 22) e teriam pleno espaço para escolherem suas profissões, suas formas de lazer, sua maneira de gozar a vida (MERQUIOR, 1991, p. 23). Logo, poderiam conviver com as demais conquistas da modernidade: o Estado secular, o desenvolvimento industrial e tecnológico, e a expansão do modelo capitalista – desde que moralizados.

Em outros termos, como vimos, o indivíduo donosiano é parcialmente autônomo – para alguns aspectos sim, para outros não. Isso vai ao encontro do que formulou o pensador extremenho em seus primeiros escritos, quando concebeu um ser humano livre, inteligente e religioso, que, por natureza, estava vinculado a Deus, ao meio e aos outros indivíduos.

Seria esta, então, a melhor forma de combater as doutrinas políticas inimigas: aproveitar as instituições e a sociedade vigente, mas reformando seus indivíduos. Sem precisar, por exemplo, transformar o rei em um monarca absoluto (*carlismo*); modificar as instituições por meio de reformas, como no alargamento do sufrágio ou o aumento das prerrogativas parlamentares (*liberalismo*) ou destruir os costumes, a própria sociedade e substituí-la por outra (*socialismo*).

3. HISTÓRIA, TEMPO E PROGRESSO EM DONOSO CORTÉS

“O hoje é apenas um furo no futuro por onde o passado começa a jorrar. (...) Vi o fim chamando o princípio pra poderem se encontrar”.

Raul Seixas

“En lo pasado está la historia del futuro”.

Juan Donoso Cortés

3.1. Nos rastros da História

Mutabilidades e permanências: valores eternos e valores singulares

Juan Donoso Cortés foi um pensador bastante preocupado em utilizar e compreender a História a fim de favorecer suas idéias ou seus projetos políticos. Ele faz referência à História da Espanha, à História da Europa e, por diversas vezes, em todas as suas obras de 1829 a 1853, à História Universal. Um recurso didático que demonstra bastante erudição nesse sentido. É claro que sua visão sobre a história e a seqüência de eventos históricos deduzidos a partir de sua observação nem sempre foram concebidos da mesma forma. Igualmente, é verdade que Donoso tenha reflexões as mais variadas, por vezes contraditórias, embora não seja inútil tentar estabelecer uma corrente de continuidade entre as concepções primevas e aquelas mais tardias.

Assim como nos capítulos anteriores, buscamos mostrar que as idéias do pensador de Extremadura se modificam consideravelmente; e que, por isso mesmo, suas conclusões maduras seriam desenvolvimentos de premissas lançadas quando jovem. Sendo assim, também procuraremos nesse capítulo deixar claro que com a análise sobre a História não é diferente.

Seria desnecessário (por que não dizer impossível) apontar aqui todas as obras donosianas que dizem respeito à História. Mesmo assim, para esse capítulo, elencamos alguns documentos julgados como mais relevantes para esse assunto especificamente. Alguns tratam do tema de forma direta e clara, sendo, inclusive, citados vários povos, culturas e sociedade – e suas histórias. Em outros momentos, por sua vez, o sentido histórico é mais tênue, exigindo uma capacidade maior de argúcia para deles se retirar um sentido histórico.

Nessa primeira parte do capítulo, não nos deteremos muito sobre cada obra. Faremos apenas um comentário, por vezes mais breve, por vezes mais elaborado, de como a obra em questão

revela os sistemas históricos do seu pensador. A análise completa, à luz do instrumental teórico adotado, será feita em tópicos posteriores.

As obras foram retiradas tanto da edição intitulada *El pensamiento político hispanoamericano* (1965), dirigida por Guillermo Lousteau Heguy e Salvador Lozada, quanto da edição denominada *Obras Completas de Donos Cortés* (1970a e 1970b), organizada e comentada exemplarmente por Carlos Valverde. São elas: *Dos cartas a Manuel Gallardo* (1829); *Carta a Don Jacinto Hurtado* (1829); *Discurso de apertura en el colegio de Cáceres* (1829); *Exposición al rey Don Fernando VII en favor de Juan José Carrasco* (1832); *Memória sobre la situación actual de la monarquía, dirigida a Fernando VII* (1832); nessas duas últimas são lançados argumentos históricos para desfavorecer a restauração carlista, como algo impensável e irrealizável na Espanha (CORTÉS, 1970a, p. 212-220).

Já as *Consideraciones sobre la diplomacia* (1834) merecem um parêntese, pois tratam-se de um texto mais longo do que os anteriores (64 páginas), sendo muitíssimas as referências históricas. Em algumas vezes, elas são utilizadas para atacar o Congresso de Viena (1814-1815), visto como o causador das Revoluções de 1830 (CORTÉS, 1970a, p. 234) e a Santa Aliança⁵², justificando o que Donoso considera um erro das potências absolutistas européias, e também defendendo o trono de cada Estado como legítimo (p. 226-227). Também nessas mesmas *Consideraciones*, o autor critica o período medieval – “*la época de la barbarie y del entronizamiento de la usurpación*” (p. 275); trata da filosofia da guerra como parte da razão da história, isto é, vê ele na guerra um serviço inconsciente ao desenvolvimento de um *principio superior*, que é a *inteligência* (p. 279) e, finalmente (p. 281) defende o uso da história para mostrar soluções aos problemas políticos e sociais de sua época, o que nunca deixará de fazer.

As *Consideraciones* suscitaram comentários e críticas de periódicos, para os quais Donoso tece um novo documento, chamado *Respuesta a una crítica a su ensayo sobre la diplomacia* (1834) direcionada ao jornal *El mensajero de las Cortes*. Como o texto que originou a contenda, o autor recorre aos argumentos históricos para concluir: o século XIX é “*lo auge de los progresos de la humanidad*” (CORTÉS, 1970a, p. 289).

⁵² Em 1815, Rússia, Prússia e Áustria criaram a chamada Santa Aliança com o objetivo de garantir a realização prática das medidas que foram aprovadas pelo Congresso de Viena, após a queda de Napoleão Bonaparte e o fim do Império Francês. A Liga combateu revoltas liberais, interferiu na política colonial dos países ibéricos, já que era a favor da recolonização. Donoso a criticou no panfleto *Consideraciones sobre la diplomacia*, publicado em agosto de 1834 (CORTÉS, 1970a, p. 226), especialmente por sua política de dominação, de interferência “desacertada” em assuntos privados de outras nações e por sua luta para reprimir os movimentos libertários insurgentes.

O autor extremamente completa o que disse nos textos anteriores por meio da obra *Las proyectadas mudanzas en el ministerio (1835)*, onde se dirá que todas as épocas são herdeiras das anteriores, e que, portanto, a história não é uma ruptura em si, mas sim um misto de ruptura e continuidade (CORTÉS, 1970a, p. 294). Inclusive, na obra *La ley electoral (1835)*, é feito um elogio à Reforma Protestante e à Revolução Francesa⁵³, tidas como as responsáveis pela emancipação das *inteligências* (CORTÉS, 1970a, p. 302), e, por conseguinte, pela construção do mundo europeu tal como ele é.

Esse último documento evidencia como Donoso Cortés imaginava ser a sua sociedade moderna – espanhola, européia e cristã – superior às sociedades antigas (como a egípcia, a grega e a romana) e às sociedades orientais contemporâneas a ele (como a chinesa, a indiana e a persa). Pois: a) os antigos são inferiores aos modernos visto que “*no reconocen el individuo como libre*” (CORTÉS, 1965, p. 49); b) a história é uma linha de progressão, ou seja, o presente é uma evolução do passado – como quando se diz que o *governo representativo* (monarquia constitucional) é o resultado evolutivo dos governos anteriores, que eram defeituosos ou incompletos (p. 57); c) embora cada governo seja fruto das necessidades dos homens – idéia presente em quase todas as formas de conservadorismo – existiram governos melhores do que os outros ao longo da história, posto que a concepção religiosa de cada um deles, por estar mais próxima da cristã, é vista como mais acertada (p. 59); d) mesmo reconhecendo a história como linearidade, portanto, afirmando que nenhuma sociedade é exatamente igual a outra ao longo do tempo, Donoso sugere que existem *elementos eternos* aplicáveis a qualquer época – talvez porque seja próprio do homem, ou então por que Deus assim o desejou (p. 69-73). Logo, não é estranho pensar que haja governos cristãos no passado melhores do que governos não-cristãos do presente; e) a história da humanidade pode ser dividida em etapas, de acordo com a *inteligência* de cada uma delas. Essa *inteligência* (o princípio que permite aos homens associarem-se em um grupo) deve agir de tal maneira que harmonize os conceitos de homem em sociedade. Quando ambos funcionam (como nas sociedades cristãs e suas conseqüências políticas) há progresso. Em contrapartida, quando não há essa harmonia, as sociedades perecem.

⁵³ Caire-Jabinet (2003, p. 90) afirma que as histórias nacionais, tão caras ao século XIX, tinham na Revolução Francesa e na Idade Média duas grandes fontes de inspiração, visto que ambas serviam para explicar as origens do Estado e das nações modernas. Donoso não é exceção à essa regra, seja elogiando, seja criticando ambos processos históricos. Para ele, não era possível entender a Europa, de um modo geral, e a Espanha, em particular, se não estudasse e compreendesse tanto o papel da Idade Média quanto o da Revolução Francesa. Nas palavras de Caire-Jabinet, “todos os historiadores europeus procuram em suas raízes as justificativas de sua crença nacional” (2003, p. 94).

Isso explica, segundo Donoso, porque sociedade e governos tão poderosos (e que tem, de certa forma, um valor cultural) quanto o Império Persa, as *póleis* gregas e a *Res Publica* romana caíram por terra com o desenrolar histórico. Em todos esses casos, o equilíbrio homem/sociedade não era feito, ou então as formações religiosas das pessoas que compunham aqueles estados não forneciam uma base de sustentação para que tal equilíbrio ocorresse. O século XIX europeu é mais avançado (embora não seja perfeito), na visão donosiana, porque conseguiu ajustar o fiel da balança, de modo que nem indivíduo, nem sociedade tivessem primazia um sobre o outro.

O ser humano, visto por Donoso como um ser individual, que se relaciona com a divindade, com a natureza e com os seus semelhantes, ergue sociedades e governos. Estes nascem a partir das condições materiais encontradas por esses mesmos indivíduos, ou seja, pelos problemas e necessidades enfrentadas, mas também, e, sobretudo, pela maneira como se dá a relação Divindade/Homem. E nem todas as civilizações da história souberam encontrar esse relacionamento coeso, ficando a cargo da religião cristã fornecer os meios do desenvolvimento.

Dessa forma, se existem *elementos eternos* fornecidos pela religião cristã (tidos como *bons em si mesmos*, posto que *revelados por Deus*), qualquer mudança que lhe vá de encontro produzirá decadência, e não progresso. Veja-se, portanto, como o *progressivismo* de Donoso é bastante peculiar, repleto de altos e baixos. Isso, porém, não entra em contradição com o progresso cultural e tecnológico do homem, o qual é, segundo o autor, sempre melhor do que no período anterior.

Nas *Lecciones de Derecho Político (1836-1837)* encontramos várias referências desse Donoso Cortés historiador, sendo a principal aquela que enfoca a história como sendo (juntamente com a razão e as autoridades) a fonte da certeza e da verdade. Assim, para se chegar a alguma conclusão verdadeira sobre o ser humano, sobre o governo e sobre as sociedades são necessárias três etapas: 1) *utilizar a razão*, isto é, refletir com o próprio intelecto; 2) *ouvir as admoestações de pessoas constituídas em dignidade* (seculares ou religiosos) e dotadas de um conhecimento obtido por meio da experiência, da prática, e não da teoria e da reflexão⁵⁴; 3) e,

⁵⁴ “No apelo conservador ao preconceito no comportamento humano está em jogo todo um tipo de conhecimento. É a espécie de conhecimento que William James descreveu como ‘conhecimento de’ em contraste com ‘conhecimento acerca’. O primeiro é o conhecimento que adquirimos simplesmente através da experiência, através da revelação da vida ou, pelo menos, de áreas importantes dela. A sua essência é o aspecto prático. Torna-se parte integrante do nosso caráter porque a sua origem está no processo de habituação, na transformação em predisposição generalizada ou instinto do conhecimento adquirido através da experiência consciente ou

por fim, *observar se tal idéia ou afirmação pode ser provada pela história*. Se, e somente se, esses três elementos estiverem de acordo, poderá se dizer que algo é *verdadeiro*.

A história tem essa capacidade de fornecer conhecimento porque ela é um *cenário do qual se podem retirar conclusões*. Através do seu decurso, observando os homens e seus comportamentos (tanto em um nível geral quanto específico), descobrem-se quais caminhos eles tomaram até chegar ao presente. Conseqüentemente, para Donoso, a sociedade do presente (embora singular e idiossincrática) não está, e nem poderia estar, desligada daquela que lhe precede, nem tampouco daquele que lhe irá suceder (NISBET, 1987, p. 48-57). Voltamos à idéia de história linear.

A idéia de um presente único e relacional em relação ao passado, pode ser melhor entendida ainda nas *Lecciones* (CORTÉS, 1970a, p. 349), quando Donoso afirma o termo posterior da história como síntese que conserva e destrói, superando as etapas anteriores. O nosso autor se utiliza freqüentemente no desenrolar da história essa superação.

Sobre a história donosiana nessas *Lecciones*, Valverde (In: CORTÉS, 1970a, p. 416) comenta da seguinte forma:

[...] Donoso ha descrito un proceso ascendente e irreversible de la inteligencia a través de las infinitas vicisitudes históricas, aunque, es cierto, violentando o generalizando, a veces, los hechos históricos para conseguir su fin. Es interesante ver ya aquí a Donoso buscando el logos de la historia, como lo hará después siempre. La manera de presentar la inteligencia en estas lecciones no puede menos de evocar un recuerdo del espíritu de Hegel, buscando su desarrollo y su realización en fases sucesivas y ascendentes. (O grifo é do autor).

Já falamos nos capítulos anteriores que o pensador percebe cada povo ou formação social como tendo um *espírito*, isto é, tudo aquilo que lhe fosse intrínseco, peculiar. Que dissesse respeito a ela, na forma de costumes, artes, religiões, leis, formas governativas, entre outros aspectos – idéias compartilhadas dentro da formação social em questão e que, por isso

inconsciente e das experiências e erros vulgares. O segundo tipo de conhecimento, aduzia James, é o que adquirimos dos livros, da aprendizagem acerca de qualquer coisa que pode ser apresentada sob a forma de princípio abstrato ou geral, algo suscetível de fórmulas prescritivas e que é, no seu auge, resplandecente quando pode ser introduzido de maneira lógica. Se a relação imediata e o aspecto prático são as virtudes últimas do primeiro tipo de conhecimento, a abstração e a generalidade são-no do segundo tipo. O conhecimento acerca de música ou de pintura pode ser adquirido por qualquer pessoa através do estudo. Mas o conhecimento da música ou da arte requer, na opinião de James, a experiência pessoal que só os músicos e os pintores ou escultores têm e podem ter. Qualquer imaginação viva pode propor princípios reivindicativos ou leis de governo, mas só alguém rico em conhecimentos de pode proporcionar os meios práticos para conduzir, ou de qualquer modo participar, num verdadeiro governo. É esta a distinção entre tipos de conhecimento que está por detrás da crítica conservadora a todo o utopismo e a uma boa porção da reforma política” (NISBET, 1987, p. 61-62. Os grifos são do autor).

mesmo, pudesse identificá-la. Uma espécie de rótulo com o qual poder-se-ia conhecer (no sentido pragmático, conhecimento *de* ou conhecimento *prático*⁵⁵) uma sociedade.

De posse desse conhecimento, e já que a história segue uma linearidade, seria possível saber quais aspectos (ou instituições, ou leis) cabem àquela sociedade, e quais não cabem. Quais irão funcionar, e quais não irão. Seria possível, desse modo, prever o futuro de uma ação política (CORTÉS, 1970a, p. 511).

Em Donoso a história é um misto de conhecimento teórico e prático. Para estudá-la é necessário depender unicamente do indivíduo e de seu estudo, porém, esse estudo revelará caracteres gerais, dedutivos.

O *Espírito Absoluto* ou, nas palavras do próprio Cortés, o “*Genio del universo*” volta à cena ainda nessa obra (CORTÉS, 1970a, p. 512) com a idéia de que os indivíduos e os povos servem, sem sabê-lo a uma causa universal, a um fim que lhes é exterior. Esse fim está situado em um nível sobrenatural, podendo ou não (dependendo da época em que Donoso está falando) ser identificado com a Divindade e seus desígnios incompreensíveis. Assim, por mais que os homens pensem estar servindo a seus interesses particulares, servem objetivamente à causa do *Espírito* (do Metafísico). Este, em seu progresso evolutivo e necessário, suscita sempre, no espaço e no tempo desejados, o homem e o movimento que lhe é indispensável. Essa idéia será fundamental para compreender, mais tarde, a história providencial de Donoso.

Em *De la monarquía absoluta en España (1838)*, a busca pela essência (pelo espírito) espanhol será retomada através da análise histórica, identificando como partes desse conjunto fundamental a *monarquía* e o *catolicismo* (CORTÉS, 1970a, p. 523-528). Esses aspectos constantes nunca se desligaram da formação espanhola, portanto, é seu destino permanecer sempre com ela. Embora, claro, deva haver mudanças em outros quesitos, como, por exemplo, na estruturação do governo que foi superado.

A obra *Estado de las relaciones diplomáticas entre Francia y España explicado por el carácter de las alianzas europeas (1838)* tem por objetivo não somente pedir ajuda à França para pôr fim às Guerras Carlistas, tal como prometido pelo Tratado da Quádrupla Aliança (vide capítulo primeiro), como também situar as relações franco-espanholas no quadro do conjunto da Europa posterior à Revolução de 1830. Sobre esse texto, assim diz Valverde:

⁵⁵ Cf. Nota anterior.

[...] *Es característica suya esta manera de enfocar los problemas en un amplio marco histórico, porque sólo allí – piensa con razón – alcanzan una significación y sólo allí se les puede comprender y encauzar. Donoso demuestra un conocimiento muy vasto de la historia y de la situación europea y una reflexión detenida sobre las razones de la evolución de los pueblos, de sus Gobiernos y de sus intereses.* (VALVERDE, in: CORTÉS, 1970a, p. 581).

Aqui, assim como nas obras anteriores, Donoso pretende descobrir os mecanismos e as forças infra-estruturais que dominam a história, já que é esta, em última instância, quem produz o homem. Aqueles que conhecem essas forças (regras, leis, etc.) fazem não profecias, mas previsões racionais sobre o futuro.

Uma das forças imutáveis encontradas por ele nesse *Estado de relaciones* foi (CORTÉS, 1970a, p. 581): as causas das guerras são sempre as mesmas (políticas, religiosas, materiais) desde o início da humanidade. Em cada uma das etapas da vida humana, uma das causas tinha primazia sobre as demais. O tempo, pois, é linear, repleto de diferenças históricas, pois as causas das guerras nunca são as mesmas. Porém, ele também é cíclico, nesse sentido amplo de permanências, uma vez que sempre há de existir um princípio (político, religioso, material), e que esse ofuscará a presença dos outros, era após era.

Se as guerras sempre aconteceram na história, e sucedem-se em suas causas, Donoso conclui que ela não pode representar algo necessariamente *ruim*. Ela faz parte da natureza humana, estando presente também no mundo sobrenatural, como se percebe ao ler as *Cartas de Paris* (1842). Ali o autor, influenciado por De Maistre, faz uma análise histórica sob a ótica do conflito entre os homens.

A conclusão é a mesma de *Estado de las relaciones diplomáticas*: a guerra, em geral, não é sinal de barbárie (CORTÉS, 1970a, p. 894). Como pode ser facilmente encontrada em todos os momentos da história, trata-se de um aspecto do *espírito* humano. Mais do que isso, e com base no que vimos nos textos anteriores, é algo necessário e eterno e, por conseguinte, divino. Se ela não existisse, na visão de Donoso, as sociedades, as nações e as civilizações não se expandiriam. Não haveria progresso material. É como se a guerra fosse um instrumento do “*Genio del Universo*”, que está além da compreensão humana, rumo a um fim também incognoscível.

Vontade de Deus e ação dos homens

Essa idéia de que os homens fazem a história, mas não com o sentido que desejam, desembocará na concepção providencialista de Donoso Cortés. Ou seja, a história é guiada e comandada por Deus. Ele conhece o passado, o presente, e o futuro. Tudo o que existe não escapa a seus desígnios; por conseguinte, tudo o que existe (bom ou ruim) está ligado à sua vontade.

Os textos *Filosofia de la Historia. Juan Bautista Vico (1838)*, *Cartas de Paris (1842)* e *Historia de la Regencia de María Cristina (1843)* tratam todos dessa mesma temática, a qual acompanhará Cortés até o fim de sua vida. Os três abordam a questão do cristianismo na História, como mola propulsora para a formação do mundo moderno (CORTÉS, 1970a, p. 654); tratam também da vontade divina sendo mostrada ao longo da história (p. 663-685); e, por fim, da defesa da monarquia hereditária como a instituição mais cabível para o século XIX. Tal regime político não representa o ápice da civilização, já que ocorreu nos tempos medievais e pode vir ocorrer outra vez.

Isso não quer dizer que Cortés estivesse modificando a sua idéia de progresso, apenas estava indo ao encontro do que havia dito em outros lugares. A história é um lugar de permanências e continuidades. Mais ainda, é formada tanto por elementos mutáveis, que através da superação são ultrapassados por outros em um processo de progressão infinita, quanto por elementos eternos, imutáveis, que não precisam evoluir.

Estes elementos que não precisam evoluir – tal qual foi a monarquia – são a pedra de toque do *espírito das instituições*. Dessa forma, não podem ser ignorados ou superados, mas adequados ao momento presente. Donoso sabia que não seria possível restaurar a Idade Média, em todas as suas peculiaridades (e nem era sua intenção fazê-lo), já que cada época é específica e diferente de todas as outras.

Então, para que houvesse novamente o medievo, seriam necessárias as invasões bárbaras, as guerras, o feudalismo, etc. Isso não é possível de se fazer. Porém, o cristianismo e a valorização da Igreja – sendo valores eternos, já que divinos – podem ser aplicados na modernidade, produzindo os mesmos benefícios obtidos à época das monarquias medievais. Assim, haveria estabilidade política e prosperidade, em outras palavras, progresso.

Crê-se, portanto, que é possível uma melhora da humanidade, ainda que não pela via revolucionária (CORTÉS, 1970a, p. 933). O que se pretende obter não é o passado, mas um

presente (que possui muitos méritos) sem as contradições que o assolam (p. 938). Essas contradições nasceram a partir da perda de valores eternos – ligados ao cristianismo, que devem ser recuperados.

As conclusões de Donoso sobre a história como linearidade, como prova de certezas e como reveladora dos desígnios divinos se encontram em outras três obras: *Discurso sobre declaración de la mayoría de edad de Doña Isabel II (1843)*; *Curso de historia de la civilización de España, por D. Fermín Gonzalo Morón (1843)*; *Diario de 1844 (1844)*.

Nos *Estudios sobre la historia (1847)*, Donoso condensa tudo o que havia refletido anteriormente, tratando de Deus e sua ação sobre os homens. Muitos temas tratados nesse documento, em especial o radicalismo teológico e a necessidade de se reconstruírem os valores cristãos estão presentes no *Ensayo*, sua obra maior.

Acentua-se em Donoso uma concepção providencialista da história. O acaso não existe. Quando a *Ordem Natural* (divina) é quebrada, acontecem as catástrofes, as revoluções, etc. Desse modo, a História não seria outra coisa se não a revelação das leis imutáveis e inflexíveis com que Deus governa o *mundo moral* depois de o haver criado (CORTÉS, 1970b, p. 227).

O grifo do parágrafo anterior não é por acaso. Quando se fala em *mundo moral*, está-se excluindo o mundo técnico, da economia, da indústria, das artes e da cultura material. É como se os homens, que estão presos às vontades do Criador, tivessem liberdade para desenvolver todas essas potencialidades. Estes, ao longo da história, vão melhorando a cada estágio do desenvolvimento evolutivo humano.

A moral, as leis divinas, são eternas. Deus criou o homem e a sociedade (CORTÉS, 1970b, p. 272) ao mesmo tempo. Não se trata de um contrato⁵⁶, mas de um fato. Logo, não está nas mãos dos homens mudar os seus fundamentos por meio de revoluções ou contra-revoluções. No entanto, os progressos material e cultural existem. Deus não os toca, por incrível que pareça.

Ao contrário, concede-se ao homem a liberdade para conduzir a sua vida material e cultural como bem entender – desde que não se esqueça dos valores morais eternos. Pela moral

⁵⁶ Juan Donoso Cortés nunca defendeu a idéia de Contrato como princípio da sociedade e do governo. Cf. *Lecciones de Derecho Político* (CORTÉS, 1965, p.17).

(imutável) algumas sociedades se assemelham (por exemplo, Espanha, Portugal, França, Itália, e outros países da Europa); pelo material, cultural e artístico, etc., elas se diferenciam.

[...]Si la obra de la creación fue sucesiva, fue continua al mismo tiempo. Si Dios no sacó instantáneamente todas las cosas de la nada, tampoco suspendió el trabajo de la creación hasta que la creación fue llevada a venturoso remate. Si entre el principio y el fin de la creación puso seis días, no puso ni un solo día, ni una sola hora, ni un solo instante entre los seis días genesíacos. Hasta que los días de la creación fueron cumplidos, hasta que todas las cosas fueron hechas, no amaneció el séptimo día, que fue el día del reposo; con lo cual quiso Dios sin duda dar a entender a los hombres que la continuidad y la sucesión deben ir juntas y que entrambas forman y constituyen la ley del progreso. Caminar despacio, pero sin reposarse jamás; caminar lenta, pero continuamente: ésta es la ley a que se sujetó el humano linaje desde que Dios puso en sus manos el bastón del peregrino y le ordenó que peregrinara siempre hasta llegar a las regiones de las eternas moradas. Sólo en ellas luce terso, sereno, apacible e inmortal el séptimo de sus días: el día de su reposo (CORTÉS, 1970b, p. 243. O s grifos são nossos).

Está claro, por essa noção de história (continuidade e mudanças), vemos que Donoso possui um conceito evolutivo da existência humana. Era, pois, totalmente contrário a um reacionário, ainda que fosse anti-revolucionário (e anti-contra-revolucionário). Queria a evolução, porém odiava a revolução.

Essa capacidade do homem de se modificar e, por isso, modificar o mundo à sua volta, faz parte, como dissemos, da liberdade humana. Liberdade essa que já discutimos no capítulo anterior, mesclando aspectos modernos e não-modernos. Donoso faz referência a ela no *Ensayo*, quando coloca a liberdade como “*el mayor bien de todos que el hombre ha poseído*”. Sua origem é divina, portanto ninguém pode tirá-la, nem mesmo o próprio Deus que a concedeu: “*Quién explicará (...) esa libertad altísima, inviolable, santa (...), que el mismo que se la dio [Deus] no se la puede quitar*” (CORTÉS, 1965, p. 328ss).

Apreende-se do que foi falado até aqui que, na visão donosiana, a trama da história humana é *uma combinação entre a liberdade e a Providência*. Fora da ação do homem não há nada além da ação de Deus. Essa afirmação Donoso não a inventou do nada, nem rompeu totalmente com o que pensava no passado. Ao contrário, ela é uma consequência – sob uma nova roupagem – do que disse o pensador, ainda em seus primeiros escritos, sobre a existência de permanências e mudanças na história, sobre os fatos mutáveis e os imutáveis.

Em seu *Discurso Académico sobre la Biblia (1848)*, Donoso Cortés confirma a idéia de que Deus e sua criação são os fundadores de todos os valores humanos. É, portanto, neles que o homem deve se inspirar para chegar à verdade e às soluções dos problemas políticos e sociais

(CORTÉS, 1970b, p. 278ss). Se comparadas à cultura cristã, as sociedades pagãs, nessa visão, são insignificantes.

O paganismo, ou seja, as sociedades antigas não oferecem nada moral que já não esteja abarcado pelo cristianismo. Os homens devem se inspirar nas Escrituras Sagradas a fim de conhecer, por meio da história sagrada do povo hebreu e de toda a economia da salvação humana, um modelo de ser humano para todos os tempos. Algo, nesse sentido, imutável.

A idéia de história sagrada, bem como a de que nada escapa aos desígnios da Divindade, pode ser encontrada ainda em duas obras nas quais Donoso disserta a respeito do papel da Revolução Francesa no mundo contemporâneo. Em *Las Reformas de Pio IX (1847)*⁵⁷ e no *Discurso sobre la dictadura (1849)* o assunto é tratado de maneira semelhante.

Na primeira obra, o autor vê na Revolução “*una obra del infierno, permitida por Dios; una obra a un mismo tiempo infernal y divina. Infernales fueron los medios y sus agentes; divinos sus resultados y sus fines*” (CORTÉS, 1965, p. 204).

Já no segundo momento, temos uma visão que está ligada ao primeiro. De fato, o pensador nos diz: “*Dios (...) había condenado a la monarquía francesa. En vano esta institución se había transformado hondamente para acomodarse a las circunstancias y a los tiempos (...) su condenación fue inapelable, y su pérdida infalible*” (CORTÉS, 1965, p. 223).

Em ambos os trechos temos um exemplo de idéias anteriores, as quais diziam que o homem – em sua liberdade limitada – não pode escapar dos desígnios divinos. Por mais que suas intenções sejam de tal forma, as conseqüências dessas intenções podem ser as mais variáveis possíveis, visto que apenas Deus as conhece. É o Ser superior, enquanto mentor de toda a criação, que coordena as ações humanas de maneira a sempre realizar a sua vontade.

Esse arcabouço interpretativo é apontado por Albert Hirschman (1992, p. 18), sobretudo em Edmund Burke, como um desdobramento do iluminismo escocês (especialmente em Smith (1996)), segundo o qual as conseqüências não-intencionais fazem a diferença no mundo dos homens. Assim, por exemplo, Burke interpretou a Revolução Francesa como seu oposto: “deseja o bem, mas causa o mal”. Hirschman (1992, p. 21) também destaca esses valores de

⁵⁷ Na edição organizada por Heguy y Lozada (1965) data-se o presente documento de setembro de 1848. Porém, o mais provável é que tenha sido realmente publicado, como consta nas Obras Completas, organizada por Carlos Valverde (1970b), em setembro de 1847.

interpretação como a passagem do Iluminismo para o Romantismo, ou do otimismo ao pessimismo.

Os resultados não-intencionais, segundo Hirschman (1992, p. 22) ganharam impulso com o expansionismo da Revolução Francesa. A Divina Providência frustra os desígnios humanos, “cujas pretensões de construir uma sociedade ideal seriam expostas como ingênuas e prepotentes, quando não criminosas e blasfemas”.

De Maistre (apud HIRSCHMAN, 1992, p. 23) atribui à Divina Providência uma “crueldade requintada”, no caso da Revolução de 1789. Segundo ele “a multidão nunca obtém o que deseja”, isto é, zomba-se das intenções humanas.

Em Donoso Cortés temos uma situação peculiar. Por um lado, para ele, é verdade que a realidade é governada por vontades que os homens desconhecem, e que, por isso mesmo, suas intenções e ações são governadas por elas. No entanto, isso não quer dizer que no fim todos os esforços se voltarão contra os próprios homens.

Como vimos acima, Donoso não enxerga a Revolução Francesa simplesmente como algo terrível, catastrófico. Seus meios é que foram terríveis e catastróficos, já que, pondo fim à monarquia absoluta de Luís XVI (um regime o qual Deus havia condenado), quis-se pôr em xeque o regime monárquico em geral. No entanto, Deus permitiu que isso acontecesse (já que todas as coisas acontecem por sua vontade ou omissão) para um propósito superior – sempre benéfico, já que Deus, na visão católica, não pode ser *mau*.

Além disso, mesmo sendo fruto da vontade de Deus, os acontecimentos históricos não se dão de maneira instantânea. Em outras palavras, os desejos e as ações humanas também não são tão irrelevantes. É como se Deus necessitasse do homem para por em prática os seus projetos.

O trecho do *Discurso sobre la dictadura* tem a seguinte conclusão:

[...] *La monarquía de derecho divino concluyó con Luis XVI en un cadalso; la monarquía de la gloria concluyó con Napoleón en una isla; la monarquía hereditaria concluyó con Carlos X en el destierro, y con Luis Felipe ha concluido la última de todas las monarquías posibles: la monarquía de la prudencia*⁵⁸ (CORTÉS, 1965, p. 223).

⁵⁸ *Carlos X de França* assumiu o trono com a morte de seu irmão mais velho Luís XVIII (1755-1824). Tentou em vão restaurar os padrões do Antigo Regime, o que lhe causou enorme impopularidade. Devido a conflitos com a Assembléia francesa, abdicou em 1830, na chamada Revolução de 1830.

[...] *Cuando las revoluciones presentan esos síntomas, estad seguros que vienen del cielo, y que vienen por culpa y para castigo de todos. Queréis, señores, saber la verdad, y toda la verdad concerniente a las causas de la revolución última francesa?*[A Revolução de 1848] *Pues la verdad es que en febrero llegó el día de la gran liquidación de todas las clases de la sociedad con la Providencia, y que en ese día tremendo todas se han encontrado fallidas* (CORTÉS, 1965, p. 224).

Ao contrário do que disse De Maistre (apud HIRSCHMAN, 1992, p. 23), para Donoso Cortés as Revoluções tem um propósito *maior e bom* – o qual não é dado aos homens conhecerem a princípio. No entanto, se não existisse a ação dos homens, esse propósito não aconteceria, nem teria sido efetivado em várias etapas (monarquia absoluta, gloriosa, hereditária, etc.).

Portanto, se para Donoso, o homem fosse uma simples marionete nas mãos do Criador, um autômato incapaz de iniciar algo além do que já lhe fora programado desde o início, não teriam sido possíveis diversos tipos de sistemas monárquicos. Cada um deles acontecendo em uma época determinada, sendo seu fim avaliado pela vontade divina.

Progreso material e decadência moral

Ainda no *Discurso sobre la dictadura*, Donoso nos dá mais um exemplo de como a religião não pode ser entendida fora da história, e vice-versa. Em todas as épocas, segundo ele, houve sempre dois tipos de *repressões* – a *política* (externa) e a *religiosa* (interna)⁵⁹. Ambas sempre foram, ao longo da história, inversamente proporcionais.

[...] *Cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Ésta es una ley de la humanidad, una ley de la historia. Y si no, señores, ved lo que era el mundo, ved lo que era la sociedad que cae al otro lado de la Cruz* [as sociedades antigas ou pagãs, que viveram antes de Cristo]; *decid lo que era cuando no había represión interior, cuando no había represión religiosa. Entonces aquélla era una sociedad de tiranías y de esclavos. (...) Éste es un hecho evidente* (CORTÉS, 1965, p. 229-230).

Luis Felipe I foi proclamado lugar-tenente-geral do reino da França por ocasião da Revolução de 1830. Após a revisão da Constituição, foi proclamado rei da França pela Assembléia Nacional, com o apoio da alta burguesia, daí seu cognome o *Rei Burguês* ou *Rei Cidadão*. Em seu reinado (1830-1848) – uma monarquia constitucional – cresceram as manifestações populares de cunho republicano, as quais culminaram na Revolução de 1848, também conhecida como *A primavera dos povos*, e na conseqüente abdicação do rei em favor de seu neto Luís Felipe, conde de Paris (1838-1894). Os revolucionários, porém, negaram-se a reconhecer o sucessor e, no mesmo ano, proclamaram a II República da França (1848-1852). Depois disso, houve eleições presidenciais, e a Constituição passou a estabelecer novos direitos (HOBSBAWM, 1981).

⁵⁹ Por “repressão religiosa”, conceito cunhado no *Discurso sobre la dictadura (1849)*, Donoso entende o controle das paixões pelo indivíduo, seu devotamento integral e fidelidade às causas da religião (CORTÉS, 1965, p. 229-230).

Donoso segue esse paralelismo (p. 230ss), relatando a história desde o tempo de Jesus Cristo – época em que nasce a repressão religiosa, por conseguinte, não havendo repressão política alguma – até os tempos modernos – momento em que a repressão religiosa é mínima e, assim, tendo que ser a repressão política máxima. Então, mais uma vez, Donoso coloca no indivíduo e em sua formação moral (a repressão religiosa), os meios necessários para se transformar a sociedade.

Essa repressão política máxima seria efetivada pela *ditadura* – um recurso excepcional a fim de evitar a barbárie provocada pela falta de sentimentos morais dos indivíduos. Tanto em seu nível teórico quanto prático, Donoso Cortés faz questão de dizer que o recurso à ditadura pode ser provado pela história, e que, mais importante, é um *recurso divino*.

“He probado que la dictadura es una verdad en el orden teórico; que es un hecho en el orden histórico. Pues ahora voy a decir más: la dictadura pudiera decirse, si el respeto lo consintiera, que es otro hecho en el orden divino...” (Discurso sobre la dictadura, in: CORTÉS, 1970b, p. 308ss).

Se por diversas vezes, os homens e Deus utilizaram-se de recursos não previstos em lei (a lei de Deus é a que rege o universo), para evitar um mal maior, e sendo a história uma continuidade, não é estranho recomendar a sua prática.

Os textos *Discurso sobre Europa (1850)* e *Discurso la situación de España (1850)* corroboram a importância conferida por Cortés à religião cristã (católica) e a seus dogmas, ao longo da história. Ali (CORTÉS, 1965, p. 261) será dito que o progresso material é benéfico, porém necessita dos meios morais para continuar se perpetuando.

Nessa ótica, é como se em Donoso Cortés o tempo fosse dividido em duas linhas sobrepostas: uma *crescente*, representando o *progresso material*, as conquistas dos homens, suas invenções, seu saber técnico e científico, etc. A outra – da *moralidade* e do espírito religioso – teria crescido até o surgimento de Cristo. Depois de sua morte, e com o início dos tempos apostólicos, a formação da Igreja institucionalizada e a chegada do cristianismo em Roma, ela começou a *declinar* (CORTÉS, 1965, p. 234ss).

Desse *declínio*, conseqüentemente surgiram, passo a passo, os elementos de repressão política da Europa cristã: as magistraturas, as monarquias, o exército, a centralização burocrática administrativa e os meios de comunicação (telégrafo, por exemplo). Todas elas foram um meio necessário criado pelos homens (soberanos) para conter a falta de religiosidade de seus semelhantes (súditos).

Se o espírito religioso é tão fraco como diz ser Donoso nos seus próprios dias, é necessário aos governos empregarem os meios mais atrozés de repressão política, inclusive a ditadura, se necessário. Essa solução, embora prática, não seria ideal para ele, pois colocaria os indivíduos em um regime despótico similar ao vivido pelas sociedades pagãs antigas.

A solução ideal não poderia ser outra que não a *conciliação das duas linhas históricas* – a do progresso material e a da decadência moral. Se Donoso quisesse apenas restaurar a moral, não teceria tantos elogios ao progresso, visto como evolução do homem e como fruto da vontade de Deus. Logo, ele não recusa a modernidade plenamente, apenas procura repará-la com valores eternos e imutáveis que, para ele, ficaram perdidos há muito tempo.

Essa suposta *decadência moral*, claro está, não acontece por acaso. Deus permite sua ocorrência a fim de exercer seus atributos, como justiça e misericórdia. Se houve guerras, pestes, revoluções, foi porque assim quis a Divina Providência. Tudo isso servirá para um outro propósito no futuro.

As revoluções são historicamente falaciosas

Nas últimas obras donosianas isso ficará bem claro. Seja no *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), na *Carta a la Reina María Cristina* (1851), na *Carta al director de la “Revue des Deux Mondes” (Respuesta a M. de Broglie)* (1852), ou, finalmente, na *Carta al cardenal Fornari* (1852). As quatro procuram, por meio dos argumentos históricos, assinalar provas para conceder à Igreja Católica e a seus valores um papel único e fundamental na construção da sociedade moderna.

No *Ensayo*, Donoso faz uma série de reflexões a respeito dos sistemas teológicos (por conseguinte políticos) ao longo da história, revelando ao leitor os desacertos de sociedades e governos que são regidos por outros princípios religiosos que não o cristianismo católico (CORTÉS, 1965, p. 280ss). Da mesma forma, ele quer deixar clara a importância dessa religião, entendida como imutável em seus dogmas, no avanço sobre o mundo pagão (p. 322ss), civilizando-o.

O mundo europeu, dessa maneira, sendo o resultado da união entre Império Romano, povos bárbaros e Igreja, deve sua existência, do ponto de vista religioso e moral e, por conseguinte, social e político, às idéias trazidas por essa última.

O exemplo mais repetido e contundente indicado pelo Marquês de Valdegamas é o tripé revolucionário *Igualdade, Liberdade, Fraternidade*. Com o intuito de desmerecer seus inimigos políticos da época (leia-se *liberais* e *socialistas proudhonianos*), ele nega veementemente que essas idéias sejam produto das aspirações revolucionárias de 1848, de 1830, ou mesmo a de 1789. Para ele, sem dúvida, os ideais são cristãos e, portanto, eternos. Não são produtos de uma época humana, como defendiam os filósofos das Luzes.

Para comprovar sua tese, Donoso Cortés mais uma vez recorre à história universal e pergunta-se em que parte dela esses ideais foram colocados em prática:

[...] Creer en la igualdad de todos los hombres, viéndolos a todos desiguales; creer en la libertad viendo instituida en todas partes la servidumbre; creer que todos los hombres son hermanos, enseñándome la historia que todos son enemigos; creer que hay un acervo común de infortunios y de glorias para todos los nacidos, cuando no acierto a ver sino glorias e infortunios individuales; creer que yo me refiero a la humanidad, cuando sé que refiero la humanidad a mí; creer que esa misma humanidad es mi centro, cuando yo me hago centro de todo; y por último, creer que debo creer estas cosas cuando se me afirma por los que me las proponen como objeto de mi fe, que no debo creer sino a mi razón, que contradice todas esas cosas que me son propuestas, es un despropósito tan estupendo, una aberración tan inconcebible, que a su presencia quedo todo como desfallecido y atónito (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 434. O grifo é meu).

Portanto, se nunca existiram, em momento nenhum da história, uma sociedade ou governo em que os homens fossem totalmente livres, iguais e fraternos, é sinal de que tais ideais não podem ser executados. Eles podem existir apenas no sentido em que o catolicismo lhes dá:

1) *os homens são iguais* (porque todos são pecadores e filhos do mesmo Deus), mas se diferenciam de acordo com suas potencialidades e habilidades. Quer dizer, pelo que ensina o cristianismo, não devem existir *servos e senhores, escravos e amos* (*Discurso académico sobre la Biblia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 278-300) Todos podem dirigir petições às Cortes e ao Rei; todos serão regidos por um mesmo código de leis; todos são admissíveis a empregos e cargos públicos, segundo sua capacidade, seu mérito e suas rendas; todos têm o dever de defender a Pátria, e contribuir com impostos de acordo com os bens que possui, como garantia a Carta Magna da Espanha na época em que Donoso escrevia o *Ensayo* (ESPAÑA, Constituição (1845). In: ARTOLA, 1997, p. 407-408). No entanto, eles não são dotados das mesmas capacidades e dos mesmos direitos políticos. Sendo desiguais nesse sentido, os superiores têm a obrigação de proteger e ajudar os inferiores, por meio da caridade. Sem dúvida, essa seria uma forma encontrada por Donoso para expurgar a idéia liberal de que qualquer homem pode chegar aonde quiser, sem ter a necessidade de contar com o auxílio dos outros, nem mesmo do poder público. De fato, a concepção liberal de Estado se opõe ao

paternalismo, considerando os súditos como crianças eternas que nunca irão crescer, ou seja, são passíveis das ações do Estado (BOBBIO, 1988, p. 20-25).

2) *os homens são livres* (já que dotados de livre-arbítrio), mas não devem escolher o caminho que não seja o da Igreja, nem participarem todos do jogo político, a cargo apenas dos mais capazes. Nenhum homem pode pertencer a outro. Todos são livres para criar e para inventar. Todos, igualmente, são livres contra a opressão e o autoritarismo do Estado, contra prisões arbitrárias, contando com um meio de resistência: as Cortes (*Carta al cardenal Fornari*, in: CORTÉS, 1965, p. 540ss), a Constituição⁶⁰, e os costumes. Todos, enfim, são livres para escolher como guiar suas vidas, por exemplo, ficando imunes contra o *pátrio-poder*, e seguirem a carreira que desejarem⁶¹ (*Discurso acadêmico sobre la Biblia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 278-300). Isso não quer dizer que sejam livres para pensar, ter idéias e crenças que vão de encontro aos ensinamentos católicos. Da mesma forma, nem todos são livres para participarem das atividades políticas.

3) *os homens são fraternos* (já que um dos mandamentos de Cristo é amar a todos), porém isso não quer dizer que suas Pátrias devam ser ignoradas em nome de um pretense espírito de humanidade universal, como alardeado pelos socialistas. O espírito de fraternidade de Cortés não inclui, obviamente, a tolerância religiosa (veja-se, adiante, o seu repúdio aos judeus, na nota 71) ou de costumes, já que algumas sociedades seriam mais adiantadas do que outras. Está se falando, no entanto, do dever que as pessoas superiores têm de auxiliar as inferiores; em contrapartida, essas inferiores devem obedecer aos superiores.

Mais uma vez, Cortés está usando a história a fim de provar hipóteses: a) vendo como impossíveis ideais que nunca foram colocados em prática; b) encontrando regras ou leis que movem os homens, as sociedades e os governos; c) decifrando os grandes méritos da civilização européia como consequência dos ensinamentos cristãos; d) e que esse mesmo cristianismo é o resultado de um processo de desenvolvimento religioso, cujos níveis anteriores foram formados por religiões falsas ou incompletas.

⁶⁰ “Art. 7º No puede ser detenido, ni preso, ni separado de su domicilio ningún español, ni allanada su casa, sino en los casos y en la forma que las leyes prescriban.” (...) Art. 9º Ningún español puede ser procesado ni sentenciado sino por el Juez o Tribunal competente, en virtud de leyes anteriores al delito y en la forma que éstas prescriban.” (...) Art. 10. No se impondrá jamás la pena de confiscación de bienes, y ningún español será privado de su propiedad sino por causa justificada de utilidad común, previa la correspondiente indemnización.” (ESPANHA. Constituição (1845). In: ARTOLA, p. 410-412).

⁶¹ A experiência pessoal de Donoso Cortés com relação a isso não pode ser ignorada. Mesmo sendo filho de um advogado, e formando-se advogado pela vontade do pai, Donoso pouco exerceu a profissão. Foi professor no início dos anos 1830 e, mais tarde, enveredou-se pelos caminhos da política.

A questão do combate aos socialistas, por ocasião da Revolução de 1848 é vista por Donoso como essencial. E seu recurso nessa luta política será sempre o estudo da história. Enquanto que os seguidores de Proudhon pretendiam lê-la a fim de modificar o seu curso, o pensador extremenho não possuía esse otimismo político.

Assim como os socialistas, via na história mudanças e permanências, como, por exemplo, a eterna existência de ricos e pobres. Enquanto Donoso se perguntava como seria possível eliminar as desigualdades, já que a desigualdade estava delineada no curso histórico como uma lei eterna, ele também deixava claro que nunca essa desigualdade havia se tornado tão desumana quanto em sua própria época. E isso se deu porque os homens ricos deixaram de exercer a caridade e a solidariedade para com os mais pobres, provocando revoltas e sublevações de toda ordem.

Nos tempos de outrora, onde a repressão religiosa era grande (os homens eram mais conscientes de seus deveres cristãos, de sua fraternidade e igualdade perante Deus) e, por assim dizer, a repressão política era pequena, pobres e ricos conviviam em relativa harmonia⁶². As revoluções que ocorreram naqueles tempos não seriam fruto das pessoas famintas, mas sim de grupos políticos em busca de poder. Os protestos e manifestações das pessoas mais pobres na atualidade seriam, logo, uma consequência fatal do declínio do espírito religioso, a partir de Cristo, e que obteve o seu nadir após a Revolução Francesa e o início do século XIX.

Não há porque pensar que sejam essas insurreições algo natural, portanto, não há porque endossar os levantes socialistas e a *luta de classes* em busca de uma sociedade perfeita. No máximo, pensa Donoso, haverá desordem, falta de estabilidade política e extermínio das nações.

[...] Creer que esa inclinación a sublevarse que aqueja en todos los pueblos, a un tiempo mismo, a todas las clases menesterosas es un fenómeno que no tiene origen en una causa tan general como él mismo, parecerá a Vuestra Majestad [a Rainha María Cristina], como me lo parece a mí, extravagancia y locura. Pobres y ricos ha habido siempre en el mundo; lo que no ha habido en el mundo hasta ahora es

⁶² Donoso não desconsidera que houvesse problemas e contradições nas relações entre ricos e pobres antes da Revolução Francesa. Porém, o diferencial é que, para ele, os levantes modernos tem-se tornado universais e generalizados. Por exemplo, no *Discurso sobre la dictadura*, ele afirma que pobres e famintos nunca fizeram uma revolução, quando muito fomentaram algumas guerras servis (CORTÉS, 1965, p. 225). Já em sua *Carta a la Reina María Cristina (1851)*, ele aponta que em seu mundo contemporâneo, ambos – ricos e pobres – deixaram de exercer a caridade cristã de forma simultânea e universal (CORTÉS, 1965, p. 516). Trata-se de um momento sem precedentes na história, mas isso não quer dizer que não possa ser solucionado mediante os remédios que a própria história oferece: o catolicismo.

guerra universal y simultánea entre los ricos y los pobres (Carta a la reina María Cristina (1851), in: CORTÉS, 1965, p. 516).

[...] De lo que hoy se trata sólo es de distribuir convenientemente la riqueza que está mal distribuida. (...) Ahora bien: el problema no tiene más que una buena solución, no tiene más que una solución pacífica, no tiene más que una solución conveniente. La riqueza, acumulada por un egoísmo gigantesco, es menester que sea distribuida por la limosna en grande escala (Carta a la reina..., in: CORTÉS, 1965, p. 518).

Pode se deprender da última citação, escrita na França de 1851, que Cortés via no socialismo proudhoniano uma ameaça iminente. Esta, contudo, já havia sido anunciada em 1849, no *Discurso sobre la dictadura*. Naquele momento, assim como quando escreve a Carta à Rainha, ele não enxergava os movimentos revolucionários da história como fruto da luta contra a tirania ou do desespero de pessoas miseráveis – concepção do partido progressista espanhol (CORTÉS, 1965, p. 225).

Essa idéia não pode estar certa, pois não encontra precedentes na história. Na visão donosiana, as revoluções foram sempre conduzidas por aristocratas, motivados pelos desejos de obter aquilo que detém os seus superiores. E, para isso, levam as multidões em seu caminho, prometendo-lhes fortunas.

[...] Viniendo ahora las causas de esta revolución, el partido progresista tiene unas mismas causas para todo. El señor Cortina nos dijo ayer que hay revoluciones porque hay ilegalidades y porque el instinto de los pueblos los levanta uniforme y espontáneamente contra los tiranos. Antes nos había dicho el señor Ordax AVECILLA: “Queréis evitar las revoluciones? Dad de comer a los hambrientos”. Véase, pues, aquí la teoría del partido progresista en toda su extensión: las causas de la revolución son, por una parte, la miseria; por otra, la tiranía. Señores, esa teoría es contraria, totalmente contraria a la historia. Yo pido que se me cite un ejemplo de una revolución hecha y llevada a cabo por pueblos esclavos o por pueblos hambrientos. Las revoluciones son enfermedades de los pueblos ricos; las revoluciones son enfermedades de los pueblos libres⁶³. El mundo antiguo era un mundo en que los esclavos componían la mayor parte del género humano; citadme cuál revolución fue hecha por esos esclavos (Discurso sobre la dictadura, in: CORTÉS, 1965, p. 225).

[...] Lo más que pudieron conseguir fue fomentar algunas guerras serviles; pero las revoluciones profundas fueron hechas siempre por opulentísimos aristócratas. (...) No está en la esclavitud, no está en la miseria el germen de las revoluciones; el germen de las revoluciones está en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que la explotan y benefician. Y seréis como los ricos; ved ahí la fórmula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. Y seréis como los nobles; ved ahí la fórmula de las revoluciones de clases medias contra las clases nobiliarias. Y seréis como los reyes; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra los reyes. Por último (...) y seréis a manera de dioses; ved ahí la fórmula de la primera rebelión del primer hombre contra Dios. Desde Adán,

⁶³ Donoso Cortés não acreditava que pessoas escravas ou famintas poderiam ter feito (ou fazer) uma revolução, pelo simples motivo de que não teriam condições (físicas ou materiais) para fazê-lo. Entretanto, pessoas com condições razoáveis (ricas e livres) poderiam utilizar a massa contra a ordem vigente, de modo a facilitar a conquista de seus objetivos, cf. *La ley electoral* (CORTÉS, 1970a, p. 307).

el primer rebelde, hasta Proudhon, el último impío, ésa es la fórmula de todas las revoluciones (Discurso..., in: CORTÉS, 1965, p. 225. Os grifos são do autor).

Como a história tem provado, as revoluções não nascem de necessidades, mas sim de sentimentos viciosos, como o egoísmo e a ambição⁶⁴, logo, Donoso pretende estigmatizá-las. Além disso, procura demonizar seus adversários políticos e desfazer sua estrutura de pensamento. As revoluções, ainda que sejam instrumentos divinos, representam rupturas na ordem e uma manifestação pecaminosa.

A questão, nesse sentido, não está dada em um nível político ou social (estrutural), mas sim individual e moral. Se as revoluções nascem e se desenvolvem por meio de vícios, a única maneira de evitar que elas aconteçam é exercendo virtudes, sobretudo a caridade cristã. Foi dessa forma e sempre será, imagina Cortés.

No momento vivido por nosso pensador, ele também imaginava estar havendo um declínio decisivo dos aspectos morais. Tanto por parte dos ricos (caridade), quanto por parte dos pobres (paciência), embora ele deixe claro que a culpa, em primeiro lugar, é dos ricos e de sua falta de boas obras. “*La revolución ha sido hecha en definitivo por los ricos y para los ricos, contra los reyes y contra los pobres*”, assim diz Cortés em sua *Carta a la Reina* (CORTÉS, 1965, p. 619).

Já que a história pode provar hipóteses e, por conseguinte, prever o futuro, o pensador de Extremadura anuncia que uma revolução não tardará a acontecer. A menos, é claro, que os homens, transformados pelo poder do catolicismo, passem a agir de outra forma.

O homem deve chegar à felicidade – esse seria o objetivo, mas não o fim da história. Em um primeiro momento, isso seria feito com o otimismo trazido pelo pensamento liberal, em outro o pensador nos diz que haveria de ser utilizada a doutrina católica. Em resumo, o homem pode melhorar, tanto em seu nível técnico quanto moral.

⁶⁴ Veja-se aqui outra importante influência burkeana no pensamento de Cortés. Tanto para o autor das *Reflexões sobre a revolução em França*, quanto para o Marquês de Valdegamas todos os governos são frutos das necessidades e das aspirações dos homens em sociedade, sendo, por isso mesmo, legítimos (o que não quer dizer que sejam perfeitos). Dessa forma, uma revolução, que não é legítima, não pode ter sido originada por aspirações ou necessidades reais. Aqueles que idealizam um movimento revolucionário são usurpadores e ilegítimos. Burke classifica a Revolução Francesa como “fraude” (1997, p. 50); “crime” (p. 51); “fruto da inexperiência” (p. 75); “assassina e violenta contra reis legítimos, um conjunto de atos cruéis” (p. 97).

Síntesis históricas

A partir de todas essas obras e análises breves, chegamos à conclusão de que Donoso Cortés sempre buscou as razões dos fatos humanos na história, e, em última instância, em uma história elevada, que se vincula com a economia da Divindade.

Quantas vezes disse o nosso pensador: *“La historia lo ha probado”*. Tal frase define com propriedade sua posição ante os grandes problemas de seu tempo, seja no campo político, seja no campo das idéias.

Carlos Valverde (1970) chama Donoso de “romântico”. Não sabemos até que ponto essa terminologia está correta, como já dissemos no capítulo anterior. Entretanto, o comentarista possui crédito na seguinte passagem:

[...] Como buen romántico, encontraba además gusto especial en las grandes síntesis históricas; la marcha de los pueblos a través de los siglos, la desaparición de los grandes imperios, las religiones de naciones lejanas, la historia de los primeros hombres y aun de los primeros ángeles, la expansión de las ideas en determinados sectores de la humanidad, etc., son temas que saltan continuamente de su pluma (VALVERDE, 1970, p. 93).

Não é de se estranhar, por conseguinte, que Donoso queira se dedicar à filosofia da história, ou, mais especificamente, à filosofia católica da história. Isso é correto uma vez que para ele a história compreende também o estudo de suas causas, de seus mecanismos de funcionamento: *“La historia, considerada en general, es la biografía del género humano. Esta biografía comprende la relación de todos los sucesos que interesan a la humanidad y la exposición de sus causas”* (*Estudios sobre la historia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 234). Em outra passagem, do mesmo texto, assim diz: *“Todos los acontecimientos tienen su explicación y su origen en la voluntad divina y en la humana; por esta razón, el asunto perpetuo de la historia son Dios y el hombre considerado como seres activos y libres* (CORTÉS, 1970b, p. 232).

Esse arranjo existente entre a Providência Divina e o livre-arbítrio do homem forma o ponto decisivo de todos os seus discursos sobre as razões da história. Deus é o bem; a vontade livre do homem é, ao mesmo tempo, boa e má. Ela tem essa duplicidade, pois o homem, ao ser criado por Deus, recebeu dele a ordem para peregrinar e progredir; portanto, ele seria livre para criar, construir, inventar máquinas e desenvolver-se (isso explicaria a existência da diversidade humana, sendo uns homens mais evoluídos que outros). No entanto, a liberdade também é má, pois cria o pecado e o desvio dos propósitos eternos e imutáveis de Deus.

Ambas – a liberdade do homem e a ação do Criador – lutam intermitentemente e mutuamente pelos vários períodos da história. A última sempre triunfa sobre a primeira, mediante a aplicação de sua vontade, a qual não cabe aos homens conhecer.

Dessa forma, não há outra maneira de compreender perfeitamente a história se não se compreende perfeitamente a Deus. E, por isso mesmo, não se pode compreender perfeitamente a Deus sem a teologia do catolicismo. São frases do *Ensayo*: “*sólo la escuela católica explica satisfactoriamente la naturaleza y el origen del uno y del otro [do bem e do mal] y sus varios y complicados efectos*” (CORTÉS, 1970b, p. 617). Disso decorre que a filosofia da história de Donoso seja uma filosofia *católica* da história.

Donoso Cortés, nas palavras de Valverde (1970, p. 94) está “*influido en su historiología por Juan Bautista Vico. Pero toda la contextura básica de su pensamiento historiológico es agustiniana, aprendida no sólo a través de Vico y de otros autores, sino directamente en el mismo San Agustín*”.

Todavia, essa visão de história, que não é uniforme em todos os períodos da vida do pensador, nasce a partir dos desdobramentos de suas idéias mais jovens. É como se lá estivesse plantada a semente ou a estrutura para tudo o mais que viria com o passar do tempo. Em termos mais simples, não é possível compreender como sua visão de história chegou ao catolicismo se não analisarmos sua visão acerca do homem (triplamente relacional: Deus, natureza e outros homens), sua noção de liberdade (contra opressão e de viver como se apraz), sua idéia de que a história é composta por permanências e rupturas, sua conseqüente noção de progresso (material em ascensão, moral em declínio), sua busca por regras que tornem claros os mecanismos da história: analisar o passado, explicar o presente e prever o futuro.

[...] *El conocimiento de lo pasado es una preparación indispensable para el conocimiento cabal de lo presente, y de que mal podríamos comprender los gravísimos intereses que está comprometidos en la crisis que presenciamos si la Historia no nos revela cuáles causas la han traído al punto en que la vemos y cuál es su naturaleza y su índole* (*Sobre la cuestión de Oriente*, in: CORTÉS, 1970a, p. 685).

Embora Donoso não diga que todos os fenômenos sejam históricos, visto que há, no seu entendimento, elementos eternos desde a Criação, ele recorre a essa mesma história para descobrir o seu significado. Isto é, a melhor forma para se resolver os problemas do presente, com vistas a um futuro melhor, seria interpretar esse significado, identificando o que faz a sociedade e o governo funcionarem.

A história, nesse sentido, é capaz de mostrar quais instituições são necessárias aos homens, quais os benefícios que elas trazem e, por conseguinte, quão maléficis seriam os resultados de sua exclusão. Está-se falando, sem dúvida, da monarquia hereditária espanhola e da Igreja Católica Romana. Instituições que, apesar de apregoarem valores não-modernos, devem estar inseridas na modernidade para que ela se efetive nos seus demais aspectos. Assim, o que Donoso pretende é utilizar recursos da modernidade (a noção moderna de história, como veremos em seguida) de forma a criticá-la⁶⁵. Dele falou Carl Schmitt, desse modo:

[...] Su actualidad europea estriba en que asestó el golpe de muerte a la filosofía progresista de la Historia con la fuerza emanada de una vigorosa imagen propia de la Historia. Sólo en apariencia, Donoso es un hombre de principios reaccionarios y de una retórica que discurre entre generalidades. En realidad, todo lo que dice en sus grandes momentos es una apelación a la Historia: “ a la Historia apelo”. Nada le fascina más que el arcano de la historia de pueblos e imperios, civilizaciones y continentes. Su asombro ante ese misterio es insaciable e más fuerte que todo doctrinarismo y toda retórica. Incluso los grandes pronósticos que hicieron célebre a Donoso no son sino extremas y lógicas intensificaciones de este asombro ante el enigma de la Historia. Pero, a la vez, son otros tantos testimonios de las inauditas posibilidades de una visión cristiana de la Historia si esta visión, en lucha con otras interpretaciones, supera la mera “filosofía” de la Historia (...). Resulta arrebatador y grandioso cuando se abre paso hacia la visión histórica, describiendo épocas, civilizaciones, pueblos e imperios (SCHMITT, 1963, p. 28).

Em um sentido mais amplo,

[...] Donoso (...) ha pasado por la “filosofía” propiamente dicha de la Historia, que comienza con la Ilustración en el siglo XVIII. Durante el período (...) de su juventud se había apropiado también la construcción filosófico-histórica de progreso, inteligencia y libertad, inherente al liberalismo. Al superar en sí esta construcción filosófico-histórica, comunicó a su propia imagen cristiana de la Historia una inesperada tensión. Sólo en este hecho cabe buscar la clave de su actualidad incomparable (SCHMITT, 1963, p. 29).

3.2. Os rumos da modernidade histórica

Essa instrumentalização da história, ou seja, a busca pelas regularidades e leis contidas em seu seio é, segundo Renato Janine Ribeiro (1993), uma novidade iniciada a partir do final do século XVIII e início do XIX. Trata-se de um momento revolucionário na consciência européia, em que a inovação e o ímpeto individuais suplantam o lugar do *acaso* e da *fortuna*.

⁶⁵ Marshall Berman (1986) chama o modernismo presente no século XIX de “dinâmico e dialético”, repleto de contradições e possibilidades. Os pensadores dessa época, por exemplo, Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), “conhecem a dor e o terror [da modernidade], mas acreditam na capacidade de serem bem-sucedidos (...). Eram entusiastas e inimigos [da modernidade] lutando contra suas ambigüidades.” Donoso Cortés também pode se inserir entre esses intelectuais semi-modernos, mesmo em todas as suas idiossincrasias. Antônio Regalado García (1967, p. 110) corrobora essa assertiva, dizendo que ele sofria de um “*double frenesi*”, envolvido em um conflito, entre o mundo velho e o novo; entre a tradição e o progresso.

Em suas próprias palavras, “termina no século XVIII uma idéia de história enquanto elenco de exemplos, que por isso remete a uma imagem cíclica do tempo, para emergir uma que se proclama inovação” (RIBEIRO, 1993, p. 97).

Embora o mesmo autor advirta que “foram as sociedades aristocráticas as que melhor (...) desenvolveram a idéia de que o homem é um ser que se pode construir (RIBEIRO, 1993, p. 8), ou seja, que ele é mutável, foi somente na passagem do século XVIII para o XIX que a história será utilizada para esse fim.

Nessa mesma linha, José Carlos Reis (2006) também destaca a preocupação dos historiadores ocidentais, durante todo o segundo milênio da Era Cristã, mas, em especial, daqueles inseridos a partir de meados do XVIII, com a *História Universal*. Aliás, o Ocidente se interessa sobre a sua identidade, generalizando-a como problema do *homem universal*.

Porém, as filosofias iluministas da história pensavam o futuro como salvação (idéia de progresso e melhora) e a história como seu meio. Nesta linha racional, diz Reis, presente e passado são distintos, mas ligados entre si por um cordão tênue de continuidades. De qualquer modo, a história não é mais repetitiva, quer dizer, a “mestra da vida” (REIS, 2006, p. 31).

Esses discursos da modernidade se referem à humanidade como sujeito universal e pretendem produzir uma descrição completa do desenvolvimento histórico. São grandes narrativas, uma vez que totais (abordam o passado, o presente e o futuro em todos os eventos), de um objeto universal (a humanidade).

Em outro texto, Reis (1996) analisa essa nova consciência histórica surgida com o início do século XIX, como significando o buscar o outro (no passado) como busca de si mesmo (no presente), levando em consideração o que mudou e o que permaneceu. Como a realidade em questão ganhou corpo ao longo dos eventos passados.

Nessa perspectiva moderna,

[...] a história de um indivíduo, ou de um povo, ou de uma nação é uma multiplicidade coerente e os eventos dispersos possuem um fio condutor que não corresponde ao tempo da profecia nem ao da utopia, mas ao tempo singular da individualidade histórica. Esta individualidade possui uma estrutura e uma evolução. Sua evolução, limitada pela estrutura, é a realização de suas tendências internas e, ao mesmo tempo, uma “vitalidade”: criação constante, imprevisibilidade. (...) A evolução de uma individualidade histórica é uma continuidade feita de descontinuidades: a vida é uma “estrutura” (continuidade) “criadora” (descontinuidade) (...). Essa “nova filosofia da história” quer conhecer o homem através de seu passado e de suas obras. Esta “ciência histórica”, filosófica, é

“consciência histórica”: é o meio pelo qual as sociedades particulares e os indivíduos se situam e se descobrem, “se compreendem”. (...) Um indivíduo, no seu presente, retoma o seu “outro” passado, procurando a consciência de si, conhecendo a estrutura permanente e as evoluções que viveu (REIS, 1996, p. 30-31).

Uma tentativa de História Universal

Do mesmo modo, é relevante mencionar as tentativas de Juan Donoso Cortés de identificar a história como um grande caminho, repleto de continuidades e rupturas, por onde os homens – em sua espécie – se constroem. Desde o Oriente até o Ocidente, o pensador enxerga várias etapas ou períodos (seculares ou religiosos), pelos quais a humanidade passou até chegar ao seu nível atual e mais elevado⁶⁶.

Nas *Lección cuarta* (de 20 de dezembro de 1836) das *Lecciones de Derecho Político*, Cortés ensina que “*el presente es la realización de las tendencias pasadas, como el porvenir será la realización de las tendencias presentes*” (CORTÉS, 1965, p. 57). Em seguida, ele também deixa claro que o governo representativo é o “resultado evolutivo” dos governos anteriores⁶⁷.

O regime instalado na Espanha⁶⁸ a partir de 1836, mesmo ano em que Donoso está expondo suas lições, foi o resultado do crescimento do partido *progressista*, chegando a ter a maioria das cadeiras nas sessões das Cortes (ARTOLA, 1997, p. 70). Apesar de seu radicalismo, contudo, os membros do partido renunciaram ao predomínio parlamentar e estavam dispostos a oferecer mais poderes à Coroa, o que configurava um certo equilíbrio entre as duas instâncias: Coroa e Cortes. Este, por sua vez, também era chamado de *governo representativo*.

Antes desse equilíbrio, consolidado pela Carta Constitucional de 1837, Donoso diz que quem esteve à frente foi o governo da *Soberania Popular*. Ele estava, sem dúvida, fazendo

⁶⁶ Merquior (1991, p. 53) nos diz que a concepção de história do liberalismo, que prevê o desenvolvimento da sociedade em estágios (do pior para o melhor) é uma herança iluminista. Embora, veja-se, também pode estar presente em pensadores conservadores como Cortés.

⁶⁷ Tempos depois, Donoso Cortés utilizar-se-á deste mesmo desenvolvimento para afirmar que, à semelhança das formas políticas, as formas religiosas também seguem uma linha de evolução. Se o governo representativo é a evolução dos anteriores, o cristianismo é o resultado perfeito das religiões (falsas ou incompletas) que lhe precederam (cf. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, in: CORTÉS, 1965, p. 287). Isso não é motivo para estranhamento, visto que, como já dissemos em outros lugares, não é possível desvirtuar as formas religiosas das formas políticas em Donoso Cortés. O homem não é um ser que somente produz política. A religião é um elemento formador da sua individualidade (cf. *Lecciones de Derecho Político*, in: CORTÉS, 1965, p. 27). De uma forma ou de outra, os elementos do presente são o resultado da evolução dos elementos passados.

⁶⁸ Donoso se refere à Espanha, pois se trata de seu país de origem, e local de onde fala enquanto político (até 1850, ano em que se torna embaixador da Espanha em Paris; cargo que ocuparia até sua morte em 1853). No entanto, pelo que se pode depreender de seus escritos, é que estaria utilizando sua concepção de história, enquanto processo de rupturas e permanências, para a maior parte dos países da Europa.

referência à *Constituição de Cádiz (1812)*, pela qual as Cortes guardavam em mãos a capacidade de impor suas decisões ao rei, limitando drasticamente a autoridade monárquica (ARTOLA, 1997, p. 43).

A *Soberania Popular*, na visão de Cortés, não é uma idéia que se deva aprovar, mas não porque dê margem a um governo ruim em si. Com efeito, “ela teve sua missão e seu papel histórico”, pondo fim a “doze séculos de *despotismo*” (Espanha antes da invasão napoleônica) e centrando as atenções na liberdade do homem. Contudo, enquanto ação voltada para o presente, ela é irrealizável e merece ser regulada (CORTÉS, 1965, p. 57).

Esses três tipos de governo (*representativo, soberania popular e despotismo*) estão ligados a três fases da humanidade (e não apenas da Espanha). Estas, por sua vez, estão ligadas, cada qual, a um dos três vínculos possuídos pelo homem (Deus, natureza, semelhantes). Em cada período da história, um desses vínculos prevaleceu, ofuscando os demais.

[...] Estas ideas y estas relaciones coexisten en él [no homem], porque, al mismo tiempo que ha estado en relaciones con los demás hombres, ha estado en relaciones con la naturaleza física y con Dios. Pero si todas estas ideas coexisten en él, una sola está llamada a dominar en cada período de la vida de los pueblos. Cuando la relación del hombre con Dios es la que predomina, la idea del deber es la que conduce por medio de los siglos a las sociedades humanas. Cuando su relación de superioridad sobre la naturaleza es la que predomina, la idea del derecho omnímodo, absoluto, es la única que se levanta en el seno de la humanidad (...). En fin, cuando su relación con los demás hombres es la que predomina, la idea de derechos recíprocos y limitados nace en el hombre, vive en la sociedad y predomina en los gobiernos (...) El primer período lleva escrito en su bandera: Teocracia, esclavitud. El segundo: Democracia, soberanía del pueblo, independencia absoluta. El tercero: Gobierno representativo, soberanía de la inteligencia, soberanía de la justicia, libertad. Los dos primeros períodos son los períodos de las reacciones políticas. El último es el período de los progresos sociales; los dos primeros períodos son los períodos de los gobiernos incoherentes. El último período es el período de los gobiernos armónicos (Lecciones, in: CORTÉS, 1965, p. 59-60. Os grifos são do autor).

De modo semelhante, quando Cortés deseja classificar os tipos de governo que existiram, ele o faz com base nesses três momentos históricos. Todavia, nesse momento, ele também lança mão de outro modelo explicativo seu, que rivaliza *sociedade com homem*.

Dessa maneira, ao longo da história houve três tipos de governo: a) em que a sociedade absorve o homem, ou seja, um governo de obediência passiva (onde o vínculo com Deus é predominante) – característico de povos do Oriente; b) em que o homem absorve a sociedade (onde o vínculo com a natureza é predominante), em que a individualidade é desenvolvida por completo – característico da Grécia clássica; c) em que a sociedade e o homem coexistem em

consonância – característico dos modernos governos representativos (onde o vínculo com os outros homens é predominante).

Nos parágrafos seguintes das *Lecciones*, o autor faz ainda várias discussões acerca dos tipos de teocracia, classificando-as como a) Ocidentais, nos quais a autoridade civil serve à autoridade religiosa (com o exemplo de Esparta e Roma); e b) Orientais, chamados também de “Teocracias Puras”, nas quais a autoridade religiosa assume em seu seio a autoridade civil (com o exemplo de China, Índia e dos judeus) (CORTÉS, 1965, p. 62).

Mesmo assim, as teocracias ditas “puras” não são uniformes. Na Índia, por exemplo, onde há uma visão panteísta de deus, o homem é resignado. Já para os judeus, cujo deus é ativo, o homem é impetuoso. Em todos os casos, porém, a teocracia diz respeito ao período de *infância* da humanidade. Como o homem detém pouca liberdade (direitos) e muita obediência (deveres) nessa época, se diz que “a sociedade absorve o homem”.

O período do *amadurecimento*, que corresponde à época da *soberania popular*, foi uma resposta à época anterior, ou seja, ao *direito divino dos reis*. Este, no entanto, mesmo sendo ainda uma teocracia (na visão donosiana), também significou uma reação a um período de barbárie (a Idade Média) (CORTÉS, 1965, p. 66). Como aqui o homem detém muita liberdade (direitos) e quase nenhuma obediência (deveres), se diz que “o homem absorve a sociedade”.

Já no período da *Idade adulta*, dos *governos representativos*, homem e sociedade não se absorvem, mas caminham de mãos dadas. Por isso, Donoso diz que as idéias anteriores são retrógradas, não cabendo mais ao presente. Indiretamente, ele estava fazendo referência a seus dois principais inimigos nessa época: os *carlistas* (arquétipos do despotismo) e os *liberais radicais* (arquétipos da soberania popular).

Através da história, Donoso procura um caminho de forma a desqualificar seus oponentes e, ao mesmo tempo, legitimar suas idéias como a *conseqüência do desenvolvimento progressivo, necessário e inexorável da humanidade*.

[...] *Todo el que proclama la armonía entre la ley del individuo y la ley de la asociación, entre la sociedad y el hombre, es progresista; porque progresar es proclamar un principio nuevo en la historia, nuevo en el mundo, y que lleva (...) al porvenir en su seno (Lecciones. In: CORTÉS, 1965, p. 42. O grifo é meu).*

Vê-se aqui a concepção de progresso dos primeiros anos de Donoso Cortés: “progredir é proclamar um princípio novo na história, novo no mundo, e que leva ao porvir em seu seio”.

Essa definição é bastante próxima àquela proposta por J. B. Bury, e que foi citada por Robert Nisbet, no livro chamado *História da Idéia de Progresso* (1985, p. 16-17): “a idéia de progresso acredita que a humanidade avançou do passado – a partir de alguma condição original de primitivismo, barbárie ou até nulidade – continua agora avançando e deverá ainda avançar através do futuro que possa ser previsto”.

E, nas palavras do próprio Nisbet, “a idéia de progresso é a síntese do passado e a profecia do futuro. É inseparável de um sentido do tempo que flui de forma unilinear” (1985, p. 17). É crer que existe uma tendência, tanto no homem quanto na natureza de atravessar uma seqüência regular de etapas de desenvolvimento no passado, presente e futuro, sendo as etapas mais recentes superiores às mais antigas – mesmo levando-se em conta alguns atrasos ou retrocessos⁶⁹.

[...] A isto é necessário acrescentar-se somente que, na maioria das vezes, esta idéia também contém a presunção de continuidade, de graduação, de naturalidade, e até mesmo de inexorabilidade desses estágios de desenvolvimento. A idéia não deve ser concebida como sendo relacionada com um mero acidente ou um capricho: ela deve ser concebida como constituindo uma parte do verdadeiro esquema das coisas no universo e na sociedade. O avanço do inferior para o superior deve parecer tão real e certo como qualquer outro aspecto das leis da natureza (NISBET, 1985, p. 17).

As teses de Nisbet presentes nesse livro indicam que a idéia de progresso é bem antiga, remontando ao período da Antiguidade Clássica. Ela não nasce com o advento da modernidade. Porém, para o que realmente nos interessa aqui, Gil (1998, p. 33) tem a seguinte proposição: “No século XVIII [a noção de progresso] está ligada ao caráter progressivo da civilização, à idéia da perfectibilidade da espécie, cuja certeza permitiria encarar o futuro com otimismo”.

Essa visão é, também, complementada por Nisbet:

[...] Do começo do século XIX até algumas décadas atrás, a crença no progresso da humanidade, com a civilização ocidental na vanguarda, foi, para todos os efeitos, uma religião universal de ambos os lados do Atlântico. E seja qual for o seu estado lamentável hoje em dia no Ocidente, é muito plausível afirmar que esta é uma das idéias ou valores ocidentais mais duradouros e fortes, que se tenham enraizado na Europa Oriental (...) e em grande parte da Ásia (NISBET, 1985, p. 19).

É justamente isso a que Donoso, seja em qual época for, se propõe a fazer. “*La historia del Oriente es la historia de Dios* [da teocracia], *la historia del poder* [do despotismo]; *la historia*

⁶⁹ O feudalismo na Europa, segundo Cortés, foi uma época de desolação e miséria (*Discurso de abertura en el colégio de Cáceres*, in: CORTÉS, 1970, p. 189), o que constitui uma espécie de atraso. Mas também foi na Idade Média em que se formou o caráter da filosofia moderna (p. 184). Vemos aqui uma espécie de progresso misto, passível de quedas e retrocessos. Mais tarde, ele será acompanhado pela idéia de progressiva degradação moral do homem (*Discurso sobre la dictadura*, in: CORTÉS, 1965, p. 229-230).

de la Europa es la historia de la libertad, la historia del hombre [dos governos representativos]” (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 69). Ou seja, enquanto o Ocidente progrediu, emergindo da *infância* à *maturidade* (pois conseguiu mesclar liberdade e poder, associação e dispersão, direitos e deveres, mando e obediência), o Oriente ainda vive em uma época atrasada, infantil, em que um aspecto do homem é sempre aglutinado por outro.

O Gênio do Universo e a Divina Providência

Em toda a obra donosiana, são dois os grandes temas a serem explicados: a *inteligência* (a razão) e a *religião* (a vontade) – componentes do espírito humano. Ambos, em momentos distintos da vida do pensador, identificam-se com a soberania, com os princípios dos governos e, por fim, com o *princípio último das sociedades*. Estes temas, outrossim, existem de forma absoluta e, com o desenvolver das eras, emancipam-se do mundo das idéias até atingirem a concretude humana.

Essa afirmação nos faz lembrar do que Andrew Vincent chamou de “percepção valiosa da história” no conservadorismo: a personificação de um propósito mais profundo:

[...] Paradoxalmente, uma das conseqüências da atenção dedicada ao preconceito, ao hábito, ao costume e, por conseguinte, à tradição foi a história ter adquirido um perfil mais alto. Burke foi conduzido por seus argumentos em favor da tradição a uma percepção valiosa da história. Involuntariamente, preparava o terreno para a germinação do pensamento histórico do século XIX, principalmente na Alemanha. Isso ensejou algumas comparações entre Hegel e Burke. Nessa área, conservadores românticos e tradicionalistas estão de acordo. Ambos interpretam a história teleologicamente como a personificação de um propósito mais profundo e espiritual. O ponto em que a maioria dos conservadores se separa desse pensamento histórico é onde a história se torna não-teleológica, isto é, onde o pensamento e a atividade humana se tornam simplesmente expressão de um momento histórico particular, sem nenhum *significado ou propósito além ou aquém desse momento*. Os conservadores, compreensivelmente, não podem conformar-se com esse relativismo histórico (VINCENT, 1995, p. 82-83. Os grifos são nossos).

Em Donoso, esse propósito oculto, essa *providência* também existe. Falaremos, em primeiro lugar, da inteligência com fins à construção de uma sociedade de pessoas racionais.

A inteligência, a “*facultad de conocer*” (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 91) diz respeito à soberania de fato e limitada, isto é, que se contrapõe a soberania de direito, onipotente, de Deus e da Razão Absoluta. Donoso diz ainda em alguns parágrafos adiante que “*la inteligencia es el motor de la historia*”.

Assim como para os homens, as sociedades têm um grau de inteligência, sujeitos às transformações sociais. Por exemplo, a inteligência das sociedades que estão em formação é conhecer os meios de que precisam para subsistir (inteligência espontânea ou instintiva). Já quando um povo nômade se fixa em um determinado lugar, a sociedade se modifica. Lutar pela sobrevivência não é mais a sua necessidade primeira, agora sua existência está baseada no repouso, nas leis, nas artes e nas ciências. Conseqüentemente, a inteligência se transforma, passando do nível espontâneo para o reflexivo. Seus representantes seriam os homens que meditam e ensinam, não mais aqueles que lutam (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 93).

A civilização grega, ainda no esquema histórico de Cortés, nasceu a partir dessa especulação e representou um estágio mais elevado na linha de progressão da inteligência. Porém, o povo que se destacou como realmente inteligente na antiguidade foi o romano. Este, com sua mescla de razão e força, conseguiu superar todos ao seu redor, mantendo a barbárie à distância (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 99-103).

O mesmo ocorreu quando a inteligência cristã pôs fim ao avanço islâmico (bárbaro), exemplo seguido por Carlos Magno e suas buscas em nome da inteligência. Foi o chamado período do *Renascimento Carolíngio*. Já nos séculos XIII e XIV, o feudalismo se desagrega, o pensamento de Aristóteles (e dos antigos de uma forma geral) se expande, culminando na fundação das universidades. Do período das universidades – onde a inteligência seria ainda mais difundida – até o século XVIII em diante, a razão ganhou meios para conquistar todas as pessoas (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 111-116).

Quer dizer, nesse sentido, *a história humana é a história da emancipação e do desenvolvimento da razão*. Passo a passo, o homem foi-se tornando cada vez mais racional, aproveitando o que já havia conhecido a partir das gerações anteriores.

Por outro lado, nos textos *Curso de historia de la civilización de España, por D. Fermin Gonzalo Morón (1843)* e *Estudios sobre la historia (1847)*, veremos um Donoso ligado à religião católica de modo voraz. Nesse momento ele interpreta a história, não mais como desenvolvimento da inteligência, mas como *emancipação do sentimento religioso*. No entanto, mesmo havendo inúmeras diferenças entre as idéias contidas nessas obras (e em outras da mesma época) e aquelas de anos atrás, a proposta e o método donosianos continuam sendo os mesmos.

Ele, assim, estará definindo a história como “*ditada por Dios y escrita por sus profetas*” (*Curso de historia...*, in: CORTÉS, 1970b, p. 19) e “*la revelación de las leyes inmutables e inflexibles con que Dios gobierna el mundo moral después de lo haber creado*” (*Estudios sobre la historia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 227). É a ciência mais excelente de todas: conhecimento do passado, ensinamento para o presente e advertência para o futuro.

Em termos mais simples, a história seria o curso dos acontecimentos que manifestam os desígnios de Deus sobre a humanidade e sua realização no tempo, seja por meio da Providência ou da liberdade humana, de modo universal⁷⁰.

Donoso retirou o *Espírito Absoluto*, o “*Gênio do universo*” das origens da história, e colocou *Deus* como sendo sua verdadeira fonte. E isso, já é sabido, de modo a afirmar a religião e a doutrina católicas como o modelos a serem seguidos, já que a história assim o prova.

A questão do progresso e da universalidade, da oposição entre sociedades antigas e sociedades modernas, também se encontra nas obras tardias do pensador, as quais estão embasadas em uma concepção católica de história. Quer dizer, seja pelo desenvolvimento humano, seja pela Providência Divina, a modernidade é superior à antiguidade:

[...] *Las causas recónditas del atraso político y civil de aquellas sociedades que entre las antiguas fueron las más nombradas y famosas por su espléndida cultura; cosa que no parecerá extraña (...) cuando considere que estaban sin noticia cierta de Dios y que sin ella no era posible que tuvieran noticias de la naturaleza del hombre ni de la índole propia de las sociedades humanas. Viniendo después a los tiempos que caen de este lado de la Cruz [após o nascimento de Cristo], asistirá (...) al magnífico espectáculo de la moderna civilización, rica, variada y fecunda, como que ha bajado del cielo y ha sido anunciada a las gentes por el mismo Dios hecho hombre desde el trono sangriento del Calvario* (*Estudios sobre la Historia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 229).

[...] *Dieron estos principios [ou seja, os princípios do cristianismo] frutos de bendición para La Europa, que creció vigorosa y lozana, vencedora a un tiempo mismo de la barbarie agreste de aquellas toscas muchedumbres que se desprendieron del polo y de la degradación enervante del Imperio de los Césares. Florecieron en esta parte dichosísima del mundo grandes Imperios, poderosas Monarquías y venturosas República, a quienes eran familiares las artes de la paz y de la guerra, y alumbraron sus horizontes con la luz de su clarísimo ingenio varones eminentes en las ciencias humanas y divinas. Siguiendo el camino de la Cruz, el género humano llegó a sentirse con alas y con bríos para remontarse hasta el cielo* (*Estudios sobre la Historia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 229).

Em seus escritos primeiros (as *Lecciones de Derecho Político*, por exemplo), Donoso afirmava categoricamente que o Ocidente ou as sociedades modernas eram superiores às do

⁷⁰ “*La humanidad entera es una por su origen, una por su naturaleza y una por su fin*” (*Curso de historia de la civilización...*, in: CORTÉS, 1970b, p. 19).

Oriente e às antigas, pois souberam tratar de forma plena e equilibrada os dois atributos do homem (a inteligência e a liberdade, isto é, o princípio associativo e o dissolvente). Ao passo que, nos períodos antigos e nas sociedades orientais do século XIX (que se equivalem, já que não houve evolução ali), sempre um dos dois atributos desequilibrava a relação, produzindo ora governos despóticos (onde a sociedade invade o indivíduo), ora governos caóticos (onde o indivíduo invade a sociedade).

Pois bem, nos *Estudios sobre la Historia*, isso não é ignorado. As sociedades modernas (européias) conseguiram, através dos três vínculos que o homem possui, equilibrar o binômio associação-dissolvência. O papel da religião é basilar, pois é ela quem fornece os valores necessários a esse equilíbrio.

A religião cristã católica, mesmo representando a verdade divina, é produto de uma evolução histórica. Ela não aparece simplesmente em um determinado momento da história porque Deus assim o quis. Na realidade, para que Deus pudesse revelá-la, foram necessários séculos de teologias imperfeitas, erros e acertos, a fim de que o homem finalmente conseguisse entender a essência do Criador.

Teologicamente falando, em Donoso o homem [universal] pecou e, por isso mesmo, apartou-se do convívio com Deus e com a verdade. Este homem se espalhou pelo mundo e, a partir de sua união com outros, tentou captar a divindade, seus desígnios e vontades. Assim nasceram as primeiras formas de culto e as religiões. Primeiramente no Extremo-Oriente (China e Índia), em seguida na Pérsia e, por fim, na Grécia e em Roma. De mil maneiras, o homem tentava alcançar novamente a verdade que lhe havia escapado no momento do Pecado Original.

Os homens foram cultuando vários deuses com o passar do tempo. Construíram templos magníficos, adoraram ídolos os mais garbosos, fazendo sociedades e governos emergirem a partir desses ritos e convicções. Entretanto, nenhuma das religiões conseguia contemplar a essência divina por completo, embora o povo hebreu⁷¹ fosse privilegiado nessa questão.

⁷¹ É essencial dizer aqui que Juan Donoso Cortés preserva uma importante tradição no seio do cristianismo, iniciada com Santo Agostinho e com os Primeiros Padres da Igreja, a qual consistia em diferenciar *hebreus* de *judeus* (FLANNERY, 1968). Apesar de representarem exatamente a mesma etnia, os dois termos são usados de modo diferente, de acordo com o significado e com a ênfase que lhes quer afirmar. Por exemplo, se está se referindo ao povo ou às pessoas que, fazendo parte da história bíblica antes de Cristo, foram eleitos por Deus, virtuosos e contribuíram para o advento do cristianismo, se diz que foram os *hebreus*. Deste grupo fazem parte os Patriarcas, os Juízes, os reis Davi e Salomão e os profetas. Já quando se está referindo ao povo ou às pessoas,

No momento em que Cristo vem à terra para anunciar a nova religião, ainda que ele estivesse trazendo a verdade em si mesmo, e que fosse consubstancial ao Criador, seria necessário que houvesse pessoas para segui-lo e para expandir a sua mensagem. Em outras palavras, os homens careceriam de estar desenvolvidos e *prontos intelectualmente* para ouvirem, entenderem e, por fim, anunciarem a verdadeira crença a todas as pessoas.

Este “*estarem intelectualmente prontos para o cristianismo*”, termo que pedimos de empréstimo ao importante historiador das religiões Paul Johnson (2001, p. 16) nos diz muito a respeito de como Donoso Cortés encarava a evolução do espírito religioso dentro do coração dos homens.

Por um lado, esses mesmos homens, dotados de liberdade e ação, foram aprendendo dialeticamente a encontrar a verdadeira essência divina que havia sido perdida, embora não pudessem encontrá-la por si mesmos. Faltava-lhes (somente) o gatilho que desencadeasse esse processo de restauração. Por outro lado, a Divindade, vendo nos homens o momento propício e como sua evolução havia sido dada, tratou de completar o processo com a vinda de Jesus Cristo à Terra.

Como o mesmo Donoso já havia dito, a trama da história humana é uma combinação entre a liberdade dos homens (que explica as mudanças) e as Vontades Divinas (que explicam as permanências, os fatos eternos e imutáveis), como nesse caso. Isso quer dizer que não seria possível ao cristianismo surgir no Oriente Distante ou na África, por exemplo, nem em épocas mais remotas (ou mais tardias) que não a do princípio da Era Cristã. O seu surgimento, portanto, estava condicionado à participação dos homens.

contemporâneos ou não dos anteriores, que simbolizam o pecado, a traição e a fuga da verdade, das quais nada se pode herdar à religião cristã, se diz que foram os *judeus*. Cf. *Estudios sobre la historia* (1847), in: CORTÉS, 1970a, p. 238-277 e *Discurso académico sobre la Biblia* (1848), in: CORTÉS, 1970b, p. 278-300 (faz-se necessário ler a obra por completo). Para além dessas notas, há também uma série de outras passagens em toda a obra donosiana, nas quais se lhe escapa um forte sentimento anti-semita. O povo judeu (e a religião judaica) é chamado de odioso: “*La idea dominante del pueblo judío es la guerra; el único sentimiento que le conmueve y le subyuga es el odio al género humano*” (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 63); diz-se que os judeus rejeitaram o Salvador: “*a pesar de esto [dos sinais e prodígios divinos] el pueblo de Israel no le conoció cuando vino y cumplió todas las profecías olvidado de sus profetas*” (*Ensayo*, in: CORTÉS, 1965, p. 321); diz-se, por fim, que são deicidas, horror dos homens e amaldiçoados por Deus: “*El pueblo judío es horror de los hombres (...); el pueblo judío camina, sin lumbre en los ojos y sin reposarse jamás, de pueblo en pueblo, de región en región, de zona en zona, mostrando en sus manos una mancha de sangre, que nunca se quita y nunca se seca. (...) Dio bofetadas a su Dios, y ha ya diecinueve siglos que está recibiendo las bofetadas del mundo; escupió en el rostro de Dios, y el mundo escupe en su rostro; despojó a su Dios de sus vestiduras, y las naciones confiscan sus tesoros y le arrojan desnudo al otro lado de los mares; dió a beber a su Dios vinagre con hiel, y con beber en ella a todas horas el pueblo deicida, no consigue apurar la copa de las tribulaciones; puso en los hombros de Dios una cruz pesadísima, y hoy se inclina su frente bajo el peso de todas las maldiciones humanas; crucificó, y es crucificado*” (*Discurso académico sobre la Biblia*, in: CORTÉS, 1970b, p. 299).

Então, voltando ao desenvolvimento do espírito religioso humano, já no *Ensayo* (CORTÉS, 1965, p. 277-286), obra que não pode ser entendida sem os conceitos donosianos anteriores, o seu autor dedica todo o primeiro capítulo a refletir sobre os vários povos do mundo, e às suas teologias.

Em primeiro lugar é mencionado *el Indostán* (Hindustão)⁷² – que corresponde às teologias orientais em geral – lugar que, por suas condições naturais de clima, relevo e vegetação, é propício ao surgimento de uma religião que faz do homem “*esclavo de la naturaleza*”. Lugar de imobilidade, de silêncio e de estática, lugar de “*pueblo de niños*” (como já havia sido dito ainda nas *Lecciones*); em seguida, *el Occidente*, lugar que, por sua formação política em modo de cidades-estados, condiciona o aparecimento de uma religião caótica e dinâmica, permeada pela disputa entre os deuses, e pela aproximação destes com os homens. Por fim, *el pueblo romano*, uma mescla entre teologias orientais e ocidentais, entre dinamismo e durabilidade, a *síntese* entre ambas (CORTÉS, 1965, p. 281-282).

Essa evolução religiosa continua a ser exposta no capítulo segundo do *Ensayo*, momento em que o seu autor diz ser o monoteísmo em geral, e o cristianismo católico em particular, o resultado final de longo processo de desenvolvimento religioso. O ápice das concepções religiosas seria feito com o catolicismo. Portanto, tudo o que viria além dele (o islamismo⁷³, as heresias medievais, e o protestantismo⁷⁴), em matéria de teologia, significariam não mais um progresso, mas uma decadência. Também é verdade que o mundo sustentado pelo catolicismo, com o avanço da Era Cristã, passou a se desvirtuar dele.

⁷² O subcontinente indiano é a região peninsular do Sul da Ásia onde se situam os estados da Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão. Por razões culturais e tectônicas, a ilha do Sri Lanka e as Maldivas podem também considerar-se como pertencentes ao Subcontinente. Esta região do sul da Ásia foi historicamente conhecida por Hindustão, nomenclatura hoje apenas utilizada no contexto da história da relação entre os povos europeus e o subcontinente.

⁷³ Segundo o Marquês de Valdegamas, o islamismo tem em seu dogma da fatalidade (negação do livre-arbítrio) a causa de todos os seus êxitos e de seus desastres (*De la Monarquía absoluta en España* (1838), in: CORTÉS, 1970a, p. 561ss); também está destinado a desaparecer desde que se pôs em contato com as nações civilizadas (européias) (*Sobre la cuestión de Oriente* (1839), in: CORTÉS, 1970a, p. 688).

⁷⁴ Sobre o protestantismo, a opinião do autor é mais controversa. Se, por um lado, essa corrente religiosa secularizou a inteligência (*La ley electoral* (1835), in: CORTÉS, 1970a, p. 307 e *Lecciones de Derecho político* (1836-1837), in: CORTÉS, 1970a, p. 341), por outro trouxe uma série de problemas para a sociedade moderna: causou despotismos civis, bem como leva em seu seio o despotismo e a anarquia (*Sobre restitución a la Iglesia* (1845), in: CORTÉS, 1970b, p. 119-120); restaurou o despotismo ao restabelecer as religiões nacionais (*Pio IX* (1847), in: CORTÉS, 1970b, p. 205); representa um grande escândalo político, social e religioso, causando os absolutismos (*Discurso sobre la dictadura* (1849), in: CORTÉS, 1970b, p. 317-318); todas as revoluções modernas se fundam no protestantismo (*Polémica con la prensa española* (1849), in: CORTÉS, 1970b, p. 337 e *Ensayo sobre el catolicismo...* (1851), in: CORTÉS, 1970b, p. 653; por fim, está fadado à decadência (*Carta al Vizconde de Latour* (1852), in: CORTÉS, 1970b, p. 707).

O cristianismo, então, fruto da união entre a Divina Providência e o espírito dos homens, abarcaria em si todas as verdades religiosas do passado. As demais religiões, por sua vez, captavam apenas um dos elementos de Deus, isto é, não o viam com perfeição, ou então, ainda não haviam chegado a um nível ideal de conhecimento para poderem compreendê-lo.

[...] *Dios era unidad en la India, dualismo en Persia, variedad en Grecia, muchedumbre en Roma. El Dios vivo es uno en su sustancia, como el índico; múltiple en su persona, a la manera del pérsico, a la manera de los dioses griegos es vario en sus atributos; y por la multitud de los espíritus (dioses) que le sirven, es muchedumbre, a la manera de los dioses romanos* (Ensayo, in: CORTÉS, 1965, p. 287).

A previsão do futuro

De uma maneira ou de outra, seja pelo aspecto intelectual, seja pelo aspecto das convicções religiosas está se falando em fazer não mais *histórias*, mas sim *a história*. “É necessário escrever a história dos homens, ao invés da história dos reis” (GIL, 1998, p. 35). Para Koselleck (apud REIS, 2006, p. 33) a idéia de que se pode *fazer-a-história* era impensável antes da Revolução Francesa. A partir dela, a história passou a existir em si e por si, como uma substância singular, imanente, autônoma e universal.

Koselleck inicia suas análises acerca da modernidade histórica a partir do que ele mesmo chama de “canalização ou solapamento das previsões de fim de mundo: o futuro como fim” (KOSELLECK, 2006, p. 31), característicos do pensamento pré-moderno (até o século XVIII). Em seu lugar, emergiram questões sobre os esboços do porvir. Se o futuro não é mais trágico, já que as pessoas em geral deixaram de dar importância ao Juízo Final, a pergunta que se põe é: *como será o amanhã?* A partir dela, temos duas respostas, uma dada pelo prognóstico racional e outra pela filosofia da história.

Para Donoso, de uma forma ou de outra, os homens serão transformados e melhorarão progressivamente. Havendo estabilidade política conjugada com a moralidade cristã (aliás, uma não pode estar desligada da outra, visto que a primeira é consequência da última), as pessoas serão felizes.

É bem verdade que aos *carlistas* e aos *liberais radicais* (em uma época) e aos *racionalistas – liberais* e *socialistas* (em outra época), Donoso confere um veredicto futuro mais sombrio. Contra seus inimigos da juventude, o pensador enxerga seus princípios absolutistas como

retrógrados, que já tiveram seu papel como “reação à barbárie medieval”. Apoiar a causa carlista seria o mesmo que *andar para trás*, interrompendo o avanço inexorável da inteligência e das monarquias constitucionais. Do mesmo modo, os teóricos da *soberania popular* também já passaram pela história (reagindo contra o absolutismo) e não se pode esperar futuro algum que venha deles, apenas passado (*Lecciones*, in: CORTÉS, 1965, p. 58).

Tudo leva a crer que Cortés, em meados da década de 1830, não acreditava que fosse possível um futuro na Espanha chefiado seja pelo carlismo ou pelos *exaltados*. Eles não teriam como vencer a batalha que, naqueles idos, se travava, já que o *espírito humano* estaria em outro nível de desenvolvimento e evolução.

Nas décadas que se seguiram, desapareceram os antigos inimigos e outros foram colocados em seu lugar. Nominalmente, *liberalismo* e *socialismo*, na visão donosiana, conduzirão as sociedades pelos caminhos da desunião e do caos. As soluções que ambos sistemas propõem para uma Europa e uma Espanha perdida em discórdias e perversões (*Discurso sobre Europa (1850)* e *Discurso sobre la situación de España (1850)*, in: CORTÉS, 1965, p. 237-274) não podem funcionar devido aos seus princípios teológicos. Não encontram respaldo algum na história para funcionarem. Logo, era de se imaginar que o porvir de ambas, caminhando nessa direção, fosse triste e pavoroso:

[...] *Yo afirmo y aseguro que todo su poder [de Espanha] vendrá al suelo estrepitosamente si esta nación sigue corrompida en sus sentimientos y pervertida en sus ideas; todavía digo que esta sociedad tan opulenta, tan esplendorosa, tan grande, será entregada al exterminio; que nunca han faltado ángeles exterminadores para los pueblos corrompidos* (*Discurso sobre la situación de España*, in: CORTÉS, 1965, p. 268).

Embora o presente Discurso tenha sido escrito em 1850, apenas três anos antes da morte de seu autor, as idéias sobre a derrota dos povos com base em sua corrupção moral já haviam sido delineadas nas *Lecciones* de 1837. De fato, naquela oportunidade, Donoso Cortés apontou como três as causas do padecimento da sociedade: *a ação dos indivíduos*, *a ação do governo* ou, ainda, *a ação simultânea de ambos*. Assim, quando os costumes (ação dos indivíduos) se corrompem, somente as leis (do governo) podem corrigi-los; dá-se lugar à ditadura (lembrado como possibilidade extraordinária no *Discurso sobre la dictadura* de 1849, in: CORTÉS, 1965, p. 217-236). Quando são as leis (ação do governo) que se corrompem, a sociedade toma posse do poder e modifica o panorama político; são as reformas (Como doutrinado nos *Principios sobre el proyecto de ley fundamental (1837)*, in: CORTÉS,

1965, p. 147-184). Quando ambos se corrompem, então não há salvação; só resta ao povo ser conquistado por algum outro mais forte que ele.

Pelo que se pode entender, e se Cortés ainda estivesse utilizando essa sua regra para o cenário catastrófico da década de 1850, ele o estava concebendo como o terceiro caso. Embora tenha falado apenas dos costumes, e não do governo em si, nessa época só se pode entender o governo para Donoso a partir das concepções morais. Conseqüentemente, se os costumes, a moral e o sentimento religioso estão corrompidos, o governo também o está. Se ambos estão, o fim não será esperançoso. Veja-se que, então, mais uma vez procuramos entender o pensamento do autor como uma continuidade, e não como uma ruptura. O que ele fez, nesse caso, foi simplesmente conferir um peso maior às concepções religiosas; sem esquecer os efeitos que elas poderiam tomar

Esse fim cataclísmico para a humanidade consistiria ou seria comprovado pela perda das virtudes (as correntes liberais e socialistas se importam mais com a riqueza do que qualquer outro bem), dos vínculos de solidariedade familiar (em nome do individualismo); na perda da propriedade, das fronteiras, das pátrias e, finalmente, das sociedades (estas cabem apenas aos socialistas).

Se a moral dos homens não for modificada, a linha de declínio nunca alcançará a linha do progresso material e cultural: os homens continuarão a estragar-se infinitamente, não obstante todos os avanços feitos nas áreas da economia e da tecnologia. Mais do que isso, e sobretudo, não poderão usufruir dos benefícios trazidos pelas mesmas, já que não haverá ordem e estabilidade política para tal. Esses *estragos* gerarão conseqüências no campo político como, por exemplo, através da *Revolução Socialista*.

Donoso prevê a chegada da Revolução na Espanha caso os reis não resolvam os problemas sociais, resultados a partir do declínio moral e religioso (a falta de caridade): “*Si los gobernadores de las naciones no la resuelven, el socialismo vendrá a resolver o problema, y le resolverá poniendo a saco a las naciones*” (Carta a la reina María Cristina, in: CORTÉS, 1965, p. 515ss).

Contudo, ainda que Donoso Cortés soubesse que o socialismo estaria às portas do presente, sua esperança na humanidade redimida por Deus e pela Igreja, produziu nele a crença em um desfecho feliz para essa história.

Herrero (1953a, p. 117) diz a esse respeito que, o próprio Donoso, conhecedor da história de seu país a ponto de indicar o *caráter* ou o *espírito* espanhóis, confiava na possibilidade das pessoas rejeitarem o socialismo e assumirem o seu projeto de renovação social a partir do catolicismo. Em nenhum outro país do mundo (talvez na Itália também), o catolicismo havia se instalado com tanta força, e, por isso mesmo, ele possuía “*el singular privilegio (...) de atraer hacia si las miradas del mundo civilizado*” (*Las Reformas de Pio IX (1847)*, in: CORTÉS, 1965, p. 187).

Donoso, embora reconhecesse que o socialismo fosse um mal possível e provável, tinha uma profunda convicção de que não vingaria em sua terra natal. Quem sabe sua estadia na França a partir de 1850 tenha o feito meditar melhor acerca dessa corrente política e do papel da Revolução de 1848. Os acontecimentos que se seguiram deram origem à Segunda República Francesa (1848-1852), o que, para o pensador não representaria um bom sinal para a humanidade. Mesmo assim, o período republicano foi bastante fugaz, sendo restaurada a monarquia imperial francesa com Luís Napoleão Bonaparte, a partir de novembro de 1852. Se Donoso já possuía uma certa fé na incapacidade do socialismo de implantar-se e perpetuar-se, esse fato concedeu-lhe ainda mais ânimo. Isso é correto na medida em que Donoso Cortés, a partir dessa data até sua morte, não menciona o socialismo em nenhuma de suas obras finais.

A observação de Herrero é pertinente, assim como a de Valverde (1970, p. 97), quando adverte para o otimismo de Cortés com relação ao homem, e ao Cosmos. O seu pretenso pessimismo, dessa forma, ficaria restrito somente às mudanças políticas e sociais (ceticismo político) regidas tanto pela via liberal quanto pela via socialista. Em nenhum dos dois casos é o homem que está sendo mudado, mas instituições que existem e são legítimas por representarem o curso da evolução histórica.

Além disso, uma conclusão óbvia: se Deus é, para Donoso, fonte de infinita bondade e, sendo a criação obra sua, tudo o que há na realidade está aí por sua vontade imediata (no caso de elementos *bons*) ou futura (no caso de elementos *ruins*, como a Revolução Francesa, que servirão a um princípio maior em um momento oportuno). A vontade de Deus, sendo boa, deve produzir um final de coisas também positivo. E isso não significa fim dos tempos, ou Juízo Final, já que Cortés nunca os menciona, e não é do seu interesse fazê-lo.

As sociedades voltariam ao caminho da ordem e da prosperidade a partir da transformação dos homens – o retorno à síntese até então separada pelo pecado Original. Basta ao homem

submeter-se a ela, entrando novamente na Ordem criada por Deus. Claro está que esse processo só poderá ser feito sob os auspícios da Santa Madre Igreja e de seus ensinamentos.

Logo, o pessimismo de futuro de Cortés é algo superficial, sendo mais profundo o seu otimismo, tanto nas ações de Deus quanto nas ações dos homens (os dois grandes atores da história, como já disse anteriormente). Seu projeto, desta feita, não seria somente possível, como também absolutamente implacável.

Não obstante os comentários de Herrero e Valverde serem extremamente relevantes, os autores esquecem-se de uma outra resposta dada por Donoso Cortés para sua experiência otimista de futuro. Ela, com efeito, também está ligada à concepção de história católica do autor, a qual, por sua vez, é muito mais lógica do que se possa parecer.

No entanto, insere-se dentro dela a noção de decréscimo gradativo da moral e do espírito religioso, corroborado pela lei que diz serem a repressão política e a repressão religiosa inversamente proporcionais (*Discurso sobre la dictadura (1849)* in: CORTÉS, 1965, p. 229-230).

Essa lei, como todas as leis da natureza ou divinas, existe para um propósito que está além das intenções humanas (HIRSCHMAN, 1992, p. 21). Quer dizer, mesmo que os homens tentem com suas ações particulares melhorar as sociedades e os governos (como quando pretendem fazer revoluções), seu espírito religioso, como a história o provou, encontra-se sempre em declínio, o que significa, em Donoso, também um declínio no exercício das formações políticas⁷⁵ e, por conseguinte, um declínio na sociedade de um modo geral. É por isso que as revoluções e as reformas político-sociais, por si sós, não dão conta de resolverem os problemas da modernidade.

No entanto, essa decadência moral, bem como todas as desgraças e calamidades que dela emergem, não estão aí por acaso. Elas existem em prol de um desígnio maior da Divindade, já que sendo onisciente nada lhe escapa; e é tal desígnio *bom*, visto que Deus não pode ser *mau*.

Todas as catástrofes produzidas pelo homem no campo político e social, frutos da lei que vimos acima, não podem ter um valor negativo em si mesmo, mas permitem à Divina

⁷⁵ Se as instituições políticas do presente são as melhores possíveis, uma vez que frutos do desenvolvimento progressivo do intelecto e da experiência dos homens, isso não significa que os políticos que delas fazem parte também o sejam. Ao contrário, Donoso alerta para as reformas que devem ser atingidas nos homens, e não nas instituições em si mesmas.

Providência se utilizar delas. No caso da Revolução Francesa isso está bem claro: ela teve o seu papel de emancipar as inteligências e acabar com o absolutismo ultrapassado (*La ley electoral* (1835), in: CORTÉS, 1970a, p. 307 e *Lecciones* (1837), in: CORTÉS, 1970a, p. 381-382, mas também para castigar os monarcas (*Pio IX* (1847), in: CORTÉS, 1965, p. 205) devido ao seu desrespeito pelas tradições, por sua decrepitude e devassidão.

Ainda seguindo a obra *Pio IX*, lemos que esse castigo consumou-se na permissão de Deus em permitir que uma obra infernal como a Revolução pudesse ser levada a cabo.

[...] No era cosa difícil de presumir que, siguiendo la Europa por estos caminos [de declínio moral e religioso], iba a salir definitivamente de la edad aristocrática y de la monárquica, para entrar en la democrática, llena de tempestades y tumultos. (...) Unas [monarquias], desvanecidas y locas, se proclamaban absolutas y eternas en la víspera del día tremendo en que hasta habían de dejar de ser monarquías; otras se metían ridículamente a filosofar, ignorando que detrás de esas filosofías venían las revoluciones, las cuales no perdonan ni a los reyes metidos a filósofos, en los días de sus venganzas; (...) Otras, en fin, a la manera de aquellos hombres degradados o de aquellas mujeres perdidas, que, para no mirar el esqueleto de la muerte que tienen delante del ojo, piden una hora de olvido a los placeres enervantes y una hora de aturdimiento a los licores corrosivos, armaban zambras, y estruendos báquicos, y locos festines, y se untaban las caras, arrugadas y marchitas, más bien por los excesos que por los años, con ungüentos olorosos; hasta que se soltaron todas las cataratas de la democracia, y vino su diluvio, y con su diluvio su inundación, que se llevó a los abismos esas monarquías corrompidas y decrepitas, y derribó por tierra los alcázares consagrados a sus zambras y festines, y se llevó sus afeites y sus ungüentos. No andan errados los que creen que la revolución fue hechura de los espíritus infernales desencadenados por el mundo; pero tampoco erraron los que creyón que no salieron de sus prisiones para conturbar la tierra sino con permiso muy alto. La revolución fue una obra del infierno, permitida por Dios; una obra a un mismo tiempo infernal y divina. Infernales fueron los medios y sus agentes; divinos sus resultados y sus fines (CORTÉS, 1970b, p. 213. Os grifos são nossos).

Também no *Discurso sobre dotación del culto y clero* (1845), e em outras obras da mesma época, há esse duplo papel das revoluções: “obra satânica” e, ao mesmo tempo, “obra providencial” (CORTÉS, 1970b, p. 95). Nas obras mais avançadas, nas quais o autor não poupa críticas de toda ordem às revoluções, ele não deixa de supor, ainda que implicitamente, se tratem de elementos providenciais.

Assim, pois, as revoluções (e também as guerras) ocorrem, não obstante suas práticas cruéis e usurpadoras, que quiseram por em xeque a monarquia de um modo geral (não apenas a de cunho absolutista), para seguir as vontades divinas em dois aspectos: 1) para eliminar um período da história da humanidade (absolutismo), dando lugar a outro – lembrando que os homens deveriam estar intelectualmente preparados para absorvê-lo; 2) *para permitir aos homens caírem ainda mais no erro e no pecado*, seguindo a linha de decadência donosiana.

Diante da última afirmação, cabem os questionamentos: por que Deus deixou os homens pecarem? Por que ele criou essa lei de declínio moral? Por que existe *o mal* no mundo? Qual é o propósito de Deus com tudo isso?

As respostas de Donoso Cortés provêm do *Ensayo*, quando discute a respeito da liberdade do homem em escolher entre o bem e o mal:

[...] Consistiendo la libertad imperfecta dada a la criatura en la facultad suprema de escoger entre la obediencia y la rebeldía hacia su Dios, otorgarle la libertad viene a ser lo mismo que conferirle el derecho de alterar la inmaculada belleza de sus creaciones; y comoquiera que en esa belleza inmaculada consiste el orden y la armonía del universo, otorgarle la facultad de alterarla viene a ser lo mismo que conferirle el derecho de sustituir el orden con el desorden, la armonía con la perturbación, el bien con el mal. Este derecho (...) es tan exorbitante, y esta facultad tan monstruosa, que el mismo Dios no hubiera podido otorgarla si no hubiera estado cierto de convertirla en instrumento de sus fines, y de atajar sus estragos con su poder infinito (CORTÉS, 1965, p. 368. Os grifos são nossos).

Em seguida, ele revela qual é exatamente esse propósito do Criador:

[...] La razón suprema de existir la facultad concedida a la criatura de convertir el orden en desorden, la armonía en perturbación, el bien en mal, está en la potestad que tiene Dios de convertir el desorden en orden, la perturbación en armonía y el mal en bien. Suprimida esta altísima potestad en Dios, sería lógicamente necesario, o suprimir aquella facultad en la criatura, o negar a un mismo tiempo la divina inteligencia y la omnipotencia divina. Si Dios permite el pecado, que es el mal y el desorden por excelencia, consiste esto en que el pecado, lejos de impedir su misericordia y su justicia, sirve de ocasión para nuevas manifestaciones de su justicia y de su misericordia. Suprimido el pecador rebelde, no por eso hubieran quedado suprimidas la divina misericordia y la justicia soberana (CORTÉS, 1965, p. 368-369. Os grifos são nossos).

Em outras palavras, Deus *permitiu a existência do mal* no mundo como condição para a salvação do homem. Se o homem não estivesse perdido, como Deus iria salvá-lo? Se não houvesse o mal, Jesus Cristo não precisaria ter vindo à Terra, não haveria necessidade alguma de religiões ou preceitos, e nada do que os homens criaram com seu livre-arbítrio teria sido possível.

Se os homens, na teologia donosiana, fossem criaturas semelhantes a autômatos, como os anjos (sem a liberdade e sem a possibilidade de haver o mal), não existiriam as concepções religiosas, as sociedades, os governos, as civilizações, as invenções técnicas e artísticas do homem. Em resumo, *não haveria história*.

E mais, se Deus quis e fez os homens livres, ele sabia (posto que onisciente) que algo de bom poderia ser construído com a liberdade, com a capacidade imaginativa do homem de seguir

seu caminho por tantas maneiras diferentes. Deus não quis o homem marionete, mas o homem criativo, desenvolvido, que ao longo da história se manifestou de tantas maneiras diferentes.

Além disso, e, sobretudo, se quanto maior o pecado, maior a misericórdia divina, é coerente que Deus permita que as contradições entre os homens cresçam em um nível exorbitante (simbolizado pelo nível máximo de repressão política), como é o presente. Quanto maior o grau do pecado e de suas conseqüências, maior será o desejo dos homens de quererem se salvar, de pôr um fim aos problemas, recorrendo, naturalmente, ao catolicismo e às suas conseqüências.

Discordamos abertamente de Schmitt (1963, p. 80-81), quando este afirma ver em Donoso um desprezo ilimitável pelos homens, a ponto de crer na vitória lógica e natural do mal sobre o bem, exceto por um milagre divino. Quer dizer, por essa visão, a humanidade estaria caminhando sem rumo para o caos:

[...] Su [de Donoso] desprecio de los hombres ya no conoce límites; la ciega razón del hombre, su frágil voluntad, el ridículo brío de sus concupiscencias carnales, se le antojan tan miserables que las palabras de todos los idiomas humanos resultan, a su juicio, insuficientes para expresar cabalmente la bajeza de semejante criatura. (...) La estupidez de las masas le asombra tanto como la necia vanidad de sus dirigentes. Su conciencia del pecado es universal, más terrible que la de un puritano. (...) Según su filosofía de la historia, la victoria del mal es lógica y natural, poniéndola evitar tan sólo un milagro divino; las visiones en que plasma sus impresiones de la historia humana están colmadas de espanto y horror; la Humanidad, ciega, avanza tambaleándose por un laberinto cuyo acceso, salida y estructura nadie conoce, y esto es lo que llamamos historia; la Humanidad es una nave sin rumbo, zarandeada por el mar, cargada con una tripulación levantisca, vulgar y reclutada a la fuerza, que vocifera y danza hasta que la ira divina arroja la rebelde canalla al mar para que vuelva a reinar el silencio (SCHMITT, 1963, p. 80-81).

O jurista alemão parte de aspectos verdadeiros, a saber, a descrença de Donoso Cortés na razão teórica do homem, e a tendência deste às concupiscências, exemplificadas pelo declínio constante da moral.

No entanto, o ponto de partida é falho, visto que, como deixamos claro no capítulo anterior, Cortés não enxerga a condição humana como essencialmente maligna. Ao contrário, ela está (provisoriamente) danificada, mas pode (e irá) erguer-se novamente, unindo-se ao progresso

material dos homens provado pela história. Tal noção de progresso, pode-se deduzir, também é ignorado por Schmitt⁷⁶.

Por tudo o que já dissemos, a filosofia da história em Donoso, em sua versão plenamente católica, não pode ter o mal como fim, já que a Providência, por meio da ação do homem (e não por milagres, como vimos acima), irá evitá-lo. É uma lógica⁷⁷ que só pode ser entendida se considerarmos tudo o que foi discutido nos parágrafos anteriores, indo desde a dinâmica mutabilidade *versus* constância até a teoria do livre-arbítrio *versus* Divina Providência como mola propulsora da história. A visão católica de um Deus *bom* e de um universo ordenado por leis rígidas e perfeitas também não pode ser ignorada. Para isso, seria necessário olhar a obra donosiana por completo, e não somente coletar alguns trechos esparsos de modo a captar a “essência do autor” (SKINNER, 2007).

De onde vem, então, essa certeza donosiana em um prognóstico feliz do homem? Por que ele (e não o milagre divino) é que vai se salvar? Resposta: Porque no momento presente as contradições são as maiores possíveis, o pecado está no auge. É no momento do auge do pecado que se dá o auge da salvação por Deus. Deus consentiu as revoluções e todas as demais desgraças acontecerem para que o homem pudesse, no final das contas, ser salvo. Em suma, e para findar a questão dos prognósticos, o destino do homem é modificar sua moral. Isso vai acontecer, sem dúvida.

Quanto à inexorabilidade da salvação dos homens, conseqüência crítica de suas idéias, Donoso a encontra com base nas análises históricas que fez, e nas conclusões que chegou a partir de uma observação lógica. Não é simplesmente fruto da revelação divina, de alguma profecia, ou porque está escrito na Bíblia. O catolicismo é o melhor caminho a ser seguido pelas pessoas, já que todos os seus aspectos conduzem a caminhos favoráveis. Isso o prova a história. É esse o sentido da história do mundo e da Europa.

A história donosiana, embora tenha o seu mote de religiosidade diante de um mundo moderno cada vez mais secularizado, segue o molde dos historiadores da modernidade. Quer dizer, não

⁷⁶ Outro erro de que parte Schmitt, tirando daí conclusões insatisfatórias: a desconsideração do livre-arbítrio do homem como um elemento positivo na história, e como o meio em que se baseia a Divindade para realizar seu projeto de pacificação da sociedade.

⁷⁷ Schmitt tem o mérito de alertar que Donoso, como tentamos provar, não foi nenhum profeta, nem visionário, suas previsões eram absolutamente racionais: “*A pesar de sus asombrosos pronósticos y de su grandiosa oratoria, yo no considero a Donoso como profeta; al menos, no más que cualquier místico y teólogo de la historia (...) Tampoco le tengo por mero visionario ni sibilino. En ningún momento le abandonó la clara apreciación de las realidades políticas del día. Nunca dejó de ser un certero diagnosticador, y sus predicciones son producto de un conocimiento perfectamente racional de la situación*” (SCHMITT, 1963, p. 30).

se está falando de uma história com a capacidade de instruir (*historia exemplar* ou *historia magistra vitae*), mas um conjunto de leis que revele o caminho verdadeiro para o entendimento, tanto do presente, quanto do futuro das sociedades.

É verdade, porém, que na dinâmica histórica donosiana existem fatos únicos e irrepetíveis, mas sua singularidade recai sobre o que ele considera como valores eternos e imutáveis, a saber, a moral. Mesmo sendo a história um processo, os homens podem, segundo Donoso, se inspirarem em figuras passadas para chegarem a essas verdades imutáveis. Ficam como exemplo o *Discurso Académico sobre la Bíblia (1848)*, no qual o autor propõe serem os hebreus um modelo para o homem de todos os tempos (CORTÉS, 1970b, p. 278-300). Da mesma forma, no texto *La religión, la libertad, la inteligencia (1837)*, onde se diz que, por natureza, o homem é religioso, inteligente e livre; e quando esses três elementos se desenvolvem de forma harmônica, se tem a perfeição. A história mostrou três tipos de homens: cenobitas (religiosos), filósofos e guerreiros. Jesus Cristo conseguiu ser o melhor dos homens, pois uniu em si, ao mesmo tempo, esses três tipos. Ou seja, seguir o exemplo de Cristo seria uma forma de caminhar ao progresso (CORTÉS, 1970a, p. 487).

O caminho traçado por essa filosofia da história não permitia, em absoluto, uma inclinação para o passado. O progresso da história sugere que o futuro deverá ser construído a partir de mudanças. Essas mudanças, no caso donosiano, não se inserem no âmbito das instituições políticas ou da organização social, como pretendiam os liberais e socialistas. Isso porque, adverte Silva (1996, p. 12), do ponto de vista conservador, o futuro é uma continuidade, a realidade é fruto de um longo processo de constante evolução.

Porém, a idéia de *esperança* está presente nas três correntes políticas do século XIX: liberalismo, socialismo e conservadorismo. Cada um, a seu modo, acredita que os homens possam atingir um nível *supra-comum* de sabedoria (chame-se de *Razão; consciência de classe; preconceito*, para o conservadorismo burkeano ou *espiritualidade católica*, para o conservadorismo donosiano), a fim de, a partir daí, construírem uma sociedade perfeita.

[...] A aceleração, primeiramente compreendida como uma previsão apocalíptica do encurtamento da distância temporal que antecede a chegada do Juízo Final, transformou-se, a partir da segunda metade do século XVIII, em um conceito histórico relacionado à *esperança*. Mas, com os processos de disseminação da técnica e a Revolução Francesa, essa antecipação subjetiva de um futuro desejado – e que, por isso, deve ser acelerado – adquiriu, inesperadamente, um rígido teor de realidade (KOSELLECK, 2006, p. 58. O grifo é nosso).

Essa aceleração os liberais a concretizaram na Revolução Francesa e, depois dela, com reformas políticas. Por exemplo, através da democratização do ensino, de forma que todos pudessem ser racionalizados. Os socialistas, da mesma forma, procuraram trazer à tona as contradições do sistema capitalista por meio da luta de classes e das Revoluções de 1848. Já os conservadores tinham essa mesma esperança, mas o meio a ser utilizado não seria abrupto.

Donoso, um pensador que “argumenta contra a sociedade civil e seus meio técnicos do mesmo modo como raciocinam os católicos ‘progressistas’ e ‘socialistas’” (ROMANO, in: MARQUES, 1985, p. 145), por sua vez, acredita que para os homens atingirem o inexorável caminho do catolicismo – a única solução legitimada pela história – não seria escusado propor reformas de modo a espalhá-lo por toda a sociedade.

Espalhar o catolicismo, de forma exclusiva e integral, implicaria em, por exemplo, ser contra a liberdade de consciência (como visto no capítulo anterior) e, conseqüentemente, ser contra a liberdade de ensino:

[...] Cuando se afirma de la Iglesia que tiene el derecho de enseñar, esa afirmación es legítima y razonable, pero no es completa del todo si no se afirma al mismo tiempo del mundo que tiene derecho de ser enseñado por la Iglesia. Sin duda, las sociedades civiles están en posesión de aquella tremenda potestad que consiste en no encumbrar los altísimos montes de las verdades eternas y en deslizarse blandamente hasta caer en el abismo por las rápidas pendientes de los errores (Carta al Cardenal Fornari (1852), in: CORTÉS, 1965, p. 541).

[...] El principio (...) de la libertad de la enseñanza, considerado en si mismo, y hecha abstracción de las circunstancias especiales en que ha sido proclamado, es un principio falso y de imposible aceptación para la Iglesia católica (...). En efecto, proclamar que la enseñanza debe ser libre no viene a ser otra cosa sino proclamar que no hay una verdad ya conocida que deba ser enseñada, y que la verdad es cosa que no se ha encontrado y que se busca por medio de la discusión amplia de todas las opiniones; proclamar que la enseñanza es libre es proclamar que la verdad y el error tienen derechos iguales (CORTÉS, 1965, p. 541-542).

A partir desse documento, Roberto Romano apresenta a seguinte conclusão:

[...] Enquanto os liberais exigiam que a Igreja refletisse em sua estrutura interna os ideais político-econômicos de que eram campeões, os conservadores clericais desejavam ver a sociedade temporal reproduzir fielmente o modo ideal de organização que oferecia, segundo eles, a instituição eclesiástica, uma instituição onde se coloca o acento sobre a ordem, a autoridade, a hierarquia, onde o individualismo era refreado e o lucro não era o único alvo (ROMANO, in: MARQUES, 1985, p. 147).

3.3. A história específica de Donoso Cortés com relação a outros pensadores tradicionalistas

Toda a mutação de idéias que havia suposto o século XVIII e a Revolução Francesa não foram, segundo Carlos Valverde (1970, p. 14), suficientes para fazer desaparecer as mentalidades conservadoras que seguiam enxergando na *ordem cristã* a única estrutura sólida e indestrutível da sociedade. Para esses pensadores – quase todos chamados *tradicionalistas* – a revolução tinha um caráter puramente negativo: havia destruído a ordem religiosa, e com ela a ordem social e política, sem ter sido capaz de substituí-la pela razão, que arrogava para si o título de *verdade absoluta*.

Logo, era preciso voltar a se apoiar na revelação divina, origem primeira das idéias e transmitidas pela tradição e, dessa forma, o fundamento último das leis, da sociedade e do Estado. Conseqüentemente, também se deveria restaurar a soberania do rei, que governa pela graça de Deus, e com ela a ordem monárquica absoluta, a qual reflete plenamente a ordem divina. À razão humana, portanto, se apóia a revelação divina; à soberania do povo está uma soberania ainda mais elevada; ao mundo feito máquina, uma Providência Divina; ao homem naturalmente bom, um homem mal incapaz de descobrir a verdade se não houver quem o doutrine.

É óbvio que estas doutrinas, expostas com diversas formulações por Joseph de Maistre e Louis de Bonald, dentre outros, encontram ampla reverberação nos setores anti-revolucionários, sobretudo entre os católicos. Donoso Cortés, por exemplo, em seus escritos finais, deixou-se influenciar por esse tradicionalismo, sobretudo aquele advindo dos dois autores citados, ainda que não tanto como se pode supor.

À primeira vista, as influências são muito notáveis, até o ponto de classificar Donoso simplesmente como mais um tradicionalista (ROMANO, 2005; RODRIGUES, 2005, SCHMITT, 1963 e 1996; SILVA, 1996, só para citar alguns exemplos) e que não se vejam nele outras influências que não as de Bonald ou de Maistre, sendo que existem outras muito mais importantes.

Ora, Bonald e Maistre representam a reação e o esforço por salvar e restaurar as estruturas cristãs da sociedade (VALVERDE, 1970, p. 89). Não é de se estranhar, pois, que estes autores fossem leitura comum e ordinária de muitos católicos – também espanhóis – que não

acreditavam na possibilidade de uma nova ordem cristã adaptada às novas idéias, mas que pensavam em reestruturar a sociedade sobre as bases do cristianismo tal como sempre se havia concebido.

Quando Donoso Cortés se decidiu por levar às últimas conseqüências as premissas católicas que havia lançado já em sua juventude, recorreu também a esses pensadores – que há muito já conhecia – para buscar neles armas com as quais poderia pelear contra o racionalismo, o liberalismo e o socialismo.

De fato, os tradicionalistas diziam que a razão humana é, por si só, incapaz de alcançar as verdades, e que toda a verdade evidente nada mais é do que o fruto da revelação divina, afirmada pela tradição (VIERECK, 1956, p. 50).

Segundo De Maistre,

[...] Um dos grandes erros de uma era (...) foi acreditar que uma constituição política poderia ser escrita e criada *a priori*; (...) uma constituição é uma Obra Divina. (...) A Europa é culpada por ter fechado seus olhos contra essas grandes verdades; e já que é culpada, ela sofre⁷⁸ (DE MAISTRE, *Essay on the generative principle of political constitutions* (1810), in: VIERECK, 1956, p. 129-131. A tradução é nossa).

Porém, diante de tudo o que expusemos nos capítulos anteriores e, mais especificamente, nos dois últimos tópicos do presente capítulo, cabe-nos fazer a mesma pergunta de Carlos Valverde (1970, p. 90):

[...] *Hasta qué punto [Donoso] estaba convencido de la teoría del origen revelado de las ideas? Creía realmente que nuestra razón era absurda e incapaz de alcanzar la verdad? Mi opinión es que, a pesar de todas sus expresiones tradicionalistas, no estaba persuadido, ni mucho menos, de tan peregrina teoría.*

Antes de mais nada, é necessário dizer que Donoso Cortés não dá importância alguma à teoria da origem revelada da linguagem e sua vinculação com a teoria do conhecimento, que para os tradicionalistas, e especialmente para De Bonald, é o ponto de partida necessário de todo o seu sistema (VALVERDE, 1970, p. 90).

[...] *Muchos son los filósofos que se han ocupado en formular la definición del hombre; entre ellos, el que menos se aparta de la verdad es M. De Bonald, cuando dice de él, tomando los elementos de su definición de San Agustín, que es “una inteligencia servida por órganos”. El error de M. De Bonald no está en los elementos que tomó de San Agustín; está en haber pensado que estos elementos bastaban para componer la definición apetecida. Esa definición es, por un lado,*

⁷⁸ *One of the grand errors of an age (...) was, to believe that a political constitution could be written and created à priori; (...) that a constitution is a Divine work. (...) Europe is guilty for having closed her eyes against these great truths; and it is because she is guilty, that she suffers.*

equivoca y, por otro, incompleta. Es equívoca, porque por ella se da a entender (lo que es falso) que entre el cuerpo y el alma no hay otro vínculo de unión sino el del servicio (...) Es incompleta, porque lo es toda definición del hombre de la cual no resulte claramente que es una inteligencia unida a un cuerpo, puesta en perpetua comunión con otras inteligencias por medio de la palabra. La prueba de que la sociedad y el lenguaje son cosas que van supuestas en el hombre y que son partes constituyentes de su naturaleza está en que ni la una ni la otra han sido nombradas distintamente por Dios. Dios no habla del lenguaje ni de la sociedad cabalmente, porque habla del hombre, en el cual está esencialmente contenida la sociedad y sobrentendido el lenguaje (Estudios sobre la Historia (1847), in: CORTÉS, 1970b, p. 266).

[...] La sociedad y el lenguaje son anteriores a toda invención humana, sino también a toda revelación divina. El lenguaje y la sociedad no son asunto de invención ni de revelación, sino de creación; siendo atributos esenciales de la naturaleza del hombre, fueron creados cuando su naturaleza fue creada (Estudios sobre Historia (1847), in: CORTÉS, 1970b, p. 267-268).

Donoso Cortés se utiliza dos relatos genesíacos para defender a idéia de que o homem é, por natureza, dotado dos meios necessários à sociabilidade, sendo um deles a linguagem. Assim como o homem, para viver, precisa comer, dormir, etc. ele também precisa se comunicar. Ele é dotado de *inteligência* (conceito ainda emitido nas *Lecciones*), o que permite unir-se a outras pessoas e formar uma entidade coletiva.

Isso também prova a história, já que, por definição, ela não se ocupa de estudar o homem individualmente, mas coletivamente. Até o presente, segundo essa idéia, somente existiram homens em sociedade. Se os homens não tivessem essa característica, essa propensão à formação de sociedades, ele não passaria de um animal instintivo, que mal conseguiria se acomodar à natureza. Os homens em sociedade, ao contrário, dominam a natureza e a transformam, fazendo, dessa forma, história.

O que para Bonald era a questão fundamental de todos os sistemas filosóficos, para Cortés, em todo o conjunto de seu pensamento, tem um valor secundário. Para esse último pensador, a questão está em entender, a partir dos dois atributos do homem – a liberdade e a inteligência –, e de seus três vínculos – Deus, natureza e semelhantes – a dinâmica da história. Ora, se o que permite a formação de sociedades, de quaisquer sociedades, é a inteligência, o que confere a cada uma delas o seu valor intrínseco e singular é a liberdade. Essa liberdade, por sua vez, produzirá maiores ou menores vínculos com aqueles três elementos, o que confere ao indivíduo um peso muito maior do que para os outros tradicionalistas.

Donoso se aparta também daqueles pensadores na questão das relações que envolvem indivíduo e sociedade. De Bonald e de Maistre defendem que o homem só pode viver em sociedade. Donoso defende também certa primazia da sociedade, sem uma insistência

especial. Sua intenção não era precisamente defender a sociedade, mas sim defender algo muito mais amplo: a ordem estabelecida (pelo *Espírito Absoluto*, pela *Divindade*), da qual é uma parte a ordem social, e outra o homem considerado em si mesmo. O pensador viu que era o homem, com todas as suas relações religiosas, familiares, morais e, também, sociais, o que as filosofias liberais e socialistas ameaçavam transtornar.

Apesar de todos os insultos contra a inteligência ou a razão humana, na realidade Donoso sempre a estimou muito. A questão da observação da história, nesse sentido, também não pode ser ignorada. Se não fosse assim, o pensador não teria dito que o socialismo era superior ao liberalismo por ser “mais lógico” (*Ensayo*, in: CORTÉS, 1970b, p. 647ss); e do catolicismo dizia: “*Humanamente hablando, el catolicismo debe sus triunfos a la lógica; si Dios no le llevara de la mano, su lógica le bastaría para caminar triunfante hasta los últimos remates de la tierra*” (*Ensayo*, in: CORTÉS, 1970b, p. 646). De fato, Donoso busca as verdades com sua razão, estejam elas reveladas ou não. Uma de suas frases preferidas é justamente: “*La razón natural nos dice y la experiencia diaria nos enseña*” (*Ensayo*, 1970b, p. 689).

Falando até mesmo de dogmas católicos, como a questão do Pecado Original, e de sua transmissão para todos os homens, ele interpreta o caso de um ponto de vista lógico. Todos os homens são manchados com esse pecado, ainda que não tenham culpa, haja vista que da mesma forma como se transmitem os valores constitutivos do homem, de geração para geração, também é transmitida a mancha do pecado. Não é, pois, uma simples pena (como castigo para um ato cometido voluntariamente), mas um legado. É uma lei lógica: semelhante gera semelhante, e contrário gera contrário: “*Por lo dicho, se ve que la razón natural va a parar, aunque por distintos caminos, al mismo término que el dogma*” (*Ensayo*, 1965, p. 406-410). Em outro lugar do *Ensayo* se faz esse elogio à razão: “*La razón, aun sin estar alumbrada por la fe, es poderosa para demostrar que o no existe Dios, o, si existe, es uno*” (CORTÉS, 1970b, p. 564).

Sobre a influência dos tradicionalistas, podemos inferir que

[...] Así (...) hay amplios reflejos de los franceses en su teoría general del orden, base de su sociología y de su filosofía política; en la condicionabilidad de lo teológico sobre lo político, en su pensamiento sobre la guerra, el dolor y la muerte, etc. etc. Pero a todas ellas las ha impreso Donoso el sello de su personalidad intelectual (VALVERDE, 1970, p. 92).

Essa “personalidade intelectual” de que fala Valverde pode ser evidenciada pela tentativa donosiana de modernizar o catolicismo, de interpretá-lo como um resultado lógico da evolução histórica humana. Imprimindo-lhe, assim, ares de racionalidade. Como dissemos em outro lugar, Donoso utiliza-se da noção moderna de história (e também de liberdade) para destruir alguns valores dessa mesma modernidade. Algo como se estivesse traduzindo os dogmas católicos à luz do pensamento racional.

Veja-se, por exemplo, o caso de Maistre: Segundo Trindade, esse autor foi um grande defensor dos valores da civilização européia monárquica; fixando, transcendendo e pondo em supremacia a tradição, a qual legitima a continuidade do poder e da soberania régias, “ao defender os princípios religiosos como fatores que presidem a todas as criações políticas e a figura do papa como árbitro do poder temporal” (TRINDADE, 1978, p. 56).

Ainda considerando a análise proposta por Trindade, Maistre via na Revolução Francesa um castigo divino dado aos homens, isto é, a sociedade *apodrecida* do Antigo Regime foi punida “pelas leis providenciais que retiram o bem do mal, e a virtude do castigo” (TRINDADE, 1978, p. 60). A providência também é determinante aqui, visto que coordenará os homens de modo que eles, por suas ações erradas, sejam levados novamente à Ordem. Um exemplo disso seria a restauração do trono francês, após a queda de Napoleão.

O método histórico desse pensador baseia-se, semelhantemente a Cortés, na observação dos fenômenos contemporâneos, comparando-os aos do passado. Através da história, portanto, é possível definir os elementos sincrônicos e diacrônicos dos fatos sociais. Com efeito, por meio da história, vê-se a *fraqueza* do racionalismo e das idéias generalizantes, como ocorre no liberalismo e seus pretensos *direitos naturais*.

Entretanto, tal método difere da metodologia donosiana (e, da mesma forma, em Hegel), embora exista em ambas a preocupação de encontrar os princípios ou leis gerais que regulam a ação social. O objetivo de Maistre consiste, não tanto em prever o curso futuro dos fatos (como em Donoso é possível), mas sobretudo em destacar o princípio orientador da dinâmica histórica. Este princípio, em Donoso, é revelado pela evolução da Religião, da Moral (até Cristo) e dos sistemas políticos, técnicos, econômicos e culturais (até o presente), partindo do Oriente até o Ocidente, que demonstraria os estágios necessários do desenvolvimento social. Este princípio interno, único, consiste em Donoso na concepção espiritual, a forma mais abstrata da consciência em si deste mundo. Para ele não importa que um povo tenha

desaparecido, pois encarnou o princípio determinado de um momento da idéia, legando a outro povo a memória de si, que é a história.

Já em de Maistre,

[...] cada acontecimento histórico e social é compreendido não como estágio ou etapa de um processo geral da humanidade, mas apenas como etapa particular da evolução da unidade social da qual faz parte integrante. Os fatos sociais ou morais devem ser compreendidos através do organismo social ao qual estão ligados. Constituindo fatos determinados pela unidade social a que pertencem. De Maistre encara cada sociedade ou nação como organismo único que adquire forma social particular, de acordo com a realidade histórica e social em que está inserido. A História não é encarada como processo único, um constante “vir-a-ser” no sentido hegeliano, mas como realidade estruturada de uma situação particular. Através da comparação entre as diferentes unidades sociais, temos a generalização, isto é, o descobrimento de leis gerais (TRINDADE, 1978, p. 67-68).

Outro ponto discordante entre os pensadores Joseph de Maistre e Donoso Cortés é que, para o primeiro, as sociedades são dotadas de épocas de apogeu – simbolizado pela ordem, pela coesão social e pela harmonia, e épocas de declínio – a era das revoluções, da desordem e da desintegração social). Ou seja, mesmo que as sociedades sejam diferentes (diacronia), podem ser comparadas ao longo da história (sincronia).

A história da França, segundo de Maistre,

[...] mostra sua fase ascendente nesta nação até Luís XIII⁷⁹ e Luís XIV⁸⁰, iniciando-se após eles sua fase de declínio que culmina com a Revolução de 1789. De Maistre orienta seu critério de ascensão e decadência de acordo com seus princípios filosóficos e sociais [enquanto Donoso não elimina a questão técnica e cultural em progresso permanente] (TRINDADE, 1978, p. 94).

Sendo assim, não é de se estranhar que Maistre defenda os princípios da ordem ao redor do rei absoluto, em uma sociedade ainda mais religiosa do que era no passado. Dito isso, como conciliar a autoridade do soberano com o risco de ele exceder a ela? A solução estaria no recurso a um árbitro espiritual – o papa, um governante reconhecido e legitimado pela tradição universal cristã. Logo, a defesa da teocracia papal nos assuntos temporais, uma das

⁷⁹ *Luís XIII de Bourbon* (1601-1643), chamado *O Justo*, foi rei de França e Navarra entre 1610 e 1643. Filho de Henrique IV (1553-1610), primeiro da dinastia Bourbon, e de Maria de Médicis (1575-1642), a qual, durante a sua menoridade (1610-1617), governou a França como regente. Seu reinado foi marcado por lutas religiosas ocasionais entre os católicos e os protestantes ou *huguenotes*, assim como pela luta contra a Casa de Habsburgo. Sua imagem está inseparavelmente ligada a de seu primeiro ministro, o Cardeal de Richelieu (1585-1642), que lhe ajudou na reorientação da monarquia francesa.

⁸⁰ *Luís XIV de Bourbon* (1638-1715), conhecido como *Rei-Sol*, foi o maior monarca absolutista da França, e reinou de 1643 a 1715. Um dos trabalhos mais interessantes sobre a construção de sua imagem encontra-se no texto *A fabricação do Rei*, de Peter Burke (1994).

conseqüências do pensamento histórico maistreano, seria um meio adequado de preservar a ordem e a autoridade nas sociedades.

Para além disso,

[...] o modelo medieval é utilizado em De Maistre como recurso idealizado para a reconstrução da sociedade. Este modelo é ideal na medida em que não encontra sua correspondência na realidade histórica, mas é real para a ideologia de um grupo social em determinada época, onde a exaltação do passado se tornava a promessa messiânica do futuro (TRINDADE, 1978, p. 111).

Em Cortés não há essa idealização à Idade Média, mas apenas ao espírito cristão que lá havia. Este pode ser novamente absorvido pelos governantes ou governados, o que não deve ser confundido com a sugestão de que deva existir um domínio universal da Igreja, nem que os valores medievais devam ser restaurados (*Respuesta a M. de Broglie (1852)*), in: CORTÉS, 1965).

Ainda antes de escrever a carta a de Broglie, Donoso redigira *Las Reformas de Pio IX (1847)*, texto cujo objetivo era elogiar e comentar as reformas introduzidas pelo Papa Pio IX para afiançar a independência da Igreja no que concerne aos interesses políticos temporais. Pelo que ele nos conta:

[...] *El derecho divino de la Iglesia de intervenir directa o indirectamente en lo temporal de los príncipes no ha sido nunca una doctrina católica; el origen de esta doctrina no está más allá del siglo XII; y aun en ese siglo y los siguientes, la Iglesia no la ha reconocido como suya, si bien fue aceptada y sostenida por eminentes varones* (CORTÉS, 1965, p. 197).

E, mais adiante, “*Pío IX sostiene hoy lo que ha sostenido el Pontificado en toda la prolongación de los tiempos: la libertad y la independencia de la Iglesia*” (CORTÉS, 1965, p. 201).

Donoso não propõe o papa como teocrata universal, diferentemente do que faz Maistre, porque a concepção de ambos sobre os tempos medievais, e do papel que a Igreja possuía na dimensão do tempo secular e espiritual é absolutamente diversa. Para o primeiro, nunca houve mistura entre ambos os poderes. A Igreja, na figura dos papas, sempre se manteve separada do poder secular, pelo menos em nível de doutrina. Já para o segundo, o mesmo fenômeno histórico ganhou outros ares, pois entende que, assim como o presente precisa ser unido e ordenado – e ninguém melhor do que o papa para cumprir com essa missão – o passado deve confirmá-lo.

Maistre quer defender um domínio absoluto da Igreja, por isso ele reinterpreta esse domínio no passado medieval. Já Donoso não está interessado em fazê-lo, logo, vivenciará o passado como se o domínio absoluto da Igreja nunca tivesse ocorrido.

Se, por um lado, Maistre é um reacionário, que deseja um retorno ao passado por ele mesmo idealizado, por outro, Donoso insere-se na modernidade apregoando que os valores positivos que ela contém nada mais são do que desdobramentos das doutrinas da Igreja. Como, por exemplo, a distinção entre o poder civil e o poder religioso (desconhecida no mundo antigo), a liberdade contra opressão e a liberdade para se viver como lhe apraz (dois aspectos da modernidade) – quer dizer, na modernidade, os homens são livres, pois não há servos, escravos ou elementos dessa natureza. Tudo isso Cortés considera como frutos de uma evolução humana. Para legitimá-los, ele recorre à história, dizendo que muitos deles já estavam presentes nos ensinamentos dos papas (*Las Reformas de Pio IX*, in: CORTÉS, 1965, p. 190-201).

A modernidade para de Maistre é uma decadência, para Donoso é um progresso, ainda que parcial. Maistre defende o princípio da ordem antes da Revolução Francesa, pois ela foi quebrada. Donoso acha que esse tempo já passou; agora cabe aos homens construir um novo governo, numa época diferente, repleta de valores que não devem ser ignorados, com valores cristãos. Não fazendo, assim, nenhuma apologia ao absolutismo francês ou ao domínio arbitral dos papas.

Ao nosso entender, o que Donoso pretende, e o que o torna diferente de Maistre, é lutar não contra um *estado leigo* (de origem moderna), mas sim contra uma *cultura leiga* (também de origem moderna). Para isso, tomamos de empréstimo o conceito de *Laicismo* contido na Enciclopédia Einaudi (Vários autores, 1987, p. 670):

[...] As diferentes significações do Laicismo reúnem em si a história das idéias e a história das instituições e podem ser resumidas nas duas expressões clássicas: “cultura leiga” e “Estado leigo”. Na primeira expressão, encontramos reunidas as correntes de pensamento que defendem a emancipação da filosofia e da moral da religião positiva. A cultura da Renascença, dando novo valor às ciências naturais e às atividades terrenas, em lugar de valorizar a especulação teológica, provocou, a partir do século XVII, uma gradual separação entre o pensamento político e os problemas religiosos e favoreceu a difusão de uma mentalidade leiga, que alcançou sua plena afirmação no século XVIII, reivindicando a primazia da razão sobre o mistério. O laicismo mergulha, pois, suas raízes no processo de secularização cultural que cooperou para o fortalecimento de teorias preexistentes acerca da natureza secular e do Governo.

Mais intimamente ligada à linguagem política é a segunda expressão (Vários autores, 1987, p. 670):

[...] Estado leigo, que quer significar o contrário de Estado confessional, isto é, daquele Estado que assume, como sua, uma determinada religião e privilegia seus fiéis em relação aos crentes de outras religiões e aos que não são crentes. É a esta noção de Estado leigo que fazem referência as correntes políticas que defendem a autonomia das instituições públicas e da sociedade civil de toda diretriz emanada do magistério eclesiástico e de toda interferência exercida por organizações confessionais; o regime de separação jurídica entre o Estado e a Igreja; a garantia da liberdade dos cidadãos perante ambos os poderes.

Mesmo que Donoso admita uma noção sagrada da pessoa do rei, e considere a autoridade religiosa imbuída de uma missão sagrada, ele não quer uni-lo à esfera da Igreja. Isso é possível uma vez que,

[...] O Estado leigo, quando corretamente percebido, não professa (...) uma ideologia irreligiosa ou anti-religiosa. Assim como, historicamente, o termo leigo tem a significação de não-clérigo, Laicismo significa o contrário de Clericalismo e, mais amplamente, de Confessionalismo. Uma vez, porém, que o anticlericalismo não coincide necessariamente com a irreligiosidade, assim, também, o termo leigo não é sinônimo de incrédulo; da mesma forma, não podem ser definidas, propriamente, como leigas as correntes de radicalismo irreligioso que conduzem ao ateísmo de Estado. A relação entre temporal e espiritual, entre norma e fé, não é relação de contraposição, e sim de autonomia recíproca entre dois momentos distintos do pensamento e da atividade humana. Igualmente, a separação entre Estado e Igreja não implica, necessariamente, um confronto entre os dois poderes. (...) O Estado leigo não apenas salvaguarda a autonomia do poder civil de toda forma de controle exercido pelo poder religioso, mas, ao mesmo tempo, defende a autonomia das Igrejas em suas relações com o poder temporal. (...) Da mesma maneira com que rejeita os regimes teocráticos ou curiais, onde a Igreja subordina o Estado a si própria, o Laicismo rejeita os sistemas onde o Estado subjuga a Igreja ou a reduz a um ramo de sua própria estrutura administrativa (Vários autores, 1987, p. 670-671).

Portanto, é possível que exista um pensador como o Marquês de Valdegamas que, por meio de um *estado leigo* e independente do poder religioso (ainda que não da mística religiosa), esteja apregoando valores morais completamente incompatíveis com a idéia de *cultura leiga*. De fato, aceitam-se valores nascidos com a modernidade – vistos como o resultado da evolução histórica e da capacidade que teve a Igreja de transformar seus dogmas em práticas políticas – mas não completamente.

Alguns outros valores modernos – como aquilo que se possa chamar de *cultura laica* – não podem ser aprovados, já que, historicamente falando, não correspondem às *leis gerais*, ao *espírito das instituições*, à estrutura que sustenta a Europa, em geral e a Espanha, em particular. Tais leis gerais, diga-se, também fazem parte de um arcabouço teórico-metodológico-filosófico nascido a partir das concepções modernas de história.

Assim sendo, a busca pela ordem no pensamento donosiano, parte do princípio de que existem dois tipos de valores a serem inseridos na modernidade. O primeiro tipo de valor é o mutável, histórico, resultado do *livre arbítrio* dos homens, aquilo que torna uma época diferente das outras. Além disso, esses valores seguem uma seqüência histórica até desembocarem no século XIX, indo de momentos piores para momentos melhores. Então, não se deve romper com as estruturas que deles provêm. Da mesma forma, outros valores, de épocas passadas, não devem ser restabelecidos.

O segundo tipo de valor (a moral cristã) é o eterno, imutável, que está inserido fora da história, resultado da *Providência Divina*, aquilo que assemelha uma época às outras. Passando por toda a história, existiram sociedades que se utilizaram desses valores e, por conseguinte, aproximaram-se da verdade e se tornaram melhores do que aquelas que deles se afastaram. Desse modo, eles não são criados pelos homens, portanto, não podem ser abolidos por eles. Mais ainda, cabem a qualquer tipo de sociedade, em qualquer época, e não podem ser ignorados no processo da construção da modernidade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os intelectuais europeus de meados do século XIX, quando, inquietos, deparavam-se com os problemas e as contradições trazidas pela modernidade, sentiam-se como o Fausto, da tragédia de Goethe, perguntando a Mefistófeles após sua primeira apresentação em forma humana: “Qual o teu nome, então?” Como definir a essência de um momento histórico ímpar, que ao mesmo tempo em que encanta, apavora? A metáfora fica ainda mais interessante após a resposta de Mefisto:

[...] Sou parcela do além. Força que cria o Mal e também faz o Bem! (...) Eu sou aquele Gênio que nega e que destrói! E o faço com razão; a obra da Criação caminha com vagar para a destruição. (...) Por isso, tudo aquilo a que chamas pecado, ou também “destruição” ou simplesmente “o Mal” constitui meu elemento eleito e natural (GOETHE, 1983, p. 89)

Tal qual o personagem da história, a modernidade européia está repleta de ambigüidades e paradoxos. Ao mesmo tempo em que traz inovações e respostas, procura destruir e lançar ao abismo o espírito humano, fazendo fervilhar, como consequência, lutas ideológicas e torno do homem e do novo momento em que se encontra.

Muitos foram os protagonistas deste palco, organizando-se em três eixos que a filosofia política convencionou chamar de *conservadorismo*, *liberalismo* e *socialismo*. Diversos e difusos. Heterogêneos em cada um dos lugares em que surgiam. Cada qual propunha, à sua maneira, e a partir dos diversos fragmentos deixados pelas *Luzes* ou pelo que se chamava *tradição*, escrever o seu próprio capítulo no denso tomo da modernidade.

Nesse processo havia somente uma certeza: ele deveria ser escrito, sem dúvida. Já não havia espaço ou tempo para rasgá-lo, ou para substituí-lo por outro livro, buscando em uma estante empoeirada os alfarrábios da Idade Média. No máximo, estes poderiam servir à guisa de notas de rodapé. O conteúdo principal, entretanto, seria inteiramente novo.

Sua capa e suas páginas, embora em branco, já estavam dadas. Elas seriam preenchidas inexoravelmente, com versos os mais rebuscados e diferenciados possíveis. Porém, claro está, seus temas, também haveriam de ser o mesmo para todos os que se arriscassem a encarar a missão: o indivíduo, a sociedade, o governo, o futuro, a felicidade.

Se *liberais* e *socialistas* tiveram, de uma forma ou de outra, o privilégio de levarem ao máximo seu nível de escrita, chegando a virar a página do século XX com suas idéias e projetos, nem por isso devemos negligenciar os esforços dos *conservadores*. Por um lado, os

dois primeiros grupos possuem, com muitos méritos, a primazia no estudo das idéias políticas, muitas vezes, e erroneamente, por se pensar que *contribuíram* mais e melhor à construção do presente. Por outro lado, o estudo do pensamento conservador é visto pelo senso comum como inútil, ou pior, apenas como aquilo que *não se deve fazer*. Em ambos os casos temos falhas metodológicas grotescas, tão habilmente apontadas por Quentin Skinner (2007), desde o princípio. Enfim, tem-se igualmente o descuido de não apreender os vários pontos de vista que estavam colocados naquele perturbador início de século. Os conceitos, idéias, críticas, concepções, imagens, visões acerca do homem e de sua ação no mundo.

O mais interessante de todo esse processo de lutas, embates político-ideológicos e condenações de parte a parte está no fato de que, até bem pouco tempo atrás, todo o conhecimento que se tinha a respeito dos ideólogos conservadores e dos defensores da ordem era proveniente dos discursos e dos meios que dispunham seus inimigos (os liberais ou os esquerdistas) para atacá-los. Estes, ao vencerem a luta política (não sem sangrarem bastante, e sem deixarem de carregar as marcas de cicatrizes), espalharam as suas convicções como verdades tidas por imutáveis desde sempre. Afinal, quem hoje, em sã consciência, haveria de por em xeque idéias como *democracia, soberania popular, liberdade de consciência e crença, secularização da vida e da política, ou direitos naturais*? Nem os próprios membros da Igreja chegariam a tanto. Não é de se admirar, portanto, que autores como Maistre, Bonald, Lammenais, além do próprio Cortés, sejam vistos de modo negativo pelo grande público, e também por boa parte da comunidade acadêmica, sobretudo os mais jovens. O que os faz identificá-los, de pronto, como doutrinas *falsas, estúpidas, antiquadas*.

Contudo, cabe ao historiador também investigar o passado do ponto de vista dos derrotados (e, mais ainda, por que assim o foram, e quão alto foi o preço que cobraram pela venda da derrota), fazendo recuperarem-se, ao menos em parte, os princípios que as identificavam, e que aqui nos servem para entender como a modernidade poderia ter se desenvolvido de um modo absolutamente diverso ao que vingou, de fato e de direito, nesses quase 200 anos. É correto dizer que se os mesmos autores citados anteriormente tivessem inspirado o lado vencedor da batalha, certamente os *direitos e as liberdades naturais* não seriam os mesmos.

Ao analisar a obra de um autor da envergadura de Juan Donoso Cortés, pudemos fazer falar os conservadores. E mais, pudemos nós, homens do século XXI, interpretá-los sem a interferência de grupos que concorriam para a sua destruição. Sabemos, porém, que não é

possível, em ciências humanas, formularmos um conhecimento totalmente parcial, neutro e objetivo, como propunham nossos velhos colegas da Escola Metódica.

Com efeito, sempre haverá no trabalho do historiador uma dose considerável de subjetividade, seja por parte dos autores dos documentos (conjunturas específicas, interesses em jogo, objetivos políticos – não sendo Donoso uma exceção), seja por parte de quem os interpreta. Um historiador típico das idéias políticas européias no século XIX, por exemplo, carrega pré-concepções e marcas ideológicas cimentadas em uma sociedade repleta de valores iluministas, não podendo captar totalmente o que se tentou dizer nas fontes. Em outras palavras, enxerga-se o documento do passado com os olhos presos no presente.

Todavia, isso não quer dizer que o ofício do historiador seja um engodo, uma falácia (como um cachorro que corre atrás do próprio rabo). Nossos colegas da Escola dos *Annales* nos ensinaram que, mesmo sendo a neutralidade algo impossível de se atingir na Ciência Histórica, deve o seu cientista lutar com todas as forças para eliminar as doses consideráveis e possíveis de subjetividade, procurando por um conhecimento que seja objetivo (mesmo sabendo que jamais o encontrará por completo). Bem, o fato de estar se afogando em uma piscina ou em um Oceano não o impedirá de nadar, certo?

Isso só pode ser levado a cabo por meio da apreensão do maior número possível de pontos que compõem a realidade histórica. Como diria o inconfundível Leonardo Boff, se “um ponto de vista é a vista de um [determinado] ponto” (BOFF, 1998), e se a realidade é formada por esses múltiplos e infinitos pontos, quanto mais pontos forem observados, maior será o nosso conhecimento acerca da realidade estudada.

Em nosso caso específico, tratamos de uma *realidade* cujos nomes são *idéias políticas nos oitocentos*, e os vários pontos que a compõem podem ser identificados com as mentes dos vários pensadores em choque pela sobrevivência de seus ideais, expressos em seus vários escritos. Entretanto, como somente um dentre tantos desses *pontos* conseguiu sobreviver (ofuscando os demais pontos e sendo durante muitos séculos, e ainda hoje, de certa forma, confundido com a realidade em si mesma), nosso conhecimento torna-se bastante limitado. Não obstante, com os escritos de Donoso Cortés, podemos dar vida a esses *pontos de vista* até então ofuscados sob o estigma *reacionarismo, volta à Idade Média*, dentre outros.

Conseqüentemente, dar vida aos escritos conservadores em sua complexidade, aqui representados por Cortés, comparando suas concepções com a dos filósofos das *Luzes* e seus

herdeiros é um exercício de ampliação do conhecimento. Este, sem dúvida, também nos leva a refletir, não sobre qual das idéias é mais *correta* (afinal somos historiadores, não políticos), mas sim por que uma idéia ou visão acerca do homem é completamente diversa do que outra. Sendo que todas elas, sejam liberais, socialistas ou conservadoras, foram produzidas em épocas aproximadas, com o objetivo de resolverem o mesmo problema – a construção do mundo moderno.

A multiplicidade das soluções propostas pelo conservadorismo, indo desde Burke a De Maistre, recriminando certas idéias (*direitos naturais, racionalidade frente à tradição, contrato e a noção de soberania popular*) e defendendo outras (*liberdade enquanto privilégio, elementos tradicionais, história como continuidade, legitimidade não pela razão, mas pela longevidade*) tem em Donoso Cortés um de seus exemplos mais marcantes. Ao contrário do que muitos comentadores já disseram, seu discurso não é totalizante, nem faz parte de um pretense *estereótipo*. Ele consegue caminhar pelas mais diversas trilhas, construindo e destruindo a modernidade de uma maneira bastante específica, e lançando valores, tanto eternos (a moral cristã) quanto específicos de sua época (algumas liberdades individuais, a monarquia constitucional), de acordo com o que entende ser o mais aplicável ao *espírito* de sua Espanha ou da Europa, como um todo.

A modernidade, para Donoso, está dada e espera preenchê-la com valores tanto modernos, quanto pré-modernos. Ele não a recusa, se fosse assim não apoiaria a industrialização, o crescimento pujante da riqueza material, o laicismo político, a noção de liberdade para *viver como se apraz*, e, especialmente, a sua visão de história como reveladora de um sentido.

O método histórico donosiano é a chave de todo o seu pensamento, no entanto, ele somente funciona se estiver alinhado com a visão tri-relacional do pensador acerca do ser humano. Não aceitando o contratualismo rousseauiano, prontamente se afirma que o homem já nasce e se enxerga no mundo como ligado a Deus, à natureza e aos outros homens. É tudo isso que o faz produzir história e tornar-se humano.

Se o indivíduo já nasce ligado a Deus e, a partir daí, ele cria suas visões acerca da sociedade e do governo – a *teologia política*. A história assim o prova. Então, se, por algum motivo, as concepções políticas estiverem decadentes, é sinal de alguma coisa está errada com os indivíduos. É neles que se precisa tocar.

Sobre isso, as instituições políticas e sociais, bem como a própria ordem social de um modo geral não precisam ser modificadas bruscamente. As estruturas políticas, as formas de governo, as inovações tecnológicas, os novos rumos da economia, tudo isso é legítimo em si mesmo. São eles frutos de um processo vasto de desenvolvimento, já que os homens avançam ao longo da história por estágios. Tudo o que se produz no presente está, em maior ou menor grau, relacionado ao que foi produzido no passado. Os costumes, as tradições e os preconceitos – aquilo que forma o *espírito* – mostram o caminho pelo qual passou a sociedade. Em outras palavras, quando o legislador se depara com problemas sociais, ele não deve tocar no interior das instituições. Não são elas o problema, mas sim os indivíduos e suas formas de concepções religiosas.

Se é o indivíduo o motor da história, e suas concepções religiosas deturpadas o grande mal da modernidade, como curá-lo? A resposta é simples, ainda recorrendo à história: o catolicismo. Um sistema religioso, moral e cultural que, apesar de suas diferentes conotações ao longo do tempo, possui valores eternos e imutáveis. Tais valores, na visão de Cortés, refletem com clareza os desígnios do Criador e a verdadeira essência da vida.

Esses valores – resultados da Providência Divina –, apesar de teoricamente sempre existirem no nível sobrenatural, chegaram às mentes dos indivíduos de pouco a pouco. Eles foram aprendendo a encontrar a verdadeira revelação do criador por meio de sua liberdade – o *livre arbítrio*, após passarem por concepções religiosas e morais difusas e incompletas: o politeísmo oriental, o politeísmo ocidental, o monoteísmo judaico, dentre outros.

Onde está a prova de que o cristianismo e a Igreja Católica simbolizam essa verdadeira essência? Na própria história, e na certeza de que, em alguns momentos passados – como na Idade Média – ele funcionou de uma forma perfeita. É isso que se deve procurar no medievo, e não suas instituições – já ultrapassadas.

De fato, Donoso nunca fala em defender *instituições medievais: servidão, divisão social por ordens, teocracia, Rex Dei Gratia, feudalismo*; mas valores presente na Idade Média. Esses valores, a saber, a solidariedade entre superiores e inferiores, a caridade, o altruísmo, as benfeitorias, a doação de esmolas e o ato de se importar com os pobres; a obediência aos governantes e a certeza de que eles não abusarão de seu poder, não são específicos daquele tempo, obviamente. Eles são o resultado de uma visão de mundo cristã, manifestação da divindade, que certamente deve ter ocorrido antes do medievo, e, por ser eterna, também pode ocorrer depois, na contemporaneidade.

É confortável para um homem do século XIX ter a certeza de que as instituições sociais de sua época são melhores do que as que ficaram para trás. Aliás, tais instituições foram produzidas como implicações das doutrinas cristãs. Porém, vistas por si sós, elas são insuficientes no intuito de resolver as contradições desse mesmo século. Elas são condições necessárias à construção de uma boa sociedade, mas não suficientes. É preciso, pois, não mudá-las, mas preenchê-las com uma sabedoria que transcende o histórico.

O materialismo, o deísmo, o pragmatismo e o utilitarismo – conseqüências de uma sociedade cada vez mais secularizada em sua cultura – são inimigos a se combater. O motivo para a sua perseguição é elementar; eles geram nos indivíduos valores contrários ao cristianismo, por conseguinte, desestabilizam as relações estabelecidas pelo indivíduo e seus vínculos. Da mesma forma, desestabilizam as próprias instituições e a sociedade em geral, gerando descontentamento, violência, desorganização, ingovernabilidade.

Uma sociedade do século XIX preenchida pelos valores morais cristãos é sempre melhor do que outra possível sociedade cristã, localizada em um momento anterior. Da mesma forma, uma sociedade do século XIX não abarcada pelo cristianismo católico, embora tenha o potencial para se tornar melhor, não consegue superar uma sociedade como a medieval.

Essa noção donosiana de progresso, feita de subidas e descidas, é complexa e diferente da noção de progresso liberal, pois, apesar de trabalhar com o que há de mutável no homem – sua liberdade, sua ação, seus avanços, insere dentro dessa ótica valores que não podem ser alterados de forma alguma. Fugir deles significa decair-se. Aproximar-se deles significa progredir. Ao mesmo tempo, querer restaurar ordens sociais de uma época ultrapassada significa decair. Defender as instituições do presente, apenas alterando-as pontualmente significa caminhar para o progresso.

Deus dotou o homem de livre-arbítrio, elemento ambivalente que permitiu a ele progredir no âmbito técnico, mas decair no âmbito moral. Essa capacidade está coadunada com o conceito de *liberdade de viver como se apraz* – cada um pode guiar sua vida da maneira como achar melhor – o que é benéfico, permitindo as inovações e a multiplicidade de civilizações. Mas também está ligada à *liberdade de consciência e crença* – o homem dotado de livre-arbítrio, pode escolher todos os caminhos, para o bem ou para o mal. Se já existe uma verdade a-histórica (a cristã), por que defender um princípio que impulse os homens ao abismo?

A modernidade é repleta de ambigüidades, já dizia o diabo mefistofélico de Goethe. Ao mesmo tempo em que há liberdade, há opressão; há opulência e miséria. Donoso Cortés sabia disso e acreditava piamente em poder unir valores específicos dessa época, com valores que, para ele, eram *gerais*, presentes também em outras épocas. O poder de destruir esses valores eternos, trazidos, por exemplo, pela filosofia das *Luzes*, deveria ser contido. Já a capacidade inventiva, de aprimorar o homem em seu cotidiano, não precisaria ser reprimida.

A razão tem o seu valor, mas o homem não é um ser em construção, buscando o *esclarecimento*. As autoridades constituídas e as tradições seculares, também provadas historicamente, são faróis em meio ao mar das incertezas. Logo, a *laicização do ensino*, por exemplo, não tem por que ter lugar nesse meio. Isso não impede de utilizar o conhecimento racional em outras áreas, inclusive para mostrar que a história oferece respostas e sentidos por meio de sua análise.

O próprio Cortés, sem dúvida, também foi alvo desse quadro de ambigüidades, ao tratar especificamente do tema da governança. Nosso autor viu-se a todo momento na luta pela manutenção de um poder forte, estável e duradouro – centralizado na figura do monarca, aquele que tem a prerrogativa da *decisão*. Porém, sua consciência também combatia contra qualquer espécie de maquiavelismo. Isto é, o rei é superior a todas as instâncias, inclusive ao parlamento, mas ele deve obedecer à moral em detrimento dos imperativos da razão de Estado. Ele não pode ser um déspota, um tirano, um absolutista.

Uma monarquia hereditária, mas constitucional e parlamentar, permitiria, ao menos superficialmente, resolver esse impasse contraditório. Claro está, o parlamento não poderia figurar aos moldes ingleses, devendo estar o rei com a última palavra. Nesse sentido, as Cortes e o Rei estariam limitados pelos valores morais, permitindo aos súditos obedecerem sem concorrerem em repressão, ou, por meio da vingança, transformarem-se em uma horda descontrolada sedenta por mudanças sociais.

O alcance das idéias de Donoso Cortés adentrou, sobretudo, na cúpula governamental da Igreja Católica, inspirando a elaboração da Encíclica *Quanta Cura e Syllabus Errorum*, do Papa Pio IX. Tais documentos exemplificam como a Igreja de meados do XIX incorporou a certeza de que a modernidade necessitaria de valores eternos, não podendo ser construída apenas por seus valores específicos.

Já a Encíclica *Rerum Novarum*, de 15 de maio de 1891, tal qual Donoso, critica fortemente a falta de princípios éticos e valores morais na sociedade de seu tempo, uma das grandes causas dos problemas sociais. O documento papal refere-se, da mesma forma, a alguns princípios que deveriam ser usados na procura de justiça na vida industrial e socioeconômica, como por exemplo, a melhor distribuição de riqueza, a intervenção do Estado na economia a favor dos mais pobres e desprotegidos, a caridade do patronato aos trabalhadores.

A encíclica veio completar outros trabalhos de Leão XIII durante o seu papado (*Diuturnum*, sobre a soberania política; *Immortale Dei*, sobre a constituição cristã dos Estados e *Libertas*, sobre a liberdade humana) para modernizar o pensamento social da Igreja e da sua hierarquia. Em geral é considerada como o pilar fundamental da Doutrina Social da Igreja. Pelos sucessores no papado foi denominada de *Carta Magna do Magistério Social da Igreja*.

Sobre as inúmeras mudanças e as, nem sempre claras, continuidades do pensador de Extremadura, só poderemos compreendê-las se atentarmos para a mudança nos contextos sociais e políticos pelos quais ele passou. Desde os debates meramente intelectuais do começo dos anos 1830, até as questões mais profundas, como a elaboração de Constituição Espanhola de 1845 e o enfrentamento das novas doutrinas na França pós-1848.

Nesse sentido, não se pode querer compará-lo ingenuamente com Maistre, Bonald, Lammenais ou Burke. Embora haja semelhanças entre Donoso e esses autores, algumas mais fortes, outras mais fracas, o palco de idéias e interesses políticos não é o mesmo. Os inimigos políticos podem variar, o que implica na variação das armas a serem utilizadas. Podendo até mesmo serem diferentes para um mesmo autor. O Donoso que, em 1837, escreveu as *Lecciones de Derecho Político*, censurando o carlismo e o liberalismo radical, não pode ser o mesmo que, em 1851, expurgou o liberalismo e o socialismo no *Ensayo*.

Todavia, a busca por um elemento que conferisse identidade à sociedade, e que esse elemento pudesse ser encontrado historicamente sempre foi o ponto de partida dos projetos políticos de Donoso, seja enfrentando os carlistas ou os inimigos de pós-1848. É por isso que, nesse pensador, política, religião e história não podem andar separadamente, e não podem ser analisados como elementos distintos.

Se o método é o mesmo, a resposta obtida por ele nem sempre é. Essa é a causa das suas dessemelhanças. Entretanto, se a metodologia permanece a mesma, assim também

permanecem alguns pré-supostos; e, além disso, algumas idéias jovens implicam em idéias da maturidade. Por esses e outros motivos, o pensamento de Cortés não pode ser encarado como dualista. Pelas mesmas razões, o que se chama *conversão* não deve ser levado muito a sério.

O futuro imaginado por Donoso (e sim, os conservadores podem fazer isso) é singular: para os que deixam de lado o catolicismo e suas implicações, como acredita serem os liberais deístas e os socialistas ateus, haverá *choro e ranger de dentes*. Mesmo assim, esse sofrimento, longe de ser um eterno flagelo, tem um propósito especial. Mais à frente no tempo, ele será utilizado pelo próprio Deus, através das ações dos homens, e da necessidade que eles terão de reverter esse quadro.

Em uma visão providencialista, o homem será salvo pelos projetos benéficos do Criador. Entretanto, o seu papel é descobrir, pelos próprios méritos os mecanismos que garantem essa salvação; que não é a do Juízo Final, mas o elixir contra o veneno dos problemas sociais. Podendo, a partir daí, utilizar o potencial criativo de seu *livre-arbítrio*, em um avançar infinito.

Finalizando a alegoria, nunca é demais lembrar que o mesmo Doutor Fausto, citado anteriormente, e que aqui representa uma humanidade perdida em seus ideais, consegue obter a salvação devido ao seu arrependimento. Pois, ao reconhecer sua razão iluminista como insuficiente, dando lugar a outras vozes, Mefistófeles (a modernidade) e seus paradoxos são finalmente derrotados.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação primária impressa

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2003.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França (1790)**. 2. ed. Brasília: EDUNB, 1997.

CORTÉS, Juan Donoso. Antecedentes para la inteligencia de la cuestión de Oriente (1839). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta a Don Jacinto Hurtado (1829). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta a la reina María Cristina (1851). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta a María Cristina (1851). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta al cardenal Fornari (1852). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta al cardenal Fornari sobre los errores de nuestro tiempo (1852). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta al director de la *Revue des deux mondes* (1852). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta al duque de Valmy (1850). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Carta al vizconde de Latour (1851). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Cartas al director del “Heraldo” (1852). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Cartas de París (1842). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Consideraciones sobre el cristianismo (1838). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Consideraciones sobre la diplomacia (1834). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Correspondencia con el conde Raczynski (1849-1853). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Correspondencia con la reina María Cristina sobre la tutela de sus hijas (1841). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Curso de historia de la civilización de España, por Don Fermin Gonzalo Moron (1843). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. De la intervención de los representantes del pueblo en la imposición de las contribuciones (1839). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. De la Monarquía absoluta en España (1838). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Diario de 1844 (1844). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Dictamen sobre el proyecto de reforma de la Constitución de 1837 (1844). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso académico sobre la Biblia (1848) In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres (1829). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre declaración de la mayoría de edad de Doña Isabel II (1843). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre dotación del culto y clero (1845). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre Europa (1850). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre la dictadura (1849). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre la Dictadura (1849). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre la restitución de los bienes de la Iglesia (1845). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre la situación de España (1850). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre la situación de España (1850). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Discurso sobre la situación general de Europa (1850). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Dos cartas a Manuel Gallardo (1829). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Ensayo sobre la catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. España desde 1834 (1838). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Estado de las relaciones diplomáticas entre Francia y España explicado por el carácter de las alianzas europeas (1838). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Estudios sobre la Historia (1847). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Exposición al rey don Fernando VII a favor de Juan José Carrasco (1832). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico (1838). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Historia de la regencia de María Cristina (1843). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. La ley electoral considerada en su base y en relación con el espíritu de nuestras instituciones (1835). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. La ley electoral: considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones (1835). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. La religión, la libertad, la inteligencia (1837). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Las proyectadas mudanzas en el Ministerio (1835). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Las reformas de Pio IX (1848). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Lecciones de derecho político (1836-1837). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Lecciones de Derecho político (1836-1837). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Memoria sobre la situación actual de la Monarquía, dirigida a Fernando VII (1832). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Pio IX (1847). In: _____. **Obras completas**. v. 2. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley fundamental presentado a las Cortes por la comisión nombrada al efecto (1837). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Principios sobre el proyecto de ley fundamental (1837). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Querrela sobre la memoria anterior (1832). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

CORTÉS, Juan Donoso. Respuesta a M. de Broglie (1852). In: _____. **El pensamiento político hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1965.

CORTÉS, Juan Donoso. Respuesta a una crítica a su ensayo sobre la diplomacia (1834). In: _____. **Obras completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

ESPANHA. Constituição (1837). In: ARTOLA, Miguel. La Burguesía revolucionaria (1808-1874). In: ARTOLA, Miguel (org.). **Historia de España**. Madrid: Alianza, 1997.

ESPAÑA. Constituição (1845). In: La Burguesía revolucionária (1808-1874). In: ARTOLA, Miguel (org.) **Historia de España**. Madrid: Alianza, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. Tradução, notas e posfácio de Sílvio Meira. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LAGUARRIGUE, Jorge. **Positivismo y Catolicismo**. Disponível em: <<http://www.antologiasdelpensamientohispanico.com>>. Acesso feito em 12 de maio de 2010.

LAMMENAIS, Felicité. **Palavras de um homem de fé**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAISTRE, Joseph. Essay on the generative principle of political constitutions (1810). In: VIERECK, Peter. **Conservatism: From John Adams to Churchill**. Princenton, New Jersey: D. Van Nostrand Company, 1956.

MAISTRE, Joseph. Evening conversations in St. Petersburg (1821). In: VIERECK, Peter. **Conservatism: From John Adams to Churchill**. Princenton, New Jersey: D. Van Nostrand Company, 1956.

PAPA LEÃO XIII. **Encíclica Rerum Novarum (1891)**. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso feito em 12 de maio de 2010.

PAPA PIO IX. **Encíclica Quanta cura y Syllabus (1864)**. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>. Acesso feito em 12 de maio de 2010.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Obras de apoio

ABELENDA, R. S. **La teoria del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés**. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires, 1969.

ALFÉREZ, Gabriel. **Historia del Carlismo**. Madrid: [s.l.], 1995.

ARAÚJO, Valdei Lopes de et. al. **A dinâmica do historicismo: revisando a historiografia moderna**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

ARTOLA, Miguel. La Burguesía revolucionária (1808-1874). In: ARTOLA, Miguel (org.) **Historia de España**. Madrid: Alianza, 1997.

BARROS, José D'Assunção. Hipóteses. In: BARROS, José D' Assunção. **O projeto de pesquisa em História**. Petrópolis: Vozes, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e Intérpretes: Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales.** Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

BERMAN, M. **Tudo o que é sólido desmancha no ar: aventura na modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

BORON, Atílio A. **Filosofia Política Moderna.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Dpto. de Ciência Política – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

BRADING, D. A. A Espanha dos Bourbons e seu império americano. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina. A América Latina Colonial I.** v. 1. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1997.

BURKE, Peter. **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CAIRE-JABINET, Marie-Paule. **Introdução à Historiografia.** Bauru: EDUSC, 2003.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Campinas: EDUNICAMP, 1997.

CHÂTELET, François. **História das Idéias Políticas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CORTÁZAR, F. G. & VESGA, J. M. G. **Breve historia de España.** Madrid: Alianza, 1993.

FEMIA, Joseph V. **Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution.** Oxford University Press, 2001.

FINKIEKRAUT, Alain. **A derrota do pensamento.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GARCIA, Antônio Regalado. The couterrevolutionary image of the world. **Yale French Studies**, vol. 0, issue 39. Literature and Revolution. p. 98-118, 1967.

GIL, Antônio Carlos A. A História, o Ensino de História e a Revolução no século XVIII. **Revista de história/UFES**, Vitória, n. 7, p. 31-45, 1998.

HERF, J. **O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich.** São Paulo: Ensaio, 1993.

HERRERO, Santiago G. Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Díaz. **Revista de estudios políticos.** Madrid: Centro de estudios políticos e constitucionales. n. 69, 1953, p. 111-140.

HERRERO, Santiago G. **Donoso Cortés y su teoría política.** Badajoz: [s.n.]; 1953.

HERRERO, Santiago G. Donoso Cortés. In: **Temas españoles.** n. 26. Publicaciones españolas. 3. ed. Madrid, 1956. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/mon/tem/es0026.htm>>. Acesso feito em 12 de maio de 2010.

HIRSCHMAN, Albert O. **A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções: 1789-1848.** 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

JAMIESON, T. John. **Conservatism 's Metaphysical Vision**: Barbey d'Aurevilly on Joseph de Maistre. 1985. p. 27-39. Disponível em: <http://www.mmisi.org/ma/29_01/jamieson.pdf>. Acesso feito em 12 de maio de 2010.

JASMIN, Marcelo Gantus. História dos Conceitos e Teoria Política Social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)**. [S.l.], v. 20, n. 57, p. 27-38, fevereiro/2005.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KIRK, R. **Politics of Prudence**. N. York: ISI Books, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LAICISMO. In: Vários autores. **Enciclopédia Einaudi**. [S.l.]: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. v. 22. p. 670-675.

LE GOFF, Jacques. **A Idade Média explicada aos meus filhos**. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

LIBERDADE. In: Vários autores. **Enciclopédia Einaudi**. [S.l.]: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. v. 22. p. 712-720.

LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. **Romantismo e Política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

MACFARLENE, L. J. **Teoria Política Moderna**. Brasília: EDUNB, 1981.

MACLACHLAN, Colin M. **Spain's empire in the New World**. California: University of California Press, 1988.

MANNHEIM, K. **Ensayos sobre Sociología y Psicología Social**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

MANOEL, Ivan A. Volta à Idade Média: a salvação da humanidade. **Revista Dimensões**. Vitória, n. 12, p. 235-64, 2001.

MELO, José Marques de. **Comunicação e transição democrática**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo: antigo e moderno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

NISBET, Robert. **História da Idéia de Progresso**. Brasília: EDUNB, 1985.

NISBET, Robert. **O conservadorismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

PALTI, Elias. Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos. **PRISMAS – Revista de Historia Intelectual**, n. 9, 2005, p. 19-34.

- PAVÓN, D. N. **El pensamiento político español en el siglo XIX**: Textos. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 1999.
- PAYNE, Stanley G. Spanish Conservatism (1834-1923). **Journal of Contemporary History**. v. 13, issue 4. A Century of Conservatism, p. 765-89, 1978.
- PEIXOTO, Antonio Carlos. Liberais ou conservadores? In: PRADO, Maria Emília & GUIMARÃES, Lucia Maria Bastos Paschoal. **O Liberalismo no Brasil Imperial**. Rio de Janeiro: Revan, 2001.
- PIDAL, R. **La historia de España**: la era Isabelina y el sexenio democrático (1834-1874), v. XXXIV, Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- PRINTY, Michael. Skinner and Pocock in context: early modern political thought today. In: **History and Theory**, n. 48, p. 113-21, 2009.
- REIS, José Carlos. **A História, entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Ática, 1996.
- REIS, José Carlos. **História & Teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- REMOND, René (org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RIBEIRO, Renato Janine. **A última razão dos reis**: ensaios sobre filosofia e política. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. Apontamentos sobre o pensamento de Carl Schmitt: um intelectual nazista. In: **SÆCULUM – Revista de História**. João Pessoa, n. 12, p. 76-93, 2005.
- RODRIGUES, Manuel Augusto. Problemática religiosa em Portugal no século XIX, no contexto europeu. **Análise Social**, v. XVI (61-62), 1980-1, p. 407-428.
- ROMANO, Roberto. A Igreja. In: MELLO, José Marque de. **Comunicação e transição democrática**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.
- ROMANO, Roberto. **Conservadorismo romântico**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ROMANO, Roberto. Contextualização histórica das liberdades. In: Vários autores. **Análise à conjuntura**. Belo Horizonte, v. 4, n. 2 e 3. maio/dezembro/1989.
- ROMANO, Roberto. **Rousseau, religião e moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- ROSANVALLON, Pierre. Por uma História Conceitual do Político. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 15, n. 30, p. 9-22, 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.
- SCHMITT, Carl. **Interpretación Europea de Donoso Cortés**. Madrid: Rialp, 1963.

SCHRAMM, E. **Donoso Cortés: ejemplo del pensamiento de la tradición**. Madrid: Publicaciones Españolas, 1961.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. O conservadorismo como via para a modernidade. **Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História – UFRGS**. Porto Alegre, n. 6, p. 7-20, 1996.

SKINNER, Quentin. **Lenguaje, política e história**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2007.

SPEKTOROWSKI, Alberto. Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism. In: **Journal of the History of Ideas**, 2002. Obtido em: <http://muse.jhu.edu>. Acesso feito em 10 de outubro de 2009.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: Plenitude do Poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TORRES, Moisés Romanazzi. **O conceito de Império em Marsílio de Pádua**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social (Universidade Federal do Rio de Janeiro), 2003.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TRINDADE, Liana Salvia. **As raízes ideológicas das teorias sociais**. São Paulo: Ática, 1978.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Ariel, 1983.

VALVERDE, Carlos. Introducción general. In: CORTÉS, Juan Donoso. **Obras Completas**. v. 1. Madrid: La Editorial Católica, 1970. – Biblioteca de Autores Cristianos.

VIANNA, Luiz Werneck. **A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil**. Rio de Janeiro: IUPERJ; Revan, 1997.

VIERECK, Peter. **Conservatism: From John Adams to Churchill**. Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand Company, 1956.

VINCENT, Andrew. **Ideologias Políticas Modernas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.