

Origens do tradicionalismo católico: um ensaio de interpretação

Ivan A. Manoel¹

Resumo: O artigo analisa os elementos que conformaram o tradicionalismo católico. Discutem-se vários aspectos históricos da tradição e do conservadorismo no catolicismo romano; a sua origem sob a perspectiva da cultura religiosa dos povos da mesopotâmia, da cultura clássica greco-romana; da formação dos dogmas e das doutrinas na sociedade medieval, moderna e contemporânea. O tempo histórico do catolicismo disposto na tradição e no conservadorismo, diante da temporalidade ocidental secularizada redefinida em cada período histórico, emerge como problema da orientação da sociedade. Conclui-se a partir das possibilidades de uma reflexão acerca da Filosofia da História defendida pelo catolicismo frente ao discurso político contemporâneo.

Palavras-chave: Tradicionalismo católico, cristianismo, filosofia cristã

The origins of Catholic traditionalism: an essay of interpretation

Abstract: The paper analyses the elements that have constituted the Catholic traditionalism. A number of historical aspects of tradition and conservatism in the Roman Catholicism are discussed; its origins under the perspective of the religious culture of people from Mesopotamia and the classical Greek-Roman culture; the formation of dogmas and doctrines in medieval, modern and contemporary society. The historical time of Catholicism exposed through tradition and conservatism, in view of the secularized western temporality redefined in each historical period, emerges as a problem of society orientation. The paper ends by considering the possibilities of a reflection on the Philosophy of History defended by Catholicism in view of the present political discourse.

Key words: Catholic traditionalism, Christianity, Christian philosophy

Recebido em 15/01/2013 - Aprovado em 30/03/2013

No debate acadêmico e mesmo nas matérias jornalísticas, há constantemente o emprego de alguns adjetivos a qualificarem a Igreja Católica Romana, sendo os mais comumente empregados tradicionalista, conservadora e reacionária, esquecendo-se de que os mesmos adjetivos poderiam, com toda razão, ser empregados em todas outras igrejas e suas respectivas religiões, exatamente porque a tradição, solo de que germinam a conservação e a reação, é o fundamento de qualquer crença religiosa.

Centrando a atenção na Igreja Católica Romana, objeto deste texto, constata-se que sua religião, o cristianismo, explicita seus fundamentos tradicionais que o próprio Jesus se encarregava de conservar, conforme se lê no Novo Testamento. Em Mateus (5, 17-18) se lê:

¹ Livre-docente em Filosofia da História e doutor em História Social. É professor do Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, do campus de Franca-SP (UNESP Franca). Email: ivan@franca.unesp.br

não julgueis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim para abolir, mas sim para levá-los à perfeição. Pois em verdade vos digo: passará o céu e a terra, antes que desapareça um jota, um traço da lei. (MATEUS. In: BÍBLIA, 1992, p. 1288.)

Confirmando a tradição, em Lucas (5, 37-39) encontra-se a ideia de que os elementos da cultura antiga são melhores do que a nova, uma vez que foram conservados e maturados:

Também ninguém põe vinho novo em odres velhos; do contrário o vinho novo arrebentará os odres e entornar-se-á e perder-se-ão os odres. Mas o vinho novo deve-se pôr em odres novos, e assim ambos se conservam. Demais, ninguém que bebeu do vinho velho quer já do novo, porque diz: “o vinho velho é melhor”. (LUCAS. In: BÍBLIA, 1992, p. 1353.)

Estão postos, nessas duas passagens, os fundamentos tradicionalistas do cristianismo que permaneceram ao longo dos séculos: ele se alicerçaria nas tradições religiosas judaicas, a Lei, e não se proporia mudá-las, mas conservá-las. As mudanças que haveriam de ocorrer não deveriam ser alterações, mas aperfeiçoamentos. Por isso o “vinho velho” seria melhor: porque teria descansado em odres que foram novos, e envelhecendo juntos se conservaram e se aperfeiçoaram.

Convém ressaltar, entretanto, que as tradições que se encontram nas raízes do cristianismo não são apenas judaicas. Aquela região onde floresceu a religião cristã era já muito rica em tradições religiosas e a sua penetração na cultura judaica se explica tanto pelo fato de o povo judeu habitar uma zona de trânsito intenso de diversos povos, quanto pelo fato de terem sido dominados por povo mesopotâmicos, aliás, sua própria região de origem, e também por egípcios e romanos.

Embora a tradição cristã, seja na vertente católica, seja nas vertentes ditas protestantes, sustente a ideia de que a crença em um Deus único teve origem com a Revelação Divina ao povo judeu, na verdade encontra-se a ideia monoteísta, a crença na imortalidade da alma e sua origem transcendental já entre os egípcios e o seu culto a Aton, e também no zoroastrismo, na antiga Pérsia. Conforme muitos estudiosos do problema, dentre os quais podemos citar Freud, a própria crença monoteísta entre os judeus foi assimilada por Moisés quando viveu em Madiã, ou Midiã, e transformada em crença de seu povo. Fundamentando-se em dezenas de historiadores, Freud diz que eles, historiadores,

concordam com a história bíblica em um ponto decisivo. Todos eles acham que as tribos judaicas (...) adquiriram uma nova religião num determinado ponto do tempo. Contudo, segundo eles isso não se realizou no Egito ou ao sopé de uma montanha na Península de Sinai, mas numa certa localidade conhecida como Meribá-Cades, um oásis (...) ao sul da Palestina, entre a saída oriental da Península de Sinai e a fronteira ocidental

da Arábia. Aí, eles assumiram a adoração de um deus Iavé ou Javé, provavelmente da tribo árabe vizinhas dos midianitas. (FREUD, 1975, p. 49.)

Há, certamente, fundamentos nas suposições de Freud e dos demais historiadores porque Moisés, o introdutor do monoteísmo entre os judeus, era genro de Jetro, sacerdote de Madiã, onde seguramente Javé era adorado. Além do mais, durante a migração para Canaã, Jetro visitou Moisés para lhe aconselhar sobre como se comunicar com o seu povo e com Javé, conforme se lê no Êxodo (2, 16-22; e 18, 1-27) (ÊXODO. In: BÍBLIA, 1992, p. 102, p. 118-119.)

A tradição egípcia e persa da imortalidade da alma e sua origem transcendental, que se tornará fundamental na tradição judaico-cristã, pressupunham a transitoriedade do corpo. Os sumérios, na Mesopotâmia, tinham clara consciência não somente da transitoriedade individual, mas da própria transitoriedade de todas as coisas na longa duração. Essa consciência advinha do fato de terem sofrido os impactos da grande inundação que a tudo destruiu na região, cerca de 2000 a.C., inundação que se incorporou à tradição judaico-cristã como o Dilúvio Universal. Por isso, na *Épopéia de Gilgamesh*, a transitoriedade era encarada como da natureza das coisas:

Não há permanência. Construímos uma casa para se manter sempre, selamos um contrato para vigorar por todo o tempo? Irmãos dividem uma herança para guardá-la eternamente, o tempo da cheia dos rios perdura? (...) Desde os velhos tempos não há permanência. (WHITROW, 1993, p. 44.)

A transitoriedade da vida era conhecida, obviamente, mas a aceitação do fato era e é um problema para o homem. Teria algum sentido viver, conhecer, reproduzir, produzir e, depois, simplesmente desaparecer deixando, quando muito, a lembrança na memória da posteridade?

Embora os povos referidos tivessem a esperança na possibilidade de uma vida espiritual eterna, e nesse particular os egípcios são um ótimo exemplo, foi com Zaratustra (ou Zoroastro) que essa esperança ganhou status de doutrina organizada, e mais: introduziu a concepção escatológica da vida humana, que está no alicerce da doutrina judaico-cristã e será, mais tarde, fundamento da filosofia da história do catolicismo. Sua religião estabelecia que os homens que tivessem uma vida de adesão à verdade no final receberiam a recompensa eterna, e os que tivessem aderido à mentira receberiam o castigo eterno:

Zaratustra declarava que, por ocasião da morte, Deus fazia um julgamento do homem, o que decidia o destino que lhe caberia quando o mundo finalmente atingisse o mesmo estado de perfeição em que o deixara as mãos do Criador. Finalmente, a glória imortal seria recompensa daqueles que aderissem à Verdade, ao passo que os adeptos da Mentira seriam

condenados a uma longa era de trevas, comida podre e gritos de pesar. Essa doutrina de coisas finais, a primeira escatologia sistematizada na história da religião, influenciou profundamente o judaísmo, o cristianismo e o islã. (WHITROW, 1993, p. 48.)

Além das tradições propriamente religiosas que se imbricaram na construção da doutrina cristã, outras, sejam de raízes astronômicas, tais como o sistema de medição do tempo e datação de origem babilônica, fundamentais para o estabelecimento do calendário das festas cristãs, particularmente a definição da data da Páscoa, sejam de raízes rituais, tais como a ereção de imagens e procissões para o culto dos santos, ou a instituição do Ano Jubilar da Igreja, a cada 50 anos, tradições essas de origem romana, também vieram se juntar para a construção do cristianismo como a primeira grande e universal (católica) religião monoteísta.

Certo é que poderíamos acrescentar outros dados a demonstrarem o entrelaçamento de diversas outras tradições a construir o cristianismo. Entretanto, o já elencado é suficiente para explicitar que o cristianismo não é uma religião “pura”, isto é, uma religião que se tenha construído com elementos gerados em si mesma, sem a presença e até contra elementos culturais de outras religiões.

Ao contrário, a religião de Jesus, o Cristo, que se institucionalizou e predominou na Europa e, depois, se espalhou pelo mundo todo por meio da Igreja Católica Romana, é produto do entrecruzamento de diversos elementos culturais que ela preservou e dogmatizou, de tal modo que um católico, quando acompanha uma procissão, provavelmente não sabe que está a repetir um ritual romano como tantos outros, por exemplo, o incensar o altar durante cerimônias especiais.

Aqui volto ao ponto inicial do texto: toda religião – e o cristianismo católico romano é o objeto imediato – é necessariamente tradicionalista, porque se constitui de elementos da tradição, e conservadora, porque deve preservá-los. Uma religião que não preservasse suas tradições deixaria de existir.

Se assim é, como tudo indica que seja, cabe perguntar por que os adjetivos são usados pejorativamente em relação às religiões, em geral, e à católica romana, em particular. A resposta a essa questão não é simples e exigiria a redação de um compêndio. Proponho, à vista dessa complexidade, um ensaio de resposta focado em dois pontos, o dogmatismo e a inserção política da Igreja Católica Romana.

Rigorosamente, toda doutrina religiosa se alicerça em dogmas, em postulados considerados a expressão da Verdade, indiscutíveis, portanto, por exemplo, o dogma da transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo na Eucaristia, conforme a tradição católica. Os dogmas são balizas orientadoras do fiel na passagem pela ponte que religa o profano ao sagrado, a criatura ao criador, o Homem a Deus, e isso exigiu a elaboração de um conceito e uma filosofia da história.

O problema se apresenta quando, em função de sua inserção política, a Igreja transfere suas balizas dogmáticas do âmbito estritamente religioso para o conjunto da sociedade civil e da vida cotidiana. Há que se estabelecer, portanto, para a continuidade

do raciocínio, um conceito de Igreja e demarcar alguns pontos de sua história para que se possa entender sua inserção e, mais do que isso, seu predomínio no mundo ocidental por tantos séculos.

Este texto entende a palavra Igreja em duas vertentes. Na vertente eminentemente eclesial, Igreja é uma Eklesia, uma reunião de fiéis, a “assembleia dos cristãos”, o “povo de Deus”, ou, nas palavras de padre D’Ângelo, no sentido eclesial, estrito senso, é a “Igreja pneumática, espiritual, invisível que chamamos de ‘Ecclesia Caritatis’ e que o Vaticano II descreve como Comunidade de Fé, Esperança e Caridade”. (D’ÂNGELO, 1991, p. 53) Na outra vertente, num sentido mais eclesiástico, a Igreja é uma instituição hierarquizada, ou, ainda seguindo o padre D’Ângelo,

é a Igreja Institucional, social, visível, a chamada “Ecclesia Iuris”, que a Lumen Gentium descreve como “Societas organis hierarchitis” “Ecclesia terrestis”. É a Igreja que se manifesta externamente na profissão da mesma fé, na comunicação dos mesmos sacramentos, na participação do mesmo sacrifício e na observância das mesmas leis. Para que seja visível a todos, tem como Cabeça Suprema o Romano Pontífice que a guia a fim de obter o que ela pretende. (D’ÂNGELO, 1991, p. 53)

É essa Igreja Católica Romana que este texto está a discutir, a instituição que, iniciando-se da reunião de fiéis, institucionalizou-se e conquistou um lugar central na sociedade europeia e em países como o Brasil, por exemplo, lugar de onde ditou normas de conduta pessoal, social e política.

A história da Igreja Católica pode ser entendida como a história de uma instituição que passou da condição de religião perseguida à condição de religião oficial, ou, como diz Marramao,

durante os acontecimentos do século IV, a confissão cristã – ou, mais precisamente, a Igreja Católica, isto é, aquela que havia adotado o credo niceno – havia, no intervalo de poucas décadas, passado da condição de organização apenas tolerada pelo Império, ainda contrastada ou combatida por setores do *establishment* social e político, à condição de instituição oficialmente admitida (por Constantino), para enfim (com a proclamação de 380, por Teodósio I) passar à condição de única religião do Estado, e consequentemente, de plena corresponsável pelo exercício do poder. (MARRAMAIO, 1997, p. 19.)

Esse entrelaçamento entre Igreja e Estado, que já principiou a trazer condições vantajosas para a instituição religiosa e assentou as bases da teoria da indissociabilidade entre os dois poderes (que na realidade se converteu na tese da supremacia do poder religioso), se reforçou sobremaneira no ano 800, com a coroação de Carlos Magno como Imperador do Santo Império Romano-Germânico. A coroação de Carlos Magno pelo papa Leão III trouxe para a Igreja toda a região central da Itália, que foi incorporada ao

seu patrimônio como Estados Pontifícios. A partir de então, até 1849, a Igreja Católica, além e acima de ser uma instituição religiosa preeminente no mundo ocidental, também foi um Estado Nacional, com território próprio, sobre o qual o papa exercia o poder de Chefe de Estado, ao lado de um cardeal, que exercia o poder de Chefe de Governo.

Na qualidade de soberano temporal, além de chefe espiritual, o papa podia estabelecer, como de fato o fez, acordos e alianças com outros soberanos, que propiciaram algumas resultantes favoráveis à Igreja, das quais três são fundamentais para o entendimento da problemática posta:

1. desde Carlos Magno, presença marcante do clero na administração do Império, condição que permitiu à Igreja, dentre outras coisas, exercer controle e monopólio sobre a produção e distribuição do conhecimento;
2. abertura de possibilidades para a Igreja construir um invejável patrimônio fundiário em quase toda a Europa, transformando-a em uma das maiores suseranas da Idade Média;
3. atribuição ao papa da função de árbitro universal, acima dos próprios reis e imperadores.

Essas são algumas das razões que deram à Igreja na Idade Média uma posição singular. Além de instituição que oferecia serviços religiosos, além de Estado Nacional, além de exercer suserania sobre imensas regiões europeias, além de atuar decisivamente na própria administração imperial, avocava a si o privilégio de monopolizar o saber.

Em outros e mais simples termos, a Igreja se constituiu no centro de equilíbrio da Europa medieval e moldou o mundo feudal à sua imagem e semelhança. Não por acaso, como se verá adiante, Montalembert e Donoso-Cortés, dois pensadores católicos do século XIX, em sua troca de correspondência, consideravam a Idade Média como a “Idade de Ouro” da humanidade. Aliás, iam mais longe em seu raciocínio. Ambos eram explícitos ao afirmarem que só existira verdadeiramente civilização durante o medievo porque era uma civilização católica.

O significado dessa passagem é bastante elucidativo. Não se tratava apenas de afirmar o valor salvífico que seria inerente à ética e doutrina católicas e sua eficácia na regulamentação das relações interpessoais e sociais. Tratava-se, na verdade, de subordinar todo o processo histórico, dos fins do Império Romano em diante, a um processo civilizatório católico, como se toda a intrincada rede de relações estabelecidas nas e entre as estruturas feudais tivesse fundamento apenas no ideário e na prática da Igreja.

Era essa exatamente a leitura feita pelos autores conservadores católicos do século XIX. Donoso-Cortés, por exemplo, considerava acima de qualquer discussão a existência de um processo civilizatório católico. Conforme seu texto, somente a Igreja pode construir uma verdadeira civilização, primeiro porque foi ela quem levou os homens a superarem a barbárie do politeísmo pagão: “Esa Iglesia, puesta en el mundo sin fundamentos humanos, después de haberle sacado del abismo de la corrupción, le sacó de la noche de la barbarie.” (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 364) Segundo, porque o

catolicismo é uma teologia, a única verdadeira teologia que jamais houve, razão de ser da própria civilização:

Esta nueva teología se llama el catolicismo. El catolicismo es un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre. (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 357)

Essa interpretação não frequentava apenas o texto dos autores leigos, antes estava incrustada nos fundamentos da autocrompreensão católica, desde que Santo Agostinho estabelecera ser a função da Igreja transformar a *civitas* secular em *civitas* divina, de tal sorte que, doutrinando em 1878, Leão XIII condensou-a nas seguintes palavras: “Bem claro e evidente é que (...) à causa da civilização faltam fundamentos sólidos se ela não se apoia nos princípios eternos da verdade e nas leis imutáveis do direito e da justiça.” (LEÃO XIII, 1950, p. 5)

Portanto, quem mais senão a Igreja Católica poderia arrogar o privilégio de ter construído a verdadeira civilização, perguntava Leão XIII. Afinal, não fora ela quem,

pregando o Evangelho entre as nações, fez brilhar a luz da verdade entre os povos selvagens? Não foi a Igreja quem, fazendo desaparecer a calamidade da escravidão, revocou os homens à dignidade da sua nobilíssima natureza? Não foi ela quem, em toda parte civilizou nos seus costumes privados e públicos o gênero humano, reergueu-o da sua miséria e formou-o para um gênero de vida conforme a dignidade e as esperanças humanas? (LEÃO XIII, 1950, p. 5)

Dialogando com os filósofos não católicos, que acusavam a Igreja de ser retrógrada e contrária à própria civilização, Leão XIII respondia que se

os bem numerosos que acabamos de relembrar e que deveram seu nascimento ao ministério da Igreja e à sua salutar influência são verdadeiramente obra e glória da civilização humana, muitíssimo longe está, pois, que a Igreja de Jesus Cristo abomine a civilização e a repila, visto ser a si, pelo contrário, que ela crê caber inteiramente a honra de haver sido nutriz, a mestra e a mãe. (LEÃO XIII, 1950, p. 6)

Não seria diferente a posição de Rui Barbosa quando, em 1889, no jornal *A Imprensa*, escrevia que

só a têmpera que o Evangelho deu à sociedade ocidental, com efeito, a poderá livrar de um espantoso eclipse moral nesta luta com as forças hediondas da anarquia, transformada em ideal de uma escola, onde o desprezo da vida humana responde logicamente à negação de Deus. (BARBOSA, 1997)

Aqui se apresenta o centro do nosso problema. O catolicismo é uma religião que se fundamenta nas tradições judaico-cristãs e as quer conservar, do mesmo modo que pretende conservar um lugar central na sociedade, tendo no papa a sua voz oficial a dialogar com todos o centros de poder, políticos, sociais, econômicos, científicos, tal como fora na baixa Antiguidade e no medievo. Mas, desde um ponto de vista estritamente político, para isso sempre se fez necessário, além de preservar a tradição, conservar também a sociedade. Profundas mudanças sociais, políticas e na esfera do conhecimento poderiam significar alterações de tal ordem que comprometessem as tradições religiosas.

Os debates a que me referi no início fazem exatamente isso, circunscrevem a ação conservadora da Igreja Católica Romana apenas ao âmbito estritamente político, reduzindo a Ação Católica apenas ao simples exercício da conservação do poder, esquecendo-se de que a questão é mais profunda, radicando nas próprias funções que a instituição se atribui.

Como toda religião, o cristianismo católico se propõe ser a ponte de religação entre o profano e o sagrado. Por isso, repito, as balizas dos dogmas devem permanecer imutáveis para que o fiel não se perca, saia do reto caminho e desabe da ponte salvadora para o abismo da perdição eterna. Entretanto, como manter firmes as balizas dogmáticas, conservar as tradições em meio à fluidez e constante mutação do século, em meio ao turbilhão da história?

Da baixa Antiguidade até meados do século XV a Igreja Católica Romana conseguiu se manter como voz hegemônica em razão de seu poder político na Europa, de tal sorte que as vozes discordantes eram silenciadas pelo anátema, ou o pronunciador do discurso herético era “relaxado ao braço secular”, isto é, executado. Por isso, durante esse largo lapso de tempo o conjunto doutrinário e dogmático católico se manteve quase inquestionado e íntegro.

As coisas começaram a se transformar e a se transtornarem para a Igreja Católica Romana do Renascimento em diante, quando uma retomada do humanismo deslocou o eixo teocêntrico e colocou o homem como objeto e objetivo do conhecimento e das ações humanas. Filósofos, matemáticos e outros pensadores como Bacon e Descartes, para ficar apenas nesses dois exemplos, embora sem descrerem – aliás, Lucien Febvre já discutiu essa questão lembrando que os pensadores renascentistas não dispunham sequer de vocabulário para expressarem descrença –, esses pensadores, repito, ao deslocarem o eixo para um antropocentrismo, ainda que tímido de início, passaram a confiar também na Razão.

Com o passar do tempo e com a consolidação dos métodos científicos e suas descobertas aliadas às invenções tecnológicas, o eixo se deslocou quase que completamente para o antropocentrismo e a Razão foi entronizada como demonstração da vitória da inteligência humana sobre a irracionalidade da crença religiosa, da imanência sobre a transcendência.

O eixo não se deslocou completamente porque a Igreja Católica Romana, apesar de abalada pela revolução renascentista, pelas reformas religiosas e, mais adiante, no final

do século XVIII e início do XIX, pela Revolução Francesa, pelo liberalismo e socialismo, mais tarde, era ainda uma força a se ponderar na Europa e nas Américas, e usando dessa força o instituto católico reagiu. Não vou me alongar sobre o conjunto dessa reação, sendo mais proveitosa a leitura da farta bibliografia já produzida sobre ela. Concentro-me na sua proposta de repelir as mudanças profundas que ocorreram desde o século XVI até o século XIX, rejeição se configurou plenamente em sua concepção e sua filosofia da história.

Evitar ou procurar retardar o processo de mudanças, ou a mudança mesma, significa querer parar o movimento histórico – não existem mudanças fora da história; melhor dizendo, a história humana é o seu processo de mudanças.

A situação se apresentava paradoxal porque a mesma instituição que se concebia como demiurga da história humana, conforme se lê nas palavras pontifícias citadas páginas atrás, agora se posicionava contra as mudanças e, corolário, contra o movimento da história. A resposta ao paradoxo está na concepção da história, na filosofia da história construída pela doutrina católica.

Já abordei o tema da filosofia católica da história em outra publicação (MANOEL, 2004), mas com outro propósito. Naquele texto procurei demonstrar que a concepção católica da história desenvolvida pelo catolicismo entre 1860 e 1960, a que a historiografia denomina Catolicismo Ultramontano, propiciou sua aproximação com os governos ditatoriais de direita na primeira metade do século XX.

O propósito do presente texto é sugerir que o tradicionalismo católico e, corolário, o seu conservadorismo produziram a concepção de história com as características com que se apresenta, um conceito pendular e retilinear do processo histórico da humanidade.

É certo que Santo Agostinho, se contrapondo às concepções cíclicas de história desenvolvidas na Antiguidade Clássica, elaborou o conceito retilinear da história, estabelecendo a concepção de que a história não se repete, mas segue um trajeto em linha reta, desde suas origens no Pecado Original, até o seu fim no Juízo Final:

Os filósofos pagãos introduziram ciclos de tempo em que as mesmas coisas seriam restauradas e repetidas pela ordem da natureza e afirmaram que esses rodopios de idades passadas e futuras prosseguirão incessantemente... A partir dessa zombaria, são incapazes de pôr em liberdade a alma imortal, mesmo depois que ela atingiu a sabedoria, e acreditam que ela está incessantemente caminhando para uma bem-aventurança falsa e incessantemente retornando a uma miséria verdadeira (...). *É apenas através da sólida doutrina de um curso retilinear que podemos escapar de não sei quantos falsos ciclos descobertos por sábios falsos e enganosos.* (AGOSTINHO apud WHITROW, 1993, p. 79)

Porém, a concepção retilinear da história não se contrapõe à ideia central da doutrina cristã que é a do retorno. Os filósofos gregos, tanto os estoicos como o próprio Aristóteles, imaginavam que os ciclos históricos se repetiriam eternamente com as

mesmas características, com as mesmas ideias e até com os mesmos atores. Por isso, Nemésio iria dizer que

Sócrates e Platão e cada homem individual viverão novamente, com os mesmo amigos e os mesmos concidadãos. Passarão pelas mesmas experiências e as mesmas atividades. Cada cidade, cada aldeia e campo serão restaurados, tal como eram. E essa restauração do universo ocorre não uma só vez, mas reiteradamente – na verdade por toda a eternidade, sem nunca findar. Aqueles entre os deuses que não são sujeitos à destruição, tendo observado o curso de um período, conhecem, a partir disso, tudo que vai acontecer em todos os períodos subsequentes. Pois jamais haverá qualquer coisa nova senão o que houve antes, sendo tudo repetido até os mínimos detalhes. (NEMÉSIO apud WHITROW, 1993, p. 58)

Na *Metereológica*, Aristóteles, citado por Whitrow, diz que “devemos dizer que as mesmas opiniões surgiram entre os homens em ciclos, não uma ou duas vezes, não algumas vezes, mas com uma frequência infinita”. (ARISTÓTELES apud WHITROW, 1993, p. 62)

A ideia de retorno no cristianismo é outra; é a concepção de que a humanidade se afastou de Deus ao cometer o Pecado Original e deve retornar a Deus atravessando as águas turbulentas pela ponte da Igreja Católica Romana e obedecer as suas balizas dogmáticas. Essa concepção, que expressa o conjunto da concepção cristã, se explicita plenamente na Parábola do Filho Pródigo, a humanidade que se afasta de Deus se arrepende e retorna ao Pai. Nessa concepção não existem ciclos que se repetem indefinidamente, mas existe o movimento de um pêndulo, um afastamento e uma reaproximação.

Resumindo a doutrina católica sobre história em uma exígua súmula didática, encontramos o seguinte: Deus criou o homem para que permanecesse em eterno contato com sua autocomunicação. Entretanto, Adão e Eva, ao pretenderem adquirir um saber e uma consciência não previstos no plano divino e mesmo proibidos por Ele, cometeram o Pecado Original, tendo como resultado a expulsão do Paraíso, ou seja, provocaram a Queda. Inicia-se aí a história humana.

A análise detida dessa doutrina revela:

1. Os seus termos apontam para a ausência da história. No intervalo de tempo que teria existido entre a Criação e a Queda, o homem teria vivido em uma situação de imobilidade, na exata medida em que:
 - a) essa situação deveria ser eterna, perpetuar-se idêntica a si mesma para todo sempre; isto é, uma situação sem tempo e sem movimento;
 - b) estando livre da morte, o homem estava, na verdade, acima da finitude própria da vida material; isto é, o ser humano estava fora da história, ou melhor, a história não existia.

A esse período hipotético, a doutrina denomina “estado supralapsário”, isto é, um “estado” acima, fora, portanto, da história, que se define como o estado

de justicia original. Es decir, la situación salvífica paradisíaca anterior al pecado original, del hombre ‘agraciado’ sobrenaturalmente por la auto comunicación de Dios; caracterizado por la inmunidad respecto a la concupiscencia y substraído de la necesidad de morir. (RAHNER; VORGRIMLER, 1966, p. 225)

Nessa situação, o homem estava imune também às enfermidades, sofrimentos e paixões. Portanto, a conclusão de que o homem estava destinado à eternidade e estava isento de todas as manifestações próprias de sua humanidade leva também, logicamente, à conclusão de que esse homem era a-histórico.

2. Com o Pecado Original, o homem perdeu todas as prerrogativas da a-historicidade: tornou-se mortal. A mortalidade introduziu o ser humano na temporalidade e no movimento, isto é, na história:
 - a) antes e acima de tudo porque se viu diante da necessidade de trabalhar para garantir a reprodução da vida. Esse talvez seja o significado mais profundo do mito do Pecado Original, abordado de uma perspectiva histórica. Expulso do Paraíso, o homem viu-se diante da necessidade de trabalhar, e o trabalho é o elemento fundamental da história humana. Mais ainda, quando se recorda que o tema do Pecado Original foi elaborado por um povo habitante de uma região semidesértica, compreende-se porque ele considerava o trabalho um castigo divino, em especial quando esse trabalho era acompanhado da maldição de só produzir abrolhos;
 - b) além da necessidade de trabalhar, o homem se viu presa também da concupiscência e dos sofrimentos físicos e morais. Isso teria uma implicação profunda: além do sofrimento, a inserção na historicidade deixou-o vulnerável a apetites vorazes, sejam eles de bens e sexualidade, sejam de conhecimento racional, e essa vulnerabilidade iria trazer desdobramentos lastimáveis em todo transcurso da história.

O ponto central dessa doutrina é a causa atribuída ao movimento histórico. Segundo ela, a história teve início com um ato humano negativo, porque foi um ato de orgulho e desobediência. Por isso, história é um processo negativo, considerado da perspectiva religiosa. Tanto assim que o Gênesis estabelece que toda evolução que levou do pastoreio nômade à sedentarização e urbanização se deu pela linhagem amaldiçoada de Caim (Gênesis, 4, 17-24). A esse respeito, afirmam os comentaristas da Bíblia de Jerusalém que Caim, nessa passagem,

é o construtor da primeira cidade, o pai dos pastores, dos músicos, dos ferreiros e das meretrizes, que proveem às comodidades e aos prazeres da vida urbana. Esses progressos são atribuídos pelo autor javista à linhagem de Caim, o amaldiçoado; a mesma condenação da vida urbana será encontrada na narrativa javista da Torre de Babel. (Nota Z. In: BÍBLIA, 1992, p. 37)

Entretanto, toda maldição que provocou a história e nela sobrevive não radica no ato em si da desobediência, porque Adão poderia ter desobedecido a qualquer outra restrição, mas radica no móvel do seu ato – a busca do conhecimento.

Esse tema central e fundador de toda doutrina católica frequenta as páginas dos filósofos e teóricos católicos e, embora a estrutura central seja a mesma, há pequenas diferenças na exposição do assunto. Por isso, foram selecionados dois autores do século XIX para servirem de suporte à nossa análise: René Chateaubriand e Juan Donoso-Cortés, este já citado páginas atrás.

Chateaubriand publicou o seu livro, *O gênio do cristianismo*, em 1802, inaugurando o romantismo, segundo o estudo de Alceu de Amoroso Lima. Escritor romântico, pela forma e conteúdo, ele produziu um texto hiperbólico e retórico, com o objetivo de fazer uma sólida apologia do cristianismo católico, em contraposição àquilo que considerava excessos do racionalismo científico e do discurso e da prática revolucionária dos finais do século XVIII e início do XIX.

No prefácio da edição francesa, de 1828, Chateaubriand apresentava as razões de seu livro dizendo:

Ressurgia a França do caos revolucionário, quando *O gênio do cristianismo* apareceu; todos os elementos da sociedade estavam confusos: a mão que intentara ordená-los não conseguira ainda seu intento – despotismo e glória não tinham podido criar ordem.

Foi, pois, entre as ruínas dos nossos templos que eu publiquei *O gênio do cristianismo*, chamando a esses templos as pompas do culto e os ministros dos altares. *O gênio do cristianismo* refletindo memórias do nosso passado, nossos antigos costumes, da glória dos monumentos de nossos reis, tinha o sabor da antiga monarquia: os franceses afizeram-se a ver com saudades o seu passado, preparou-se a estrada do futuro e reanimaram-se esperanças quase extintas. (CHATEAUBRIAND, [s.d.], v. I, p. 9-11)

Compendiando a doutrina católica em linguagem retórica e hiperbólica, o romantismo de Chateaubriand seguiu os passos do tradicionalismo e leu literalmente as palavras bíblicas – para ele, o primeiro casal era uma realidade histórica e a sua culpa original, um ato concreto de desobediência.

No Capítulo II, do Livro 3, ele descreve a “Queda do Homem” do seguinte modo:

Outra verdade estampada na Escritura, que nos maravilha: o homem agonizante por ter se empeçonhado com o fruto da vida; o homem perdido, por ter saboreado do fruto da ciência, por ter sabido conhecer em demasia o bem e o mal, por ter cansado de ser semelhante ao menino do evangelho. Suponha-se qualquer outra proibição de Deus, relativa a qualquer outra tendência da alma: como compreender-se a sabedoria e a profundidade dos decretos do Altíssimo? Seria isso um capricho indigno da divindade, e nenhuma moralidade resultaria da inobediência de Adão. Toda história do mundo, pelo contrário, dimana da lei imposta ao nosso primeiro Pai. Ao seu alcance pôs Deus a ciência que não podia recusar-lha, dando ao homem inteligência e liberdade; prediz-lhe, porém, que se quiser saber demais, o conhecimento das coisas será morto para ele e sua descendência. (CHATEAUBRIAND, [s.d.], v. I, p.72)

Essa passagem merece ser examinada em seus termos fundamentais. O homem foi criado para permanecer inocente, isento de malícia, com aquele conhecimento que apazara a Deus revelar-lhe. Ao querer saber demais, o homem entrou na história e em todos os seus atributos – trabalho, sofrimento, avidez. Por isso, a frase central é a que diz: “Toda história do mundo, pelo contrário, dimana da lei imposta ao nosso primeiro pai.”

Os verbos e adjetivos empregados por Chateaubriand são muito fortes e elucidativos – o homem eterno agonizou pelo veneno da vida temporal, perdeu-se pelo saber adquirido e entrou na história, ou melhor, deu início à história, e toda a história do mundo traz essa marca, a marca do pecado. Mas não se trata de um pecado comum; trata-se de um pecado primordial para a história do homem, aquele pelo qual o homem, ao contrariar a Deus, quis a Ele se igualar e, por meio do qual, rompeu a aliança e se opôs ao projeto divino, saiu da eternidade e entrou na história.

Por isso, o saber racional é estigmatizado, porque dele dimana a história e dele pode se originar a perdição definitiva, porque por meio dele a humanidade perdeu a inocência das crianças e, velha, caminha para a morte. Assim, nos diz Chateaubriand, a

inocência, santa ignorância, não é, per si, o mais inefável dos mistérios? Exulta a infância, porque tudo ignora; amiserou-se a velhice, porque tudo sabe: felizmente para ela, principiam os mistérios da morte, onde fenecem os da vida. (CHATEAUBRIAND, [s.d.], v. I, p. 124)

Meio século mais tarde, Juan Donoso-Cortés, ao abordar as mesmas questões, seguiu o mesmo trajeto de Chateaubriand, aprofundando algumas delas e adotando um posicionamento idêntico quanto ao dogma; entretanto, variando um pouco a interpretação.

Em seu texto de 1847, *Bosquejos históricos*, Donoso-Cortés estabeleceu que Adão foi criado para ter o saber, dominar o conhecimento junto a Deus. Por isso, Dele recebeu a ciência e o seu instrumento universal – a linguagem. Narrando, conforme o Gênesis, o

momento em que Deus entregou a Adão a tarefa de nomear todas as coisas, ele entende que aí

se muestran dos cosas importantísimas: la primera, que el hombre aprendió la lenguaje de Dios; y la segunda, que aprendió de Dios a penetrar en la esencia de las cosas, lo cual quiere decir que recibió a un tiempo mismo la revelación de las ciencias y del instrumento universal de todas las ciencias. (DONOSO-CORTÉS, 1946b, t. II, p. 123)

Entretanto, ao homem deveria estar sempre vedado o conhecimento absoluto de todos os mistérios. Penetrar em todos os segredos seria

penetrar en la naturaleza íntima del principio de las cosas; siendo el principio de las cosas y Dios una cosa misma, sería penetrar en la esencia de Dios; penetrar en la esencia de Dios es ser Dios hasta cierto punto, y el hombre no puede ser Dios en cierta manera y hasta cierto punto sino cuando haya sido deificado en su vida intra mundana. (DONOSO-CORTÉS, 1946b, t. II, p. 124)

Em outros termos, Deus compartilhou com o homem o saber, mas até o limite que lhe parecia seguro, e resguardou da fraqueza humana o conhecimento dos segredos maiores, para evitar que o homem se destruísse. Portanto, segundo a interpretação donosiana, o homem não caiu por pretender ser igual a Deus, mas porque pretendeu adquirir o saber sem a aliança com o Criador, ou seja,

quiso aprender la ciencia del bien y del mal fuera de Dios y desunió el entendimiento divino y humano; y así como la unión primitiva había sido causa de la ciencia infusa de Adán, la desunión lo fue de suya absoluta ignorancia.

Ni podría ser de otra manera, si se atiende que Dios es la verdad absoluta ya que no hay verdad fuera de Dios (...) Si fuera posible que la verdad existiera fuera de Dios, Dios no existiría. (DONOSO-CORTÉS, 1946b, t. II, p. 139)

Essa é a razão fundamental que explica porque, na Idade Média, a Igreja Católica firmou a doutrina de ser a Teologia o centro e fonte do saber e a Filosofia, sua auxiliar.

O resultado da ambição adâmica se desdobrou em duas vertentes – tanto o homem perdeu a imortalidade e constituiu uma sociedade desordenada, quanto passou a produzir um saber que, por ser falso, uma vez que adquirido fora de Deus, cada vez mais o direcionava para o desastre final.

No *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, dando maior abrangência à sua teoria, Donoso-Cortés entende que o pecado de Adão provocou uma desordem

também física que “consistió en la enfermedad y la muerte (...) luego, la desorden física y moral, la ignorancia y la flaqueza de la voluntad, por una parte, y la enfermedad y la muerte, por otra, son una cosa misma”. (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 422) Essa desordem não teria se restringido apenas ao âmbito da vida humana, se estendido por sobre toda a natureza. Por isso,

la tierra se cuajó de espinas y de abrojos, y si secaran sus plantas, y envejecieran sus árboles, y si agostaran sus hierbas (...) y se restó de bosques oscuros (...) y si coronó de montes bravos, y hubo una zona tórrida y otra frigidísima, y fue consumida por el fuego, y abrasada por la escarcha, y se levantaran en todos sus horizontes torbellinos impetuosos y sus ámbitos fueran encendidos con estruendos de los huracanes. (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 423-424)

A teoria católica, exposta e interpretada por Donoso-Cortés e Chateaubriand, comporta um elemento trágico – se a punição divina ao Pecado Original foi impedir que Adão e sua descendência adquirissem o saber verdadeiro por vias racionais, quanto mais o homem produzir filosofia e ciência, tanto mais elas serão falsas e tanto mais levarão à perdição eterna.

Donoso-Cortés é bastante explícito ao elaborar essa teoria. Nos *Bosquejos históricos*, ao relatar os resultados do Pecado Original de Adão, entende que

cuando el hombre se rebeló contra Dios, desvanecido por el orgullo (...) Dios en su justicia le quitó la sabiduría, y en su misericordia le conservó la inteligencia (...) Por eso, se ve que toda la ciencia de los orgullosos es error y vanidad y que la ignorancia de los humildes es la verdadera ciencia. (DONOSO-CORTÉS, 1946b, t. II, p. 130)

Essa passagem mais uma vez nos reafirma o tradicional magistério católico. De fato, essa tese não é uma elaboração sua, mas remonta aos tempos apostólicos e se encontra, com certeza, nas Epístolas de São Paulo. Em Coríntios I (1, 19-20; 3, 18-20) lemos que

está escrito: destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século?
Ninguém se iluda: se alguém dentre vós se julga sábio aos olhos deste mundo, torne-se louco para ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus (...) O Senhor conhece o raciocínio dos sábios, sabe que eles são vãos. (CORÍNTIOS I. In: BÍBLIA, 1992, p. 2149 e 2151)

No *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Donoso-Cortés, seguindo mais uma vez essa linha tradicional, entende que a inteligência dos

incrédulos por ser altísima y la de los creyentes humilde; la primera, empero, nos es grande sino a la manera del abismo; mientras que la segunda es santa, a la manera de un tabernáculo; en la primera habita el error, la muerte; en tabernáculo con la verdad, la vida. Por esta razón, para aquellas sociedades que abandonan el culto austero de la verdad por la idolatría del ingenio, no hay esperanza ninguna. En pos de los sofismas vienen las revoluciones, y en pos de los sofistas, los verdugos. (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 348-349)

Esse pensador vai mais além – a desunião entre os homens e Deus acabou por revelar a própria fraqueza do entendimento humano porque o saber válido para o homem era aquele adquirido na comunhão com o Criador. Ao se separar de Deus e não podendo atingir a essência das coisas, o homem acabou por produzir uma desunião no seu próprio entendimento. Por isso, criou divisões arbitrárias na tentativa de chegar, sem resultados, ao conhecimento de todas as coisas. Assim, o pensador espanhol nos diz que a “ciencia política, la ciencia social, no existen, sino en la calidad de clasificaciones arbitrarias del entendimiento humano. El hombre distingue en su flaqueza, lo que esta unido en Dios con una unidad simplicísima.” (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 349)

O Marquês de Valdegamas estava, em sua tese, retomando as teses católicas que somente a teologia pode dar ao homem o verdadeiro conhecimento, devendo as outras disciplinas, inclusive a filosofia, ficarem sob sua tutela, e é lógico que assim fosse, uma vez que todas as outras atividades intelectuais não podem, por causa dos limites impostos pela sua fragmentação, dar à humanidade o conhecimento daquilo que realmente merece ser conhecido pelo homem: Deus.

Chateaubriand não foi menos agudo em sua condenação ao conhecimento racional. Para ele não pode existir meio-termo: toda vez que o homem procura o conhecimento racional, provoca a destruição e a morte. Discorrendo sobre os avanços da astronomia e a consolidação do heliocentrismo, ele revela o seu verdadeiro pavor diante da ciência:

Quem presenciou os dias da Revolução Francesa, quem assentou que à vaidade do saber se deve quase todas nossas desgraças, quase acreditou que o homem esteve à beira de uma nova morte, por ter erguido, segunda vez a mão à árvore da ciência (...) os séculos sabedores prendem com os séculos destruidores. (CHATEAUBRIAND, [s.d.], v. I, p. 94)

Mais adiante, comentando novamente sobre os avanços da matemática e da astronomia, conclui, de maneira contundente, que “as ideias irreligiosas conduzem necessariamente às ciências, e as ciências conduzem necessariamente às ideias irreligiosas”. (CHATEAUBRIAND, [s.d.], v. II, p. 31)

Talvez seja permitido dizer que a busca do conhecimento racional representa, no contexto da doutrina do cristianismo, em geral, e do catolicismo ultramontano, em particular, uma constante renovação do Pecado Original.

Em 1947, Gustave Thibon, em um estudo introdutório a uma seleção de textos de Chateaubriand, condensava sua compreensão sobre o movimento histórico na seguinte frase: “Les masses humaines oscillent d’un totalitarisme à l’autre; déjà elles ne chissent plus entre l’esclavage et la liberté, mais entre las diverses formes dun même esclavage...” (THIBON, [s.d.], p. 31) Em seu escrito, Thibon trazia ao primeiro plano o conceito católico sobre a qualidade do movimento histórico: a oscilação pendular.

Páginas atrás foi dito que o projeto único de Deus é a salvação da humanidade, e a salvação tem o significado de reunir aquilo que o Pecado Original desuniu, religar a aliança rompida. Nesse sentido, o movimento da história deve, necessariamente, para se consumir como história da salvação, levar o homem ao reencontro do Absoluto e nele dissolvê-lo.

Roberto Romano, sumariando e interpretando esse passo da tradição romântica do catolicismo conservador, tendo como suporte os escritos de Schelling, Novalis e outros autores da mesma tendência, entende que

o afastamento máximo entre a criatura e o Criador, o instante em que o homem se imagina Deus, é apenas um elo no processo do Absoluto. Após o lapso, nesse ponto culminante, inicia-se o retorno em direção à Divindade. Por isso, a história é uma epopeia composta no espírito de Deus; as suas partes principais são duas: a primeira descreve a saída da Humanidade de seu centro até o máximo distanciamento, a segunda, o retorno. A primeira é, por assim dizer, a *Ilíada*, a segunda, a *Odisseia* da história. (ROMANO, 1981, p. 74-75)

Era exatamente dessa fonte que se alimentava, por exemplo, um escritor brasileiro, Hamilton Nogueira, em 1931, quando pensava que

a humanidade, depois de tangenciar a borda de todos os abismos, depois de realizar a sua mais perigosa experiência no plano puramente natural sente, por assim dizer, aquela clarividência momentânea que se segue aos erros cometidos, e volta-se conscientemente para as causas de suas desgraças, tentando reconquistar a unidade perdida. Nos povos, mesmos naqueles que mais se notabilizaram por uma radical concepção naturalista do mundo, nota-se um movimento de receio. Após uma apostasia Cristã temporária, ela (civilização ocidental) parece voltar aos princípios a que renunciara, para retomar o luminoso roteiro da verdade e da vida. (NOGUEIRA, 1931, p. 154-155)

No entanto, os diversos autores que abordam essa questão, embora concordem que seriam basicamente dois os períodos históricos – o da “*Ilíada*” e o da “*Odisseia*” –, na verdade aprofundam mais o entendimento sobre o problema e estabelecem que, de fato, seriam várias e contínuas as oscilações do “ *pêndulo da história* ” antes da dissolução no Absoluto.

Para João Camilo de Oliveira Torres, o movimento da história

provoca uma ruptura com o que é essencial e importante. Aliás, devemos considerar que, em geral e na maioria das vezes, estaremos fugindo sempre, por força do impulso que move a história, daquela situação que é normal. Se compararmos o movimento da história ao de um pêndulo, vemos que, da mesma forma que ele está solicitado a volver ao ponto central, que é o da lei, da ordem, do equilíbrio, mas está fugindo dele em busca das duas posições extremadas em torno das quais oscila, igualmente a história vai e vem, passando pelo ponto da linha vertical, mas deixando-a de lado. (TORRES, 1968, p. 103)

As teses de Torres se filiavam àquela interpretação estabelecida por Donoso-Cortés, quando, em 1847, entendia que após a queda o homem se transformara em um “compuesto lamentable de absurdas contradicciones; lleno de pequeñez y de grandeza (...) oscilando con perpetua oscilación entre el bien y el mal, entre su Dios que le solicita y el demonio que lo tienta”. (DONOSO-CORTÉS, 1946b, t. II, p. 140)

A teoria da oscilação pendular também irá sustentar as teses de Bérqson, que emprega, porém, a metáfora das cores para ilustrar sua teoria – a história humana oscilaria entre o vermelho e o amarelo, cores que simbolizariam os extremos, sem se estabilizar no laranja, que simbolizaria a ordem social, a estabilidade e a lei.

As considerações e interpretações anteriormente feitas demonstraram as vinculações que a doutrina católica faz entre a procura do saber racional e o movimento da história. Ao conceituar a qualidade do movimento histórico, a doutrina católica explicitou por inteiro essas vinculações. A metáfora do movimento pendular é a figura com a qual se pretendeu ilustrar tanto essas vinculações, quanto o próprio movimento, porque ela é a que melhor pode representar, poder-se-ia dizer, até graficamente, a luta entre o Bem e o Mal, tese que em última instância sustenta essa construção teórica.

Se é possível atribuir uma finalidade para a criação do homem, essa finalidade seria a união eterna com o Criador, a perpétua gravitação em torno do Supremo Bem. A doutrina católica, ao se fundamentar sobre esses conceitos, necessariamente circunscreveu a história do homem nos limites da teodiceia. Portanto, Deus criou o homem para realizar aquela união referida e isso implica que o homem só se realiza cabalmente na dissolução no Absoluto. Assim, mesmo que o homem tenha caído na historicidade, a sua história deve revelar a inesgotável bondade divina, expressa no seu desígnio de redimi-lo.

Entretanto, o homem nada mais é do que uma criatura imperfeita, a quem foi dada a capacidade de escolha. Em outras palavras, a imperfeição humana fundamental

consiste en la facultad que tiene de seguir el mal y de abrazar el error; es decir, que la imperfección de la libertad humana consiste cabalmente en aquella facultad de escoger, en que consiste, según la opinión vulgar, su perfección absoluta. (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 399)

Imperfeito, vaidoso e orgulhoso, o homem escolheu não continuar a aliança com o Criador e saiu em busca do saber racional e caiu na historicidade.

A queda não significou a morte do homem – ao contrário, a sobrevivência após a queda é o próprio eixo de sustentação da doutrina. Essa é uma questão central e delicada – a vida temporal, material, significa que o homem “morreu” para a vida eterna e o seu oposto é o centro mesmo do projeto católico, ou seja, a ressurreição para a vida eterna deve corresponder à morte para a vida terrena. Entretanto, para o catolicismo do século XIX, recuperando o projeto do cenobitismo medieval, a morte para a vida terrena não significava apenas o falecimento, mas uma recusa ao “século”, um afastamento em relação ao mundo como forma de preparação para a pós-morte. A frase seguinte, de Madre Felicité, superiora geral das Irmãs de São José de Chamberry, é uma síntese dessa doutrina: “Esforce-se para atrair Deus a si por uma contínua morte da natureza; é morrendo para a vida de Adão que vivemos para a vida de Jesus.”

Essa teoria teve duas implicações fundamentais: 1) a sobrevivência física fora do paraíso gerou o seu oposto, a morte física, isto é, para viver na temporalidade, o homem perdeu a eternidade; 2) a aquisição do saber racional provocou a perda do saber revelado, mas não da capacidade de raciocinar, porque, “misericordioso y justo, a un tempo mismo, Dios niega a las inteligencias culpables la verdad, pero no les niega la vida; las condena al error mas no a la muerte”. (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 348-349)

Terrível castigo o do homem – privado do conhecimento da Verdade, dotado de uma inteligência fraca e de uma vontade defeituosa, o ser humano teria a desventura de converter-se naquele composto de absurdas contradições de que nos fala Donoso-Cortés, oscilando entre extremos sem jamais fixar-se junto a Deus. Mais ainda, na mesma linha de Chateaubriand, para quem ciência e ateísmo seriam sinônimos, o pensador espanhol, apocalíptico, adverte: “La razón sigue el error dondequiera que vaya, aunque sea al abismo más profundo... El error le dará la muerte. Mas... que importa si es madre y muere a manos del hijo?” (DONOSO-CORTÉS, 1946a, t. I, p. 414)

Essa é, para a doutrina do catolicismo ultramontano, a tragédia humana – longe de Deus e com sua inteligência obscurecida, o homem perde o saber revelado, mas conserva sua capacidade racional, e com ela cria teorias erradas, um “antissaber”, causa da sua ruína e perdição eterna, causa do “pêndulo da história”. A tragédia e a oscilação pendular estarão, portanto, nos alicerces das relações sociais e políticas – rompida a unidade com Deus, os homens também rompem os laços entre si e entre eles e a unidade do Poder: a revolução e a democracia se tornam seu fim inexorável.

Em outros termos, a ruptura da unidade com Deus leva à ruptura de todas as relações, inclusive no plano filosófico e político, gerando a tensão que está nas raízes de todos os totalitarismos. Radicado nesse terreno é que H. Hargraves irá dizer que

esse conceito errado que os poderes, espiritual e temporal, devem ser separados, é a pedra angular do edifício de corruptions... Mais do que antievangélico, mais do que anticristão, é o regime do separatismo espiritual e dos poderes, epílogo fatal das confusões conceituais básicas do

individualismo, que conduziram a sociedade humana à miséria atual em que ela definha, na mais franca estatolatria generalizada, quer se chame essa república imperialista, ditadura liberal, ditadura fascista, ou ditadura proletária, bolchevismo ou anarquismo. (HARGRAVES, 1932, p. 348)

Diante dessas considerações, pode-se sintetizar a filosofia católica da história no seguinte: a queda foi o primeiro ato histórico; a fraqueza da vontade humana, o motor da história; a oscilação pendular, a qualidade desse movimento e a perpétua desunião, a sua consequência.

Assim posta a questão, fica-se diante de uma desconcertante constatação: a tragédia humana é maior do que a própria teoria indica, porque se o oscilar do pêndulo é perpétuo, e o é porque a imperfeição humana o impele, então não há saída para a humanidade. Estranha teoria essa, marcada pela escatologia e pela teleologia. Embora anuncie o progresso do homem rumo à perfeição, encerra-o em um eterno oscilar, uma eterna busca de extremos, um eterno recomeço de jornada que em nada fica a dever a Sísifo.

Entretanto, se deslocarmos o eixo da visão, da teoria e de suas abstrações e o centrarmos na Igreja e seus procedimentos, se desfaz o mistério.

Em Donoso-Cortés, Chateaubriand, Löwith, Marrou, Torres e em todo o pensamento cristão e, particularmente, no catolicismo ultramontano, a história é a história da perdição, mas também, e necessariamente, é a história soteriológica, da salvação. Por isso, os atos humanos, sejam os particulares e os públicos, refletem, necessariamente, a queda do homem, mas devem refletir, acima de tudo, a ação da graça divina através da Igreja Católica, para a salvação da humanidade que se perdeu.

Donoso-Cortés, para explicitar o significado dessa teoria no processo histórico, dividiu o movimento geral da história da humanidade em dois períodos, o Antigo, antes de Cristo, e o Moderno, depois de Cristo. Essa divisão foi também adotada por diversos outros autores católicos, dentre os quais podemos citar, no Brasil, Johnatas Serrano, no seu livro *Epítome da história universal*.

O primeiro período da história compreenderia desde a Criação até a vinda de Jesus, passando pela Queda, atravessando o Dilúvio e o período profético. Esse tempo ele o denominou História Antiga. O segundo compreenderia desde a vinda de Jesus e a instituição da Igreja, até o século XIX. Por ser marcado pela presença de Jesus, do Evangelho e da Igreja Católica Romana, recebeu o nome de História Moderna. (DONOSO-CORTÉS, 1946b, t. II, p. 155 et seq.)

Naquele período, a que Donoso-Cortés denominou de História Moderna, a teoria do pêndulo adquire seus contornos definitivos e, segundo seus critérios, a sua plena justificativa.

Na História Antiga, os homens intuía a existência de Deus. Mas, dada a sua ignorância, exprimiam sua crença ou intuição de maneira errada e desastrosa por meio do politeísmo. Entretanto, na História Moderna, os homens têm já conhecimento da religião e da Verdade revelada, contam com o eficiente magistério católico para conduzi-los no

caminho da salvação. Assim, não haveria mais razão alguma para andarem extraviados, a não ser o seu orgulho e a vontade defeituosa que os perde.

Estabelece-se aí o movimento do pêndulo – com o Pecado Original, o homem afastou-se de Deus e passou a gravitar ao redor do Mal através do paganismo e politeísmo. Com a vinda de Cristo, os homens novamente foram atraídos pelo Bem e, orientados pela Igreja, passaram novamente a gravitar ao redor de Deus. Esse período teria encontrado seu ponto culminante e de maior estabilidade durante a Idade Média, mais exatamente entre os séculos VIII e XIV.

Em 4 de junho de 1849, Montalembert, em carta dirigida a Donoso-Cortés, reafirmando essa tese perguntava qual

época señalaremos como la en que haya existido civilización, o sea, la sociedad católica por excelencia? Para mí es indudable que esta época fue la Edad Media, en el período desde lo siglo VIII, hasta el XIV. (Carta de Montalembert a Donoso-Cortés, 4/6/1849 - Apud JURETSCHKE, 1946, p. 211)

No mesmo dia 4 de junho de 1849, Donoso-Cortés respondeu a Montalembert, confirmando e reafirmando a tese de que

el siglo de oro de la civilización católica, es decir, el siglo en que la razón y la voluntad del hombre se conformaron con el elemento católico, fue, sin duda ninguna, el siglo XIV (Carta de Donoso-Cortés a Montalembert, 4/6/1849 - Apud JURETSCHKE, 1946, p. 212)

Essa era uma época áurea, quando a Igreja subordinava a sociedade, em todas as suas esferas, “a la libre y espontánea voluntad de los Príncipes y de los pueblos, los cuales creyeron convenirles sujetar sus diferencias al fallo de los Pontífices romanos, o de los Santos Concilios”. (DONOSO-CORTÉS, 1946c, t. II, p. 90)

Com sua decadência, veio a era da Revolução, aquela em que o homem julgou a doutrina católica uma inútil superstição e se propôs, ele mesmo, criar um novo saber, uma nova moral, uma nova política. A verdade é que a doutrina do catolicismo ultramontano não aceitava que o conjunto do pensamento moderno fosse um desdobramento necessário do movimento geral do processo histórico. Para a hierarquia da Igreja e o laicato intelectualizado, a ciência, a filosofia e a política moderna eram apenas e tão somente uma atitude de rebeldia do homem moderno, que não mais aceitava o espírito dos dogmas católicos. Dividindo a humanidade em dois campos opostos – os que estão a favor ou contra Deus –, a Igreja atribuía aos primeiros a responsabilidade de eliminar os erros do pensamento moderno, produzidos pelos segundos. Mergulhando por completo nessa concepção, Álvaro Vieira Pinto iria pontificar, em 1930,

as condições do mundo moderno, a divisão que dia a dia se torna mais nítida entre os que ficam com Deus e os que põem contra ele, exigem da

consciência em flor do moço um esforço precoce no sentido de uma definição que lhe permita uma posição no campo de egoísmos inferiores ou de desprendimentos sublimes, em que se cindiram os homens. (PINTO, 1930, p. 63)

O resultado dessas atitudes do moderno pensamento racionalista teria se manifestado na incredulidade, nas revoluções filosóficas e científicas, na Reforma Protestante, na Revolução Francesa, no ciclo revolucionário de 1830 a 1848, na democracia e nas doutrinas de esquerda. Por isso, no contexto da doutrina, o século XIX era considerado o ponto de maior afastamento do pêndulo da história em relação a Deus, o “século de ferro da civilização”, segundo a interpretação de Donoso-Cortés, já citado.

Conforme o catolicismo do século XIX, naquele “século de ferro da civilização” foram condensadas todas as proposições e práticas da filosofia e política ateias produzidas pelo mundo moderno e expressas pelas doutrinas liberais, consideradas a síntese de quatro séculos de racionalismo, lançando o homem nas mais torpes abominações, das quais o ateísmo e o falso saber seriam as piores. Por isso, o papa Pio IX condenou em bloco tanto o século XIX quanto o conjunto da modernidade, lançando o anátema por sobre todos quantos dissessem que “o romano Pontífice pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a civilização moderna”. (PIO IX (Papa), 1947a, p. 11)

O resultado, de resto já bastante discutido, é que se o homem perdeu o saber revelado, por culpa de seu orgulho e vontade defeituosa, a sociedade em seu conjunto perdeu a civilização e retornou à barbárie, e a barbárie tinha já um sinônimo: a tirania. Se por civilização se deve entender o predomínio católico em todas as esferas, incluindo-se aí o próprio Estado, então a Europa do século XIX se encontraria de fato em plena barbárie, uma vez que o mundo burguês moderno romperia com todos os laços da feudalidade e sacramentara o individualismo e, como consequência, as tiranias. Conforme os autores católicos examinados, a Europa, afastada até o extremo limite da oscilação pendular, estava reduzida ao caos, subjugada pela tirania da Revolução Francesa, do jacobinismo, das revoluções de 1830 a 1848, do império de Napoleão III, a partir de 1851.

A figura com que Donoso-Cortés sintetiza a “crise do mundo moderno” no século XIX é bastante reveladora: “cuando el termómetro religioso está subiendo, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión está alto”. (DONOSO-CORTÉS, 1946d, t. II, p. 78)

REFERÊNCIAS

Documentos e textos católicos

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1992.

- CÂMARA, Jaime de Barros. *Apontamentos de história eclesiástica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1945.
- D'ANGELO, Pe. José Carlos. *O ministério próprio e típico do leigo: sua função pública na Igreja e pela Igreja*. Tese (Doutorado em Direito Canônico) – Pontificia Studiorum Universitatis A. S. Thoma Aq. In Urbe, Roma, 1991.
- LEÃO XIII (Papa). *Inscrutabili Dei Consilli (1878)*. Petrópolis: Vozes, 1950.
- PIO IX (Papa). *Syllabus dos erros modernos: 80ª proposição (1864)*. Petrópolis: Vozes, 1947a.
- PIO IX (Papa). *Qui Pluribus (1846)*. Petrópolis: Vozes, 1947b.
- PIO IX (Papa). *Quanta Cura e Syllabus (1864)*. Petrópolis: Vozes, 1947c.
- Artigos
- ARANTES, Altino. Discurso aos formandos do Colégio São José, de Batatais. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 13, n. 24, fev. 1932.
- CAMPOS, Rui Barbosa. Discurso no Centro de Filosofia D. Miguel Kruize. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 13, n. 24, fev. 1932.
- CATHERING, Pe. Victor, SJ. Kant e a moderna filosofia alemã. *A Ordem*, Rio, Centro D. Vital, ano 10, n. 5, fev. 1930.
- HARGRAVES, H. J. Separatismo espiritual. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 12, n. 27, maio 1932.
- ISAGA, Luís. Ideias políticas de São Roberto Belarmino apud HARGRAVES, H. J. Separatismo espiritual. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 12, n. 27, maio 1932.
- KOSER, Frei Dr. Constantino O. F. M. Avatares do evolucionismo da espécie humana. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. XIX, fasc. 3, set. 1959.
- KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Eoanthropus de Piltown. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. XIV, fasc. 2, jun. 1954.
- LIMA VAZ, H. C. Cristianismo e mundo moderno (posição e evolução do problema). *Paç & Terra*, Rio de Janeiro, ano II, n. 6, abr. 1968.
- MANOEL, Ivan A. Presença católica na educação brasileira (1859-1959). *Didática*, São Paulo, Unesp, n. 25, 1992.
- MANOEL, Ivan A. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: a Pastoral de 1890. *História*, São Paulo, Unesp, número especial sobre a Proclamação da República, 1989.
- MANOEL, Ivan A. No centenário da Rerum Novarum: a doutrina católica sobre o capitalismo. *Revista da SBPH*, Curitiba, n. 7, 1992.
- MANOEL, Ivan A. Donoso-Cortés e a antidemocracia católica no século XIX. *História*, São Paulo, Unesp, n. 11, 1992.
- MANOEL, Ivan A. Igreja e laicismo educacional: as bases do conflito. *Didática*, São Paulo, Unesp, n. 12, 1985.
- MANOEL, Ivan A. D. Antônio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. *Pós-História – Revista de Pós-Graduação em História*, Assis, Unesp, v. 5, 1997.

- MANOEL, Ivan A. A Diocese de Assis e o seu primeiro Bispo, D. Antônio José dos Santos (1930-1956). *Estudos de História – Revista de Pós-Graduação em História*, Franca, Unesp, 1999.
- MARTINS, Estevão de R. Atualidade e relevância da Teoria da História: um debate contemporâneo. *Revista da SBPH*, São Paulo, n. 1, 1983.
- MEHELMANN, João O. S. B. A criação de Adão e o transformismo. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 8, 1948.
- NOGUEIRA, H. Sinais animadores. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 11, n. 19, p. 154-155, 1931.
- OLIVEIRA, Plínio C. A Igreja e a República. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 12, n. 25, mar. 1932.
- PINTO, Álvaro Vieira. Discurso na Associação dos Empregados do Comércio. *A Ordem*, Rio de Janeiro, Centro D. Vital, ano 10, n. 5, fev. 1930.
- THERBORN, Göran. O continente cético: a Europa e os valores da modernidade. *Lua Nova*, n. 40/41, p. 31-67, 1997.
- WEHLER, Hans Ulrich. Teorias em história. *Revista da SBPH*, São Paulo, n. 2, 1984.

Livros, partes e capítulos de livros

- AGOSTINHO (Santo), Bispo de Hipona. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 2 v.
- ANDRADE, Pe. Djalma R. *O paradoxo cristão: história e transcendência em Alceu de Amoroso Lima*. São Paulo: Loyola, 1994.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- AUBERT, Roger. A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno. In: ROGIER, L. J. (Dir.). *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1975. v. 5, t. I.
- AZZI, Riolando. *Ascensão ou decadência da Igreja?* São Paulo: Edameris, 1962.
- BENDA, Julien. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Livraria Martins, [s.d.].
- BIGNOTTO, Newton. O círculo e a linha. In: NOVAIS, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura, 1992.
- CHATEAUBRIAND, René. *O gênio do cristianismo*. São Paulo: W. M. Jackson Editores, [s.d.].
- COMTE, Auguste. Catecismo positivista. In: _____. *Seleção de textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- CONDORCET, Nicolas A. O progresso do espírito humano. In: GARDINER, Patrick L. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1969.
- DEZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1963.
- DONOSO-CORTÉS, J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.
- JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946a. t. II

- DONOSO-CORTÉS, J. Bosquejos históricos. In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946b. t. II.
- DONOSO-CORTÉS, J. Las reformas de Pio IX. In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946c. t. II.
- DONOSO-CORTÉS, J. Discurso sobre la dictadura. In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946d. t. II.
- DONOSO-CORTÉS, J. Filosofía de la Historia. In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946e. t. I.
- DONOSO-CORTÉS, J. Carta a Montalembert. In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946f. t. I.
- EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FEBVRE, Lucien. O domínio da religião sobre a vida. In: MOTA, Carlos G. (Org.). *L. Febvre: história*. São Paulo: Ática, 1978.
- FIGUEIREDO, Jackson. Coluna de fogo. In: MENEZES, José R. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- FIGUEIREDO, Jackson. O partido da experiência. In: MENEZES, José R. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: _____. *História da Igreja no Brasil – Segunda época (a Igreja no Brasil do século XIX)*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1985.
- FRANCA, Leonel S. J. *Noções de história da filosofia*. 22. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- FRANCO JR., Hilário. *O feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. XXIII.
- GARAUDY, Roger. *Deus é necessário?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Textos dialéticos*. Seleção, tradução e notas de Djacir Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1969.
- IGLÉSIAS, Francisco, Estudo sobre o pensamento de Jackson de Figueiredo. In: _____. *História e ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- ISAIA, Artur C. *O cajado da ordem. Catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul*: D. João Becker e o autoritarismo. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- JEDIN, Hubert. *Os concílios ecumênicos*. [s.n.t.]
- KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: GARDINER, Patrick L. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1969.
- LEBRUN, Gerard. Uma escatologia para a moral. In: TERRA, Ricardo Ribeiro (Org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LIMA, Alceu A. *Memórias improvisadas: diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LÖWY, Michael. *Revolta e melancolia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- LÖWTH, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguillar, 1958.
- MANOEL, Ivan A. *Igreja e educação feminina: uma face do conservadorismo (1859-1959)*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- MANOEL, Ivan A. *Igreja e educação feminina: uma face do conservadorismo (1859-1959)*. 2. ed. Maringá: EDUEM, 2008.
- MANOEL, Ivan A. *O pêndulo da história*. Maringá: EDUEM, 2004.
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- MARROU, Henri I. *Do conhecimento histórico*. Lisboa: Editorial Aster, [s.d.].
- MARROU, Henri I. *Teologia da história*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MESQUITA, Luís J. *As encíclicas sociais de João XXIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965. 2 v.
- MONTALEMBERT. Carta a Donoso-Cortés. JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946.
- MOURA, Odilão. *As ideias católicas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978.
- NOVAES, Aduauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura, 1992.
- RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1966.
- RENAN, Ernest. *Vida de Jesus (origens do cristianismo)*. São Paulo: Martins Claret, [s.d.].
- REIS, José C. *Nouvelle histoire e tempo histórico*. São Paulo: Ática, 1994.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ROGIER, L. J. *et al.* Século das luzes, revoluções, restaurações. In: ROGIER, L. J. (Dir.). *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1971. v. 4
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairóz, 1979.
- ROMANO, Roberto. *Conservadorismo romântico: origens do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ROMANO, Roberto. *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.
- ROXO, Mons. Roberto. *O Senhor e a história*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- SCHAFF, Adam. *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SERRANO, J. *Eptome de História Universal*. 17. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1937.
- STRABELI, Frei Mauro. *Bíblia: perguntas que o povo faz*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- TAWNEY, R. M. *Religião e surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- TERRA, Ricardo R. Algumas questões sobre filosofia da História em Kant. In: TERRA, R. R. (Org.). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- THIBON, Gustave. F. R. *Chateaubriand: choix des textes*, [s.n.t.].
- TORRES, João C. O. *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- TORRES, João C. O. *Teoria geral da história*. Petrópolis: Vozes, 1963.

-
- VORGRIMLER, Herbert. Escatologia/Juízo. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 229-235.
- WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.
- WILSON, Edmund. *Os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- WHITROW, G. J. *O tempo na história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1