

Formações do argumento autoritário e ditatorial do século XIX ao XX: da teologia política de Donoso Cortés e Jaime Balmes a Carl Schmitt¹

Roberto Bueno²

Resumo: Este artigo analisa alguns dos compromissos teóricos do conservadorismo no século XIX espanhol cujo marcado enraizamento teológico católico (Donoso Cortés e Jaime Balmes) sugerimos manter forte ligação com o autoritarismo. Este artigo analisa os primeiros passos conceituais realizados por Donoso e Balmes e como este pode ter sido uma das bases de apoio para a construção teórica que permitiu que o século XX desenvolvesse sólidas teorias autoritárias, especialmente por intermédio da reinterpretação de Donoso realizada por Carl Schmitt que promoveu a reconstrução da teoria da ditadura.

Palavras-chave: Donoso Cortés; Autoritarismo; Teologia; Jaime Balmes; Carl Schmitt

The shape of the authoritarian and dictatorial reason from the XIX to XX centuries: since the political theology of Donoso Cortés and Jaime Balmes to Carl Schmitt

Abstract: This article analyze some of the theoretical liabilities of the conservatism in the spanish 19th century which has been marked by the catholic theology (Donoso Cortés and Jaime Balmes) which we suggest are strongly connected with the authoritarianism. This article analyze the first conceptual steps which was make by Donoso and Balmes and how this could be done one of the important support the theoretical connection which allowed that the 20th century strongly developed the authoritarian theories, specially, by the reinterpretation which has been done by Carl Schmitt who promoted the reconstruction of the theory of dictatorship.

¹ Este artigo é uma versão ampliada e revisada, formal e materialmente, de um primeiro artigo originalmente publicado no número 47 da Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná sob o título “*A aventura autoritária e o diálogo teológico: entre Donoso Cortés, Jaime Balmes e Carl Schmitt*”. O presente trabalho representa a continuidade de uma linha de pesquisa cujo objeto é o estudo do argumento e da retórica autoritária e de seus desdobramentos em discursos comprometidos com a opção ditatorial como alternativa para as circunstâncias excepcionais em que eventualmente encontre-se inserido o Estado de Direito.

² Professor Doutor Adjunto I da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor da Graduação do Programa de Pós-Graduação em Direito Público da UFU. Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia do Direito e Teoria do Estado pelo UNIVEM. Especialista em Ciência Política e Direito Constitucional pelo Centro de Estudos Constitucionais de Madrid (CEC). Estágio doutoral em Filosofia do Direito na Universidade Autônoma de Madrid (UAM). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). E-mail: rbueno_@hotmail.com

Keywords: Donoso Cortés; Authoritarianism; Theology; Jaime Balmes; Carl Schmitt.

Recebido em 25/12/12 - Aprovado em 20/02/13

Introdução

Um dos compatriotas e contemporâneos de Donoso Cortés (1809-1853) que opera em sua mesma linha conservadora e católica foi, indubitavelmente, Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848). Ambos os autores mantiveram paralelo desenhado inicialmente por Menéndez Pelayo (MENÉNDEZ PELAYO, 1987), muito embora o escasso contato entre eles seja notável, o fato é que as suas obras mantêm inversa relação de proximidade. Ambos são pouco recepcionados no Brasil, recepção deficiente que é também criticada quanto a sua incompatível atenção no mundo filosófico espanhol. Medina é um dos comentaristas que chama a atenção para o fato de que Balmes não recebeu a devida atenção merecida nem mesmo sequer no mundo hispânico do qual é natural, embora, por sua vez, não se possa dizer exatamente o mesmo relativamente sobre Donoso.³ Medina destaca a importância da filosofia balmesiana posto que oferece fundamentos novos para uma filosofia realista a qual “[...] es de una importancia tal que debería ser mejor conocida y discutida por el estamento filosófico español”. (MEDINA, 1999, p. 1491).

Filósofo e clérigo espanhol de origem catalã, Balmes teve vida tão breve quanto a de Donoso Cortés. Balmes foi intelectual dedicado ao (neo)escolasticismo, escola que em seu momento gozou de grande prestígio no mundo filosófico espanhol, e que igualmente desfrutou de excelente reputação nos meios conservadores. Não obstante, várias são as posições que procuram estabelecer um paralelo entre a sua obra e a de Donoso, hipótese comparativa da qual, segundo alguns, o catalão emerge ocupando posição de notável secundariedade (MENÉNDEZ PELAYO, 1948).⁴ Balmes realiza uma aproximação ao político e à realidade espanhola em torno a dois eixos principais, a saber, a religião e a monarquia (GARCÍA, 2010, p. 449), e nisto converge com a abordagem donosiana.

Os dois autores centrais deste artigo suscitam interesse entre nós na medida em que seus textos são elaborados com o mesmo viés conservador e monarquista, ademais de profundamente descomprometidos seriamente com um humanismo aberto à

³ Donoso Cortés é recepcionado na América Latina espanhola nada mais do que medianamente. Neste sentido, por exemplo, no Chile, destacadamente por comentaristas como Vera (2010) e na Colômbia por Villar Borda (2006). Importa sublinhar o papel de destaque exercido por Balmes no pensamento conservador colombiano no século XIX. A este respeito ver Borda (2006, p. 106, 109-174).

⁴ Neste sentido, para uma aproximação de Menéndez Pelayo e o conservadorismo donosiano por intermédio das senhas do catolicismo, ver Pellistrandi (2002).

transcendência (ROCA, 1999, p. 1949). Roca destaca que dentre os méritos de Balmes encontrava-se “[...] su convicción de la necesidad de una escala de valores para reconducir los pasos del hombre hacia los fines que le son propios” (ROCA, 1999, p. 1949), convicto que estava de que havia uma paradigma único e certo. Tanto Balmes como Donoso estão singularmente conectados com o catolicismo, ao tempo em que também permanecem atentos às vicissitudes sociopolíticas e aos debates teológicos daquele período.

Neste sentido é certo dizer que, muito embora Donoso não tenha mantido contato pessoal direto com Balmes, que são autores que se ocupam dos mesmos objetos e segundo uma ótica analítica bastante similar.⁵ Operando desde este mesmo campo, já em seu tempo o Duque de Valmy apresentava Donoso como um pensador próximo a Balmes (DUQUE DE VALMY, 1850, p. 327), e esta é uma percepção que nada menos que o conteúdo do texto do próprio Donoso confirma ao dizer que “[...] Pío IX ha sido el hombre de quien Dios ha querido servirse para desengañar al mundo por lo que respecta á su Iglesia [...]” (DONOSO CORTÉS, 1904f, p. 329), um legítimo representante de Deus na Terra apto a realizar os Seus desígnios e, portanto, realizar à perfeição uma ideia de moralidade que a humanidade não está apta nem disposta a implementar.

Donoso retoma no trecho acima a ideia de que o Pontificado dispõe de força terrena capaz de executar o complexo e perfeito plano divino na Terra, por suposto, desconhecendo os caminhos da diferença e da alteridade em um mundo que não é pensado como plural, senão enquanto desvio e fragilidade a ser recomposta pela unidade evangelizadora. Para este aspecto também converge a apresentação de Balmes,⁶ cujo texto permite traçar um paralelo entre ambos como intelectuais comprometidos tanto política quanto ideologicamente com o espectro filosófico, *latu sensu*, da direita do período avessa ao pluralismo político e que investe na centralização do poder ao estilo das monarquias medievais. Apontavam como modelo político e organizacional ao tradicionalismo ideológico e ao conservadorismo autoritário (GONZÁLEZ CUEVAS, 2005, p. 25)⁷ e nunca apostando em algum viés das derivações político-ideológicas da Revolução Francesa segundo alguma de suas manifestações à esquerda.

⁵ Muito embora não tenha mantido contato direto com Balmes, senão já ao final de sua vida, há notícia de contato teórico com Donoso, algo que foi expressamente mencionado em seu texto, logo ao tornar-se sabedor do falecimento de Balmes.

⁶ Para uma breve mais substanciosa leitura sobre Balmes e seu período encontra-se o texto de Urigüen. (URIGÜEN, 1986, p. 65-74).

⁷ Por intermédio destas análises objetivamos, em segundo plano, colocar em perspectiva se estas reflexões podem, em alguma medida, antecipar, em alguma medida, a filosofia política de corte autoritário-ditatorial schmittiana emergente na primeira quadra do século XX.

1. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt

Tanto Balmes assim como grande parte da tradição conservadora espanhola, a qual certamente pertence Donoso com lugar destaque, ancora e encontra no argumento religioso um de seus elementos definidores. Esta ancoragem igualmente opera em grande parte como identificadora do caráter nacional espanhol, algo que, posteriormente, tão ingente papel desempenharia na edificação e manutenção não só da ditadura franquista espanhola (GARCÍA, 2010, p. 450) como também de seu predecessor autoritário Primo de Rivera.⁸

Este período da história espanhola marcado pelo franquismo é um em que as forças intelectuais ligadas ao regime começaram a ser arregimentadas não apenas para combater fisicamente na Guerra Civil espanhola contra as forças republicanas, compostas por uma miríade de grupos ideológicos de esquerda. Estava em curso uma oposição também empedernida na dimensão ideológica e teológica em que opunham-se visões de mundo que disputavam entre valores irreconciliáveis, tais como a orientação pela fé e a negação da mesma.

Os valores políticos e ideológicos não eram menos opostos, e para tanto basta com observar como ambos grupos avaliavam o papel do liberalismo, um deles (ao menos parcialmente) como um necessário adversário a combater, e vencer, enquanto outro (ao menos parcialmente), preocupado em colocar as condições para o triunfo do mercado, ainda quando não, exatamente, da dimensão política que o liberalismo carrega consigo e que teria inviabilizado os termos de uma ditadura como a que logo a seguir Franco imporia à Espanha durante décadas.⁹

Este contexto de ácidas oposições que levaram aos embates físicos internos na Espanha tiveram como parcial pano de fundo a oposição entre conservadores e republicanos, entre uma direita teológica e uma esquerda denegadora do papel público (e político) da religião e, em especial, do catolicismo. Uma breve retomada das conexões católico-conservadoras que se estabelecem entre os textos de Donoso Cortés e Balmes permite observar o quão profunda e intensamente puderam influenciar em argumentações posteriores ligadas ao conservadorismo como a de um pensamento

⁸ Primo de Rivera foi general catalão que sob pretexto de combater o governo liberal de então, procede ao seu combate em 1923, evento que redundaria em uma ditadura que se prolongaria de 1923 a 1930. Sobre alguns detalhes da política, da ditadura e do *caudillismo* em Primo de Rivera, Tapia, (1990).

⁹ Para uma mais detalhada análise da história espanhola contemporânea ver Costa Clavell, (1966), Harrison, (1988). Para uma análise mais focada no período franquista ver Suarez Fernandez, (1986), e em especial do período da Guerra Civil ver Presón, (1986) e Tuñón De Lara, (1981). Para uma leitura crítica da história espanhola, ver Diaz Plaja, (1973) e o excelente trabalho de Costa (1982). Para um estudo contemporâneo bastante analítico, documentado e compreensivo de diversos referenciais anteriormente trabalhados ver Preston (2005). Recente e relevante estudo pode ser lido em Junco (2013). Para um estudo sobre as marcas da ditadura e a eclosão da democracia na Espanha ver Carr e Fusi (1979).

autoritário do século XX como o de Carl Schmitt,¹⁰ cuja ligação a esta tradição visa angariar apoio teórico para as suas teses teológico-políticas que visaram consagrar um Estado ditatorial (BUENO, 2013a; BUENO, 2013b; FIJALKOWSKI, 1966; NEUMANN, 1967; ZARKA, 2010) cujas raízes bem podem ser observadas em uma leitura teológica (RIVERA GARCÍA, 2007).

Mas se há mesmo esta projeção do conservadorismo espanhol em um dos núcleos duros do pensamento autoritário-ditatorial europeu do século XX representado por Schmitt convém recordar que há uma proximidade considerável entre a dupla base do argumento conservador espanhol da qual apenas Donoso é recepcionado pelo jurista de Plettenberg. Donoso é retomado por Schmitt em sua importância europeia (GONZÁLEZ PEÑA, 2009) tanto antes quando depois de sua conhecida proximidade com o nacional-socialismo, considerando que o livro dedicado a Donoso já é da década de 1960 (SCHMITT, 2006a), e a interpretação que realiza continuava idêntica a que realizara nos albores da década de 1920 em sua *Politische Theologie* (SCHMITT, 2009) em que reclama ao pensador como um campeão do decisionismo.

Dentre um mais amplo grupo de comentaristas indicam Galindo Herrero e José María García Escudero que ao explorar as relações entre Donoso e Balmes há um Balmes que opera como mero corretor de Donoso (GALINDO HERRERO, 1953, p. 114), mas também como um autor de “[...] primeiríssima fila [...]” (ESCUDERO, 1972, p. 161), dono de um “[...] pensamento fulgurante de [...] profunda y brillante personalidad [...]” (ESCUDERO, 1972, p. 166). Ao lado de Donoso, Balmes é reputado como o par de intelectuais-eixo para bem compreender o século XIX (LÓPEZ, 2010, p. 1) espanhol em suas incidências conservadoras, consideração que não pode ser levada a termo sem devidamente sopesar a teologia católica de ambos.

O fato de que Schmitt tenha recorrido ao pensamento donosiano e desconsiderado as linhas de Balmes interessa menos do que propriamente compreender que as teses de fundo em favor de regimes autoritários estiveram mais expandidas do que seja possível supor e, sobretudo, de que o argumento em prol da centralização do poder político, segundo um modelo teológico, era uma tese defendida por diversos setores que nas primeiras décadas do século XX também ganhariam apoios em diversos setores, conservadores de direita tanto quanto de esquerda.

Em Balmes é factível apresentar a sua ideia de que o poder político transita em paralelo com a concepção donosiana, a saber, como um duo de pensadores da filosofia política que orienta seu trabalho pelas bases teológicas do catolicismo capaz de ser transposto em sua hierarquia para o mundo do político, tal como Schmitt interpretaria em meados dos anos 1920 em sua conhecida *Römischer Katholizismus und politische Form*

¹⁰ A rigor, há um argumento conservador de fundo presente na tradição que leva de Burke a De Bonald e alcança Donoso é perceptível em diversos comentaristas (DÍEZ, 2007). A proximidade da argumentação conservadora de Schmitt com a teoria maistreana é notável ver (DÍEZ, 2004), tanto quanto esta mesma encontrar-se presente em alta intensidade na teologia política donosiana (DÍEZ, 2005).

(SCHMITT, 2008). Esta leitura do político cujo objetivo é a centralização do poder segundo a hierarquização proposta pela teologia católica é uma tradição sempre presente nos passos do Marquês de Valdegamas. Esta é uma leitura que, como sugere Begônia Urigüen, se aproxima tanto a Donoso como a Balmes, dois membros de uma escola política que tem sua origem no catolicismo (MURCIANO, 2011, p. 239).

Comentaristas como Menéndez Pelayo assinalam que a proximidade entre ambos os intelectuais espanhóis encontra-se tão somente na defesa dos valores do catolicismo pois, em tudo o mais, supostamente mostrariam uma natureza realmente muito diversa (*apud* GALINDO HERRERO, 1953, p. 116). Conforme vimos insistindo, é correto apontar que há proximidades teóricas relevantes entre os trabalhos do filósofo extremenho e do barcelonês, união marcada por temas teológicos centrais como o mal, o pecado (VILLALMONTE, 2009), a salvação e a intervenção da divindade incluída, bem como as suas aplicações à política.

Balmes põe em destaque a importância do elemento teológico para a reflexão virtuosa sobre o político (ESCUADERO, 1972, p. 173), quer do ponto de vista descritivo como em seu âmbito normativo. Seguindo as linhas orientadoras de um movimento que se descola do realismo de projeção antropológica pessimista que marca a teoria maquiaveliana (bem como a Donoso) concebe o político fora de quaisquer interferências da moralidade e que, por conseguinte, atingirá as pretensões da teologia em matéria política. Chegando o século XIX Balmes propunha que a “[...] política debía impregnarse cada día más de aquel espíritu cristiano que había de dar fuerza, y servir de guía, en combate contra doctrinas demoleadoras de lo ético” (ESCUADERO, 1972, p. 173). A ideia balmesiana de fundo era, portanto, que a política haveria de encontrar um padrão ou código moral de fundo no catolicismo capaz de orientar-lhe, segundo uma ideia de que o bem apenas poderia triunfar por intermédio desta tipologia de estrutura moral calcada nos perfeitos e virtuosos padrões da teologia da Igreja Católica Apostólica Romana.

A reconhecível distância teórica existente entre Balmes e Donoso (GALINDO HERRERO, 1953, p. 116-117) resta de todo neutralizada pela similaridade de seus esforços intelectuais em prol da reforma social cuja orientação seria dada em exclusividade pelo catolicismo romano. O movimento reformista de ambos os autores não perdeu de perspectiva que isto ocorreria, inexoravelmente, pela intervenção de Deus. Um ponto de convergência essencial entre Donoso e Balmes está na detecção de comuns opositores, a saber, o racionalismo liberal, o socialismo ateu e as versões do denominado filosofismo francês,¹¹ ideias e ideais dos quais o primeiro Donoso esteve bastante próximo.¹² A este

¹¹ A este respeito é interessante a nota de Fernández Carvajal em artigo intitulado “Las constantes de Donoso Cortés”. Ali Carvajal destaca uma série de elementos que teriam permanecido constantes no desenvolvimento do pensamento donosiano: “[...] el recurso a la historia, el dualismo antropológico [...], la vena existencial, la presencia efectiva del poder en la sociedad con una misión liberadora, la importancia de la religión; en definitiva, la búsqueda de un poder espiritual que vertebrase a la sociedad tras la caída del antiguo régimen”. (FERNÁNDEZ CARVAJAL, 1957, p. 76).

respeito destaca Galindo Herrero que “Balmes atacó al socialismo científico y al utópico, y aun cuando arrojó también su lanza en alguna ocasión contra el revolucionario – especialmente contra Proudhon – [...]” (GALINDO HERRERO, 1953, p. 139), e nisto, por certo, também aproxima-se de Donoso Cortés, cuja ordenação crítica de ideias encontra-se especialmente em seu conhecido *Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo*. Buenos Aires: Editorial Americalee (DONOSO CORTÉS, 1943).

Esta agrupação de teorias que vai do racionalismo liberal ao socialismo ateu passando pelo filosofismo francês foi duramente reprovada por Donoso e Balmes em plena temporada em que ainda reverberava a esperança da regeneração moral do homem pela via da pura ação humana e já não mais pela intervenção redentora da divindade. Neste sentido Galindo Herrero chama a atenção para o fato de que Balmes intervém como um genuíno restaurador do catolicismo no âmbito da filosofia espanhola e, por outro lado, reprovava a Donoso Cortés devido ao seu caráter supostamente marcado por um exacerbado tradicionalismo (GALINDO HERRERO, 1953, p. 116).

Ademais da comum atividade literária¹² a proximidade entre Donoso e Balmes pode também ser desenhada tomando como referência a análise do trabalho teológico e político de Pio IX, tornado personagem central para pensar o político em Donoso em sua dimensão temporal, posto que capaz não apenas de representar a vontade divina na Terra como de empreender exitosamente o seu plano por intermédio de seus prepostos, a saber, toda a hierarquia submetida a ele, o Papa, e toda a sua instituição eclesial (DUQUE DE VALMY, 1850, p. 333). A este respeito, por exemplo, em carta endereçada a Donoso Cortés, o Duque de Valmy chama a atenção para que Pio IX não reforçava o papel político dos liberais, senão exatamente o contrário. O Papa haveria de prosseguir em suas reformas “[...] en el sentido y manera que usted ha indicado, con el fin de romper las cadenas de la Iglesia, y de salvar al mundo de la nueva servidumbre que le impondría la filosofía anticatólica” (DUQUE DE VALMY, 1850, p. 333). A salvação do mundo estava, portanto, inexoravelmente ligada a intervenção da Igreja no mundo.

¹² Sobre o peso do liberalismo em Donoso comparativamente a sua segunda fase conservadora destaca Magaz Fernández que na primeira etapa o racionalismo foi uma presença constante e a presença da religiosidade serviu como matizador, um sinal de que Donoso não enveredou pelo caminho do racionalismo radical (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 11) que tão duramente combateria em sua segunda fase. A este respeito diz o mesmo autor tão sintética quanto esclarecedoramente que “[...] al comienzo es un liberal-burgués doctrinario que va perdendo confianza en el racionalismo y perfilando una teoría política caracterizada por un poder único, perpetuo y limitado. Su conversión lo liberó del liberalismo y la visión teológica de la historia proyectó su definitivo pensamiento político” (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 11). Para uma leitura mais detalhada sobre o momento de conversão conservadora – que muitos situam no ano de 1848/1849 – de Donoso Cortés remeto o leitor a trabalho em que o tema foi abordado mais detidamente. Ver Bueno (2012b).

¹³ Neste aspecto a opinião de Menéndez Pelayo é, em extremo, desfavorável ao barcelonês, pois indica que “Comparado con el estilo regio de Donoso, Balmes parece un mediocre escritor; pero ofrece, en cambio, un más sólido realismo, una formación filosófica más segura y esa ecuanimidad serena que a la larga fructifica mejor”. (apud CORTS GRAU, 1945, p. 84).

Quando Balmes escreveu em reforço do vigor da argumentação conservadora e teológica donosiana, viria a contribuir para a formação do caldo cultural do pensamento autoritário do século XX aqui representada por Schmitt.¹⁴ O trabalho de Balmes corrobora esta tradição conforme apresentada no século XX na medida em que desloca o eixo de legitimação do poder e da autoridade das esferas populares, conforme o viés pós-revolucionário francês, para outras e decisivas esferas, tão distantes quanto inatingíveis ao homem e ao controle do povo, a saber, a divindade.

Entre Donoso e Balmes subjaz uma convergência que encontra uma vertente em uma radical crença no valor do catolicismo romano e da fé também compartilhada em grau intenso compatível com um conservadorismo marcante na tradição espanhola.¹⁵ Não pode ser desconsiderado o conjunto do movimento de aproximação do catolicismo ao político, mais do que apenas e tão somente o elemento religioso. Estas considerações permitem-nos sugerir que o trabalho de Balmes também representa uma contribuição à formação da cultura autoritária da segunda metade do século XIX e de sua consolidação já entrado o século XX, havendo mesmo quem sugira que Balmes também se faz presente em Schmitt por intermédio do conservadorismo donosiano¹⁶ (CAAMAÑO RODRÍGUEZ, 1998, p. 285),¹⁷ e esta é, definitivamente, uma ideia escassíssima explorada pela literatura especializada.

Um dos aspectos em que a leitura de Balmes suscita claros pontos de convergência com a teologia especulativa de Donoso é quando o autor se mostra acidamente crítico da natureza das revoluções ao passo em que também intensamente temeroso quanto aos efeitos que pode produzir. Isto permitiu que Balmes descrevesse os processos revolucionários como “[...] enfermidades agudas que consigo traen exaltación, fiebre, delirio” (BALMES, 1950, p. 358), referência integralmente compatível com a descrição das revoluções que era também realizada por Donoso. É notável esta

¹⁴ Conforme mencionado ainda na introdução a este trabalho, nos interessa explorar nesta dissertação, ainda quando superficialmente algumas das fontes que inspiram a boa avaliação que deles realiza Schmitt em sua composição teológica do político. Sugerimos que esta breve aproximação a pensadores como Primo de Rivera e Balmes, por exemplo, permitirá que leiamos com mais profundidade o sentido, o vigor e a intensidade com que o pensamento conservador concebe o poder, e como isto pode ser realmente útil para pensar o sentido da soberania, do poder e da ditadura em teorias que apontam para alternativas políticas fechadas, como é o caso de Schmitt.

¹⁵ Para uma análise mais detalhada sobre o contexto do conservadorismo, autoritarismo e do papel da burguesia ver Villacañas (2000).

¹⁶ Mesmo sendo assunto pouco explorado, entre nós há um trabalho de mestrado na área de História cujo foco é o conservadorismo espanhol e, especificamente toma como objeto as relações entre Donoso Cortés, Jaime Balmes mas também De Maistre e De Bonald, tendo como tema transversal do trabalho a política e a religião. Ver Pavani (2010).

¹⁷ Caamaño Rodríguez é expressivo a respeito das diversas fontes proveitosa e influentemente lidas por Balmes, que variaram de Santo Tomás a Kant, de Descartes e Comte a De Maistre, De Bonald, Lamennais, Rousseau, Guizot e Owen (CAAMAÑO RODRÍGUEZ, 1998, p. 285). O autor traça uma visão não tão conservadora de Balmes como habitualmente encontra-se, contraponto que torna recomendável o texto.

aproximação quando Donoso afirmava que os processos revolucionários podiam ser descritos como movimentos promotores da corrupção e da perversão das ideias (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1904h, p. 205) e, mesmo, de ideais virtuosos como os propostos pela ética cristã.¹⁸

Considerando a matéria revolucionária podemos assumir que a proximidade entre Donoso e Balmes é notável. A este respeito assinalava Menéndez Pelayo ao dizer que os revolucionários haviam sido suscitados por Deus

[...] en el instante de la tremenda crisis, en la aurora de la revolución, y la semilla que ellos esparcieron no toda cayó en terreno estéril e infecundo [...]. Ellos dieron el pan de vida intelectual a una generación próxima a caer en la barbarie... no escribieron para el día de hoy, fiaron poco de personas ni de sistemas; todo lo esperaron de la regeneración moral [...] del espíritu cristiano en la vida. (*apud* MARTÍNEZ-SICLUNA, 2010, p. 163).

Especificamente em De Maistre o espírito revolucionário ia acompanhado de um inesperado vetor teológico, ao menos a partir do momento em que, já no exílio, conviveu com religiosos e padres católicos, capazes de lhe convencer de que mesmo considerando todo o sangue derramado, isto não fugia ao plano da história traçado por Deus. Donoso sempre manteve-se atento ao processo revolucionário francês, muito embora nem sempre com a mesma perspectiva analítica de De Maistre que, em alguma medida, era capaz de suportar a ideia de que os desígnios de Deus poderiam passar por uma tão tortuosa execução mundana, pois era mesmo a Providência que se revelaria ao homem no transcurso da história marchando adiante dos povos.

Nas primeiras décadas do século XIX Donoso apoiou e compartilhou boas expectativas ainda calçadas em inspiração teórica ilustrada. A partir do momento de sua conhecida conversão, ele passa a criticar tal expectativa devido a sua conexão com a proliferação de constituições políticas marcadas pelo construtivismo e engenharia social (e ética), tanto quanto pelo profundo poder demagógico que as inspirava (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1904c, p. 421), tudo isto embebido tanto no conceito de povo quanto no distanciamento da divindade. Sua crítica também esteve marcada pelo profundo anticlericalismo dos movimentos revolucionários e a todas as nefastas consequências às organizações sociais que isto certamente implicaria segundo a parametrização posta por sua modelação sociopolítica.

Donoso chamou a atenção para o fato de que o mundo não havia sido jamais palco de um espetáculo deste naipe proporcionado pela Revolução Francesa “[...] y si pudiera haber algo absolutamente nuevo debajo del sol, lo sería, sin duda, el espectáculo que ofrece la Francia, compuesta de monárquicos que no pueden fundar una Monarquía [...]” (DONOSO CORTÉS, 1904e, p. 479). Contudo, o fato é que a França não poderia,

¹⁸ Para um exame mais minucioso sobre as revoluções remetemos ao capítulo XIII do autor.

de modo algum, operar livremente, posto que estava “[...] oprimida bajo el peso de una República que para su defensa no tiene republicanos” (DONOSO CORTÉS, 1904e, p. 479), situação política em algo similar ao que alguns apontaram ser a circunstância bastante particular da República de Weimar contra a qual trabalhou o conservadorismo de Schmitt (ver BUENO, 2012a; 2012b; BERCOVICI, 2009; GARGANO, 2011).¹⁹

Havia muito a lamentar não apenas pelo ocaso dos regimes monárquicos mas também e, quiçá, principalmente, pelo conjunto de valores que eles entronizavam e por toda a simbologia de poder que enfeixava. Destituída de um regime político afim com as preferências de seus indivíduos, ainda assim, diz Donoso que a França poderia ser vista como um contraexemplo a ser bastante bem observado, até mesmo como um “modelo”, pois é que ali “[...] la fiebre revolucionaria la postró exánime y convulsa en un lecho de dolores [...]” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 323). Na França daquela quadra da história Donoso observava que “todos los partidos que se sucedieron en el mando [...] la dotaron sucesivamente de varias Constituciones inmortales, que llegaron a su ocaso sin atravesar su cenit” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 323), e aqui segue implícita, uma vez mais, a crítica às constituições políticas desarticuladoras da tradição presente (e constitutiva) no bojo da experiência de um povo.

O tom desta crítica donosiana à realidade política da França não perderia nem em constância nem em intensidade com o passar dos anos. Seriam mantidos os termos críticos ferreamente opostos às virtudes teórico-políticas revolucionárias, de corte republicano, que os posteriores movimentos herdeiros preocupavam-se em disseminar pela Europa. Inversamente a certa etapa maistreana, Donoso Cortés destacava as profundas instabilidades políticas e institucionais causadas pela Revolução como males em si mesmos, algo que restava bem exemplificado no cenário francês, tão convulsionada em um leito de graves dores. A leitura de Donoso e dos contrarrevolucionários era que nenhuma das graves moléstias era sequer remediável pelos textos constitucionais então em elaboração, tão carregados que estavam de altíssimas pretensões quanto também destituídos de possibilidades concretas de realização. É premissa teórica de tais processos que, para ser exitosos, hão de supor um amplo, decisivo e letal ataque às instituições e a tradição.²⁰

¹⁹ Quanto a uma possível conexão da cultura autoritária presente na filosofia política schmittiana com a tradição totalitária em curso, entre nós, ver Romano (1997). Para uma crítica a esta interpretação ver Sá (2009).

²⁰ Um aspecto importante é delimitar o campo do que entenderemos aqui como tradição. Neste particular, especialmente sugestiva parece a abordagem de Schramm ao propor a compreensão do conceito de tradição na Espanha da primeira metade do século XIX como informada pelos seguintes elementos: “1º. Tomar partido por la monarquía, mas a mi entender, no por la monarquía absoluta en el sentido europeo del término, toda vez que, en el fondo, esta forma de monarquía absoluta jamás existió en España; 2º. Oponerse a la soberanía popular y a todas las construcciones resultantes de la misma, tales como, *verri gratia*, el concepto revolucionario de libertad; 3º. Oponerse a la revolución, por cuanto es un producto de esta soberanía popular, y, a la vez, anticristiana y anticlerical; 4º. Defensa de la religión heredada y de las relaciones históricas entre el Estado y la Iglesia, así como afirmación del influjo del cristianismo sobre la cultura; 5º. Defensa en general del peculiar estilo de vida español,

Donoso Cortés reputava que os ataques endereçados a tradição configuravam um enfrentamento à própria representação da verdade (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 141), e que esta não estava disponível para processos de engenharia social ou política senão que, ao contrário, a verdade está para ser descoberta à raiz da aproximação da teologia católica. A verdade não poderia ser alvo da construção humana, mas tão somente apropriada e introduzida na organização social após longa experiência coletiva de proveitosos resultados compartilhados.

Este tipo de argumentação certamente significa um limite para o desenvolvimento dos projetos vislumbrados pela razão anticlerical. Muitos destes projetos não sofreriam menoscabo por força de mau planejamento nem pela falta de inspiração em sérios propósitos. A inviabilização empírica é que porta todo o desvalor que o conservadorismo atribui aos projetos englobadores de ousadia superior aos limites da própria razão humana, que rompem com o socialmente estabelecido valendo-se apenas das pretensiosas aspirações de uma razão que naqueles dias reclamava o lugar de Deus no mundo. Por trás desta argumentação subjaz, embora de modo implícito, uma forte ponderação que denota uma poderosa *Weltanschauung*, a saber, a de que há toda uma série de determinações e de ordens às quais os homens simplesmente devem aceitar (SCHRAMM, 1961, p. 34),²¹ o que equivale a assumir uma posição de resignação cujo traslado ao político é capaz de produzir importante impactação na forma como as sociedades podem e devem ser pensadas mas, sobretudo, como os indivíduos devem portar-se relativamente a elas.

Tomar o liberalismo como um dos alvos necessariamente conexos a esta crítica à Revolução Francesa é um dos movimentos do conservadorismo donoso-balmesiano e que abre as portas aos argumentos políticos de corte autoritário-ditatoriais do século XIX. Uma das vias para o aprofundamento desta tarefa liberal foi a crítica a estratégia para apoiar a desentronização da verdade como uma categoria eterna e universal, divina, para, passo seguinte, entronizar outra figura sob as mesmas vestes divinas, a saber, a razão humana. Donoso atribuiu a argumentação revolucionária o reconhecimento de que o único mal no mundo é derivado do abandono das instituições herdadas do passado profundo (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 187) e que, portanto, a estratégia crítica do

que estaba mucho menos secularizado que las formas de vida de los demás países de la Europa occidental. En relación con esto, defensa también de una determinada concepción del orden; 6°. Defensa de los antiguos derechos forales de las regiones y de los fueros municipales, como matriz anticentrista de este pensamiento tradicionalista". (SCHRAMM, 1961, p. 14-15).

²¹ Segundo Donoso Cortés é mesmo certo que a vontade humana é instável. Contudo, embora adotando este ponto de partida, isto não lhe impede de endereçar críticas ao liberalismo que parte deste pressuposto para, na sequência, emular um sistema político de equilíbrio, não obstante, este sistema seria apenas transitório, em aberta discrepância a pretensão de uma estabilidade perfeita que resultasse em uma ordem comparável aquela introduzida pela divindade. Donoso sugere, portanto, que a superação da instabilidade que marca o querer humano que para resolvê-lo em um querer de equilíbrio perfeito de todo modo necessário considerar que isto é apenas alcançável pela união na divindade.

liberalismo não poderia menos do que impactar com forte sentido negativo, posto que, similarmente ao argumento de Burke, a cultura revolucionária que vinha acompanhada do liberalismo promovia a desagregação e o desmerecimento de toda a experiência humana acumulada séculos afora.

Segundo os pressupostos donosianos restava bastante claro que o campo de luta ideológica ficava delimitado, e que o liberalismo apontava suas baterias contra as forças tradicionais do passado, mirando-as como aquelas contra as quais haveriam de ser empregados os mais intensos esforços no sentido de suprimi-las. Um dos principais focos destes esforços residiria nas manifestações tradicionais das formas de organização do poder político e, em suma, do governo. Alguns destes louváveis esforços progressistas haviam orientado as revoluções mas, ao contrário das melhorias e avanços relativamente às obscuridades do passado, elas tinham se tornado tão temidas por Donoso, e tão grande percebia ele ser o descompasso entre as promessas e as suas realizações, que, então, apontava para que se agravara, e simplesmente pelo fato de que o ataque às tradições envolvia o aprofundamento de seu caráter notavelmente anticlerical.

A instabilidade das instituições em tal contexto está alimentada pela essência da ameaça revolucionária, e ganha maior evidência pelas sucessivas e fracassadas tentativas dos regimes revolucionários em instaurar e manter a vigência das Constituições criadas em dissonância com a experiência histórica acumulada em matéria política e moral. Estes documentos legais terminaram por revelar-se empiricamente dotados de caráter meramente temporário, pela transitoriedade que não era uma referência teórica até então nas sociedades em que o poder estava ligado à Igreja, à tradição e às autoridades constituídas de forma hereditária como nas monarquias, absolutistas ou não. Estes documentos constitucionais instituíam mais do que uma referência legal, toda uma nova concepção de organização em que a provisoriade era tomada como paradigma inspirador das regras, e veio a conhecer o seu ocaso antes mesmo de alcançar o seu apogeu.

Naquela quadra da história Donoso Cortés atentava para estas contínuas articulações e rearticulações da cultura jurídico-político liberal corroíam a tradição política medieval e monárquica. Donoso não acreditava que aqueles dias continuassem sendo receptivos às monarquias, e ainda que fosse um fiel tradicionalista, é bem certo, reconhecia ser inviável a restauração do antigo regime (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 12). Assim, por outro lado, para Donoso ainda era possível aspirar a consecução de um projeto político autoritário em substituição às monarquias e como alternativa concreta e efetiva às instabilidades supostamente suscitadas pelo liberalismo revolucionário. Esta era uma opção claramente desejável para Donoso em detrimento da opção liberal, a seu ver, instituidora de instabilidades cuja gestação tinham lugar nas contínuas mudanças e revisões que a engenharia liberal e relativista apoiava, em absoluta contradição com o mundo das certezas propiciado pelos princípios dogmáticos da teologia do catolicismo.

Para Donoso Cortés o projeto liberal era inviável, basicamente devido a conjugação entre ceticismo, relativismo, incapacidade de decisão e sua posição antiteológica. Este era um conjunto de teses cujas consequências não poderiam ser vencidas pela potência disponibilizada pela filosofia racionalista, posto que para Donoso não disponibilizada aos homens os recursos para vencer os problemas que suscitavam. A centralidade das respostas que a teoria política liberal oferecia era mais fraca do que os problemas gerados por suas pretensões. Donoso calibrou a sua posição refratária aqueles que visavam edificar a sociedade em sua genuína verdade por intermédio de um longo e pacífico processo histórico (SCHRAMM, 1961, p. 20) e em nada tocada pela graça divina.

Para Donoso é apenas pela mediação da graça divina que a humanidade pode conhecer a mais intensa e profunda transformação real na história, posto que substitui a pura repressão política pela sofisticada e mais eficaz repressão de tipo religiosa (SCHRAMM, 1961, p. 28), e esta não apenas age diretamente sobre a psiquê humana como é a sua forma eticamente superior de coerção. De certo modo, trata-se da opressão humana por meio do recurso ao poder por um magnífico redimensionamento do campo da moralidade que obriga e vincula o homem desde dentro, dominando-o de forma irreversível. Este processo indica um percurso que pensa o direito partindo da heteronomia (determinada juridicamente) para uma versão singular da autonomia (determinada teologicamente) pensada como uma liberdade cujo controle escapa às mãos humanas e é depositado na transcendência.

Todo o conjunto de profundas reformas sociopolíticas propostas aparece para Donoso como componente de uma séria ameaça ao catolicismo e as suas injunções políticas. Estas ameaças visavam inverter aquilo considerado pela teologia católica donosiana como uma perfeita e estável ordem universal calçada nas tradições que, por sua vez, estavam ancoradas em uma muito clara e insofismável ordenação teológica do mundo e de suas formas de vida daqueles que, como pretensos edificadores, pretendiam alterar o que o longo curso da história instituiu.

Face a uma mera ameaça ou a realização de uma transgressão radical da ordem Donoso Cortés deparou-se com a possibilidade de restauração e da salvação das sociedades humanas situadas na dependência da intervenção da divindade, posto que confirmado o fato de que a “[...] superioridad de la Iglesia sobre las sociedades civiles es una cosa conforme á la recta razón, la cual nos enseña que lo sobrenatural es *sobre lo natural*, y lo divino sobre lo humano [...]” (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 407). Donoso coloca as sociedades civis em plano inferior a ordem eclesial, e esta, segundo os seus fundamentos transcendentais, é que pode orientar o conjunto das organizações coletivas humanas no sentido de suplantar as suas mais intensas crises. Assim é posta a condição de possibilidade para a intervenção redentora no plano temporal, mesmo quando Donoso mostre-se mais do que cético quanto ao êxito deste empreendimento.

Quanto ao caráter pacífico de que se valeria a divindade para operar no plano da imanência restam algumas dúvidas. Trata-se de que é presente em Donoso a ideia de que

até mesmo as revoluções possuem um caráter depurador, ideia que, por certo, repete-se em uma de suas grandes influências, o savoiano De Maistre. A divindade poderia lançar mão de roteiros depurativos e de alguma dose de violência, compatível com tal finalidade regeneradora. Aparece em De Maistre tanto quanto em Donoso uma clara condenação às práticas revolucionárias sanguinárias (DE MAISTRE, 1994, p. 48). Contudo, isto ocorre em paralelo e, talvez paradoxalmente, com a crença em que as revoluções possam representar a manifestação concreta do designio divino para depurar os vestígios do pecado na Terra, aplicando sanções e distribuindo castigos de paralelos bíblicos. Exemplo deste castigo encontra-se na ocorrência do dilúvio, precedido que foi pela extensão insuportável do pecado no mundo. No *Gênesis* é clara a referência a este propósito divino de eliminar o mal do mundo por meio de duríssimo castigo:

5. O senhor viu que a maldade dos homens era grande na terra, e que todos os pensamentos de seu coração estavam continuamente voltados para o mal. 6. O Senhor arrependeu-se de ter criado o homem na terra, e teve o coração ferido de íntima dor. 7. E disse: “Exterminarei da superfície da terra o homem que criei, e com ele os animais, os répteis e as aves do céu, porque eu me arrependo de tê-los criado. (BÍBLIA SAGRADA, *Gênesis*, 6, 5-7).

Esta é uma ideia logo reafirmada nos trechos subseqüentes do *Gênesis*, em que é reforçado que a corrupção pode ser remediada pela violência, vista e avaliada como recurso legítimo a ser empregado pela própria divindade. A violência é uma versão do mal empregada por Deus para combater o mal produzido pelo homem na Terra que, por divina instrumentalização, estaria apto a produzir o sumo bem. Segundo a versão do *Gênesis* encontramos que

11. A terra corrompia-se diante de Deus e enchia-se de violência. 12. Deus olhou para a Terra e viu que ela estava corrompida [...]. 13. Então Deus disse a Noé: “Eis chegado o fim de toda a criatura diante de mim, pois eles encheram a terra de violência. Vou exterminá-los juntamente com a terra. 14. Faze para ti uma arca de madeira resinosa [...]”. (BÍBLIA SAGRADA, *Gênesis*, 6, 11-14).

Neste trecho encontramos uma possível leitura para a interpretação do plano divino como composto de grandes castigos, à semelhança do dilúvio, e que, naquela quadra histórica de final do século XVIII e meados do século XIX, poderiam encontrar sua nova interpretação na realização das revoluções. Deste modo, embora as revoluções pudessem ser atacadas por Donoso e por De Maistre, elas também poderiam constar do redentor plano divino, à semelhança do resultado proporcionado pelo dilúvio conforme citado no *Gênesis*.

Algo que os pretensiosos programas revolucionários põe em causa é o direcionamento das sociedades por rumos todavía pouco conhecidos ou, mesmo, inusitados. Não raro o fazem segundo uma inspiração repleta de esperanças magnificentes no porvir. Trata-se de expectativa de institucionalização de ilusões projetadas sobre a forma regimental de governos representativos, contrariando as experiências impositivas do transcendental. Contudo, os sistemas representativos pouco ou nada mais podem do que expressar toda a amplitude da debilidade humana, expondo-a em toda a sua radicalidade. Uma vez que são governos calçados na virtude da deliberação dialógica e não na revelação da indiscutível verdade divina encontram nisto a razão de sua *débâcle*. Este seu caráter de genuína conflitividade interna encontra sua positiva oposição virtuosa na tradição configurada pela construção do conceito donosiano de civilização católica, a qual procura distanciar-se do modelo representativo-dialógico para basear-se na revelação da verdade por outorga divina.

É neste sentido que Donoso Cortés sente-se à vontade para destacar a superveniência de um suposto grave problema dos governos representativos, qual seja, o de que eles não podem absorver em suas ações, realmente aquilo que desenha como “[...] la personalidad de los individuos que, gozando de una vida propia, se mueven independientemente de su esfera” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 325), ou seja, que tanta autonomia é avaliada como valor muito distante da esfera das virtudes de uma sociedade católica e de seu homem de fé, pois neste contexto liberal bem podem os indivíduos serem descritos como operantes ao estilo dos governos que, para Donoso, “[...] obran, y obran como seres inteligentes y libres” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 325), e certamente a sociedade donosiana e seu governo forte não apostam nem são compatíveis por tanta independência.

Para um Donoso Cortés que clama pela unidade como um dos elementos de sua boa civilização católica a homogeneidade em matéria de convicções teológicas aparece como um valor que no século XX poderia ser apropriada para fins algo distintos. Desde logo, o governo que acolha as discrepâncias das personalidades de seus cidadãos refletirá no âmbito do político e propiciará uma indesejável situação de instabilidade. Aquela conformação dos sistemas representativos foi para Donoso, necessariamente, um alvo de críticas.

Os governos agem como se pudessem ser representantes perfeitos que, efetivamente, não podem almejar ser. Em Donoso a unificação do poder de representar os indivíduos encontra-se tão somente na esfera superior, ou seja, na própria divindade e no modelo hierárquico da Igreja Católica. Esta última é a única que reúne a pluralidade em sua magnífica unicidade. Contudo, no plano humano, há uma independência completa de ações que encontra-se muito distante da verdadeira liberdade, do que nos ocuparemos já a partir do tópico seguinte.

2. Solidariedade (catolicismo) x individualismo (liberalismo)

Para Donoso Cortés as virtudes não poderiam encontrar-se na pura esfera das ações individuais, assim como tampouco nas ações de governo mas, antes, conforme a sua concepção pela arquitetura divina. Ao contrário, a maximização da individualidade conforme os termos propostos pelas fileiras liberais nada mais poderia oportunizar do que a destituição da mera possibilidade do amor ao próximo, conquanto os olhares encontrem-se distanciados do *outro* e, virtualmente, concentrados apenas em si mesmos. Esta é a chave teórica e filosófica que propicia a corrosão dos virtuosos princípios da civilização católica proposta por Donoso.

A noção de individualidade é concentrada em um contínuo processo de atomização, e partindo deste pressuposto Donoso antevê a composição do cenário do caos e, quiçá, o próprio fim dos valores do catolicismo. Assim avalia devido a que é apenas apreciável e desejável o mundo em que o amor ao próximo seja a tônica, inversamente aos princípios liberais, comprometidos com atomização, lógica na qual prevalece o amor próprio com tão intensa força que é capaz de fazê-lo com forma de exclusão do amor ao próximo. Nestes termos, a liberdade apenas poderia ser triunfante enquanto essencialmente ligada aos desígnios de Deus, que é o “[...] legislador supremo de todas las asociaciones humanas” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 163), aquele que tudo e a todas as ações controla e domina, pois tudo o que ocorre sucede por força exclusiva de Sua vontade (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 214), e nenhuma outra oponível ou competidora. A este modelo interessa a organização política humana refletir em sua modelação empírica.

A tenaz crítica contrarrevolucionária donosiana encontra seu ponto de ancoragem nesta percepção do quão intensamente subversivas eram muitas das propostas políticas em curso, radicalmente contraposta à perfeita ordem teológica imposta ao mundo por Deus, pois como bem reconhece Magaz Fernández, no texto donosiano “[...] la implicación de la religión en la política [...] se funda en que Dios ha dado leyes fijas al mundo y a la acción de los hombres y lo sigue gobernando mediante su providencia manifestada en la historia” (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 9). O tom da crítica contrarrevolucionária donosiana mantém esta leitura de que a ordem estava sendo rompida pelo movimento revolucionário ateu e, por antonomásia, anticlerical. Assim, Donoso precisaria manter ao longo de seu período ligado ao conservadorismo um traço interpretativo estável, bastante comum dentre os vários autores das correntes do conservadorismo. Donoso apenas desponta como um de seus textos mais afiados e promissores naquele século XIX (ver HERRERO, 1953). Em tipologias conservadoras deste naipe aparecidas no século XIX é que sugerimos encontrar uma das fortes conexões teóricas com a tradição política ditatorial que logo encontraria espaço para consolidar-se no século XX, transformando a opção pela ética pela solidariedade, comisseração, respeito

e caridade em seus antípodas, dada a interpretação tortuosa da hierarquia em matéria de fé e a sua transposição equivocada para os assuntos temporais.

Esta leitura também pode ser observada em Donoso por meio de sua teorização que apenas as ditaduras são capazes de colocar termo às instabilidades engendradas pela cultura revolucionária e liberal (ver BUENO, 2012a).²² Mas para realizar esta tarefa há de ser posicionado um poder temporal tão extenso, e intenso, que guarde semelhanças com o legislador supremo de todas as coisas, do mundo e do universo, capaz de legitimamente unificar em si toda a pluralidade social.

Esta excelsa figura capaz de ordenar até mesmo o caos valendo-se de seus altos poderes é reveladora da articulação filosófica de fundo em Donoso Cortés acerca do desvalor atribuído a tudo quanto possa dar causa a alguma desordem. Qualquer inversão desta ordem natural conhecerá, momento seguinte ao de sua irrupção inevitada (mas evitável), a intervenção do poder supremo. Neste caso, cabe apelar a um excelso poder que dispõe dos meios para combater as circunstâncias inquietantes, pois está dada a imperiosa necessidade de restituir a ordem. Esta ideia é representativa da existência de um poder hábil para proceder à restituição do propósito divino inicial. Assim, Donoso logo reconhece que “El orden universal está en que todo se ordene armoniosamente para aquel fin supremo que impuso Dios a la universalidad de las cosas” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 292). Portanto, a ordem tem uma fonte exclusiva e perfeita, e por isto ela deve ser mantida ou, sendo o caso de ser afetada, de chofre restaurada pelas hierarquias que representam temporalmente a divindade em consonância com a consecução do plano divino. Contra tal domínio do transcendente é que se insurgiria violentamente a cultura revolucionária.

A argumentação de fundo sobre este tema elaborada por Donoso Cortés reside em associar necessária e diretamente o bem à ordem e, por conseguinte, o mal à desordem, tomando por parâmetro a uma ordem natural posta por Deus. O bem, por excelência e definição, encontra-se na unidade humana em sua criação divina, enquanto que o mal é atribuído ao resultado do livre agir humano, que pode optar, e não raro o faz, pela sua desvinculação empírica do plano orientado pelo projeto divino, ou seja, que opta pela ruptura com os termos da obra divina inicial, única reveladora de um mundo pensado e criado em unidade com o puro e moralmente perfeito querer divino. O livre agir humano introduz a desordem quando rompe esta unidade originária posta pela divindade, algo que modelarmente ocorreu, conforme acusa Balmes, a partir do movimento protestante luterano (DIAS, 1996, p. 35), identificando, assim, a ruptura com o modelo medieval e a emergente teologia protestante.²³

²² A este assunto da ditadura e sua relação com a teologia voltaremos mais detalhadamente nos capítulos subsequentes. A respeito da ditadura, ver Val Merino (1979).

²³ A respeito do impacto provocado pelo protestantismo no mundo moderno Roberto Romano retoma uma citação importante de Peter Berger, para quem encontramos no catolicismo todo um movimento de resistência ao desencanto no mundo e que isto, por seguinte, faz com que “[...] do ponto de vista religioso (com o

Donoso Cortés calça o argumento da ordem (ou reordenação) a uma intervenção perfeita da divindade no mundo. Atacada em seus pressupostos, ainda assim Donoso empenhou-se em reconstituir a doutrina do catolicismo para que, fortalecida, encontrasse os seus meios para restituir a ordem perfeita inicial perdida devido aos naturais equívocos aos quais vê-se sujeita a razão humana quando entregue ao seu livre exercício que biblicamente é traduzida pela comissão do pecado original. Do que se trata no caso da teologia católica em sua interpretação donosiana é de uma pretensão de reclamar para si um imprescritível direito “[...] al imperio y a la soberanía” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 248). Os mesmos sujeitos que negam a fé desde os parâmetros desta filosofia e, sobretudo, a Deus, são representativos daquilo que, para Donoso é um dos maiores erros da contemporaneidade (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 389) e que ensejam os seus vícios e toda a sua carga de perdição. Em reforço a este trecho diria Donoso que “El derecho reclamado por la fe de alumbrar á la razón y de guiarla, no es una usurpación, es una prerrogativa conforme á su naturaleza excelente” (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 407). Em reforço a esta ideia o Marquês de Valdegamas endereça ácidas críticas à pretensão da razão em exercer triunfalmente o domínio do mundo:

[...] al revés, la prerrogativa proclamada por la razón de señalar á la fe sus límites y sus dominios, no es un derecho sino una pretensión ambiciosa, que no está conforme con su naturaleza inferior y subordinada. (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 407).

Esta ideia de Donoso denota uma oposição à fé pensada desde a pura razão, referida como uma noção que nada mais revelaria do que uma pretensão infundada e absurda de retorcer a ordem universal divina. A pretensão humana de reorganizar todo o Universo do qual ela é mera criatura, e não criadora, permite a irrupção de processos revolucionários os quais são classificados por Donoso como a mais bem acabada expressão daquilo que o orgulho humano pode mesmo alcançar (DONOSO CORTÉS, 1904b) e, tocando, destruir barbaramente. Por intermédio da intervenção fulminante do orgulho humano no mundo é que tem espaço e vez a negação da perfeita ordem divina. É este o momento e lugar em que o homem, vituperativo, ataca aos planos da ordem divina e lhe socava a benevolência. Este processo de ataques propicia a instauração da decadência moral do mundo, cujo êxito, então, haverá de permitir observar primeiramente quão deletéria pode resultar a irrupção do mal assim como das atividades

protestantismo) o mundo se torna, de fato, perfeitamente vazio” e que enquanto isto “o católico vive num mundo em que numerosos canais servem de mediadores do sagrado (...) num vasto encadeamento de seres entre o visível e o invisível” [...] “É neste sentido (...) que o universo católico, é um universo de segurança para aqueles que o habitam, e é por esta razão que ele exerceu uma atração tão poderosa até hoje”. (*apud* ROMANO, 1979, p. 114).

preocupadas com restringir-lhe os efeitos por meio de castigos mais ou menos dolorosos, mas, em todo caso, sempre necessários.

Este processo de irrupção do mal no mundo e a subsequente imposição do castigo apenas pode ocorrer porque em sua gênese ação humana esteve livre, à semelhança da rebeldia angelical, que promoveu a decadência destes homens, apartados que foram as suas ações dos desígnios do Criador (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 146). Nestas circunstâncias pode o bem supremo ser novamente proposto como alto objetivo para superar a desordem instaurada pelo homem, que é a fonte de todo o mal no mundo (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 145), mas a intermediação do mal poderá ser um elemento indispensável, do qual a divindade não hesite em lançar mão, percorrendo tortuosos caminhos para levar à redenção.

Esta descrição da eclosão do mal está inextricavelmente ligada à ponderação sobre a liberdade humana em um mundo do qual o indivíduo não é o criador, mas sim Deus. Deste modo, resta por responder a questão sobre qual a razão de que a perfeição de Sua obra levaria a permitir que fosse contraposta pela livre ação da criatura? Está o indivíduo apto e disposto para alterar uma ordem inicial perfeita, assim, é tornado capaz de atuar de modo tão grandioso quanto direcionando esforços à comissão dos mais terríveis atos (DONOSO CORTÉS, 1904i, p. 149). A este respeito, Donoso Cortés argumenta que há uma vontade divina relativa e uma vontade divina absoluta, e que no âmbito da primeira delas é onde se encontra a disponibilidade para que o homem aja e, mesmo, não apenas Lhe contradiga, peque como, até mesmo, Lhe negue, e, assim, peque ainda mais gravemente.²⁴

Paralelamente a esta vontade relativa, há uma outra tipologia vontade divina que possui um caráter e força vinculatória absoluta. Esta é a vontade caracterizadora da Sua soberania sobre todo o evoluir das coisas temporais e espirituais e, portanto, esta não se encontra em posição de ser contrariada ou negada (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 300-301). Isto sim, a sua posição é a de que tal vontade é imposta serenamente, não restando ao homem opção além da execução do plano divino, e isto ocorre ainda quando ele aja convicto, embora equivocadamente, acerca de que o seu seja um livre atuar. Em suma, é apenas a disposição divina das coisas no mundo o que de fato permite ao homem autorepresentar-se como o senhor de suas ações, contrapondo-se a uma visão de mundo segundo a qual Deus é o lídimo senhor de todos os acontecimentos do Universo (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 392).

Em conformidade com o conceito de vontade divina relativa, e apenas nesta condição, é que a desordem tem força e pode ser introduzida pelo homem no mundo.

²⁴ A transposição desta concepção radical do pecado para a esfera do político pode inspirar os regimes autoritários, posto que recepcionam este ato de negação a Ele como a oposição ao poderoso soberano que conduz os assuntos do Estado. Nestes termos, e retomando a Schmitt, poderíamos ainda dizer que o político engendra muitas das categorias próprias da esfera do teológico e, por isto, transgredir a ordem jurídico-política imposta pelo soberano constitui um ato de dissonância assemelhável ao pecado contra Deus.

Por certo, é desta ação inicial que deriva a altíssima potestade que Deus a si reserva. Ele precisa do homem transgressor com o escopo de restaurar a desordem imposta a um mundo cuja ordem inicial era perfeita e acabada, sendo a bondade excelsa do Senhor uma grandeza que não supõe a exclusão do mal no mundo, senão que a supõe como elemento e condição de afirmação.

A transgressão da ordem divina é entendida como o pressuposto do exercício da bondade divina, como a condição lógica para que Deus opere no Universo e, então, proceda a reconversão da desordem em uma nova ordem (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 153), por certo, comprometida com os valores e a ética do catolicismo. Portanto, o objetivo é o de “[...] sacar el orden del desorden, de la confusión el concierto, y el bien del mal, por un acto simplicísimo de su voluntad soberana” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 207) que apenas a divindade pode expressar, pois, naturalmente, o bem não é extraível do mal e nem o mal produzirá senão o mal em si mesmo.

Que a produção da ordem a partir da desordem seja uma prerrogativa da ação divina é uma ideia que Donoso volta a repetir com os mesmos termos em outro trecho de sua extensa obra (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 287) e com isto, habilita-se a retirar de uma essência maligna o bem por excelência.²⁵ Em suma, a argumentação de Donoso radica em que “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 [...]” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 154). Com isto Donoso assume que a comissão do mal não nega a Deus neste mundo, senão todo o contrário, que é mesmo circunstância necessária para a sua intervenção e glória final, pois é o próprio mal que “[...] sirve de ocasión para nuevas manifestaciones de su justicia y de su misericordia” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 154). Exemplo histórico disto foi a intervenção da Providência na superação dos resultados das invasões bárbaras e constituição de uma nova sociedade emergente (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 18). De tudo quanto se disse conclui-se que a produção do mal é, portanto, necessária para a afirmação da bondade excelsa da divindade no mundo, e que as luzes que nele faz inlletir depende da produção das trevas pelo mal cuja intensidade pode ser variável.²⁶

O pecado e as suas consequências são entendidos como pré-condição para a manifestação da misericórdia divina, que necessita do pano de fundo da transgressão e do mal para que Ele possa expressar o bem por meio da graça de Sua ação magnânima no mundo da perdição. É preciso que exista um homem pecador para que sobrevenha no mundo a graça e o perdão do Deus todo-poderoso, cuja glória operaria em nosso socorro tanto no plano individual e religioso como no coletivo e político. É a instauração do mal

²⁵ Donoso volta a repetir a mesma ideia quando menciona que maravilhoso é um Deus capaz de empregar seus esforços para “[...] sacar el bien del mal, el orden del desorden [...]”. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 225).

²⁶ Não está claro neste texto de Donoso se Deus quer a ocorrência do mal no mundo, se a deseja ou em algum grau estimula. Indubitavelmente, trata-se de um grande tema, mas que não podemos enfrentar aqui nos limites bem mais modestos do objeto proposto para este artigo.

pela criatura que permite a resplandescência da atuação divina. A ação que reconstitui a integridade restabelece a ordem superando a excepcional e transitória realidade do mal no mundo instaurado pelo homem.

Este restabelecimento da ordem configura a (*re*)união do homem em Deus. Trata-se da *re*stauração da primitiva unidade interrompida pela livre ação da vontade do homem no mundo, destinada a negar o plano divino. É neste sentido que Donoso Cortés afirmava que a (*re*)união do homem em Deus não poderia realizar-se naquelas condições de embate social e político de meados do século XIX em que a tônica era o anticlericalismo e o ateísmo da filosofia triunfante na Revolução Francesa. Em outra perspectiva, sustenta o autor que tal (*re*)união é apenas tornada possível por força da realização de esforços gigantescos para a criatura reaproximar-se da divindade criadora, a qual neste sentido lhe inspira até que esta (*re*)união torne-se finalmente possível (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 293), o que é possível por meio da voluntária aceitação da dor e do sofrimento, pois outro caminho não há para alcançar a graça e a redenção final na qual toda dor e sofrimento inexistem, pois encontra o homem toda a sua plenitude de ser *em* Deus.

É neste sentido que Donoso sugere que devamos pensar na *liberdade humana*, aqui não entendida como superação, mas sim como a sua mais plena realização, segundo uma amplitude que, paradoxalmente, permitiria até mesmo negar o plano divino em sua altíssima concepção. Para Donoso Cortés encontramos-nos com a *verdadeira* situação de liberdade que apenas pode manifestar-se em sua realização divina, cujo efetivo dispor depende de deixar-nos conduzir por Seu plano. Assim, se Deus permite a desordem e também o pecado no mundo, é tão somente como um roteiro que requer o anticlímax, preparatório para ensejar a Sua grande glória final. O mal introduzido pela desordem é o pressuposto para que o bem representado pela ordem possam ser restaurados por meio de Sua misericórdia, de Sua santíssima graça e de Sua altíssima piedade, cuja transposição ao plano do político descreve a sua profunda possibilidade de concretização enquanto teoria autoritária.

Esta é uma argumentação teológica em que a figura de Deus é expressa por meio de seus poderes e desígnios capazes de exercer efetivo controle sobre o evoluir da história. Esta é uma ideia recorrente em Donoso, que em diversos escritos volta ao tema. Em um seus documentos teológicos sobressai a carta al Cardenal Fornari, datada de 1852, na qual observa ao interlocutor que “El señorío absoluto de Dios sobre los grandes acontecimientos históricos que Él obra y que Él permite, es su prerrogativa incommunicable [...]” (DONOSO CORTÉS, 1852d, p. 407). Deus é o grande senhor que ordena o que há e o que não há, sem justificar o Seu projeto a quem quer que seja, porque a certeza e a correção encontram-se apenas em seu projeto, e a ninguém mais é dado aceder ao núcleo de Sua onicompreensão do mundo e de como inscreve o bem na vida terrena e na vida humana.

A divindade torna a ação humana um mero instrumento caótico para que o cumprimento de Seus desígnios possa ter lugar conforme o Seu perfeito plano. Desta forma a prevaricação no mundo apenas pode ocorrer porque Deus mantém em seu poder a força salvadora necessária capaz de reverter todo o mal praticado e qualquer que seja o pecado cometido. A empobrecida migração desta concepção para o plano temporal em sua esfera política inspira organizações políticas cujos projetos não ultrapassam o da mera dominação pura.

No âmbito do mundo transcendente o supremo mal é tomado como logicamente necessário para a prática do supremo bem (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 158), ou seja, que “La universalidad del pecado es causa necesitante de la universalidad de la purificación, la cual a su vez exige que el dolor sea universal, para que todo el género humano se purifique en sus misteriosas aguas” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 220). De fato, misteriosas são as águas que correm no argumento da purificação que, ao transitar para o âmbito temporal da política torna possível pensar a organização do poder desde a ótica do autoritarismo que autolegitima-se sob a cega busca do bem e da virtude, cujos critérios não são publicamente elaborados em discussões coletivas, senão que partem de um só ou de um pequeno grupo que lhe rodeia.

A esta purificação em misteriosas águas Donoso Cortés concorre para articulá-la com o argumento bíblico do *Gênesis* segundo o qual é por intermédio do derramamento de sangue que é viabilizado o encontro com elemento forte e hábil o suficiente para realizar a purificação da Terra (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 278-279). Donoso Cortés recorre uma vez mais ao argumento histórico no sentido de reforçar a sua ideia de que há toda uma tradição de oferecer vítimas puras em holocausto com o objetivo de proceder à purificação da sociedade do conjunto de seus pecados, os quais se comunicam aos seus demais membros. Assim, diz o autor, que em seu momento “[...] los antiguos buscaban una víctima limpia de toda mancha e inocente, y la conducían al altar ceñida de flores, para que con su muerte aplacara la cólera divina, satisfaciendo la deuda del pueblo [...]” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 281). Seria por tal recurso à pureza da vítima que os antigos tinham em mente realizar o acerto de contas com uma exigente justiça divina, pois neste caso pensavam que apenas o sacrifício da pureza poderia render-lhes a graça do perdão divino. Segundo Donoso, com tal proceder os antigos “Acertaban en afirmar que la justicia divina debía ser aplacada, que no podía serlo sino por el derramamiento de sangre, que uno podía satisfacer la deuda de todos, que la víctima redentora había de ser inocente”. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 281).

A possibilidade de expiação das culpas humanas encontra-se em diversas passagens bíblicas em que é reclamada a entrega de vítimas puras, não pecadoras ou culpadas. Em sua inocência, supostamente serviria ao propósito do holocausto, qual seja, o da satisfação divina em propiciar o merecido sofrimento humano em resposta à culpa original, algo que, portanto, haveria de repetir-se *ad infinitum*, dada a projeção infinita da culpa através dos tempos, sendo reconstituída com o nascimento de cada homem bem

como a necessidade de obter o perdão divino. Aponta Donoso que a possibilidade da salvação humana encontra seu ponto de partida no sacrifício-mor, a saber, na “[...] sangue preciosíssima derramada en el Calvario, [*que*] no sólo borró nuestra culpa y satisfizo nuestra pena, sino que por su inestimable valor nos puso, siéndonos aplicada, en estado de merecer galardones [...]” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 303).

Este argumento igualmente reforça a compreensão do político para Donoso segundo a qual seu conteúdo poder ser o do recurso à violência como forma de manter a estabilidade do poder político e, em algum caso, de purificar as instâncias a ele subordinadas. Distanciado do liberalismo de sua primeira etapa intelectual, o autor percorre esta trilha na medida em que posiciona o equacionamento da questão da compreensão do político na afirmação da liberdade humana e na manutenção de sua inextrincável resolução no conceito de soberania de Deus (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 154), posicionando teologicamente o debate sobre tal livre indivíduo e as sociedades que compõem. A liberdade para que o homem realize o mal no mundo,²⁷ somada a sua natureza decadente²⁸ e pecadora, implica na concretização de um mundo marcado pela irrupção de uma maldade artificialmente constituída.

A esta realidade da teoria do político podem ser opostas basicamente duas opções, a saber, desconfiar do poder encarregado de implementar a ordem que acredita na autonomia humana (liberalismo) ou a teoria que confia (e confina o indivíduo) a um poder capaz de submetê-lo, poder que, em verdade, habitará os próprios indivíduos e caracterizará determinantemente as suas ações (ditadura). Em um caso o poder é exercido desde fora segundo um caráter heterônomo, enquanto no segundo caso o poder é exercido desde dentro, por uma intervenção na autonomia humana, agora subjugada pela prévia ação colonizadora da subjetividade humana. É nesta última dimensão que é possível a instauração do mal radical e a consequente instabilidade no mundo. Se esta teve o seu ponto de partida no pecado original, encontrará na intervenção divina a sua *única* esperança redentora, operante após as faltas e que são tão presentes no texto sagrado bíblico (HABERMAS, 2007, p. 48).

A comissão do pecado foi o ato humano impregnado de força suficiente para fazer soçobrar a ordem natural e, enfim, intensa mas reversivelmente, marcar a ruptura da perfeita e estável ordem divina. Aqui uma demonstração de força do Criador ao conceber a criatura capaz de ir contra a Sua perfeita obra mas, ainda assim, onipotente, podendo

²⁷ Criado à semelhança de Deus, o homem apenas pode realizar o mal porque lhe foi concedida a liberdade. Esta implica a assunção do risco de seguir a divindade e agir retamente ou, contrariamente, dele distanciar-se e, por conseguinte, cometer o pecado. A prevaricação primitiva de Adão encontra-se explicada nestes termos por Donoso (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 228).

²⁸ Donoso Cortés leu atentamente o *Gênesis* e apontou em sua teologia do catolicismo que o homem nasce livre e inteligente e a unido a Deus por obra da graça divina. Contudo, esta mesma liberdade é a que orienta o homem em seu distanciamento do Criador e que, por certo, permitirá o movimento seguinte de expressão continuada da graça divina, e que enceta novamente as condições para a aproximação a Ele por parte de suas criaturas pecadoras (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 155).

recorrer ao milagre para reverter a obra imperfeita da criatura. Assim pode a divindade evidenciar toda a magnanimidade do seu poder. A comissão do pecado é a marca teórica da potencial condição de liberdade concedida ao homem por Deus, cujo exercício fez com que Donoso concluisse que “[...] el pecado desordenó las cosas humanas, apartando al hombre de esa unión, que constituye su fin especial” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 288) mas que, em tempo, coloca a Deus no mundo como redentor.

A instabilidade originária do pecado projeta-se, desenvolve-se e encrusta-se nas formas de organização política das sociedades. Do ponto de vista teológico a instabilidade é algo que pode ter lugar até que a divindade acorra com o perdão e a Sua atividade redentora. Do ponto de vista teológico-político há uma figura com poder suficiente para deter a evolução da instabilidade rumo ao puro caos. Isto sim, na esfera temporal encontra-se em Donoso Cortés uma interpretação escatológica da história e, com ela, uma filosofia racionalista, negadas com veemência pelo autor em todas as suas variações (DONOSO CORTÉS, 1904, p. 156), inclusive em sua projeção sobre a organização e exercício do poder político. A razão é, antes, vista por Donoso como a representante do mal que, inevitavelmente, triunfará na Terra, pois, como supõe o autor, o triunfo definitivo do bem sobre o mal e, em suma, de Deus, pertence à uma esfera transcendente, segundo ideia contrária a proposta de De Maistre.

O conceito de razão para Donoso permanece vinculado ao de civilização filosófica, e este é que possibilita o triunfo final do mal na Terra, algo que, em certos casos, é representado pela ação revolucionária, permanecendo reservado o triunfo definitivo do bem apenas para a intervenção divina no além (SCHRAMM, 1961, p. 33). Relativamente a este tema é que Schramm aponta encontrar-se em desacordo com a teologia católica (SCHRAMM, 1961, p. 34). Vera, por seu turno, sugere que a civilização católica é mesmo a civilização final, ou seja, que Cristo efetivamente vencerá ao progressismo (VERA, 2010, p. 154) representado pela vertente do filosofismo de inspiração francesa. Contudo, Vera carece de completa razão na medida em que para Donoso, claramente, o catolicismo não triunfa senão em sua formatação transcendente, sendo esta uma das dimensões de seu pronunciado ceticismo, que subjaz tanto a sua argumentação teológica quanto política.

Face a uma humanidade composta por uma ameaçadora natureza humana, Donoso Cortés não hesita em franquear passagem para as conseqüências filosófico-políticas da antropologia hobbesiana. Isto sim, esta projeção no âmbito do político ocorre segundo um viés teológico e, desta forma, Schramm pode afirmar que Donoso já nada espera do homem mas, isto sim, que a sua manutenção de elevadíssimas expectativas fica vinculada a ação de Deus (SCHRAMM 1961, p. 38). Em Donoso encontramos a clara opção de que ao homem apenas é dado aspirar, sendo que a complexidade do real supera a sua capacidade de concretização daquilo que, é certo, apenas Deus pode.

A orientação teológica do pensamento donosiano segundo a qual todo o mal no mundo deriva da culpa adâmica original é a causa primeira que sustenta o dogma da

transmissão do pecado a todas as gerações futuras de homens (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 207). Donoso Cortés realizou uma clara leitura bíblica sobre a culpa originária reportando-se ao problema de sua transmissão e nela reconhece que

La transmisión de las consecuencias del pecado se explica por sí misma, sin ningún género de contradicción ni de violencia. Nació el primer hombre adornado de inestimables privilegios: su carne estaba sujeta a su voluntad, su voluntad a su entendimiento, que recibía su luz del entendimiento divino. [...]. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 210-211).

A prática do pecado não gera efeitos apenas para o seu momento senão que se comunica com o gênero humano, originariamente alimentado pela inspiração de sua vontade e motivações da carne. Para Donoso o homem fraqueja ante a realidade de sua débil constituição e, assim, admite que “Caídos en misera rebeldía nuestros primeros padres, fueron justamente despojados de todos sus privilegios: su unión espiritual con Dios se trocó en apartamiento de ese mismo Dios con quien estaban unidos” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 210-211). O distanciamento de Deus projetou-se na história, repercutindo em toda a humanidade, que carrega consigo a genética da comissão do mal e da culpa derivada.

Sem embargo, Donoso localiza a transmissão do pecado na negação da possibilidade de dissociar a comissão do pecado individual da compreensão do pecado como categoria coletiva que atinja ao conjunto da humanidade. Isto equivale, portanto, a que o pecado individual cometido por Adão seja passível de transmissão ao coletivo humano que lhe suceda, em suma, que “[...] la naturaleza humana es perpetuamente culpable, porque es perpetuamente pecadora” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 213), ou seja, porque “[...] Adán [...] vive perpetuamente en cada hombre [...] con su pecado” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 213). Desde logo, uma culpa deste gênero, feita migrar para o mundo temporal em seu âmbito político é a chave necessária para uma ampla dominação.

A transmissão das consequências do pecado às gerações futuras necessariamente repercute na construção filosófica, teológica e política de Donoso bem como, é certo, da evolução filosófica do Ocidente em suas raízes judaico-cristãs. Esta culpa original é derivada da sucumbência do homem à tentação que lhe conduziu a insubordinar-se às ordens divinas, projetando os limites que pode alcançar na dimensão estritamente política. O desejo adâmico era o de dar azo a sua liberdade em sua forma humana e, logo, não perfeita, em distanciamento de sua liberdade na unidade *em* Deus.

A migração deste conceito teológico para o âmbito do político também aponta para a unidade do coletivo cidadão com a vontade expressa pelo controlador do político, que é a figura do todo-poderoso soberano temporal. Ele constitui a modelação arcaica e moderna da teoria do totalitarismo a partir desta primogênita ordenação teológico-

conservadora. Este projeto político encontra em sua base o argumento teológico que repudia veementemente o plano da liberdade adâmica, o qual visa a traduzir no mundo a sua possibilidade de divergir do plano divino e agir segundo este sentido que reputa desejável. O soberano opta pelo caminho do controle absoluto, inversamente ao divino, que concede a liberdade ao indivíduo. O soberano descê de suas possibilidades de reverter o caos, mas apostam cegamente nos meios, cruéis se necessários, para evitar o desbordamento transgressor.

Há em Donoso Cortés um escrutínio minucioso e também um decidido combate aos movimentos humanos na direção da emancipação propiciada pela razão. Os atos libertários que contraditam as possibilidades de controle ensejadas pela doutrina autoritária não podem ser bem recepcionados. Neste sentido, portanto, ele permanece na mesma linha do conservadorismo de pensadores como De Maistre e De Bonald,²⁹ assim como, *a posteriori*, Carl Schmitt,³⁰ todos eles negadores da autonomia do indivíduo (JIMÉNEZ, 2001, p. 410). Todos estes transitam em uma via oposta à tradição que aposta que o indivíduo torna-se responsável por seus atos, algo cujo suposto é a completa independência. Sendo assim, para a filosofia conservadora a ideia de culpa que justifica o castigo pode ser coletivizada e não precisa ser necessariamente individual, ou seja, que reforça a articulação argumentativa do dogma da transmissão do pecado e, por conseguinte, da atribuição da culpa e do castigo a sucessivas gerações. É este argumento emancipatório do homem que limita sua responsabilidade unicamente aos atos que pratique, opondo-se visceralmente à culpabilização coletiva. A teoria liberal aposta pelo reconhecimento de um tribunal temporal e não transcendente da culpa individual, cujo castigo não poderá transcender a sua pessoa.

3. Dor, castigo, pecado e as vias para a libertação do homem: do poder espiritual ao poder temporal

O castigo é ideia que está perpassada por remissão a dor e culpa. O primeiro castigo sofrido pelo homem foi por obra de Deus. Tinha como destinatário certo o

²⁹ Donoso é claramente um autor tributário do pensamento conservador e, em especial, de De Maistre mas também de De Bonald, em especial de seu “tradicionalismo gnosiológico [...]” (ABELEND, 1969, p. 167), embora mantidas as devidas diferenças que mediavam entre eles.

³⁰ Ademais de seu vínculo com o conservadorismo contrarrevolucionário que foi de De Maistre a De Bonald passando por Donoso Cortés, estabeleceu também vinculação teórica com o conservadorismo revolucionário alemão do primeiro quartel do século XX. Ver Schmitt (1987). Para uma aproximação aguda sobre a relação de Schmitt com o conservadorismo revolucionário ver Bercovici (2009), Bongiovanni (1992). Igualmente interessante é a leitura de Breuer para aprofundar a compreensão teórica da revolução conservadora alemã e quais os seus pontos de contato com a cultura antiliberal derivada dos movimentos contrarrevolucionários do século XX (BREUER, 1995). Para um melhor dimensionamento teórico do conservadorismo revolucionário e suas interligações com o fascismo ver Blinkhorn (1990).

homem, dada a culpa adâmica, que logo foi comunicada coletivamente à humanidade, mas não singularmente, tal como propõe a teoria liberal. Este é um ponto de partida relevante para os propósitos desta seção.

O castigo infligido pela divindade tem um caráter renovador, purificador e representa o toque da piedade e da suprema graça divina, mas também a demonstração de que a divindade somente opera o sofrimento e a dor no mundo para fazer triunfar uma terrível justiça expiatória de todas as pesadas culpas humanas (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 297). Assim os pais, mas também, alegadamente, os soberanos, que impõe castigos aos seus filhos e súditos sob a excusa da educação e da sanidade do tecido social e da proteção do bem público a ele encomendada.

A atribuição da culpa é menos pesarosa do que o sentimento de culpa em si mesmo. Ela pode ser coletivamente compartilhada por herança comum, e então é uma noção que invade a cultura e a formação do político, noção esta que, certamente, abandona as sociedades secularizadas e adentra com força ainda naquelas que sofreram o impacto do desgarramento proporcionado pela laicização forçada.³¹ Neste sentido, como diria Kierkegaard, podemos perceber que já não mais temos consciências cristãs, essencialmente constituídas deste modo, e ainda ativas no mundo, ao menos não segundo esta categoria da culpa, sem a qual não são possíveis nem o perdão e nem a redenção (ver KIERKEGAARD, 1991).³²

A intensidade das penas que Deus aplica à humanidade posiciona a existência junto a uma inseparável companhia da dor, ou seja, como o de um ser ocupado com os obstáculos que lhe são impostos por um “[...] valle oscuro, lleno de nuestros sollozos, ensordecido con nuestros lamentos y humedecido con nuestras lágrimas” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 220). É importante atentar para que a teologia do catolicismo parece destacar na dor um certo elemento enobrecedor, capaz de fazer transcender o homem à uma condição heroica, sobrepondo-se ao puro incêndio provocado pelas paixões, as

³¹ Neste sentido a observação de Magaz Fernández de que em Donoso há uma crítica a modernidade secularizada e ao conjunto de suas realizações concretas, quer políticas como culturais (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 14), algo com o qual concordamos, muito embora não com a conclusão do autor de que Donoso não rompe com a modernidade, senão que tenta uma conciliação com o catolicismo, exceto, diz ele, forçoso é reconhecer, em seu *Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo* (DONOSO CORTÉS, 1943) e na carta ao Cardenal Fornari (DONOSO CORTÉS, 1904b). Ainda quando indica a presença de três momentos no pensamento de Donoso relativamente à modernidade, certo é que ao Marquês de Valdegamas dificilmente pode ser imputado, como quer Magaz Fernández, dispor de um pensamento que não estejam separados cronologicamente (*Ib.*).

³² A proximidade de Donoso Cortés com a filosofia kierkegaardiana é comentada por Abelenda. Segundo o autor, o dinamarquês era tão consciente quanto Donoso de sua missão como “[...] correctivo de su tiempo”, con el cual compartía el odio hacia la prensa, los demagogos socialistas, la indecisa burguesía y, sobre todo, hacia los filósofos, estos enemigos, los más peligrosos, del cristianismo” (ABELENDA, 1969, p. 159). Outro ponto de proximidade entre Donoso e a tradição kierkegaardiana é identificada por Miyazaki como a proximidade de ambos com o decisionismo, segundo uma leitura que já nas primeiras décadas do século XX realizada por Schmitt (MIYAZAKI, 2011, p. 140-155).

quais apenas consomem o homem. Segundo Donoso, “En el dolor hay un no sé qué de fortificante y de viril y de profundo, que es origen de toda heroicidad y de toda grandeza” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 223), e nesta percepção da teologia católica reside um elemento heroico que seria retomado em muitas versões do conservadorismo autoritário do século XX, sem desconsiderar a retórica da ditadura.

A dor no mundo tem a sua origem na comissão do pecado original (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 225) e sobre o homem se projeta uma organização política com o fito de ordenar a imposição do castigo e de dosar o sofrimento de sorte a legitimar-se teleologicamente pela intervenção da justiça no mundo. Todo este conjunto não poderia existir sem que a realização de Seu plano tivesse lugar e vez. O escuro vale, cheio de dores e lamúrias ao qual refere-se Donoso Cortés em alusão velada a Hobbes não é o resultado senão da vontade de Deus, a qual encontra expressão em sua perfeita criação.

Onisciente, a divindade é sabedora de toda a intensidade do mal que pode ser praticado pelo homem em toda a sua vida e, sem embargo, mesmo assim manteve a natureza do homem e o desenho do mundo, útil, por certo, para confirmar a Sua infinita bondade, que manifesta-se por meio do perdão. O ato de perdão pode ocorrer por força do impacto da rebeldia humana no mundo, e que o faz sofrer. Rebelde, sim, mas oprimido pelo julgamento de sua consciência, logo dependerá (e demandará) a Sua graça. O homem caído em pecado é a quem Deus pode apresentar-se como o digníssimo Salvador, tarefa inexchangeável por um homem, mesmo aquele reto, construtor de si e autônomo. Pecador, carece do sumo bem em uma circunstância em “[...] que la vida temporal sea una vida de expiación, y que el mundo en que se pasa esta vida, deba ser un valle de lágrimas [...]” (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 390). Este é o mundo para o qual Deus reserva a vida de sua criatura, realidade temporal cujos reparos políticos institucionais serão eficazes exclusivamente quando reservada a competência para as opções ditatoriais.

Donoso Cortés entende que a civilização católica poderia ter tido este desenho mas que, infelizmente, assim não ocorreu. Neste sentido é interessante a observação de Abelenda de que o lugar da Igreja no conceito de civilização católica carece de detalhamento por parte de Donoso, embora sugira, e isto sim com clareza, que “[...] probablemente, Donoso imaginó la “civilización católica” como una cultura bajo el dominio más amplio posible de la Iglesia respecto a todo el pensar y obrar del hombre” (ABELEND, 1969, p. 155). Este terreno do domínio por parte da Igreja era compatibilizado com o poder temporal. Assim, era possível traduzir em suas ações os desígnios da própria vontade divina, que desejou que “[...] la tierra sea un valle de lágrimas” (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 143). Esta ideia encontra-se, por suposto, em plano contrário ao racionalismo socialista utópico de homens como Proudhon. Intelectuais desta estirpe estiveram dispostos a apontar para rumos distintos em suas propostas de constituição da esfera do político. Donoso observa em seus trabalhos uma tentativa despropositada deste racionalismo visando a implementação do paraíso na

Terra, mas cujos resultados práticos apenas é capaz de provocar o exacerbamento dos conflitos e o apressamento do caos.³³

A perspectiva gerada por tão elevadas expectativas não é nada alvissareira e remonta a uma *Weltanschauung* tão intensamente negativa quanto a antropologia hobbesiana é capaz de inspirar. Há nestas linhas de Donoso uma sugestão de que a transposição desta reflexão teológico-salvacionista mantém compromisso com uma proposta política calçada na profunda belicosidade do caráter humano. Em sentido inverso, a teoria liberal interviria orientada por uma prática política de corte laicizante, que para Donoso, portanto, seria imperativo desconsiderar. O liberalismo opera em sentido desconstrutivo da interpretação, algo donosiana, de que esta é uma vida a ser experienciada segundo o seu caráter expiatório e que, portanto, é glorificadora da dor e do sofrimento. Esta leitura aponta para a instância existencial como marcada pelo profundo sofrimento que, enfim, haveremos todos de inexoravelmente experimentar, mesmo que em sua origem inexistia algo que lhe atribua qualquer racionalidade.

Em seus atos de rebeldia originária está o homem opondo-se a uma Providência que, alegadamente, a tudo perfeitamente planejara e ordenara, e contra a qual a razão humana, ao fim e ao cabo, realmente nada pode (DONOSO CORTÉS, 1904i, p. 154). Neste sentido é que a Providência é categoria-chave (ainda que não abordada conceitualmente) para compreender o funcionamento da filosofia política donosiana. Diz Dempf que a Providência em Donoso opera “Por encima de todo [*e nela*] está la única e infinita fuerza, que es la lógica de todo el orden social-jerárquico, la Omnipotencia y la Providencia de Dios” (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 9). É sob tal referencial categorial que a migração do teológico ao político é feita a partir das linhas de Donoso Cortés.

Segundo esta descrição do agir e de seu ator no mundo, encontramos um quadro assemelhado ao hobbesiano. Donoso Cortés não tardou em vincular a interdição do mal a que a divindade efetivamente se comprometesse com o mundo, agindo sobre ele, e isto poderia dar-se tanto diretamente, por meio do milagre, quanto indiretamente, por intermédio de sua representação, a Igreja.³⁴ Esta última é uma instituição que, diz Donoso a Metternich em uma de suas cartas, encontra seu princípio de autoridade no apoio da pura fé (DONOSO CORTÉS, 1904a, p. 381), em suma, de que o propósito de atacar, e destruir, o princípio da autoridade divina, implica agir contra a própria essência do conceito de autoridade temporal (CORTS GRAU, 1945, p. 106-107). Esta é uma

³³ Um dos momentos em que Donoso ocupa-se desta visão cética da histórica encontra-se em seu texto intitulado *Discurso sobre la situación general de Europa*, pronunciado no Congresso espanhol em 30 de janeiro de 1850. Ver Donoso Cortés (1850e).

³⁴ Donoso Cortés pergunta-se sobre quais eram os motivos para que o mundo se encontrasse repleto de terrores e de espanto (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 251). A sua resposta está conectada a ação da Igreja, capaz de salvar o mundo, tal e como deu provas ao longo da história extirpando as heresias (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 252).

corrosão cujo efeito último é a livre ação do mal no mundo por meio de um agir humano que foi consentido pela divindade, em que pese o seu potencial de destruição.

Em face de um cenário potencialmente destrutivo do plano divino, deparamos com a ideia de que o conceito de autoridade temporal deva necessariamente estar ancorado no apoio que a autoridade divina lhe concede para agir, tanto no plano espiritual quanto no plano temporal, por meio da ação da Igreja. Donoso Cortés não hesitaria em colocar-se em completo acordo com Metternich nesta matéria como, ademais, sublinharia que a Igreja encontra-se mesmo em posição de franca superioridade hierárquica sobre o Estado (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 406). Isto é o que a coloca em posição não apenas de indicar o caminho da salvação do Estado e de seus súditos como também de pavimentar e conduzir o Estado por caminhos seguros ao porto da virtude excelsa. O exercício destas funções superiores podem evitar terrores indescritíveis.³⁵ Esta tarefa preventiva requer o exercício continuado do domínio temporal de forma a controlar a belicosa natureza humana. Esta tarefa foi ressaltada por Donoso, que atribuiu maior eficiência a coerção religiosa do que a de qualquer outro tipo, jurídica inclusive. Para Donoso, este é o tipo de coerção capaz de restringir a concretização da (*má*) ação humana no mundo, pois ao agir e controlar a mente humana em suas ignotas profundezas, habitadas pela crença e pela fé, então é aí que Donoso espera encontrar forças que lhe apoiem e permitam evitar terrores imensuráveis.

Embora compartilhe da mesma análise inicial acerca das lutas e conflitos e de suas consequências no mundo a filosofia política de Hobbes, por outro lado, encontra-se à relativa distância de Donoso Cortés. Isto se deve a que tem em vista encontrar instrumentos que pacifiquem o Estado de natureza, e este recurso ele o encontra na teoria do contrato social. Donoso Cortés, por seu turno, opõe-se, em particular, a esta via pacificadora de fundamento liberal encontrada por Hobbes. Donoso investe e glorifica a portentosa concessão divina aos homens para que possam lutar e demonstrar toda a sua virtude, como se foram estes esforços intensos o suficiente para implementar a correção no mundo, cumprindo, assim, o plano de Deus. Depois de tudo, aos homens haveria de restar claro que escassa ciência poderia ter do real sentido de tantos e tão intensos esforços, pois a divindade não concede aos homens a vitória mas, isto sim, um cego e, não raro, obstinado, ânimo para a luta. Inversamente a Hobbes, portanto, Donoso não mostra objetiva preocupação com a pacificação dos assuntos humanos na Terra mas,

³⁵ Em um trecho de sua carta ao Diretor da *Revue des Deux Mondes*, em artigo dedicado a refutar artigo de autoria de M. Albert de Broglie, Donoso Cortés preocupa-se em destacar que a Igreja operara – em paralelo com certa debilidade do Estado para tal desafio – como um grande e poderoso dique contra os desdobramentos violentíssimos das revoluções, capazes de males e tiranias de indescritível malignidade (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 419). Já para De Maistre as revoluções bem podem ser compreendidas como mais uma das dimensões da execução do plano divino, algo que, para Donoso, embora triunfantes, o são apenas nesta sua inserção histórico-temporal.

antes, projeta que a luta pode representar uma possibilidade de mero retardo do triunfo do mal, posto que já não o asseguramento do plano divino.

À inevitável perda da luta empreendida, Donoso Cortés propõe como recompensa uma virtude que pode ser encontrada no cultivo do sentimento de resignação. À beira da desintegração, o Marquês de Valdegamas sugere que a luta pode remediar o inglório desfecho. Ainda assim, trata-se de um paliativo face à derrota, mas que enobrece o homem por cair em luta. A resignação ante a derrota é uma virtude católica que insufla o ânimo para a luta e revela-se adequada para suportar a tantos outros males do mundo que não provém somente dos enfrentamentos bélicos. Há outros e bem consistentes males oriundos de submissões e domínios de todo tipo. Donoso propugna o valor da voluntária aceitação de um mundo divinamente construído sob o império da dor, da alegre submissão a uma ordem que é em absoluto desconhecida pela razão humana. Esta conduta coletiva é algo que dá origem a possibilidade de purificação para, tão somente, assim, poder levantar-se, com o apoio divino, desta sua condição pecadora (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 226).

Sobre este contexto antro-po-teológico de fundo é que age a filosofia teológico-política donosiana, de sorte que poderá, sob o signo de um mundo devastado, fazer emergir como elemento fidedigno no terreno do político a figura de um solvente soberano ditador. Esta posição do poder ditatorial exige que em suas ações o seu detentor possa “[...] meter en su cauce el torrente de las costumbres desbordadas, [que] puede imprimir una nueva dirección a las ideas [...] [que] puede extirpar el cancer que a la sociedad devora” (DONOSO CORTÉS, 1946a, p. 327). Deus pode remediar e salvar a sua criatura da perdição eterna, e seus instrumentos terrenos atuam para apoiar o governo na condução dos assuntos temporais da humanidade no sentido da concretização da salvação católica.

O projeto teológico-político donosiano calçado no perfil antro-po-teológico até aqui trabalhado permite sugerir a necessidade da figura do onipotente ditador, que, à semelhança da divindade, representa o *Katechon*, a potente força capaz de deter os efeitos do processo de radicalização da história e de sua ultimação política. Este conceito *catecônico* mostra a sua possibilidade conectiva no plano empírico com o conceito de ditadura, motivo pelo qual interessará profundamente a Schmitt, revelando-se útil para o seu propósito crítico e destrutivo das instituições democrático-parlamentares weimarianas. Neste sentido sugerimos que o contato teórico de Donoso Cortés com Schmitt³⁶ está perpassado pela incidência da ideia da salvação (e do Salvador) no conceito jurídico-político que opera no terreno empírico para salvar o homem e as sociedades dos resultados da implementação do objeto revolucionário. Isto é feito com o intuito de preservá-los das transformações que engendra, salvação que orienta-se por um projeto

³⁶ Para uma análise mais demorada da recepção de Donoso Cortés por Carl Schmitt e como ambos conectam-se com a defesa da ditadura no âmbito do político a partir de certas convicções teológicas, ver Bueno (2012b).

legitimatório que remete à transcendência e não à soberania popular. Neste projeto encontra-se o regime ditatorial que, segundo alguns, operou ao longo de todas as fases de Donoso como uma constante em seu pensamento (MAGAZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 13).

Nesta toada, e de modo congruente, Schmitt reconhece no espanhol os elogiosos valores de um antilegitimista, um antimonárquico,³⁷ bem como os de um declarado partidário, ademais de teórico, da ditadura, além de um apoiador do decisionismo³⁸ cesarista.³⁹ Estes são alguns dos eixos conceituais por intermédio dos quais os regimes autoritários e totalitários do século XX, tal como o franquismo de sua Espanha natal, construíram-se e vicejaram na primeira metade do século XX, não sem o importante apoio de intelectuais que revelaram-se bons e atentos leitores da teoria política de Donoso Cortés.⁴⁰

Neste sentido, a interpretação teológica do político realizada por Donoso Cortés abriu promissoras vias teóricas para a consolidação do argumento totalitário e, empiricamente, também para o regime franquista tão bem apoiado em proeminentes figuras do catolicismo, notadamente pelo *Opus Dei*. Este vínculo do poder político com a sua fundamentação religiosa revelou-se de extrema valia para os projetos de poder totalitários do século XX que visavam deslocar o eixo de legitimação política do conceito

³⁷ Este posicionamento talvez mais se deva à inflexão sobre aquele momento histórico alvo de sua análise, mais do que por seu próprio convencimento do desvalor histórico da monarquia, a qual acredita-se não ter deixado de ser fiel até mesmo após o seu derradeiro momento histórico. A sua observação do declínio das monarquias e a necessidade de sua substituição é uma importante nota realista do seu pensamento político. Esta é uma leitura que sugiro ser factível desenvolver a partir de escritos donosianos como *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Ver Donoso Cortés (1943).

³⁸ Todos estes aspectos desempenham seu papel na teoria política donosiana. A partir desta assunção é possível sugerir que o conceito de ditadura tenha sido o principal deles em torno do qual outros elementos teológicos elaborados por Donoso Cortés foram sendo recepcionados por Schmitt. A rigor, recorda com propriedade a leitura schmittiana de Donoso realizada por Díez del Corral que “[...] la extraordinaria significación de Donoso Cortés [...] para la Historia de las teorías contrarrevolucionarias estriba en que abandona la argumentación legitimista y ya no levanta una filosofía política de la Restauración, sino una teoría de la dictadura” (*apud* DÍEZ DEL CORRAL, 1984, p. 588). Não é possível concluir que a superação do legitimismo seja vista, como propõe Schmitt, a saber, como um valor, ou, ainda, que isto se dá tão somente na medida em que a opção donosiana mostre todo o seu apoio a ditadura.

³⁹ Neste trabalho utilizaremos conceito de cesarismo no sentido de designar governos fortes, que mostrem-se desvinculados e desatentos ao sentido das manifestações do interesse público, quer efetivadas por meio da sociedade civil e seus órgãos como por intermédio das instituições representativas, relegadas a um segundo e esquecido plano. Historicamente, não raro, tal opção cesárea encontrou apoio nas armas para conseguir levar a bom termo os seus projetos políticos. Segundo Guarnieri “[...] o cesarismo designa a ‘solução arbitral, confiada a um grande personagem, de uma situação histórico-política caracterizada por um equilíbrio de forças de perspectivas catastróficas’”. (GUARNIERI, 1998, p. 160).

⁴⁰ Dentre os diversos intelectuais do período que apoiaram o generalíssimo Franco encontramos Manuel Fraga Iribarne, também este um conhecido e interessado leitor das páginas de Schmitt. No conjunto de apoiadores do franquismo, de certa forma, é perceptível o eco da teoria autoritário-ditatorial de corte conservador desenvolvida por Donoso Cortés, sem que, por suposto, isto os transforme a todos em donosianos.

de povo (em seu sentido democrático-liberal) para uma outra órbita, remetendo para dimensões mais abstratas e, mesmo, míticas. Esta estratégia reducionista da titularidade do poder era resumível nas ações de um único guia cuja unidade resume a íntegra do poder político, revelada também pelo seu exercício de poder pela mediação de seus altos prepostos.

Mas se a proposta conservadora de Donoso Cortés alimenta o autoritarismo do século XIX que é o antecedente do totalitarismo do século XX, também encontramos em Balmes uma interpretação do político e das fontes legitimadoras do poder que desconhecem a atribuição de posição relevante ao povo no jogo político. Para Balmes a teologia e a estrutura hierárquica da Igreja devem sobrepor-se à política. Esta superposição ideal é um traço designativo da indiferenciação social e da orientação de um desenho institucional comprometido com a exclusão da pluralidade no campo dos debates sobre matéria moral que, porventura, pudessem os indivíduos manifestar algum interesse em propor.⁴¹

Este é projeto conservador alinhado na filosofia de Balmes e que evidencia a sua proximidade com a argumentação central da teoria política do conservadorismo donosiano, pois ademais de pontos de arranque em comum com os seus objetivos contrarrevolucionários e todas as implicações filosóficas disto derivadas, também há uma importante harmonia quanto a modelação teórica do político a partir da hierarquia do poder eclesástico. Donoso Cortés conjuga harmoniosamente o catolicismo e as suas estruturas hierárquicas com uma concepção do político compatível com a realização da salvação por intermédio do poder ditatorial na qual o poder está todo concentrado em uma autoridade cuja soberania é tão legítima quanto inapeláveis são as suas decisões. Donoso realiza uma leitura teológica do político, manifestamente interessada em atacar uma cultura revolucionária secular em emersão no cenário europeu de final do século XVIII. Ela estava a realizar um processo de completa disseminação em meados do século XIX, capacitando-se para eficazmente propagar a crença no desvalor tanto dos poderes incontestáveis quanto, via inversa, que estes fossem centralizados em um só homem.

A visão donosiana do político é parcialmente elaborada por intermédio de sua arraigada convicção acerca do nefasto papel que as revoluções desempenharam na história, produzindo uma dor artificial para o dissabor dos homens, enquanto o seu apoio recai na dor (pura) posta no mundo pelo soberano transcendental. Assim, entende que os processos revolucionários que objetivam a libertação humana, à semelhança dos eventos na França, revelavam-se essencialmente anticatólicos, combativos das instituições, hierarquias e interesses, econômicos inclusive, bastante caros às tradições eclesásticas. Para Donoso este movimento era a própria revivescência de um paganismo de específica

⁴¹ A nossa interpretação aponta para que esta aproximação ao tema servirá como instrumento para a leitura de um Donoso Cortés que focaliza as propostas centrais do texto jurídico-político schmittiano, em especial em sua interpretação do conceito de ditadura e dos termos em que se daria o seu apoio ao nacional-socialismo.

tipologia ao qual séculos atrás o catolicismo havia procurado eliminar (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1954, p. 58), e que era apenas capaz de fomentar práticas que distanciavam o homem da genuína liberdade, concebível apenas na esfera da plenitude que apenas a civilização católica poderia oferecer.

Considerações Finais

Donoso Cortés reconhece um suposto caráter satânico⁴² ao âmago do movimento revolucionário (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 252). Esta característica estaria em diversos aspectos das ações políticas da transição do século XVIII ao século XIX, componentes de uma civilização filosófica que desloca o poder residente na transcendência para outorgá-lo às autoridades laicas e temporais. Era contra este conjunto de forças que tão denotadamente o extremenho investiria os melhores esforços de sua oposição intelectual (DONOSO CORTÉS, 1904b, p. 388).

O nefasto caráter que Donoso Cortés reserva ao monismo revolucionário, satânico mesmo, parece não observar que está contido em sua própria argumentação crítica. Ao atacar a carga de males que o movimento revolucionário supostamente era capaz de engendrar no mundo, Donoso apresenta a estratégia de criar o inimigo e, passo seguinte, maximizar a sua potência, agressiva, assim como toda a sua disposição e energia para a comissão da mais feroz barbárie, sangrenta por antonomasia. Este movimento inicial é introdutor da condição lógica para uma concepção de poder intenso que reclama magnanimidade, força suficiente, e sempre disponível, para contrapor-se e vencer aos desarranjos sociopolíticos vetorizados pela dor que habita os mais recônditos sentimentos humanos. Este poder soberaníssimo haveria de agir alegadamente de modo legítimo e, não raro valendo-se de intensa força e ferocidade, sob o pretexto da elisão do mal e da dor, e para a conseqüente realização do bem e da virtude no mundo. Assim, Donoso avalia positivamente a comissão injusta do mal e da barbárie considerando os fins aos quais almeja. Este soberano poder distingue o legítimo e justo uso da força conforme encontre-se, ou não, inspirado nos mais castiços dogmas do catolicismo (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 282).

Para Donoso Cortés está bastante claro que todas as vias societárias que configurem uma alternância ao catolicismo distraem o homem da virtude. As opções políticas avessas à ética cristã não rumam senão para a consolidação do processo de reinstauração de todos os valores próprios das idades bárbaras ou, em suma, que “[...]”

⁴² Donoso Cortés sublinha em uma de suas missivas ao diretor do jornal *El Orden* que o eu é o elemento constitutivo básico do satânico, que o próprio inferno encontra-se habitado por tão somente um pronome: *eu* (DONOSO CORTÉS, 1904d, p. 351). Em outros termos, que “[...] el yo es por su naturaleza satánico” (DONOSO CORTÉS, 1904d, p. 351). Não encontramos distanciada desta perspectiva a crítica donosiana de que o *eu* satânico está à base do liberalismo, sistema filosófico que propugna e eleva o valor do indivíduo sobre todos os demais fatores.

donde no está el catolicismo, allí está la barbarie” (DONOSO CORTÉS, 1954b, p. 59). Donoso não poderia ser mais claro quanto a sua concepção final de onde reside o valor no mundo. A partir desta reflexão sobre o pulsante sentimento contrarrevolucionário de viés anticatólico, em Donoso Cortés é perceptível a intensidade com a qual reagirá a isto, transportando seus argumentos ao âmbito da teologia política.

Projetando o desenvolvimento deste texto, passo seguinte, necessitaremos ponderar o nível e a intensidade com que ocorre a recepção conceitual de Donoso por Schmitt assim como de que forma instrumentaliza tal recepção para realizar a sua construção teórica.

Quando Schmitt recorre ao pensamento político-teológico de Donoso Cortés parece-nos fazê-lo de modo a instrumentalizá-lo. Exemplo disto se dá quando ignora a crítica preliminar de Donoso ao poder ilimitado (DONOSO CORTÉS, 1954, p. 463). De fato, parece que Donoso Cortés apenas deseja enfocar que o poder terreno deveria encontrar-se limitado à observância de princípios divinos, mas a nenhum outro mais, o que o deixaria de mãos desatadas para cumprir os mais loucos desvarios políticos, sem travas nem freios quaisquer. Isto sim, quando Schmitt realiza a leitura do político em Donoso parece retomar tão somente esta segunda ideia, que remete o poder ilimitado na figura da divindade e sequer se dedica a tratar cientificamente a posição crítica de Donoso a respeito de um poder que, de ser ilimitado – interpretação possível –, se constitui em um ultraje ao poder divino, uma idolatria e, em suma, até mesmo à dignidade do homem (DONOSO CORTÉS, 1954, p. 463). A idolatria, como se sabe, aparece com rejeição desde distintas variantes do catolicismo, mas em Schmitt e nas variantes totalitárias dentre as quais encontra-se o nacional-socialismo, desde logo, não há qualquer manifesto de rechaço senão de apoio e estímulo à idolatria das figuras de seus líderes.

A conexão entre Donoso, Balmes e Schmitt desenvolvida neste trabalho visa, em verdade, propiciar alguns elementos para uma reflexão básica para repensar o papel desempenhado pela teoria conservadora sobre o político e sobre a democracia, sobre o relativismo e o papel da teologia como fundamentos da (boa) ordem social. Em Donoso percebemos como a sua concepção de poder está definitivamente articulada com a sua concepção de ditadura, que no século XX seria retomada com ânimo pela teoria jurídico-política de Schmitt. É aqui no entroncamento da argumentação teológico-política de Donoso com Balmes no século XIX que sugerimos ter encontrado um importante reforço para a argumentação em prol de uma teoria autoritária e ditatorial do poder. Sugerimos poder encontrar no diálogo nem sempre claro entre estes três autores uma contribuição importante para a formação do pensamento autoritário constituído a partir de reflexões essencialmente teológicas. Este artigo analisou três fontes normalmente desconexas entre si com o intuito de investigar quais as possibilidades conectivas que poderiam apresentar entre si.

O desenvolvimento do trabalho apresentou uma série de convergências teóricas entre os autores que permitiu avalizar a tese de que entre Donoso, Balmes e Schmitt

existem elementos suficientes para a constituição de uma sólida formação em torno ao dogmatismo político a partir da crítica à crise dos valores na modernidade. Esta crítica em torno ao relativismo e a sua manifestação filosófico-política na teoria liberal permitiu a constituição de valores antidemocráticos cuja formação apresenta-se no século XX no desenvolvimento das teorias sobre o pensamento autoritário e ditatorial que reverberaram intensamente na filosofia política schmittiana.

REFERÊNCIAS

- ABELEND, Raúl Sánchez. *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969. 436p.
- BALMES, Jaime. *Obras Completas*. Escrito Político. Tomo VI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. 1061p.
- BERCOVICI, Gilberto. Carl Schmitt e a tentativa da revolução conservadora. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. (Eds.). *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. Vol. 1. São Paulo: CosacNaify, 2009. P. 67-96.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais gregos, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges. 192ª. ed. São Paulo: Ave Maria, 2010.
- BLINKHORN, Martin. Introduction. Allies, rivals, or antagonists? Fascists and conservatives in modern Europe. In: BLINKHORN, M. *Fascists and Conservatives*. The Radical right and the establishment in twentieth-century Europe. London: Unwin Hyman, 1990. P. 1-13. 292p.
- BONGIOVANNI, Bruno. Cantimori, Schmitt e la rivoluzione conservatrice. *Ventesimo Secolo*, Centro Ligure di Storia Sociale. Genova, no. 4, gennaio-aprile, 1992, p. 21-44.
- BORDA, Luis Villar. *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006. 180p.
- BREUER, Stefan. *La rivoluzione conservatrice*. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar. Roma: Donzelli, 1995. P. XII-224.
- BUENO, Roberto. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico-medieval. *Revista Brasileira de Estudos Políticos* [Belo Horizonte], no. 105, jul.-dez., 2012a, p. 453-494.
- BUENO, Roberto. *Carl Schmitt e Donoso Cortés*. Entre autoritarismo e ditadura. Saarbrücken: OmniScriptum GmbH & Co. KG / Novas Edições Acadêmicas, 2013a.
- BUENO, Roberto. *Las Vías Modernas del Conservadurismo Autoritario*. De Donoso Cortés a Carl Schmitt. Saarbrücken: OmniScriptum GmbH & Co. KG / Editorial Académica Española, 2013b.
- BUENO, Roberto. *O conservadurismo de Donoso Cortés e o político como teologia*. A recepção do pensamento conservador antidemocrata pela teoria da ditadura do século XX em Carl

- Schmitt. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Ceará. 2012b. Inédito. 793p.
- CAAMAÑO RODRÍGUEZ, Manuel. Presentación. Jaime Balmes y las Ciencias Sociales. *Reis*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas. No. 82, 1998, p. 285-290.
- CARR, Raymond; FUSI, Juan Pablo. *España, de la dictadura a la democracia*. Barcelona: Ed. Planeta, 1979. 324 pp.
- CORTS GRAU, José. Perfil actual de Donoso Cortés. *Revista de Estudios Políticos*. Nos. 19-20, 1945. P. 74-118. Disponível em:
http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_019-020_084.pdf Acesso em: 03 out. 2009.
- COSTA, Joaquín. *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*: urgencia y modo de cambiarla. Tomo I y II. Zaragoza: Guara, 1982.
- COSTA CLAVELL, Javier. *Historia de España*. Madrid: Rodegar, 1966.
- DE MAISTRE, Joseph. *Maistre*. Considerations on France. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 132p.
- DEMPE, A. *La filosofía Cristiana del Estado en España*. Madrid: BAC, 1961.
- DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem*. A doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. 161p.
- DÍAZ PLAJA, Fernando. *Otra historia de España*. Barcelona: Plaza & Janes, 1973.
- DÍEZ, Luis Gonzalo. *Anatomía del intelectual reaccionario*: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. 368p.
- DÍEZ, Luis Gonzalo. Doctrinas de la contrarrevolución: Burke, Bonald y Donoso Cortés. *Ars et sapientia*: Revista de la asociación de amigos de la Real Academia de Extremadura de las letras y las artes. No. 14, 2004, p. 205-222.
- DÍEZ, Luis Gonzalo. Joseph de Maistre: el despotismo del pecado original. *Historia y Política*: Ideas, procesos y movimientos sociales. Núm. 13, 2005, p. 27-48.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luís. *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984. 688p.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Al Sr. Director de El Orden. París, 10 de Junio de 1851. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904d. P. 350-354.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Carta al Conde Raczynski. Dresden, 23 de agosto de 1849. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Textos Políticos*. Madrid: Ediciones Rialp, 1954c. P. 125-127.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Carta al eminentísimo señor Cardenal Fornari sobre el principio generador de los más graves errores de nuestros días. París, 19 de Junio de 1852. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904b. P. 385-409.

- DONOSO CORTÉS, Juan. Carta al Príncipe de Metternich. París, 18 de Mayo de 1852. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales. 1904a. P. 381-383.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Carta ao Director de la “Revue des Deux Mondes”. Refutación de un artículo de M. Alberto de Broglie. París, 15 de Noviembre de 1852. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904c. P. 411-437.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Carta de Donoso Cortés. (1904e). París, 15 de Julio de 1851. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904e. P. 476-480.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Carta de Donoso Cortés al Señor Duque de Valmy. Madrid, 20 de Julio de 1850. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904f. P. 328-330.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Discurso sobre la dictadura. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Textos Políticos*. Madrid: Ediciones Rialp, 1954a. P. 77-106.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Discurso sobre la situación general de Europa. Pronunciado en el Congreso el 30 de Enero de 1850, al discutirse el proyecto de autorización al Gobierno para plantear los presupuestos de aquel año. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904g. P. 159-182.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Discurso sobre la situación de España. Pronunciado en el Congreso el 30 de diciembre de 1850, al discutirse el proyecto de autorización al Gobierno para plantear los presupuestos del siguiente año. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904h. P. 183-214.
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo*. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1943. 325p. 1904b
- DONOSO CORTÉS, Juan. Las Reformas de Pío IX. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Textos Políticos*. Madrid: Ediciones Rialp, 1954b. P. 23-74.
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras Completas de Donoso Cortés*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946. 53p.
- DONOSO CORTÉS, Juan. Polémica. Publicado en “El País” y en “El Heraldo”. Berlín, 16 de Julio de 1849. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904i. P. 144-158.

- DUQUE DE VALMY. Al Sr. Donoso. París, 22 de Septiembre de 1850. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 331-333.
- ESCUADERO, Germán Prieto. Balmes o la prioridad de lo sociorreligioso sobre lo políticoeconómico. *Revista de Estudios Políticos*. No. 182, 1972, p. 159-180.
- FERNÁNDEZ CARVAJAL, Rodrigo. Las constantes de Donoso Cortés. *Revista de Estudios Políticos*. No. 95, 1957, p. 75-108.
- FIJALKOWSKI, Jürgen. *La trama ideológica del totalitarismo*. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt. Madrid: Editorial Tecnos, 1966. 354p.
- GALINDO HERRERO, Santiago. Donoso Cortés en su paralelo com Balmes y Pastor Díaz. *Revista de Estudios Políticos*. No. 69, 1953, p. 111-140.
- GARCÍA, Miguel Ángel Perfecto. O pensamento antiliberal espanhol: intelectuais e políticos antiliberais na Espanha do primeiro terço do século XX. In: LIMONCIC, Flávio & MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes. (Org.). *Os intelectuais do antiliberalismo*. Projetos e políticas para outras modernidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. P. 439-476.
- GARGANO, Antonio. *Il pensieero politico nella Reppublica di Weimar*. Napoli: La scuola di Pitagora editrice, 2011. 195p.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos. *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000). Madrid: Tecnos, 2005. 285p.
- GONZÁLEZ PEÑA, José. Donoso Cortés: el más europeo de los españoles. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*. No. 156, 2009, p. 123-130.
- GUARNIERI, Carlo. Cesarismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol. 1. 11a. ed. Brasília: UnB, 1998. P. 159-162. 1.674p.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*. Sobre razão e religião. Organização e prefácio de Florian Schüller. 3ª. edição. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007. 103p.
- HARRISON, R. J. *Historia Económica De La España Contemporánea*. Barcelona: Editorial Vicens-Vives, S.A. 1988. 272p.
- HERRERO, Santiago Galindo. Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Díaz. *Revista de Estudios Políticos*. No. 69, 1953, p. 111-140.
- JIMÉNEZ, Pablo. La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt. Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: *Actas del II Congreso de Historia Local de Aragón* (Huesca, 7 al 9 de julio de 1999). 2001. Coord. Por Miguel Angel Ruiz Carnicer y Carmen Frías Corredor., p. 401-416.
- <http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?db=1&t=La+reacci%C3%B3n+contra+I>

a+historia.+Donoso+Cort%C3%A9s+y+Carl+Schmitt&td=todo Acesso em: 10.Nov.2010.

JUNCO, José Álvarez. *Mater dolorosa*. La idea de España en el siglo XIX. Madrid: Taurus, 2013. 684p.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de ironia*. Petrópolis: Vozes, 1991. 283p.

LÓPEZ, Joaquín Macías. Balmes y Donoso Cortés ante la política española en el siglo XIX. *El Catoblepas*. No. 105, Noviembre, 2010, p. 1-14. Disponível em: <http://nodo.org/ec/2010/n105p14.htm>. Acesso em: 27 de abril de 2011.

MAGAZ FERNÁNDEZ, José María. *Autocrítica de la modernidad*. La Providencia em la Historia según Donoso Cortés. Madrid: M Presencia y Dialogo, 2004. 185p.

MARTÍNEZ-SICLUNA, Consuelo. Donoso Cortés: La cuestión vital de España. *Anales de la Fundación Elías de Tejada*. Año XVI, 2010, p. 161-169. Disponível em: <http://www.fundacioneliasdetejada.org/Documentacion/Anales/PDF%20ANALES%2016/ANA16-P-161-169.pdf> Acessado em: 20 de setembro de 2011.

MEDINA, Emilio López. Balmes: La opción realista. *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Tomo III. Comunicaciones. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1999, p. 1485-1491.

MENCZER, B.. *Metternich y Donoso Cortés*. Pensamiento cristiano y conservador en la revolución europea. Arbor. Vol. 13, 1949, p. 63-92.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*. Ensayos de crítica filosófica. Santander: Aldus, 1948.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. 4ª. ed. II Tomos. Madrid: B.A.C., 1987.

MIYAZAKI, Yusuke. Responsibility of Making Decisions without Decisionism: From Carl Schmitt to Jacques Derrida. In: TAKASHI, Kurihara. (Ed.). *Glauben und Wissen in der Geistesgeschichte*. Niigata: Graduate School of Modern Society and Culture, Niigata University, 2011. P. 140-155

MURCIANO, Antonio Fornés. Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. *Hispania Sacra*, Vol. LXIII, 127, enero-junio, 2011, p. 235-260.

NEUMANN, Franz. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*. New York: Oxford University Press, 1967. 649p.

PAVANI, Roney Marcos. *Repensando o conservadorismo católico*: política, religião e história em Juan Donoso Cortés. Dissertação de Mestrado em História Social das Relações Políticas. Dissertação apresentada no Centro de Ciências Humanas e Naturais do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. 2010. 174p. Disponível em:

<http://www.ufes.br/ppghis/Documentos/2008/Roney%20Marcos%20Pavani-%20Turma%202008%20DEFESA.pdf> Acesso em: 15/Mar/2011.

- PELLISTRANDI, Benoît. Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX: un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo. *Religión y Sociedad en España: (siglos XIX y XX): Seminario celebrado en la Casa de Velázquez* (1994-1995). Coord. por Paul Aubert. 2002, p. 91-120.
- PRESÓN, Paul. *Revolución y guerra en España 1931-1939*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 234p.
- PRESTON, Paul. *A Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: Editora 70, 2005. 215p.
- RIVERA GARCÍA, Antonio. *El dios de los tiranos*. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo. Madrid: Almuzara, 2007. 424p.
- ROCA, Dionisio. Humanismo, progreso y trascendencia en el pensamiento balmesiano. *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Tomo IV. Comunicaciones. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1999. P. 1949-1957.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979. 270p.
- ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico*. Origem do totalitarismo. 2a. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. 155p.
- SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder*. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- SCHMITT, Carl. Carl Schmitt and the Conservative Revolution. *Telos*. Quarterly of Critical Thought. No. 72, Summer, 1987b, p. 27-42.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo Romano e forma política*. Tradução, notas e apresentação de Alexandre Franco de Sá. 1ª. Ed. Lisboa: Hugin Editores, 1998a. 56p.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo Romano y Forma Política*. Madrid: Tecnos, 2006b. 49p.
- SCHMITT, Carl. *Donoso Cortés*. Su posición en la Historia de la Filosofía del Estado Europeo. Conferencias ministradas no Centro de Intercambio Internacional Germano-español Madrid, 1930. 16p.
- SCHMITT, Carl. *Interpretación Europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires: Struhart, 2006a. 102p.
- SCHMITT, Carl. Interpretación Europea de Donoso Cortés. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. P. 227-243.
- SCHMITT, Carl. *La defensa de la Constitución*. Madrid: Tecnos, 1998b. 251p.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 2009. 70p.
- SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klein-Cotta, 2008. 65p.
- SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 1992. 377p.
- SCHRAMM, Edmund. *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición*. Colección O Crece o Muere, no. 28. 2ª. edición. Madrid: Ryvadeneira, 1961. 45p.
- SUAREZ FERNANDEZ, Luis. Franco. *La historia y sus documentos*. España y el proceso descolonizador. Madrid: Ediciones Urbion, 1986. 111p.

- TAPIA, Alberto Reig. Aproximación a la teoría del caudillaje en Francisco Javier Conde. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). Núm. 69, Julio-Septiembre, p. 61-81, 1990.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel. *La España del siglo XX*. La Guerra Civil (1936-1939). Vol. III. Barcelona: E Laia, 1981. 312p.
- ULLATE, José Antonio. La evolución truncada de Donoso Cortés. *Anales de la Fundación Elías de Tejada*. Año XVI, 2010, p. 171-179. Disponível em:
<http://www.fundacioneliasdetejada.org/Documentacion/Anales/PDF%20ANALES%2016/ANA16-P-161-169.pdf> Acessado em: 20 de setembro de 2011.
- URIGÜEN, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid: Centro de Estudios Historicos / C.S.I.C., 1986. 637p.
- VAL MERINO, F. A. del. Los fundamentos ideológicos de la teoría de la Dictadura de Donoso Cortés. *Cuadernos de Realidades Sociales*. No. 14-15, p. 213-220, 1979.
- VERA, Cristián Garay. *Donoso Ultramontano o su militancia católica*. Fundación Elías de Tejada. Año XVI, 2010, p. 147-160. Disponível em:
<http://www.fundacioneliasdetejada.org/Documentacion/Anales/PDF%20ANALES%2016/ANA16-P-147-160.pdf> Acessado em: 12/Mar/2011.
- VILLACANAS, José Luis. *Ramiro de Maetzu y el ideal de la burguesía en España*. Madrid: Ed. Espasa, 2000. 504p.
- VILLALMONTE, Alejandro. El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original. *Cauriensia: Revista Annual de Ciencias Eclesiásticas*. No. 4, 2009, p. 391-426.
- VILLAR BORDA, Luis. *Donoso Cortés y Schmitt*. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia, 2006.
- ZARKA, Yves-Charles. *Carl Schmitt o el mito de lo político*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010. P. 93-124.