



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO

**O ENVIADO DO CÉU: A FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICO
POLÍTICA DA DITADURA EM JUAN DONOSO CORTÉS**

MARINGÁ
2026

CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO

O ENVIADO DO CÉU: A FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICO POLÍTICA
DA DITADURA EM JUAN DONOSO CORTÉS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá como requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia (Área de Concentração: Estética e Filosofia Social).

Orientador:

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

MARINGÁ
2026

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

R173e	<p>Ramiro, Caio Henrique Lopes</p> <p>O enviado do céu : a fundamentação teológico política da ditadura em Juan Donoso Cortés / Caio Henrique Lopes Ramiro. -- Maringá, PR, 2026. 117 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.</p> <p>1. Donoso Cortés, Juan, Marqués de Valdegamas, 1809-1853. 2. Filosofia social. 3. Teologia política. 4. Ditadura. 5. Conservadorismo. I. Félix, Wagner Dalla Costa, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDD 23.ed. 320.01</p>
-------	---

Vanessa de Souza Pianovski - CRB 9/1804



CAIO HENRIQUE LOPES RAMIRO

**“O ENVIADO DO CÉU: A FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICO POLÍTICA DA
DITADURA EM JUAN DONOSO CORTÉS”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 27 de fevereiro de 2026.

Banca Examinadora:



Documento assinado digitalmente
gov.br WAGNER DALLA COSTA FÉLIX
Data: 12/03/2026 11:52:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Presidente

Documento assinado digitalmente
gov.br ALESSANDRO SEVERINO VALLER ZENNI
Data: 12/03/2026 10:52:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Alessandro Severino Valler Zenni
Membro Externo – UEM/UNIVEL

Documento assinado digitalmente
gov.br DOUGLAS FERREIRA BARROS
Data: 12/03/2026 00:30:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros
Membro Externo – PUCCAMP

Para Denisse, com amor e gratidão.
Aos anônimos e “sub autores”, para todos aqueles
que se interessam pela “falação”, bem como,
também, “a quem possa interessar”.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de registrar meu mais profundo e sincero agradecimento a todo/as que de alguma forma contribuíram para a produção deste trabalho. De saída, registro meu agradecimento a Denisse Raquel Montoya Elias, minha companheira de caminhada, a quem também dedico o presente trabalho e que não só me livra da solidão de todos os mundos possíveis, mas, também, vem me ensinando, com amor, que as veredas devem ser trilhadas acreditando nos afetos positivos. Agradeço também, mais uma vez, a meus pais Antônio Carlos e Petronília, por terem incentivado a crença na educação.

Agradeço ao meu orientador professor Doutor Wagner Dalla Costa Félix, em especial pela coragem de abrir as portas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM para um projeto de pesquisa sobre Juan Donoso Cortés. Ainda, registro meu agradecimento ao professor Wagner pela confiança em meu trabalho e pela liberdade que me foi concedida para o desenvolvimento da pesquisa, o que o isenta totalmente de todos os equívocos, limitações e responsabilidades acerca do texto. Aproveito para registrar meu sincero agradecimento aos professores Doutores Alexander Gonçalves, Cristiano Perius e William Sversutti, pelos excelentes cursos ofertados e pela oportunidade do diálogo durante os créditos disciplinares, em nome de quem agradeço a todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, bem como o corpo técnico da secretaria do mestrado. Por fim, agradeço ao amigo Fernando Almeida pela caminhada conjunta no mestrado em Filosofia, algo que se inicia com um diálogo despretenso em intervalo de aula, em nome de quem registro meu reconhecimento a todo/as os estudantes de pós-graduação em Filosofia da UEM, que diante de uma conjuntura tão adversa ainda acreditam na pesquisa e na qualificação para atuação docente.

Agradeço ao professor Doutor Alessandro Severino Valler Zenni, em primeiro lugar, pela generosa disponibilidade de participação nas bancas de qualificação e defesa deste trabalho. Este registro também se faz pela disposição de leitura e diálogo ininterrupto que a amizade proporciona, sendo que esta última, ao contrário do que pode parecer, não alivia o exame do trabalho de críticas, mas, isto sim, para lembrar do querido e saudoso amigo professor Lauro da Silveira, é justamente dos amigos que devemos esperar a crítica que nos faz avançar. Assim, agradeço ao amigo pela oportunidade do diálogo que não se encerra com este estudo.

Ainda, dentro do escopo da amizade e da crítica, agradeço ao professor Doutor Douglas Ferreira Barros, pelo generoso aceite em participar do exame deste trabalho de pesquisa, pela leitura atenta e todas as sugestões feitas na banca de qualificação. Em seu nome gostaria de registrar meu reconhecimento ao grandioso trabalho realizado na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, em especial como líder, juntamente com o amigo professor Doutor Glauco Barsalini, do grupo de pesquisa Religião, ética e política, espaço plural e democrático a qual me encontro vinculado há alguns anos e que muito contribuiu para o desenvolvimento desta pesquisa, aproveitando para registrar meu agradecimento a todo/as integrantes do grupo.

Agradeço ao querido amigo professor Doutor Oswaldo Giacoia Junior, um incentivador deste estudo e sempre uma inspiração para meus trabalhos, mas, sobretudo, pela oportunidade do diálogo ininterrupto e pela amizade que me permite caminhar ao seu lado em inúmeros projetos. Ainda, registro meu sincero agradecimento a Sirlei Giacoia, pois não só incentiva nossos trabalhos acadêmicos, mas, também, torce para que eles encontrem bom êxito.

Agradeço ao amigo Felipe Alves, companheiro de caminhada no desafio de leitura e análise dos textos dos autores malditos e renegados, o que não é diferente com Juan Donoso Cortés. Obrigado, amigo, pela oportunidade do permanente e fecundo diálogo e, em especial, pela amizade que permite o caminhar conjunto pela neblina no tempo que resta, bem como pela força que sempre me é concedida para continuar. Ainda, pela abertura para a possibilidade de novos e bons encontros, como o foi em sua extraordinária banca de qualificação de doutorado. Por aqui, registro também meu agradecimento ao querido professor Doutor Paulo Eduardo Arantes, por estar presente como inspiração para este trabalho, bem como pela oportunidade que me foi concedida de permanecer em diálogo com o Felipe em momento importante de sua vida e de sua pesquisa. Por fim, ao amigo Victor Raniero, também pelo contínuo colóquio, mantido dentro das tradições da casa do Felipe. Por aqui, agradeço também aos amigos/as professore/as (ou não), Gilberto Kalil, Ana Carolina Kalil, Marco Alexandre Serra, Marcelo Dantas, Marcelo Pirateli, Maria Gabriela, João Francisco Toso, João Foglietto, José “Zé” Pereira (e toda sua família na pessoa do Vitor) e ao Walter Ikeda, pela oportunidade do convívio e da troca na prática docente, bem como pelo diálogo fecundo e amizade.

Por fim, agradeço ao amigo professor Doutor Roberto Bueno, pelo incentivo ao estudo crítico do pensamento de Juan Donoso Cortés, o que é uma permanência do curso sobre a *Teoria Política do Conservadorismo*, ofertado no programa de mestrado em Direito do UNIVEM, em Marília - SP, há alguns anos atrás. Sem dúvida a participação como ouvinte neste curso reforçou a compreensão da necessidade de estudo atento e em perspectiva crítica do pensamento conservador, em especial de Donoso Cortés, em nome de quem agradeço a todo/as os participantes do Grupo de Estudos Schmittianos.

“[...] para bem conhecer a índole dos povos é mister sermos príncipes, e para conhecermos bem a dos príncipes precisamos ser do povo” Maquiavel. *O Príncipe*, p. 18.

“En toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica”. Donoso Cortés. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, p. 499.

“Falando teologicamente — preste-se atenção, pois raramente falo como teólogo —, foi o próprio Deus que, ao fim da sua jornada de trabalho, estendeu-se em forma de serpente sob a Árvore do Conhecimento: assim descansou de ser Deus...Havia feito tudo demasiado bonito...O Diabo é apenas a ociosidade de Deus a cada sete dias...” Nietzsche. *Ecce homo*, p. 96.

[...] No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota”. Pierre Clastres. *A sociedade contra o Estado*, p. 151.

“É o juízo final
A história do bem e do mal”. Nelson Cavaquinho. *Juízo final*

“Nunca tenha medo do seu inimigo
Quando não é você que começa a brigar
Também nunca ande de cabeça baixa e bem danado
Pois nem tudo que cai do céu é sagrado”. Os originais do samba. *Tenha fé, pois amanhã um lindo dia vai nascer*.

“A gente se preocupa com o passo que está dando e não planeja os passos subsequentes, a gente se conforma com estar caminhando. Depois...depois...pode não haver depois”. Subcomandante insurgente Marcos. *A revolução invencível*, p. 35.

“Aviso aos navegantes: *end of Dreams*, portanto”. Paulo Arantes. *O novo tempo do mundo*, p. 66.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **O enviado do céu: a fundamentação teológico política da ditadura em Juan Donoso Cortés**. 2025. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade Estadual de Maringá, 2026.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo principal examinar a fundamentação teológico política da ditadura no pensamento de Juan Donoso Cortés. A partir de uma revisão bibliográfica e da interpretação estrutural de textos do autor de referência, pretende-se examinar as linhas de força da reflexão do pensador espanhol, considerando o conceito de ditadura como eixo gravitacional e elemento de conexão de seu ideário. Objetiva-se, especificamente, examinar criticamente o argumento donosiano que apresenta o seu tempo como uma temporalidade apocalíptica que exige o reconhecimento da ditadura do sabre como governo legítimo. Assim, tal reconhecimento, trata-se, para Donoso Cortés, de uma forma de atuação providencial de Deus, o que permite salvar a ordem por ele estabelecida por meio da autoridade do ditador, sendo este último um enviado do céu que tem por tarefa sufocar o mal da revolução e, por conseguinte, a soberania popular.

Palavras-chave: Conservadorismo. Ditadura. Filosofia Social. Juan Donoso Cortés. Teologia Política.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **O enviado do céu: a fundamentação teológica política da ditadura em Juan Donoso Cortés**. 2025. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade Estadual de Maringá, 2026.

ABSTRACT

The present study main objective is to examine the theological political foundations of dictatorship in the thought of Juan Donoso Cortés. Based on a bibliographical review and structural interpretation of the author's texts, it intends to examine the main lines of the Spanish thinker's reflection, considering the concept of dictatorship as a gravitational axis and connecting element of his ideology. Specifically, it aims to critically examine Donoso's argument that presents his time as an apocalyptic temporality demanding the recognition of the dictatorship of the sword as legitimate government. Thus, for Donoso Cortés, this recognition is a form of providential action by God, allowing the order established by him to be saved through the authority of the dictator, the latter being an envoy from heaven whose task is to stifle the evil of revolution and, consequently, popular sovereignty.

Keywords: Conservatism. Dictatorship. Social Philosophy. Juan Donoso Cortés. Political Theology.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes. **O enviado do céu: a fundamentação teológica política da ditadura em Juan Donoso Cortés.** 2025. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade Estadual de Maringá, 2026.

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo es examinar los fundamentos teológicos políticos de la dictadura en el pensamiento de Juan Donoso Cortés. A partir de una revisión bibliográfica y una interpretación estructural de sus textos, se pretende analizar las principales líneas de reflexión del pensador español, considerando el concepto de dictadura como eje gravitacional y elemento de conexión de su pensamiento. En concreto, se busca examinar críticamente el argumento de Donoso, quien presenta su tiempo como una temporalidad apocalíptica que exige el reconocimiento de la dictadura de lo sabre como gobierno legítimo. Así, para Donoso Cortés, este reconocimiento constituye una forma de acción providencial de Dios, que permite la salvación del orden establecido por Él mediante la autoridad del dictador, quien actúa como enviado divino cuya misión es sofocar el mal de la revolución y, por consiguiente, la soberanía popular.

Palabras clave: Conservadurismo. Dictadura. Filosofía Social. Juan Donoso Cortés. Teología política.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
I. MATRIZ TEOLÓGICO POLÍTICA E O IDEÁRIO DE JUAN DONOSO CORTÉS	16
II. A LINHAGEM ADÂMICA E O APOSTOLADO DO MAL: PESSIMISMO ATROPOLÓGICO E O PECADO DA REVOLUÇÃO	38
III. O ENVIADO DO CÉU E A DITADURA DA CONTRARREVOLUÇÃO.....	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, importa considerar que a presente proposta de pesquisa não admite como hipótese uma descrição em sentido biográfico e apologético do pensamento de Juan Donoso Cortés, mas, isto sim, o exame crítico de seu ideário. Para tanto, apresenta-se como algo fecundo alguma justificativa da escolha do autor guia do presente trabalho. Juan Donoso Cortés pode ser considerado como um pensador lateral ou marginal na história da filosofia, isto é dizer, um autor que não pertence ao cânone da tradição filosófica.

A escolha de Donoso Cortés para figurar como referência do presente trabalho de pesquisa justifica-se pela compreensão de que há uma enigmática presença da obra e do pensamento na tessitura social. Ainda, conforme será apresentado a seguir, há algum esforço de reabilitação do ideário donosiano, especialmente feito por Carl Schmitt, a fim de apresentar Donoso Cortés como um pensador dos tempos de crise.

Não obstante, recusar espaço ou mesmo dedicação de leitura a autores como Donoso Cortés não faz com que suas ideias desapareçam. Além disso, importa considerar que este reconhecimento não significa uma leitura apologética de seu pensamento, mas, mostra-se imperiosa uma análise crítica de seus textos, a fim de que se possa compreender a extensão e impacto de sua reflexão para o tempo de agora. Logo, a proscrição de um autor não significa o bloqueio da circulação de suas ideias.

O curioso é que, se a história é escrita pelos vencedores, Juan Donoso Cortés se alinha a estes não só por sua estirpe familiar que o conecta com o invasor espanhol Hernán Cortés. Ao que parece, a historiografia da filosofia ocidental é marcadamente platônica, sendo justamente a linhagem deste último ao qual se filia o autor analisado neste trabalho. A ascendência de Donoso Cortés é platônica, com forte presença de Santo Agostinho. De tal modo, mostra-se possível ao pensador espanhol buscar nestes referenciais, incorporados ao pensamento católico, uma imagem ideal da sociabilidade bem ordenada e hierarquizada e, sobretudo, garantida pela autoridade divina, o que, em sua compreensão, caracteriza a civilização católica, logo, a teologia católica será apresentada como um esquema completo de civilização.

Neste sentido, a obra do pensamento permite uma observação da relação entre a filosofia e o mundo, ou seja, uma conexão que se estabelece entre o autor e a leitura de seus textos, o que será mediado pela análise e a reflexão crítica acerca de um pensador e sua obra. Há todo um campo de discussão acerca das dificuldades de reconhecimento de uma obra. Por aqui, mostra-se necessário reconhecer que Donoso Cortés não se apresenta como um autor

sistemático, mas, sim, compreende seu tempo a partir de sua ponderação acerca das revoluções e da catástrofe, o que implica em uma escrita que se faz através da polêmica, pois considera a vida e o espaço dedicado ao debate público como um campo de batalha. Portanto, a maior parte de seus escritos foram publicados em periódicos da época e assumem o tom da contenda.

O pensamento produz uma obra no ato da escrita e, doravante, na fortuna crítica da leitura e da produção de discursos acerca de temas e problemas que o autor encontra na experiência de seu tempo. Ora, é justamente aqui que Donoso Cortés será compreendido como um autor em sentido forte, ou seja, o estilo de escrita de seus trabalhos é justamente o de discursos, que são análises de conjuntura da situação espanhola e europeia, oportunidade em que o Marquês de Valdegamas opera um recurso a tradição do pensamento ocidental para ancorar a abordagem dos problemas no ardor dos acontecimentos. Logo, a filosofia política de Donoso Cortés está no mundo e há um esforço de compreensão, escrita e leitura de seu momento, o que não impede que se projete para a posteridade, que possa transcende-la.

Desse modo, verifica-se que a obra de Donoso Cortés, ao pensar o seu tempo como uma temporalidade de crises e catástrofes, permite a reflexão acerca dos momentos críticos da existência político-institucional, ou seja, autoriza novas meditações e discursos acerca da catástrofe e da contingência dos arranjos institucionais que perfazem a mediação da sociabilidade e da vida política. Ao considerar as contingências e os riscos da existência, uma obra como a de Donoso Cortés, que não se encontra no centro do debate filosófico político, pode ser descoberta e apropriada para uma leitura do mundo contemporâneo que pretende manter a ordem por meio do fortalecimento da autoridade. Neste sentido, o presente trabalho pretende, por meio de uma revisão bibliográfica, ofertar uma leitura estrutural dos trabalhos do pensador espanhol, não para um elogio de suas propostas, mas para a compreensão e crítica de seus pressupostos, bem como de seus horizontes de perspectiva. É por esta via que a obra de Donoso Cortés faz falar, isto é, apresenta um discurso sobre a ditadura e seus fundamentos teológico políticos que precisam ser examinados, o que implica o reconhecimento de temas e problemas que se encontram silenciados, renegados e, ao mesmo tempo, colocam-se concretamente na ordem do dia.

Por conseguinte, o presente trabalho tem por objetivo principal investigar a fundamentação teológico política da ditadura no pensamento de Juan Donoso Cortés. Em um primeiro momento, o objetivo se coloca na trilha do exame de uma leitura que efetua a divisão do trabalho intelectual de Donoso Cortés em duas fases, a saber, uma primeira caracterização do pensador espanhol como um liberal moderado e, doravante, após os acontecimentos

revolucionários do ano de 1848, os textos nos quais Donoso Cortés passa, então, a refletir sobre as questões políticas e filosóficas com mais radicalidade, assumindo a matriz de pensamento da teologia política católica, isto é, com sua “conversão”, Donoso Cortés assume a postura de um pensador conservador, autoritário e contrarrevolucionário.

Em um segundo momento, a proposta de investigação está colocada nos trilhos de um exame daquilo que se liga às linhagens do conservadorismo e do antiliberalismo de Juan Donoso Cortés. Para tanto, é importante examinar o conceito de ditadura presente nas duas fases do pensamento do espanhol. De tal modo, foi possível verificar as origens da questão da ditadura, fundamentalmente sua justificação político-jurídica como uma magistratura extraordinária da República romana, pensada, em especial, para enfrentar os momentos de crise.

Juan Donoso Cortés não pretende reabilitar o uso romano da ditadura. Portanto, apresenta-se de fundamental importância a apreciação crítica dos fundamentos teológico-políticos da ditadura como governo legítimo em Donoso Cortés, algo que levaria a uma reflexão acerca da relação entre violência, direito e política, na chave teológico-política que coloca na origem a imagem do mito da queda, o que impacta toda a linhagem adâmica, permitindo a Donoso Cortés construir um antropologia filosófica negativa, isto é dizer, um discurso bastante depreciativo acerca da natureza humana, em especial no que diz respeito a sua soberba pretensão de afastamento de Deus e de aposta na razão e na liberdade, o que autoriza o recurso a ditadura com uma imagem providencialista.

Por fim, na última parte deste trabalho, buscou-se examinar dois textos de Juan Donoso Cortés, a saber o *Discurso sobre a ditadura*, publicado em 1849 e o *Discurso sobre a situação da Europa*, publicado em 1850. Especificamente, o objetivo é examinar a hipótese de uma leitura integral de Donoso Cortés como um apóstolo da ditadura. Neste sentido, o cenário europeu após a revolução de 1848 será desenhado pelo pensador estremenho como apocalíptico, o que permite a busca de uma resposta autoritária com fundamento na teologia política, logo, Donoso Cortés afirma que a era constitucional encontrou seu ocaso, sendo que a partir daquele momento se coloca uma escolha entre ditaduras, com a recuperação de sua desconfiança quanto as massas, que defendem uma revolução por interesses rebaixados. Portanto, o ditador, na compreensão de Donoso Cortés, é um enviado do céu que tem por missão sufocar os anseios da soberania popular.

Assim, ao eleger o problema e a categoria conceitual da ditadura para examinar o ideário de Juan Donoso Cortés, o presente trabalho analisa tema e problema relevantes para a filosofia política, bem como se vincula adequadamente à linha de pesquisa *Estética e*

Filosofia Social do programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, uma vez que esta última tem dentro de seus objetivos a pretensão de examinar a cultura e a sociedade do ponto de vista filosófico e histórico, relativizando um ideal de sociedade perfeita, com uma abordagem crítica de regimes totalitários. Logo, mostra-se não só adequado, mas, também, de fundamental importância examinar a reflexão de Donoso Cortés e o conceito de ditadura, bem como sua fundamentação teológico política, tendo em vista que seus textos colocam no horizonte a necessidade de defesa, pela vida autoridade, da ordem criada por Deus, o que habilita a justificação da ditadura como providência legítima e única forma de governo, em especial quando se considera que os dilemas da ordem não se encontram nas formas ou no caráter dos governantes, mas, sim, nas pretensões ingovernáveis dos governados, ou seja, é possível reconhecer aqui o potencial da ditadura para figurar nas origens totalitarismo, o que implica a necessidade de exame do pensamento de Juan Donoso Cortés.

I. MATRIZ TEOLÓGICO POLÍTICA E O IDEÁRIO DE JUAN DONOSO CORTÉS

O presente capítulo pretende, em primeiro lugar, examinar o conceito de teologia política em perspectiva algo mais panorâmica, isto é dizer, buscar-se-á verificar não só as linhagens, mas, também, ressaltar o seu viés filosófico, ou seja, como este tema se apresenta como um genuíno problema da tradição filosófica. Doravante, feita a exposição do conceito de teologia política, mostra-se interessante uma aproximação do ideário filosófico político de Juan Donoso Cortés (1809-1853), em especial o exame das linhas de força de sua reflexão a fim de verificar a maneira como autor espanhol pode ser compreendido como um pensador da teologia política. Para tanto, verificou-se necessária uma abordagem algo biográfica do pensador espanhol, primeiro, por via de seu declarado catolicismo e, em segundo lugar, considerando a literatura que o aponta como um intelectual pertencente ao conservadorismo. Por fim, realizou-se o exame das categorias conceituais do pensamento filosófico político donosiano.

Inicialmente, destaca-se que o presente tópico tem por objetivo o exame das linhas de força da reflexão de Juan Donoso Cortés, a fim de verificar a maneira como autor espanhol pode ser compreendido como um pensador da teologia política. Para bem angular a presença do Donoso Cortés no debate acerca do tema, parece interessante considerar a hipótese de que a teologia política pode ser compreendida como uma temática genuinamente filosófica. Esta suposição se apresenta oportuna quando se considera o veto de silêncio imposto aos teólogos por Alberico Gentili que banuiu a teologia para o claustro¹. Por esta via, mostra-se não menos fecundo examinar o estatuto teórico e conceitual da teologia. Ainda, verifica-se que este assunto se encontra em alguma medida presente dentro da tradição filosófica, com abordagens e discussões que perpassam a história da filosofia. Neste sentido, diferente do que se pode imaginar, a questão teológica não diz respeito apenas aos pensadores do medievo, na exata medida em que a expressão *teologia* (θεολογία), conforme diz Gibelini, não é uma palavra

¹ Alberico Gentili (1552-1608) foi um jurista italiano radicado na Inglaterra, professor da Escola de Direito de Oxford e que participa do debate de sua época. Este último tem por temática geral as relações entre Direito, Teologia e Religião, oportunidade em que afirma — em seu *De iure belli* (L.III, I. XII) —, que os teólogos deveriam silenciar em matérias que não eram de sua competência (*silet theologo in munere alieno*). Por aqui, no entender de Carl Schmitt, verifica-se a criação do Estado moderno e a reivindicação de autonomia da Ciência do Direito em relação a teologia. Sobre Gentili ver: Schmitt, Carl. **O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Rio de Janeiro: contraponto editora PUC-Rio. 2016. Fassó, Guido. **História de la filosofía del derecho: la edad moderna**. Madrid: Piramide. 1982; Minnucci, Giovanni. Jean Hotman, Alberico Gentili e i circoli umanistici inglesi alla fine del XVI secolo. In: Liotta, F. **Studi di Storia del diritto medioevale e moderno**, 3. Milano 2014.

originariamente bíblica², mas, isto sim, de origem grega, de tal modo, não se faz exclusividade dos teólogos³ (Gibelini, 2010).

A expressão teologia é composta de dois termos, a saber, *theós-logos* (θεός-λογος), o que apresenta um caráter marcadamente polissêmico e que encontra, portanto, muitas possibilidades de significação, como, por exemplo, discurso sobre as divindades, ou, ainda, sobre o divino. Além disso, a expressão pode ser entendida como um discurso sobre Deus ou sobre os deuses (Gibelini, 2010, p. 11; Barros, 2020, p. 13; Giacoia Junior, 2006, p. 167). No entender de Gibelini “o termo é encontrado pela primeira vez em Platão, em um único texto do grande diálogo *República*, e é muito provável que seja Platão o inventor do vocábulo *Theologia*” (Gibelini, 2010, p. 11). Logo, é possível verificar a presença do tema dentro da tradição filosófica.

Todavia, há que se reconhecer que a dificuldade da temática começa já no que diz respeito a sua localização temporal, uma vez que se a expressão teologia se encontra nos textos do pensamento grego clássico, isto permite a Werner Jaeger afirmar que seria mesmo uma construção autêntica do imaginário filosófico grego (Jaeger, 1952, p. 10), contudo, abrindo um campo de divergência. Neste sentido, ao contrário da caracterização de Guido Gibelini, para Jaeger o vocábulo já pode ser notado na discussão filosófica dos pensadores pré-socráticos, ou seja, é possível verificar uma preocupação com a reflexão voltada para o transcendente em sentido metafísico, isto é, uma meditação a respeito da natureza e que se liga fundamentalmente ao problema da origem das coisas (Jaeger, 1952).

² É importante considerar que houve uma apropriação com pretensões de exclusividade deste termo, isto é, uma pretensão de definição no sentido de uma via única de compreensão que representa “um sistema de crença religiosa acerca de Deus ou da realidade suprema. Geralmente a *teologia* se refere à fé cristã e à experiência de Deus com base na autorrevelação divina. A teologia busca aplicar essas verdades à experiência e ao pensamento humano como um todo” (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 128). Entretanto, este parece ser um caminho entre outros possíveis, pois nas origens a *teologia* também é um “estudo metafísico da existência e dos atributos de Deus” (Giacoia Junior, 2006, p. 167), ou seja, um tema genuinamente filosófico, pois no entender de Paul Richard Blum “a teologia é apenas um caso especial de filosofia sempre que trate do princípio supremo” (Blum, 2000, p. 13). Portanto, conforme Theo Kobusch, mesmo quando se coloca à questão sobre a possibilidade da filosofia na idade média, é preciso considerar, inclusive a partir da história dos conceitos, a autocompreensão da época, isto é, mostra-se necessário perguntar a respeito de como ela se compreendia a si mesma, logo, “nunca é excessivo o destaque que se possa dar ao fato de que até o século XII simplesmente inexistia qualquer teologia distinta da filosofia” (Kobusch, 2005, p. 19). Por fim, dirá, então, Marilena Chauí que, “a teologia é definida pela tradição judaica e cristã como ciência supranatural ou sobrenatural, pois sua fonte é a revelação divina consignada nas Sagradas Escrituras” (Chauí, 2004b, p. 129). De tal modo, Chauí, lendo Spinoza, toma posição na polêmica para afirmar o caráter não só distinto, mas, também, que “a filosofia é saber. A teologia, não saber, uma prática de origem religiosa destinada a criar e conservar autoridades pelo incentivo ao desejo de obediência. Toda teologia é teologia política” (Chauí, 2004a, p. 165).

³ A respeito dos teólogos, Marilena Chauí, apoiada em Spinoza, afirma que “— as religiões monoteístas reveladas são as três religiões do Livro, judaísmo, cristianismo e islamismo —, o fato de que estes escritos sejam

Nas palavras de Jaeger (1952, p. 172):

O problema da origem de todas as coisas era tão vasto e levava tão longe todas as crenças e opiniões tradicionais, que qualquer resposta a ele não podia envolver menos que alguma maneira de ver a verdadeira natureza daqueles altos poderes que reverenciavam os mitos sob o nome de ‘os deuses’. No fundamento originário e omnicriador do devir, qualquer que fosse o grau em que se detalhasse essa ideia, sempre havia descoberto o pensamento filosófico a essência mesma de quanto podia chamar de divino⁴.

Ainda, importa considerar que para Rodolfo Mondolfo há uma permanência dos elementos que pensam a questão da infinitude e da ordem cósmica, desse modo, “as teogonias preparam para as *cosmogonias*, que logo afirmam a alternada vicissitude da formação e da reabsorção das existências cósmicas” (Mondolfo, 1968, p. 66). Por aqui, verifica-se que o tema da ordem, relevante para Donoso Cortés, já está presente nos textos dos poetas teólogos e conectado a ideia de uma fonte ordenadora⁵.

Dirá, então, Mondolfo (1968, p. 276):

Por sua mesma infinitude, assim, isto pertence ao conceito de sumo Deus [...], por conseguinte, já na Grécia pré-socrática também uma religião do infinito (que não é menos grega que a outra) que o exalta em sua infinita unidade, com a qual aspira misticamente a reunir-se o crente. Religião do infinito cujo sinal evidente aparece na especulação dos cosmólogos quando da unidade e da infinitude fazem dois atributos do Todo divino, atributos igualmente essenciais e conexos entre si.

A partir de tais coordenadas, verifica-se que a teologia está presente, em certa medida, na reflexão filosófica acerca da transcendência divina, desse modo, parece que se trata de uma questão importante dentro da tradição filosófica ocidental e que não deve ser compreendida como uma disciplina de estudos exclusivista, ou seja, algo como o monopólio discursivo de um segmento ou comunidade de especialistas⁶, uma vez que “o termo teologia faz sua aparição na literatura cristã antiga somente no IV século” (Gibellini, 2010, p. 13). Desse modo, a proposta de Douglas Ferreira Barros mostra-se bastante fecunda ao considerar a teologia e, em especial, a teologia política, como uma temática de estudos que permite “distintas modulações interpretativas acerca da relação, do entrecruzamento e da influência

a fonte do poder teocrático os transforma em objeto permanente de disputa e guerra. [...] É na disputa e guerra das interpretações que surge a figura do teólogo” (Chauí, 2004b, p. 129).

⁴ As traduções são de nossa autoria, salvo indicação em contrário.

⁵ Conforme Mondolfo “como nas teogonias (segundo pode parecer por Aristófanos, Antífanos e talvez Eurípides) torna-se gerada pelas divindades das trevas caóticas a divindade da luz ordenadora, assim também na cosmogonia pitagórica o fogo etéreo é suposto como nascido do hálito infinito” (Mondolfo, 1968, p. 272).

⁶ Aqui, não se quer, de maneira alguma, negar a importante contribuição dos estudos teológicos acerca do tema. Muitos dos referenciais deste trabalho são teólogos, contudo, pretende-se, em alguma medida, observar a advertência de Michel Onfray feita para a filosofia, isto é, um esforço para não se constituir como um saber fechado aos especialistas, logo, “não é um malabarismo que visa a arte pela arte, devotando um culto aos fetiches ideais e conceituais” (Onfray, 2008, p. 20).

mútuos da religião, da teologia e da política” (Barros, 2020, p. 13)⁷. Assim, mais uma vez, verifica-se que o tema pode ser reconhecido como uma problemática genuinamente filosófica.

Feitas estas considerações mais amplas acerca do estatuto teórico-filosófico do vocábulo *Teologia*, mostra-se possível uma aproximação do problema mais específico e que diz respeito a teologia política. De saída, parece importante ressaltar que a questão teológico-política no contexto das suas linhagens, refere-se ao mundo greco-romano, em especial à escola estoica de Panezio, do século II antes de Cristo (Nicoletti, 2005, p. 843). Para alguns autores, como Alexandre Franco de Sá e Davide Sisto, por exemplo, a origem desta expressão também se encontra ligada ao estoicismo, fundamentalmente a Marco Terêncio Varrão, no seu *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*⁸ (Sá, 2006; Sisto, 2020).

Neste trabalho, Varrão apresenta uma distinção tripartida da religião, isto é, há, em sua compreensão, uma *teologia mítica ou fabular*, uma *teologia natural* e, por fim, uma *teologia civil ou política* (Sá, 2006; Sisto, 2020, Nicoletti, 2005, Agostinho, 1991a, p. 255). Não obstante, a cada uma destas imagens categoriais é relacionado um segmento intelectual, ou seja, na distinção feita por Varrão a teologia mítica ou fabular caberia aos poetas, uma vez que esta última se encarrega das “narrações poéticas dos eventos divinos” (Nicoletti, 2005, p. 843). A teologia natural ou física seria da alçada dos filósofos (Agostinho, 1991a, p. 248) e a teologia civil ou política seria aquela que diz respeito a cidades e povos (Agostinho, 1991a, p. 248) e de competência dos magistrados (Sá, 2006, p. 1; Nicoletti, 2005, p. 843). De tal modo, de acordo com Alexandre Franco de Sá “neste sentido inicial, a expressão ‘teologia política’ é sinônima de *religião política* e designa o conjunto de ritos e preceitos religiosos que os membros de uma determinada comunidade política devem observar em função de sua pertença a essa mesma comunidade” (Sá, 2006, p. 6). Assim, verifica-se que a linhagem da expressão leva ao seu reconhecimento como uma herança do estoicismo, encontrando seu antecedente no sintagma latino *theologia civilis* (Sisto, 2020, p. 1), desse modo, afirma o

⁷ Parece interessante aproximar a leitura de Douglas Barros no ponto sobre as modulações interpretativas daquela feita por Mario Tronti quando afirma que a teologia política pode ser compreendida como um instrumento hermenêutico, algo indispensável, por exemplo, para uma boa compreensão das “guerras civis europeias e mundiais” (Tronti, 2015, p. 7). Ainda, Roberto Bueno também afirma que Donoso Cortés “não pensa a teologia como um teólogo, mas, isto sim, a pensa como instrumento importante para refletir sobre o político” (Bueno, 2013, p. 73). Todavia, convém ressaltar que a teologia política é, conforme a hipótese deste capítulo, uma matriz de pensamento, uma forma de ver e estar no mundo, portanto, uma cosmovisão que transcende o caráter instrumental das leituras de Tronti e Bueno.

⁸A *Antiguidades das coisas humanas e divinas* é uma das mais importantes obras de Varrão, muito conhecido também por sua presença nas reflexões de Cícero. Este livro estará sob o exame de Santo Agostinho em sua *Cidade de Deus*. O Bispo de Hipona caracteriza Varrão como “o mais engenhoso de todos os homens e, sem dúvida, o mais sábio, mas é homem, não deus, nem mesmo homem que o espírito de Deus haja elevado em liberdade e luzes, para ver e anunciar as coisas divinas” (Agostinho, 1991a, p. 243). Por aqui, nota-se uma prévia do tom da crítica.

Bispo de Hipona que a classificação triádica de Varrão encontra uma linhagem greco-romana, a saber são três as teologias “que os gregos chamam de mítica, física e política e em latim podem receber o nome de fabulosa, natural e civil” (Agostinho, 1991a, p. 255).

Ainda, no que diz respeito ao conceito e significado ampliado da teologia política, em linhas gerais, importa considerar que, dentro de seu quadro de caracterização, este conceito pode ser compreendido a partir da hipótese de relação entre a política e a teologia (Sisto, 2020). Neste sentido, quando se examina detidamente o tema, há que se observar o ponto focal dos termos, pois no caso de uma prevalência do teológico, recupera-se uma perspectiva da *política da teologia* — próxima àquela do medievo —, em que se verifica uma pretensão de instrumentalização do político, isto é, este último será pensado como subordinado ao religioso (Sisto, 2020, p. 1).

Quando a ênfase repousa no termo política, a expressão passa a significar algo como uma *teologia da política*, ou seja, “uma doutrina teórica que se concentra no fortalecimento que uma abordagem teológica oferece a dimensão política, reforçando o liame comunitário e a ordenação intrínseca de uma sociedade” (Sisto, 2020, p. 1). Portanto, verifica-se que há uma abordagem que fortalece categorias cardinais do pensamento político e que estão presentes também no debate filosófico-político, tais, como, ordem, soberania e autoridade, por exemplo, sendo estes conceitos muito relevantes para a reflexão de Juan Donoso Cortés.

Por fim, há uma possibilidade de abordagem que pretende examinar os termos sem nenhum tipo de sobreposição, portanto, haveria uma espécie de equivalência terminológica dos conceitos o que permite verificar algo como uma referência a uma “essência teológica da política e seu valor filosófico político intrínseco” (Sisto, 2020, p.1), o que permite uma abordagem feita a partir de “analogias vigentes entre conceitos teológicos e conceitos políticos” (Sisto, 2020, p. 1). Assim, quando se pretende verificar o núcleo teológico da política é possível observar o seu “significado filosófico-político, isto é, organizador, implícito em todas as teologias” (Scatola, 2009, p. 9). Por aqui, nota-se, mais uma vez, a importância do tema como um problema genuinamente filosófico e, além disso, verifica-se sua compreensão como uma matriz de pensamento, significa dizer, uma mundividência, uma forma de ver e estar no mundo⁹. Logo, não se trata apenas de uma disciplina especial, conforme mencionado linhas atrás, circunscrita ao domínio de “doutrinas e teorias de nível superior” (Scatola, 2009, p. 14), de exclusividade de especialistas.

⁹ Neste momento, importa considerar que para Juan Donoso Cortés em toda questão política está envolta uma questão teológica (Donoso Cortés, 1970e, p. 499). Por esta via, verifica-se que compreender a teologia política

Segundo Merio Scatola (2009, p. 15):

Intui-se, todavia, facilmente que a questão da origem ou do fundamento da política é também o problema da sua essência, e que esta é uma questão intrinsecamente filosófica, uma questão que encontra a sua verdade apenas na filosofia política. Mas assim sendo, deverá dizer-se que a teologia política, no momento e na medida em que toca o problema da origem, é por isso mesmo filosofia política e que todas as suas diferentes versões foram interpretações, manifestações, aproximações ao problema filosófico-político fundamental.

Dirá, então, Heinrich Meier que a “teologia política é tão velha como a fé na revelação e continuará existindo enquanto os seres humanos possam falar, enquanto a fé em um Deus que exige obediência siga existindo” (Meier, 2009, p. 89). Parece bastante acertada a caracterização feita por Meier no que diz respeito às raízes antigas da teologia política, todavia, dentro da perspectiva desenvolvida até aqui, é preciso considerar uma advertência feita por Alexandre Franco de Sá quando afirma que há uma distinção possível no tocante ao conceito de teologia política e religião política justamente a partir “da introdução da referência à revelação de um Deus absolutamente transcendente em relação ao mundo e, conseqüentemente, também ao mundo político” (Sá, 2006, p. 1). Em alguma medida, próximo da hipótese de Franco de Sá, Eduardo Hernando Nieto afirma que a tradição teológico política “aparece com a revelação e mais especificamente com a fé na revelação iniciando sua história oficial com a presença de Deus e de Satã como menciona o Gênesis” (Nieto, 2002, p. 177). Ora, nesta última imagem já parece possível verificar o caráter conflitivo da teologia política, sendo este último expressado nas representações do bem e do mal.

No entender de Merio Scatola, no esforço de compreensão histórica do conceito, houve, durante algum tempo, uma leitura que fez coincidir teologia política e religião política, o que em realidade representaria apenas uma fração conceitual (Scatola, 2009, p. 13). O ponto central diz respeito a construção de uma “reflexão global sobre o vínculo entre ordem e transcendência” (Scatola, 2009, p. 13), desse modo, “a teologia política em sentido próprio não se deixa por isso reportar a uma única etiqueta homônima” (Scatola, 2009, p. 13), impactando inúmeros conceitos chave para reflexão filosófico política, como, por exemplo, soberania, contrato, majestade e autoridade (Scatola, 2009, p. 13).

Desse modo, é possível verificar que há ponto crítico no que diz respeito à raiz estoica da teologia política, o que fica mais apreensível quando se considera que este conceito e sua imagem proposta por Varrão será alvo da crítica de Santo Agostinho, em sua *Cidade de Deus*, trabalho em que recupera a abordagem platônica que pretende afastar o elemento mítico

como uma matriz de pensamento é encará-la como uma cosmovisão, isto é, uma forma religiosa e espiritualizada de construir a imagem e estar no mundo.

da reflexão teológica. Por esta via, conforme mencionado linhas atrás, o Bispo de Hipona afirma que a caracterização do conceito de teologia deita raízes na herança cultural greco-romana, dividindo-se em três, ou seja, para os gregos são as teologias mítica, física e política e, no mundo latino, referem-se à classificação também triádica e correspondente em fabulosa, natural e civil (Agostinho, 1991a, p. 255).

Nas palavras de Agostinho (1991a, p. 241):

Que significa o que diz sobre os três gêneros de teologia, quer dizer, da ciência dos deuses, cujos nomes são: um mítico, outro, físico, e outro, civil? Em latim, se o uso permitisse, ao primeiro gênero chamaríamos fabular, mas chamemo-lo fabuloso. Chamou-se mítico, de fábula, porque em grego *mythos* significa fábula. A linguagem costumeira já permite dar-se ao segundo o nome de natural. O terceiro foi ele mesmo que o expressou em latim, chamando-lhe civil.

Dessa forma, Agostinho considera que a teologia fabular e a teologia civil ou política são ambas condenáveis, pois “a primeira — a teologia do teatro — faz profissão pública das suas torpezas; a segunda — a da cidade — com essas torpezas se enfeita” (Agostinho, 1996, pp. 573-574). O ponto central para Agostinho diz respeito a possibilidade de alcançar a vida eterna, sendo que esta última é inalcançável para todos aqueles que a buscam pela via da teologia fabulosa ou pela teologia civil (Agostinho, 1991a, p. 244).

Portanto, há pontual divergência da leitura de Agostinho em relação a compreensão de Heinrich Meier naquilo que diz respeito ao surgimento no cenário de debate da ideia da revelação de um Deus absolutamente transcendente ao mundo e que irá se opor ao paganismo da antiguidade. Neste sentido, a crítica de Agostinho aponta que a teologia política é uma “invenção humana voltada a atribuir fundamento divino a instituições políticas e práticas sociais” (Nicoletti, 2005, p. 843). Por conseguinte, considerando o aspecto negativo da crítica lançada pelo Bispo de Hipona, a questão teológico política passa a ser aquela que pretende compreender a relação entre o transcendente e o imanente, ou seja, como os planos do divino impactam o mundano, como este último se relaciona com o primeiro que é absoluta alteridade (Sá, 2006, p. 1).

Dirá, então, Merio Scatola (2009, p. 12):

De um ponto de vista amplo, todas as comunidades humanas possuem uma teologia política própria, já que todas elas estabelecem algum nexos entre a especialização em papéis e determinadas formas míticas e rituais. Todas concentram o seu presente numa dimensão sagrada, e somente as sociedades modernas, que o são precisamente por isso, constroem a sua ordem política sem se referirem a uma esfera transcendente. Em sentido amplo, a teologia política acaba, portanto, por incluir toda e qualquer referência ao religioso e torna substancialmente vã uma formulação historiográfica rigorosa.

De tal modo, verifica-se que o conceito de teologia política encontra raízes profundas na tradição filosófica e não pode ser reduzido a mero termo técnico de uma especialidade, inclusive, para além do saber especializado dos teólogos ou, por exemplo, dos “historiadores interessados na secularização dos conceitos teológicos durante as diferentes fases da modernidade” (Meier, 2009, p. 89) ou, ainda, a operação de certa “desintoxicação” do termo feita pela filosofia da ciência “ou da ‘história conceitual’, que tem a ver com certas ‘correspondências’, ‘analogias’ ou ‘afinidades estruturais’” (Meier, 2009, pp.89/90).

Ainda, acerca das pretensões da modernidade em relação ao elemento religioso, afirma Lefort:

Seguramente, um fato é que as instituições políticas se cindiram há muito tempo das instituições religiosas; outro fato é o retraimento das crenças religiosas para a esfera privada. Observa-se esse fenômeno mesmo lá onde o catolicismo continua sendo uma religião dominante [...].

Na primeira perspectiva, a noção ‘moderna’ da política não será duvidosa, pois deriva de nossa experiência efetiva. Na segunda, será indício da ignorância ou da denegação de uma parte secreta da vida social, isto é, de processos que comandam a adesão de homens a um regime – e mais: que determinam-lhes a *maneira de ser em sociedade* – e garantem a esse regime, a esse modo de sociedade, uma permanência no tempo, independente dos acontecimentos que os afetam. A via assim aberta não necessariamente nos reconduzirá às interpretações (de resto, contraditórias) que consideravam indissolúvel o laço entre o religioso e o político, porém, ao menos, teremos que retomar algo de sua inspiração” (Lefort, 1991, pp. 251-252).

De tal modo, Lefort deixa evidente a importância do tema objeto deste estudo, bem como algo que indica certa permanência do teológico político na tessitura social que precisa ser examinado criticamente. Portanto, compreender a teologia política como uma matriz de pensamento é colocar a perspectiva de uma mundividência, isto é, “o teológico então é parte do mistério da vida social, e ele informa a vida social” (Garay Vera, 2010, p. 153), logo, permite verificar não só sua importância para a reflexão filosófica, mas, também, seu impacto como um fenômeno presente na sociabilidade e que gera implicações de interesse público (Barros, 2020, p. 14).

De acordo com José María Beneyto, a teologia política conservadora propõe:

A ontologização político-religiosa da sociedade, o estabelecimento de uma divisória radical entre dois blocos teológico-políticos, a ‘civilização católica’ e a ‘civilização revolucionária’. É através desta divisão polar do mundo entre dois princípios, uma nova versão da luta originária entre a luz e as trevas, entre o Bem e o Mal, como o tradicionalismo se situa (Beneyto, 2013, p. 213).

Diante do que restou dito até aqui, pode-se passar ao segundo objetivo, que diz respeito à localização do pensador espanhol Juan Donoso Cortés dentro da matriz de pensamento da teologia política. Neste sentido, não se assume como tarefa a construção de uma biografia de Donoso Cortés, mas, isto sim, pretende-se expor as linhas centrais de um

esforço de caracterização de seu ideário, considerando que seu pensamento é, em alguma medida, marginal na história da filosofia, uma vez que não se dedicam tantos estudos ao pensamento deste intelectual do século XIX¹⁰.

Juan Donoso Cortés (1809-1853) é oriundo de uma família de Estremadura¹¹, de uma região fronteira com Portugal e, apesar de sua curta vida, “foi uma figura relevante da primeira metade do século XIX” (Castro, 2019, p. 8) espanhol, tendo exercido diversas funções públicas, em especial a diplomacia. Na concepção de Carl Schmitt, Donoso Cortés deve ser entendido como autêntico pensador europeu¹², tendo em vista sua leitura da situação da Europa e, especialmente, por seu golpe de misericórdia desferido na ideia de progresso na filosofia da História (Schmitt, 2006, p.7).

A maioria do *corpus* filosófico donosiano é composto por textos escritos em polêmica, muitas publicações feitas em importantes periódicos de seu tempo. É possível notar em Donoso Cortés um estilo que pode ser caracterizado como apocalíptico e radical (Corts Grau, 1940; Herrera, 1975; Gonzalo Diez, 2009; Notario, 2015, p. 60). Desse modo, a fim de bem compreender suas ideias há que se levar em consideração o seu contexto (Valverde, 1970, p. 1), bem como a evolução de suas concepções filosófico-políticas (Bartyzel, 2013, p. 64; 2024). Portanto, neste momento, mostra-se importante reconstruir as linhas de força da caracterização desta evolução de suas ideias.

Para tanto, em linhas gerais, pode-se dizer que existem basicamente duas “encarnações” de Donoso Cortés o que, de acordo com Gonzalo Diez, pode ser compreendido como uma expressão “das contradições do processo de criação da Espanha Liberal, na primeira metade do XIX” (Gonzalo Diez, 2013, p. 3)¹³. A primeira imagem de Donoso Cortés

¹⁰ Parece interessante considerar uma afirmação de José María Beneyto no que tange à demarcação temporal da presença da reflexão de Donoso Cortés, a saber, “o século XIX é o século das revoluções e das respostas ao processo revolucionário” (Beneyto, 2013, p. 201).

¹¹ De acordo com Santiago Galindo Herrero, “os Donoso Cortés eram, e são, uma família de muito alta e antiga linhagem, descendentes do conquistador do México, Hernan Cortés, originários, ao que parece de Aragão e estabelecidos em Estremadura” (Galindo Herrero, 2013, p. 13).

¹² É interessante considerar a leitura de Cristian Garay Vera acerca da caracterização feita por Carl Schmitt, fundamentalmente quando afirma que “como sul-americano penso que Donoso Cortés foi um pensador europeu, é certo, porém mais amplamente foi um pensador católico que teve repercussões amplas no pensamento hispano-americano” (Garay Vera, 2010, p. 147).

¹³ Importa considerar que o cenário interno espanhol ao tempo de Donoso Cortés estava em disputa no que diz respeito a sucessão ao trono de Fernando VII. No momento, algumas regiões do país se encontravam convulsionadas, como a Catalunha e Aragão, bem como o movimento carlista seguia hostilizando a coroa de Maria Cristina. Desse modo, por mais que o movimento favorável a Dom Carlos permanecesse limitado do ponto de vista de sua localização geográfica, Miguel Artola afirma que “a *guerra carlista* constitui uma réplica da guerra de guerrilhas que com tanto êxito, um quarto de século antes, os mesmos indivíduos se utilizaram e que agora se enfrentam em uma contenda civil” (Artola, 1983, p. 55). Ainda, de acordo com Carlos Valverde “situar Donoso Cortés no ambiente espanhol de sua época equivale a situar-lhe no ambiente político, e quase nada mais. Não há em Espanha, nesta primeira metade do século XIX, uma revolução econômica semelhante à

será caracterizada como a época em que esteve próximo do liberalismo moderado ou do tradicionalismo liberal (Gonzalo Diez, 2013, p. 3; Arriba, 2013; Imatz, 2013; Chignola, 2005a), com uma “aberta defesa do racionalismo e da ilustração” (Arriba, 2013, p. 3), contudo, em perspectiva conservadora¹⁴, recebendo a influência direta de Manuel José Quintana, representante da ilustração espanhola, bem como de Maquiavel, Montesquieu e Rousseau (Valverde, 1970, p. 37; Beneyto, 1993, p. 29) e, além disso, dos doutrinários franceses, em especial de Guizot, Destutt de Tracy, Royer-Collard e Etienne Condillac (Bartyzel, 2013, p. 64; Valverde, 1970, p. 15; Beneyto, 1993, p. 43)¹⁵.

Neste momento, os principais textos de Donoso Cortés são, a saber, *Memoria sobre la Monarquia*, de 1832; as *Consideraciones sobre la diplomacia*, de 1834, o trabalho sobre a *Ley de estados excepcionales*, de 1839 e, de acordo com Santiago Galindo Herrero, o ponto alto desta fase liberal é sua atuação como deputado pela província de Badajoz e suas *Lições de Direito Político*, curso ministrado no Ateneo de Madrid nos anos de 1836 e 1837 (Galindo Herrero, 2013, p. 15). Por aqui, Donoso Cortés fez uma defesa filosófica política da propriedade privada, da ordem liberal e da monarquia constitucional (Meilán, 2024, s/p), sendo esta última compreendida como um avanço em comparação com a monarquia absoluta (Beneyto, 1993).

A segunda fase do pensamento donosiano é colocada em momento posterior aos acontecimentos pessoais e, também, contextuais ligados aos eventos revolucionários europeus do ano de 1848. Para uma parte dos comentadores, Donoso Cortés teria sido impactado pela morte de seu irmão Pedro, marcadamente religioso e apoiador do carlismo, bem como pelas revoluções, especialmente dos acontecimentos em França. Desse modo, após o ano de 1848, haveria um processo de radicalização de sua ligação ao catolicismo (Goicochea, 2014, p. 64).

Ao considerar a hipótese de Diego Paredes Goicochea, que reivindica uma leitura schmittiana de sua caracterização¹⁶, ao que parece é preciso levar a sério uma afirmação de

da Europa, nem movimentos sociais de importância provocados por ela, nem criação ideológica que valha a pena” (Valverde, 1970, p. 16).

¹⁴ Para Galindo Herrero, “o primeiro ponto em que se apoia Donoso para seu trabalho político pode resumir-se netas linhas: defesa do trono de Isabel, adesão aos princípios liberais com um sentido conservador e burguês” (Galindo Herrero, 2013, p. 15).

¹⁵ De acordo com Beneyto, “um caderno que se encontra no legado de Donoso nos proporciona um bom testemunho das leituras do jovem nessa época. Trata sobretudo de Rousseau, Maquiavel, Voltaire, Madame de Staël, Helvetius, Montesquieu, Ferguson, é dizer, obras da tradição liberal e revolucionária moderna (Beneyto, 1993, p. 29).

¹⁶ Para Goicochea, no entender de Carl Schmitt, a obra de Donoso Cortés após 1848 é um produto do terror revolucionário (Goicochea, 2014, p. 64). Ao que parece, a hipótese é equivocada, uma vez que a compreensão de Schmitt se dá em sentido justamente contrário, ou seja, de uma crítica a leitura que reduz Donoso Cortés a uma viragem religiosa desesperada por reação, pois o pensador espanhol, sempre católico, tinha alguma sensibilidade

Donoso Cortés feita em uma carta endereçada a Alberich de Blanche, marquês de Raffin, em 21 de julho de 1849. Diz Donoso Cortés após afirmar ao interlocutor que existia um ponto ignorado na leitura de sua conversão, a saber:

Eu sempre fui crente no íntimo de minha alma; porém minha fé era estéril, porque não governava meus pensamentos, nem inspirava meus discursos, nem guiava minhas ações. [...]

Duas coisas me salvaram: o sentimento esquisito que sempre tive da beleza moral e uma ternura de coração que chega a ser uma fraqueza; o primeiro devia fazer-me admirar o catolicismo, e a segunda me devia fazer amar-lhe com o tempo (Donoso Cortés (Donoso Cortés, 1970f, p. 342).

Nesta missiva, o próprio Donoso Cortés fala da morte de seu irmão e em termos de uma conversão¹⁷, o que deve ser compreendido como um mistério, pois toda conversão, em última análise, apresenta-se como *arcana* (Donoso Cortés, 1946f, p. 343). Todavia, é importante considerar a afirmação inicial de que sempre foi um religioso, dessa maneira, em que pese alguma esterilidade inicial no que tange à sua prática religiosa, não é possível recusar por completo alguma influência do religioso, pois ainda que “um católico cumpridor frio de seus deveres, sem outra inquietude religiosa. Porém, isso sim, católico” (Valverde, 1946, p. 38).

Além disso, acerca da presença do cristianismo na primeira fase do pensamento donosiano, Beneyto apresenta boa síntese, a saber:

Donoso julga os efeitos do cristianismo [...]. A barbárie da época das migrações e a queda do Império Romano restou superada graças a frutífera cópula de germanidade e cristianismo. Expressão desse florescimento foram as cruzadas, que aportaram ao clima intelectual e cultural o necessário entusiasmo pela constituição política (Beneyto, 1993, p. 31).

Portanto, conforme Corts Grau, neste momento Donoso Cortés está atraído “por um progressismo *sui generis*” (Corts Grau, 1940, p. 86), todavia, barrado por certa perspectiva “pessimista em que há ingredientes senequistas e cristãos” (Corts Grau, 1940, p. 86)¹⁸. Logo, nota-se em suas reflexões nos escritos de juventude elementos de religiosidade, com um recurso a transcendência para pensar a ordem e enfrentar momentos de crise.

crítica para os processos revolucionários, o que permitiu sua visão catastrófica que parte de um olhar que “penetra nos abismos da natureza humana” (Schmitt, 2006, p. 40).

¹⁷ Neste ponto, afirma Corts Grau que “esta chamada ‘conversão’ não é uma viragem fulminante, nem sequer um lento e trabalhoso processo de aproximação de Deus, como o agostiniano, processo em que o entendimento e a vontade mantêm seu tensão trágica sob o olhar da Providência, senão uma simples depuração de ideias e de conduta por parte de um homem que não havia perdido as crenças de sua infância” (Corts Grau, 1940, p. 92).

¹⁸ Ainda, no tocante ao pessimismo de Donoso nesta primeira fase, ressalta Beneyto que “o ceticismo de Donoso coloca em questão conceitos da Ilustração tão firmes como o progresso mesmo. Verdade é que o espírito humano ‘marcha’, mas a miúdo o faz retrocedendo ou vacilando” (Beneyto, 1993, p. 28).

A fim de ilustrar esta hipótese, no escrito *sobre a diplomacia*, Donoso Cortés examina esta última de maneira bastante crítica e defende a ideia de que tem excedido os limites que lhe foram traçados pelo Direito Internacional, tomando parte nas discussões que dizem respeito ao cenário político interior, o que a constitui como uma espécie de poder constituinte e não mais como uma atividade representativa da soberania em âmbito internacional, transformando-se, assim, em poder arbitrário (Donoso Cortés, 1970a, p. 122).

Dirá, então, Donoso Cortés (1970a, p. 252):

Poder arbitrário, colossal, que a Providência concedeu somente à justiça, que não pode abusar dele, e que as circunstâncias depositam como um fato no mais forte, quando as sociedades, próximas a perecer, não podem salvar sua existência senão por meio de uma tirania terrível, mesmo que momentânea. Mas o poder constituinte elevado a direito, reduzido a sistema e exercido por indivíduos que não o haviam recebido da justiça nem da sociedade, é um fato monstruoso [...]. Porém está escrito que, assim como não há Direito contra o direito, há força contra a força; e então a segunda, que serve para repelir a primeira, é um instrumento da justiça, porque seu objeto é destruir o obstáculo que se opôs a ela pelos mesmos meios com que se criou, que são os únicos que a Natureza oferece.

A passagem mencionada bem ilustra a inspiração religiosa de Donoso Cortés, bem como a ideia da necessidade de reação forte à injustiça perpetrada pela ação da diplomacia ao se arrogar como poder constituinte sem legitimidade, tendo em vista que esta última somente é conferida pela justa providência ou pela sociedade. A crítica de Donoso Cortés à diplomacia da restauração está ancorada em sua compreensão de que “a diplomacia se explica como fruto da política racional do Renascimento. Há de buscar sua origem no princípio do equilíbrio político e econômico” (Beneyto, 1993, p. 43).

Para Donoso Cortés, a legitimidade está atrelada a ações privadas. Vinculam-se a observância das leis, bem como, aplicam-se ao soberano e dizem respeito à conformidade de suas ações públicas com a justiça. Não obstante, de acordo com o pensador espanhol só há uma legitimidade absoluta e que só existe em Deus (Donoso Cortés, 1970a). A ideia do direito divino dos reis é um absurdo. Trata-se de uma blasfêmia, desrespeitadora do verdadeiro princípio que representa a justiça em cada época da História, a saber, a dominação que “é a expressão vivente da harmonia entre o direito absoluto e as necessidades sociais; o poder que representa este princípio, o que conserva esta harmonia, só ele é legítimo sobre a terra” (Donoso Cortés, 1970a, p. 134) e está encarnado na força que conduz o soberano ao trono e se encontra na sociedade.

Além disso, para Donoso Cortés, os cenários em que é possível verificar a coexistência de calamidades físicas e perturbações morais devem servir de aviso e exemplo aos governantes (Donoso Cortés, 1970a, pp.226/227). O cenário da guerra civil carlista já

chama atenção de Donoso Cortés, desse modo, as lutas intestinas da conjuntura espanhola permitem ao estremo afirmar certa monstruosidade que ameaça a sociedade, portanto, “as sociedades não podem deixar de existir sem a religião” (Donoso Cortés, 1970a, p. 227). Por aqui, parece possível verificar um elemento propriamente espanhol do tempo de Donoso Cortés, algo como uma “matriz religiosa de pensamento, ao ponto de que ser espanhol e católico constituem identidades indistinguíveis” (Castro, 2019, p. 32). Portanto, a religiosidade fraca do ponto de vista da prática, toma outro sentido quando Donoso Cortés se apresenta no debate público, uma vez que é possível notar em seus escritos a inspiração em certas concepções e conceitos da matriz do catolicismo romano.

Neste sentido, verifica-se a presença de certa concepção de ordem advinda do pensamento religioso. Dirá, então, o Marquês de Valdegamas:

As leis não podem exigir obediência se não concedem proteção, e a liberdade e a ordem para irmanar-se, necessitam que se purifique o solo em que se derramou o sangue e em que profanou o crime. A nação espera do governo cumprir sua missão defendendo o trono, consolidando a liberdade e sufocando a anarquia (Donoso Cortés, 1970a, p. 227).

Não obstante, para Donoso Cortés, diante do cenário terrível da guerra civil, não basta o espetáculo parlamentar dos representantes da nação e suas reuniões de discussão nos templos da lei (Donoso Cortés, 1970a, p. 227). A sublimação da existência humana está, já na primeira fase do pensamento do espanhol, na luta política, desse modo, “era necessário a guerra civil, como se a Providência quisesse fazer-lhes conhecer que a Glória não se alcança senão por meio do combate sem tréguas” (Donoso Cortés, 1970a, p. 227). Logo, ao se considerar tais afirmações, não parece arbitrário reconhecer a marcada expressão da matriz religiosa católica, traço da *hispanidade católica*, nesta primeira encarnação de Juan Donoso Cortés.

Na compreensão de Beneyto, é possível verificar no texto sobre a Diplomacia alguns dos temas que serão melhor desenvolvidos em momento futuro por Donoso Cortés, logo, este trabalho é escrito em “uma época em que já se pode discernir a futura posição de Donoso na qual se declarará partidário do ‘homem forte’, fundamentalmente quando os povos se aproximam do fim” (Beneyto, 1993, p. 46) e no horizonte se projeta a longa sombra da catástrofe.

Por fim, verifica-se acerto da hipótese na afirmação da legitimidade de Deus. Para Donoso Cortés “no mundo não há mais que uma legitimidade absoluta; esta existe sem dúvida em Deus, mas só em Deus existe” (Donoso Cortés, 1970a, p. 264). Por aqui, há um ponto de

conexão com as *Lições de Direito Político*, pronunciadas no *Ateneo de Madrid*¹⁹, nos anos de 1836 e 1837, que dizem respeito ao exame do problema do direito político (Beneyto, 1993, p. 53), em especial da soberania popular e do direito divino dos reis. Neste ponto, parece razoável a hipótese de leitura de Raúl Sanchez Abelenda quando afirma que neste momento Donoso Cortés compreende que o remédio para as convulsões sociais é a *monarquia constitucional* e seu governo representativo (Abelenda, 1969, p. 68).

De tal modo, conforme Abelenda (1969, pp. 68-69):

O que caracteriza politicamente a este tipo de governo é a ‘inteligência social’, harmonia entre as necessidades da sociedade e os fatores que a expressam. E como para o equilíbrio social é necessário que governem os ‘melhores’, cultural e economicamente, segue-se que dita ‘inteligência social’, contraposta a toda ‘onipotência social’ — seja o absolutismo ou a soberania popular —, não pode estar senão em mãos da burguesia que constitui as ‘aristocracias legítimas’.

Nas *Lições sobre o Direito Político*, em especial na sexta lição, Donoso Cortés analisa categoria conceitual fundamental da filosofia política e do direito público, a saber, o problema da soberania. O exame de Donoso Cortés recai sobre a questão das imagens da soberania absoluta e limitada. O plano das lições é avaliar os princípios da soberania popular e do direito divino dos reis. O marquês de Valdegamas não defende nenhum dos princípios. Para Donoso Cortés, há que se reconhecer que os povos, como os indivíduos, têm de suportar dias de dor para, posteriormente, ingressar em novos tempos de bonança. Conforme Roberto Bueno, “esse escuro vale, cheio de dores e lamúrias não é resultado senão da vontade de Deus expressa em sua perfeita criação” (Bueno, 2012, p. 109). Dessa maneira, afirma Donoso Cortés que esta é a lei da Humanidade, portanto, “é a lei de todos os seres, porque é a lei da criação” (Donoso Cortés, 1970b, p. 265).

O ponto fundamental das lições é o exame do governo representativo e a forma de sua constituição. A análise passa pelos princípios dos governos desde a antiguidade, tanto do Oriente quanto do Ocidente, o que autoriza Donoso Cortés a recusar a soberania popular e o direito divino dos reis como legitimadores dos governos representativos. Ambos podem ser compreendidos como formas de despotismo, o que permite a Cortés Grau afirmar que “a tese dominante destas lições é que o fundamento da soberania está na razão e na justiça” (Cortés Grau, 1940, p. 91). De tal modo, “ao despotismo do Deus do mundo sucedeu o despotismo do homem Deus; mas do seio do homem Deus devia nascer a ideia de liberdade, e do seio do Deus do mundo devia sair a ideia de poder” (Donoso Cortés, 1970b, p. 266). As ideias de

¹⁹ De acordo com Beneyto “o Ateneo foi fundado em 1820 como um instituto de investigação e cultura com a implícita finalidade de dar a conhecer o liberalismo em amplos círculos da burguesia espanhola” (Beneyto, 1993, p. 53).

liberdade e poder são os “elementos harmônicos, os dois polos indestrutíveis, eternos, de todas as sociedades” (Donoso Cortés, 1970b, p. 266).

Nesta lição, é interessante notar a presença de uma hipótese de leitura ordenadora que hierarquiza a esfera de dominação política representada no governo. Donoso Cortés sustenta a necessidade de se reconhecer que a soberania está na razão e que só Deus é a imagem da razão absoluta. O homem possui uma razão limitada e compreende a verdade de maneira fragmentada. Portanto, há uma garantia de que a onipotência da razão e da justiça são uma e a mesma coisa e que só existem no céu (Donoso Cortés, 1970b, pp. 272-273).

Consequentemente, afirma Donoso Cortés (1970b, p. 271):

O Governo e o soberano existem porque sua existência é necessária para a conservação da sociedade; e se a conservação da sociedade é a razão, como o objeto de sua existência, nem o soberano nem o Governo podem conceber-se logicamente se não oferecem uma garantia de que se conservarão a sociedade, proporcionalmente a quantidade de poder de que estejam revestidos. Pois bem, senhores: o soberano de direito é onipotente, e para que ofereça uma garantia proporcional a seu poder é forçoso que seja infalível, porque a infalibilidade é a única garantia contra a onipotência.

Neste sentido, por aproximar a ideia de Deus da razão absoluta, só esses conceitos podem ser caracterizados como onipotentes, logo, na esfera da política humana o que existe é uma relação hierárquica de governo e dominação social, que se estabelece como ordem para conservar a sociedade. Assim, “os mais inteligentes têm direito a mandar; os menos inteligentes têm obrigação de obedecer. Porém os mais inteligentes não têm direito ao mando absoluto, porque, por mais inteligentes que sejam, não estão dotados de uma inteligência absoluta” (Donoso Cortés, 1970b, p.274). Desse modo, há o reconhecimento de um direito ao mando dos mais inteligentes, contudo, não ao poder absoluto, pois o reconhecimento do poder de comando da inteligência faz aparecer a obediência e esta última é exercida com liberdade pelo súdito, logo, no entender de Donoso Cortés a liberdade é quem torna possível o súdito e, por conseguinte, “a inteligência faz possível o soberano” (Donoso Cortés, 1970b, p. 383).

Dirá, então, Juan Donoso Cortés (1970b, p. 383):

A liberdade não é outra coisa que a faculdade de obedecer; dela resulta também que os que localizam a soberania na vontade dos povos ou na vontade dos reis confundiram no homem a soberania com a desobediência e nos povos a soberania com a insurreição. É soberano quem manda²⁰.

²⁰ Não parece arbitrário verificar nesta afirmação a chave de leitura de Carl Schmitt. Com a afirmação donosiana de que é soberano quem manda, torna-se possível a Schmitt ver no pensador espanhol um *decisionista*, ou seja, lançar a hipótese de que soberano é aquele que decide acerca do estado de exceção, o que encontraria sua linhagem em Donoso Cortés.

Neste horizonte de perspectiva, Donoso Cortés pretende refutar a hipótese que localiza a soberania na vontade, em especial na vontade dos povos, uma vez que “os filósofos que localizam a soberania na vontade apoiando-se na desobediência, a localizam apoiando-se em um fato que constitui ao súdito” (Donoso Cortés, 1970b, p. 384), pois o homem “como ser livre, nunca é mais que um súdito submisso ou súdito rebelde” (Donoso Cortés, 1970b, p. 384). Este recurso argumentativo permite a Donoso Cortés estabelecer uma ordem hierárquica do social, algo que encontra seu fundamento na vontade divina (Donoso Cortés, 1970b). Doravante, Donoso Cortés lança a questão das insurreições, ou seja, há possibilidade do aparecimento das revoluções sociais e políticas, que pretendem subverter a ordem, significa que aqueles que têm o dever de obedecer voltam-se contra aqueles que mandam. Neste momento, surge a necessidade de uma intervenção da onipotência para salvar a sociedade inteira.

Nas palavras de Donoso Cortés (1970b, p. 275):

Sem dúvida, a onipotência é necessária nesses períodos de cataclismo em que um vapor de sangue se desprende da Liberdade, rouba aos olhos dos homens a estátua da Justiça e oculta da vista dos povos o astro da inteligência. Sem dúvida um poder onipotente é então necessário para que possa dizer a revolução como Deus ao mar revolto: ‘Não passarás daqui’.

Donoso Cortés retoma o problema do poder constituinte consignado nas Constituições e caracteriza o momento do aparecimento das revoluções como a eclosão do caos. Nesta conjuntura, é preciso a intervenção da onipotência. Desse modo, na compreensão de Donoso Cortés, “como a onipotência da razão e a onipotência da justiça são uma mesma coisa, e sendo, constituem a só onipotência que, sem ruborizarmos, podemos reconhecer: a onipotência que existe no céu” (Donoso Cortés, 1970b, p. 388). Para o pensador espanhol, a condição da existência humana é conflitiva, logo, um acordo permanente é impossível, portanto, “a divergência e o combate entre os costumes e as leis é a lei da humanidade, o espetáculo do século e o alimento da História” (Donoso Cortés, 1970b, p. 440). Assim, verifica-se que o elemento de religiosidade católico permite a Donoso Cortés caracterizar a política como um espaço conflitivo, já na primeira fase de suas reflexões.

A imagem temporal será a de um soberano governante, isto é, a onipotência residirá no Homem forte, que está oculto das constituições e dos povos, mas, que, assumirá seu cargo para “por em seus ombros de Hércules o grave peso do edifício que cai, da sociedade que se colapsa; no homem forte e inteligente, que aparece como uma divindade, em cuja aparição as nuvens fogem, o caos informe se anima, o Leviatã que ruga no circo silencia, as tempestades se acalmam” (Donoso Cortés, 1970b, p. 390). A partir de tais coordenadas, Donoso Cortés

afirma que as sociedades não estão condenadas ao caos, pois as reformas políticas e a ditadura são remédios que permitem a sua salvação diante dos abismos e das catástrofes revolucionárias, uma vez que há uma intervenção de Deus na História (Donoso Cortés, 1970b, p. 368).

Para Donoso Cortés (1970b, pp. 443/444):

O cetro da Humanidade não foi confiado pela Providência a um gênio maléfico nem a um Deus inflexível; a sociedade não está condenada ao caos. Se as revoluções a agitam, se a febre a devora, se a corrupção a consome, se os crimes a mancham, é porque seu destino é o combate como condição da vitória.

As revoluções que assumem a forma do poder constituinte são, portanto, caracterizadas como a encarnação do mal, de costumes que não se compatibilizam com a boa e justa ordenação da sociedade, o que será objeto de análise a seguir. Por conseguinte, na *décima lição* sobre o Direito Político, afirma Donoso Cortés que o poder forte é a única esperança de uma sociedade estremecida pela revolução, de tal modo, “quando os costumes são a causa do desenvolvimento das revoluções, o Governo só pode detê-las por meio da ditadura; porque só sendo ditador pode colocar em seu leito a corrente dos costumes transbordados” (Donoso Cortés, 1970b, p. 441). Desse modo, pode-se verificar que há uma linha de força que perpassa o *corpus* da obra de juventude de Juan Donoso Cortés e esta é justamente a aposta no poder forte, isto é, a solução donosiana é sempre autoritária, pois a força é, no entender do pensador espanhol, um elemento imperioso na sociabilidade humana, o que torna todos os fatos conservadores e necessários, pois ligados ao desenho que lhes há traçado o Criador (Donoso Cortés, 1970a, pp. 274-275).

Neste sentido, boa síntese é apresentada por Andrea Acle-Kreysing quando afirma que:

Por mais estranho que pareça em alguém que chegou a postular a incompatibilidade entre catolicismo e liberalismo, o ponto de partida do advogado estremenho Juan Donoso Cortés foi o catolicismo liberal. Sua carreira política esteve ligada a sorte de Isabel II e do partido moderado, o qual surgiu como uma solução de compromisso entre o liberalismo progressista e o tradicionalismo carlista. Para os moderados, e aqui o caso de Donoso foi paradigmático, foi importante que a Igreja se convertesse em uma aliada do Estado, ainda que em relação de subordinação. Após uma experiência de conversão religiosa, somada ao impacto das revoluções de 1848, as ideias de Donoso se radicalizaram. Este chegou à conclusão de que estender os princípios liberais levaria ao estabelecimento de uma ‘civilização filosófica’, incompatível com a ‘civilização católica’. A nota distintiva de Donoso foi que, não obstante esta retificação, sua solução seguiu sendo autoritária, enquanto privilegiava o papel do Estado como garante da ordem, assim como a influência que a Igreja devia ter dentro da sociedade (Acle-Kreysing, 2016, p. 92).

Na interpretação de Roberto Bueno, o texto de Donoso Cortés indica uma predileção humana pela vida em liberdade, no entanto, destaca que essa hipótese já não era real na Europa e “a razão para esta decadência geral da Europa era identificada por Donoso nas ações debilitadoras empreendidas pelos governos constitucionais, ou seja, que com o suceder de equívocos políticos eles se tinham transformado em nada mais do que esqueletos sem vida” (Bueno, 2013b, p. 65). Este diagnóstico somado ao ataque sofrido pela Igreja Católica pelo anticlericalismo liberal constroem o cenário que, para Donoso Cortés, caracteriza-se como caótico e, portanto, reclama uma intervenção, o que autoriza a justificação da opção política pela ditadura (Bueno, 2013, p. 92).

Ainda, ao examinar as *Lições sobre o Direito Político*, principal texto de juventude de Donoso Cortés, conforme mencionado, Corts Grau afirma que nas páginas finais da última lição é possível notar que “o Donoso vidente e crente se sobrepõe ao pessimismo, desvelando-nos certa dissensão entre seu desespero como homem dentro do mundo e seu abandono como crente nas mãos de Deus” (Corts Grau, 1940, p. 91). Portanto, a hipótese da presença do catolicismo como algo influente nas reflexões dos trabalhos da primeira fase do pensamento de Donoso Cortés não se mostra arbitraria, em especial quando se considera, como se fez até aqui, a carta endereçada ao seu amigo Marquês de Raffin.

Diante do que restou dito até aqui, verifica-se que há uma presença da religiosidade católica que perpassa o *corpus* da obra donosiana. Todavia, ao se considerar sua afirmação de que sempre foi religioso, apresenta-se bastante razoável a hipótese de leitura de Valverde (1970), Garay Vera (2010) e Acle-Kreysing (2016) de que Donoso Cortés pode ser considerado como um pensador católico, desse modo, a partir de sua segunda encarnação a tarefa dos intérpretes estaria facilitada, uma vez que “esta é a época mais conhecida exteriormente de nosso personagem e permite traçar um arco de Donoso no contexto de sua Catolicidade” (Garay Vera, 2010, p. 149). Assim, não se pretende neste trabalho desconsiderar os textos de juventude de Donoso Cortés, mas, isto sim, verificar a hipótese da permanência do elemento religioso que permite verificar o teológico político na obra do pensador espanhol.

É importante considerar o principal trabalho de Donoso Cortés, a saber o *Ensaio sobre o catolicismo, o liberalismo e o socialismo*, que vem a público no ano de 1851. Neste trabalho, Donoso Cortés, nos dois primeiros capítulos do Livro I, apresenta a hipótese de que em toda grande questão política está envolta uma questão teológica (Donoso Cortés, 1946e). No entender Schramm, o Donoso Cortés do *Ensaio* já se apresenta como um homem de combate (Schramm, 1936), caracterização que permite a Raul Sanchez Abelenda asseverar

que neste trabalho há uma forte afirmação da teologia “como a última questão e a resposta de todas as coisas. Daqui deriva Donoso sua ‘teologia política’, onde a tônica recai do lado do qualificativo” (Abelenda, 1969, p. 96), desse modo, há uma proposta que sugere uma *teologia da política*, o que, em última análise, ressalta a necessidade da ordem na sociedade.

A fim de examinar e justificar sua proposição, Donoso Cortés estabelece, de partida, diálogo com as confissões de um revolucionário de Proudhon. Os dois primeiros capítulos do Livro I são dedicados à definição do conceito de *Teologia* e, além disso, seu posicionamento relacional na História, o que permite a Donoso Cortés uma leitura providencialista desta e do político (Donoso Cortés, 1970e). Para o Marquês de Valdegamas, os sistemas políticos podem ser explicados pelos sistemas teológicos (Donoso Cortés, 1970e, pp. 503/504), sendo que esta perspectiva não se restringe ao hemisfério ocidental.

Segundo Donoso Cortés a teologia é:

a ciência de Deus, em quem e por quem tudo se explica, a teologia é a ciência de tudo [...]. A teologia, pois, considerada em sua acepção mais geral, é o assunto perpétuo de todas as ciências, assim como Deus é o assunto perpétuo das especulações humanas. Toda palavra que sai dos lábios do homem é uma afirmação da divindade (Donoso Cortés, 1970e, p. 501).

De tal modo, no entender do pensador espanhol, todas as coisas são obra da divindade, hipótese que permite verificar a religião como fundamento da sociabilidade humana nas mais variadas formas e latitudes (Donoso Cortés, 1970e, pp. 499-500). Por esta via, ao se considerar a acepção mais geral do termo teologia, nada em lugar algum poderia escapar do estabelecimento de uma relação com o divino, o que permite a Donoso Cortés reconhecer e examinar a esfera do religioso e sua ligação com o social e o político nas sociedades orientais (Donoso Cortés, 1970e). Portanto, ao reconhecer a esfera religiosa e a divindade do mundo oriental se torna possível examinar a questão de forma crítica e comparativa.

Para Donoso Cortés, o Deus na Índia é uma unidade, diferente das manifestações persas da divindade, uma vez que se apresentam como um dualismo (Donoso Cortés, 1970e, p. 509). Ao que parece o marquês de Valdegamas tem por objetivo justificar sua compreensão de que a teologia é a ciência de tudo, mais do que afirmar alguma erudição sobre o mundo oriental. Neste sentido, Donoso Cortés afirma que a partir do exame das manifestações da divindade, verifica-se a ocorrência de múltiplas expressões teológicas, ou seja, de uma preocupação humana com o teológico, logo, justifica-se a necessidade de uma ciência do divino (Donoso Cortés, 1970e, p. 509).

Não obstante, Donoso Cortés coloca no horizonte de análise o espectro das divindades orientais em comparação com a teologia greco-romana. Ora, neste ponto, parece possível reconhecer que o pensador espanhol se insere na matriz teológico política apresentada linhas atrás, inclusive, com genuína preocupação filosófica, no sentido de apresentar uma definição do termo teologia. No entender de Donoso Cortés, a questão teológica está ligada ao modo de ser da cidade, isto é, a concepção de unidade política presente no imaginário grego, por exemplo, está ligada à esfera religiosa, portanto, “a teologia grega, e a história grega, e o temperamento grego são uma mesma coisa” (Donoso Cortés, 1970e, p. 503). Dessa forma, não parece arbitrário afirmar que há uma ligação da leitura feita por Donoso Cortés com a antiga raiz da teologia política anteriormente apresentada, significa dizer que o pensador espanhol parte do exame do sintagma *theologia civilis*²¹. Para o Bispo de Hipona a teologia civil merece censura por ser o reflexo cidadão da teologia fabulosa, logo, trata-se de obra de “espíritos muito imundos” que, não obstante, pretende ser “enganadora e torpe, além de reduto dos deuses hipócritas” (Agostinho, 1996a, p. 251).

Neste sentido, não parece arbitrário ver na estrutura do argumento de Donoso Cortés — em especial no *Ensaio* —, a presença espiritual de Agostinho para afirmar a teologia católica como aquela capaz de dar unidade ao mundo político, uma vez que é universal e abarca a verdade e a vontade soberana de Deus (Donoso Cortés, 1970e, p. 509), recusando, de tal modo, o panteísmo da teologia civil de Varrão.

Para Donoso Cortés, este “fenômeno é mais visível sobretudo na história do povo romano” (Donoso Cortés, 1970e, p. 503). Para o estremenho as principais divindades romanas provinham da linhagem etrusca, de tal modo, “pelo que tinham de deuses, eram gregos; pelo que tinham de etruscos, eram orientais” (Donoso Cortés, 1970e, p. 503). Portanto, Roma é algo importante a ser examinado na exata medida em que se permite a observação do entrecruzamento destas linhagens divinas, o que exige uma ciência acerca dos deuses a fim de que se possa verificar a relação da esfera religiosa com a política, significa dizer, no mundo ocidental ligado a Grécia está presente a multidão da Índia, o que permite verificar que há um cenário confuso e conflitivo, haja vista que cada cidade é um império, logo, “nesta multidão de cidades e de deuses tudo será desordenado e confuso” (Donoso Cortés, 1970e, p. 503).

²¹ Neste ponto, parece razoável considerar a importância e influência de Santo Agostinho em Donoso Cortés. Raúl Sánchez Abelenda destaca que “sua presença parece estar latente já no ensaio sobre Vico. Porém, são as cartas de Paris (1842) as que nos testemunham com toda clareza esta afinidade agostiniana” (Abelenda, 1969, pp.132/133). Ainda, no *Ensaio* Donoso Cortés afirma a importância do doutor angélico *A Cidade de Deus*, em especial para uma reflexão acerca da História (Ver: Donoso Cortés, 1946e). Por esta via, parece possível compreender a crítica que Donoso Cortés lança as imagens teológicas do Oriente, tendo em vista a absorção de parte da crítica agostiniana a ideia de *theologia civilis*.

Ora, ao se considerar seriamente a hipótese das ligações religiosas e suas implicações políticas, no que diz respeito a esta última “como em religião, Roma é a um mesmo tempo o Oriente e o Ocidente” (Donoso Cortés, 1970e, p. 504)

Por esta via, torna-se possível a Donoso Cortés afirmar Roma como algo providencial. Dessa maneira, a *civitas aeterna* foi criada pelo divino “para preparar as vias a Aquele que havia de vir” (Donoso Cortés, 1970e, p. 504). Em seu diagnóstico, o cenário confuso das conexões dos mundos oriental e ocidental encontraram sua síntese em Roma, pois, em última análise, trata-se da vontade soberana de Deus, logo, “decomponha-se agora em seus elementos constitutivos essa poderosa síntese, e se observará que não é síntese na ordem política e social senão porque o é também na ordem religiosa” (Donoso Cortés, 1970e, p. 504). Portanto, Donoso Cortés afirma não só a relação entre a transcendência e a imanência, mas, isto sim, que um Deus opera a partir de sua vontade na esfera social e política, tendo em vista que é a infinita substância (Donoso Cortés, 1970e, p. 503).

A partir de tais coordenadas, torna-se possível a Donoso Cortés afirmar que o catolicismo é uma nova teologia, desse modo, “o catolicismo é um sistema de civilização completo; tão completo, que sua imensidão abarca tudo: a ciência de Deus, a ciência do anjo, a ciência do universo, a ciência do homem” (Donoso Cortés, 1970e, p. 508). Não obstante, ao se considerar a hipótese de saída de que os sistemas teológicos explicam os sistemas políticos, Donoso Cortés afirma que a Teologia é a luz da História (Donoso Cortés, 1970e, p. 504), o que permite verificar sua presença no ocidente e no oriente, isto é, há uma teologia que sustenta o aparecimento dos sistemas políticos dos povos, pois “no homem se faz consciente o vínculo, e constitui a religião, a religião, pedra angular, portanto, de toda sociedade humana” (Corts Grau, 1940, p. 99), logo, na perspectiva donosiana há uma lei suprema do universo que encontra seu ancoradouro em Deus (Corts Grau, 1940, p. 98).

De tal modo, Donoso Cortés é caracterizado como um pensador católico, em alguma medida próximo do que Carlos Valverde afirma como agostinismo político (Valverde, 1970). O pensador espanhol acompanha Agostinho na crítica à raiz estoica da teologia política ao afirmar que o catolicismo é uma nova teologia (Donoso Cortés, 1970e, p. 508), portanto, há por aqui uma revelação final de todas as coisas (Donoso Cortés, 1970e, p. 508). Assim, para Donoso Cortés a teologia “ocupa o cume e a razão de todas as ciências, de todas as artes, de todas as leis” (Fagoaga, 1958, p. 13), portanto, trata-se de uma matriz e pensamento que é a base de sustentação de toda sua reflexão.

Sem embargo, ressalta Raúl Sánchez Abelenda (1969, p. 100):

No que diz respeito a seus escritos, se algo caracteriza meridianamente a Donoso Cortés é a profunda unidade, a identificação vital, entre seu pensamento e sua vida toda. Esta mútua simbiose constitui o diapasão e a bússola do verdadeiro processo da evolução pessoal de Donoso Cortés.

O comentador argentino destaca com razão a integralidade do pensamento de Donoso Cortés, significa dizer que há uma unidade entre seu pensamento e sua vida (Abelenda, 1969, p. 100). Contudo, na hipótese de Abelenda, o Marquês de Valdegamas teria uma conversão intelectual que passa de uma primeira fase mais marcadamente filosófica em que se projeta uma filosofia da história, para o horizonte de uma teologia da história que afirma uma metafísica da ordem que se converte em uma teologia política (Abelenda, 1969, p. 100). Neste ponto, é importante ressaltar que a hipótese deste trabalho se coloca em sentido contrário à de Raúl Sánchez Abelenda. Ora, ao que parece, ao se considerar o Donoso Cortés integral, o que se verifica é justamente o contrário, ou seja, é a teologia política como matriz de pensamento que permite a reflexão crítica de Donoso Cortés acerca da História e da Política.

Segundo Donoso Cortés (1970e, p. 509):

Chama-se esta teologia católica, porque é universal; e o é em todos os sentidos e sob todos os aspectos: é universal porque abarca todas as verdades; o é porque abarca tudo o que todas as verdades contêm; o é porque por sua natureza está destinada a dilatar-se por todos os espaços e a prolongar-se por todos os tempos; o é em seu Deus e o é em seus dogmas.

Assim, Donoso Cortés defende a hipótese de superioridade da teologia política católica. Para o pensador espanhol esta última é reconhecida devido ao seu caráter universal, sendo todas as outras teologias imagens fragmentadas, logo, “a teologia católica contém as soluções supremas, e unifica por vias de superação as teologias fragmentárias que lhe precederam, concertando o homem e a sociedade” (Corts Grau, 1940, p. 100). De tal modo, verifica-se uma matriz de pensamento que permite a boa ordenação do mundo, todavia, importa considerar que esta perspectiva encontra vozes dissidentes e diferentes caracterizações, o que será objeto de análise a seguir.

II. A LINHAGEM ADÂMICA E O APOSTOLADO DO MAL: PESSIMISMO ANTROPOLÓGICO E O PECADO DA REVOLUÇÃO

Inicialmente, importa considerar que Juan Donoso Cortés é, geralmente, inscrito na linhagem dos pensadores conservadores. Contudo, o conservadorismo não pode ser compreendido como um bloco unitário e monolítico, pois, há, em seu meio, vozes divergentes e caracterizações distintas. De tal modo, parece interessante examinar algumas de suas linhas de força no que diz respeito as suas distinções e, doravante, verificar como posicionar Donoso Cortés neste aspecto do pensamento político. Por fim, não se admite como tarefa desta seção a exposição totalizante desta perspectiva, mas, isto sim, mostra-se algo razoável alguma aproximação.

O primeiro ponto a se observar e que parece fecundo para uma boa compreensão do que se entende pela existência de algo como um pensamento conservador diz respeito a sua localização histórica. Neste aspecto, é possível encontrar algum consenso, pois é reconhecida como sua fonte filosófica a reação de crítica à Revolução Francesa, que aponta como seu precursor Edmund Burke e suas *Reflections on the Revolution in France*, obra publicada em 1º de novembro de 1790 (Nisbet, 1987; Romano, 1981; Abellán, 1993 Chignola, 2005b; Gahyva, 2017).

Segundo Robert Nisbet (1987, p. 15):

Raramente, na história do pensamento, um conjunto de ideias foi tão dependente de um único homem e de um único acontecimento como o conservadorismo moderno foi de Edmund Burke e de sua violenta reação à Revolução Francesa. Em notável grau, os temas essenciais do conservadorismo, durante os dois últimos séculos, não são mais do que a continuação dos temas enunciados por Burke com referência específica à França revolucionária.

Em linhas gerais, os temas que são anunciados por Burke e que serão desenvolvidos pelo pensamento conservador do século XIX dizem respeito a formas de manutenção da ordem e da hierarquia na sociedade, em especial pensar a forma Estado e as instituições como produtos do avanço parcimonioso da História (Romano, 1981; 1994). Nesse sentido, o conservadorismo propõe uma filosofia da história que se opõe às rupturas revolucionárias — para alguns comentadores, como Chignola (2005b), à ideia mesma de progresso, o que parece discutível —, ou seja, há que se reconhecer uma sociedade constituída a partir da tradição, o que significa mudanças lentas e graduais que preservam a boa organização social (Nisbet, 1987; Romano, 1981;1994).

A argumentação de Burke é desenvolvida em perspectiva historicista em que estabelece uma relação entre a crítica da Revolução Francesa e o elogio da Revolução Inglesa de 1689, bem como das “liberdades políticas inglesas, que considera uma antiga herança irrenunciável” (Abellán, 1993, p. 14). Ao traçar o argumento em paralelo dos movimentos revolucionários é possível notar, em Burke, sua percepção da temporalidade, ou seja, “ele próprio estava bem ciente de que a Revolução Francesa era, no fundo, uma revolução europeia” (Nisbet, 1987, p. 15), algo como certa astúcia para considerar as pretensões de universalidade dos revolucionários, presentes, em especial, na declaração direitos do homem e do cidadão (Burke, 1982).

Este esforço de localização histórico-conceitual e de apresentação de algumas das linhas de força do pensamento conservador mostra-se fecundo para os objetivos do presente trabalho, fundamentalmente para o desígnio específico deste tópico que diz respeito à questão da revolução²². Ora, é possível notar, nesta aproximação mais ampla do conceito de conservadorismo, que a revolução será um problema para todo o espectro de suas reflexões.

De acordo com Joaquin Abellán (1993, p. 14):

As análises críticas que se produziram na Europa motivadas pela Revolução Francesa, empregaram distintos argumentos para mostrar o caráter negativo e maligno de tão magno acontecimento ou, ao menos, sua prescindibilidade para o progresso da humanidade. Estas diferentes análises conduziram, conseqüentemente, a atitudes diferenciadas a respeito da Revolução.

Neste sentido, a maioria dos pensadores que se alinham ao conservadorismo defendem que a Revolução Francesa e o ideário filosófico das luzes devem ser combatidos, isto é, há que se fazer o enfrentamento não só das ideias, mas, também, das práticas políticas, algo como uma resposta defensiva que pretende afirmar que do acontecimento revolucionário francês não há nada a ser imitado, uma vez que representa a destruição da ordem levantada por séculos de experiência dos povos. Portanto, trata-se de um símbolo de destruição deste legado que nada tem que simbolize o progresso (Abellán, 1993, p. 14).

Segundo Nisbet (1987, p. 16):

Dentro de uma geração após a publicação de *Reflections*, irrompeu no Ocidente toda uma *Aufklärung* que, no fundo, não era mais do que um anti-Iluminismo. Vozes como Bonald, de Maistre e Chateaubriand em França; Coleridge e Southey em Inglaterra; Haller, Savigny e Hegel no pensamento alemão e Donoso Cortés e Balmes em Espanha, ressoavam por todo Ocidente.

²² Conforme mencionado, não se tem a pretensão de apresentar todas as variantes do pensamento conservador, tendo em vista os limites da presente pesquisa. Desse modo, pretende-se demarcar as linhas de força e de origem, bem como alguma diferença com a vertente católica do conservadorismo. Robert Nisbet esclarece que “para além da Igreja, havia por toda Europa Ocidental as cidades históricas e associações que, à medida que o cosmopolitismo do Iluminismo se espalha, cada vez mais se voltam para as suas próprias histórias, tradições, santos, heróis, governos e ofícios” (Nisbet, 1987, p. 17).

Verifica-se que é no século XIX, justamente o momento de Donoso Cortés, que se ergueram as vozes dos pensadores católicos franceses, em especial De Maistre e De Bonald, que propõem uma crítica contrarrevolucionária como “o rechaço total da Revolução, unida a uma proposta de regresso a situação anterior a revolução” (Abellán, 1993, p. 15). Esta vertente do pensamento conservador será caracterizada como tradicionalista e contrarrevolucionária na exata medida em que, em primeiro lugar, manifesta sua oposição ao processo revolucionário e, em segundo lugar, defende a necessidade de “práticas (doutrinárias, populares, nobilitárias, militares) de resistência ao poder republicano nascido com a Revolução” (Chignola, 2005c, p. 173). Assim, verifica-se que o pensamento conservador se pretende como uma crítica do ideário da Revolução, bem como, também, de sua concepção da História, caracterizando a Revolução mesma como a imagem do mal no mundo²³.

Dirá, então, José María Beneyto (2013, p. 208):

Não é o homem portanto, nem a presença cristã, quem pode levar a cabo a inversão da presença onipotente do mal no mundo. A Revolução triunfa necessariamente, sua intensidade e sua extensão só podem explicar-se por uma capacidade autônoma do mal. O mal se converte então em um princípio autônomo. O mal deixa de ser uma carência do bem (como afirmava a teologia tradicional) e se transforma em uma realidade tangível, histórica e sociológica; o mal é um mal metafísico e concreto, o mal é a Revolução.

Portanto, trata-se da destruição da destruição (De Bonald, 1988; De Masitre, 2010), não basta apenas rechaçar o ideário das Luzes, mas dar combate em sentido teológico político ao mal, isto é, à revolução. Desse modo, destruir todo o seu espectro ideológico e institucional “resume o projeto contrarrevolucionário” que tem por “meta regressar à situação anterior por considerar que o Antigo Regime era já a realização dos autênticos princípios de liberdade e igualdade” (Abellán, 1993, p. 15). Logo, esta vertente tradicionalista francesa vê na restauração a possibilidade de recuperação da ordem na sociedade (De Bonald, 1988; De Masitre, 2010).

Ainda, segundo Beneyto (2013, p. 201):

Longe de ser mera apologia dogmática, o que o tradicionalismo levará a cabo é *uma crítica* cujo ponto de partida será a análise do fenômeno revolucionário e seu ponto de chegada uma escatologia da história; uma utopia quiliasta, teoricamente superadora da *História*.

²³ A imagem teológica do mal é apresentada em aspecto geral como “qualquer ato ou acontecimento contrário aos desígnios bons e santos de Deus” e, além disso, há uma caracterização que compreende o mal moral que se refere “a atos (pecados) contrários ao caráter santo de Deus e às suas leis” (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 83). Esta caracterização é algo importante para este tópico.

Para além de uma caracterização como ideologia do retrocesso ou algo nostálgico para com a idade média (Bueno, 2012b; Gahyva, 2017, p. 302), mostra-se interessante verificar o quadro geral a fim de perceber que o conservadorismo é apresentado como uma força política que, em grande medida, combate o ideário da Revolução Francesa e, por consequência, coloca-se contra os discursos revolucionários em geral²⁴. Por esta via, o argumento que pretende *satanizar a revolução* trata de um processo de identificação da revolução com o mal, ou seja, verifica-se como objetivo do pensamento conservador, em especial de linhagem católica e contrarrevolucionária, construir uma oposição radical às energias revolucionárias e que tenha no horizonte o combate “por uma nova escatologia, um novo e inovador Apocalipse” (Beneyto, 2013, p. 208).

De tal modo, é importante observar que a batalha travada em nome da tradição pelos conservadores busca construir a compreensão de um ideário que dá suporte a reação contra o símbolo da decadência dos povos, isto é, o discurso revolucionário, que encontra sua linhagem originária na Revolução Francesa, que foi satanizada pelos pensadores contrarrevolucionários (Abellán, 1993, Beneyto, 2013), temática que será abordada a seguir.

Segundo Roberto Romano (1981, p.16):

Esse antimodernismo católico travejou a ideologia contra-revolucionária defendida após 1789, no refluxo das Restaurações, e exasperada contra os movimentos políticos anti-religiosos burgueses ou proletários, sobretudo após 1848. O espectro de Maquiavel foi identificado, pelos defensores da Ordem católica, com os ideais da Revolução Francesa, um poder essencialmente diabólico *porque* contrário aos ensinamentos da Igreja. Esse tema será repetido até a monotonia pelos teóricos antiburgueses e românticos, como Burke, Lammenais, De Maistre, Donoso Cortés, De Bonald, Comte, Novalis, Schelling.

A passagem de Romano dá conta de alguns dos pontos de contato das diferentes linhas de reflexão do pensamento conservador. Não obstante, é bom não perder de vista que apesar de existirem alguns consensos, existem também diferenças e distanciamentos. Neste momento, é oportuno recuperar uma hipótese de Carl Schmitt e que diz respeito à diferenciação do pensamento conservador contrarrevolucionário com relação ao romantismo político (Schmitt, 2006; s/d). Por esta via, mostra-se interessante notar algumas diferenças entre este último e Juan Donoso Cortés.

²⁴ Abellán dá notícia de que havia algumas vozes que nutriam uma “matizada admiração” pela Revolução Francesa. Ver: Abellán. 1993. Além da polissemia já noticiada, convém observar a advertência feita por José María Beneyto quando afirma que “é certo que o pensamento reacionário não deveria ser ignorado nem silenciado, senão discutido. O assalto do tradicionalismo à modernidade precisa ser questionado” (Beneyto, 2013, p. 201).

Ao que parece há certo acordo em relação a caracterização do romantismo no que diz respeito a sua composição plural, isto é, este último não pode ser compreendido como uma corrente de pensamento ou um movimento político unitário (Ferraresi, 2005, p. 723; Cesa, 2009, p.1131; Störig, 2008). Ainda, importa considerar que a questão política é uma das faces do romantismo, uma vez que o “romantismo foi, primeiramente, menos uma coisa de filósofos do que de poetas, artistas” (Störig, 2008, p. 381), desse modo, há uma gama de temáticas que são reconhecidas como pertencentes ao romantismo, como, por exemplo, a “crítica do racionalismo iluminista; exaltação do sentimento subjetivo e da força elementar e originária da natureza” (Ferraresi, 2005, p. 723). Assim, verifica-se que a definição de um pensamento romântico apresenta a mesma dificuldade que a do conservadorismo no que tange a sua caracterização. Logo, “definir o romantismo é tarefa deveras difícil, havendo até quem diga ser impossível” (Reale; Antiseri, 2005, p. 10). De tal modo, não se tem a pretensão de definição do romantismo, mas, isto sim, verificar suas linhas de força e contrastá-las com o pensamento de Donoso Cortés.

A fim de bem localizar este conjunto de pensadores e temas, bem como seus problemas mais gerais, parece fecundo buscar o sentido da palavra romântico que “não provém do alemão, como acontece de se dizer. Provém do inglês ‘romant’, que quiçá se tenha originado do francês ‘romant’, que equivale a contar aventuras em linguagem romântica” (De la Cámara, 1956, p. 9), significa dizer que “o adjetivo ‘romântico’ aparece pela primeira vez na Inglaterra por volta de meados do século XVII como termo usado para indicar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal” (Reale; Antiseri, 2005, p. 10). Com este esforço de encontrar a origem da expressão, verifica-se que esta última aparece em ambientes intelectuais, especialmente literários (De la Cámara, 1956; Cesa, 2009, p. 1131) e, ainda, há certo acordo no reconhecimento de sua linhagem inglesa, o que permite compreender que o ponto de partida do pensamento conservador pode ser encontrado na Inglaterra.

Ainda, afirma De la Cámara que:

É vital não apartar-se da origem inglesa da palavra. Em Alemanha chega, ao final do século XVIII, levada desde às Ilhas Britânicas e o é na mesma acepção de ‘novelesco: romanhaft’ e precisamente, é ao passar pela Alemanha, quando adquire outra coloração e sentido (De la Cámara, 1956, p. 10).

A partir de tais coordenadas, torna-se possível verificar que a expressão mais fortemente elaborada do pensamento romântico se encontrou na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX (Ferraresi, 2005; Cesa, 2009; Störig, 2008; Reale, Antiseri, 2005). Todavia, na

Alemanha, conforme Reale e Antiseri, existem algumas premissas históricas do romantismo, reconhecendo o movimento do *Sturm und Drang* — *Tempestade e Ímpeto* —, como seu antecessor (Reale; Antiseri, 2005, p. 3). Além disso, destacam Reale e Antiseri que “talvez nunca tenha acontecido de o fim de um século e o início de outro serem marcados por mudanças tão radicais” (Reale; Antiseri, 2005, p. 3). Dos acontecimentos deste período, o mais significativo para os objetivos do presente trabalho é o da Revolução Francesa em 1789.

Contudo, de acordo com Reale e Antiseri:

Antes mesmo que explodisse a Revolução na França, na década transcorrida entre 1770 e 1780, a intempérie cultural registrava na Alemanha as primeiras modificações de vulto que, a médio prazo, na passagem do século, levariam à superação total do Iluminismo. O movimento que produziu tais modificações nessa década ficou conhecido sob o nome de *Sturm und Drang*, que significa ‘Tempestade e assalto’ ou, melhor ainda, ‘Tempestade e ímpeto’. A denominação deriva do título de drama escrito em 1776 por um dos expoentes do movimento, Friedrich Maximilian Klingler, e parece ter sido usada pela primeira vez por A. Schlegel (Reale; Antiseri, 2005, p. 4).

O movimento do ímpeto tempestuoso também encontra raízes no imaginário poético inglês, em especial em James Macpherson e William Shakespeare (Reale; Antiseri, 2005, p. 5). Não obstante, a expressão de sentido mais poderosa deste movimento e sua conexão fundamental com o romantismo foi feita por “ninguém mais que Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder” (Reale; Antiseri, 2005, p. 5). Por aqui, verifica-se que, para falar com Reale e Antiseri, há algo como um prelúdio do romantismo (Reale; Antiseri, 2005, p. 6) que tem uma primeira linha de atuação na esfera cultural.

Assim, é importante considerar que “Herder, Schiller e Goethe procuraram precisamente organizar as decompostas forças do *Sturm und Drang*” (Reale; Antiseri, 2005, p. 8) em função de uma recuperação do imaginário clássico, em especial a medida da ordem e da harmonia, de tal modo, “a redescoberta dos gregos, além da arte, seria essencial também na filosofia” (Reale; Antiseri, 2005, p. 8). Há, portanto, uma ligação entre romantismo e filosofia. A fim de ilustrar tal aproximação, são considerados expoentes do romantismo alemão August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schlegel; Novalis (Friedrich von Hardenberg); Schleiermacher; Hölderlin; Schiller, Goethe e “com razão chamam Schelling e Hegel de filósofos românticos”, uma vez que estes últimos se colocam em contraste com uma leitura ortodoxa da filosofia de Kant, logo, “todo o idealismo, portanto, é filosofia romântica²⁵ (Reale; Antiseri, 2005, p. 14).

²⁵ O presente trabalho não tem a pretensão de avançar na investigação de aproximações e diferenças no que diz respeito a relação entre romantismo e idealismo alemão. Contudo, parece haver algum consenso a respeito de certa aproximação (Ver: Reale; Antiseri. 2005. Störig, 2008), pois na Alemanha “com este termo se entende o

Para além da caracterização acerca do romantismo e, em especial, do romantismo alemão, importa para os objetivos do presente trabalho sua face política. Neste ponto, mostra-se possível verificar uma diferença entre o pensamento conservador de Burke, do romantismo político, dos tradicionalistas católicos franceses do século XIX e de Juan Donoso Cortés. De saída, nota-se a presença do elemento teológico político em De Maistre e De Bonald, bem como em Juan Donoso Cortés e, em alguma medida, este ponto está presente no romantismo político, como, por exemplo, a valorização do cristianismo como religião universal, feita por Novalis (Reale; Ansieri, 2005, p. 18)

Todavia, conforme indica Carl Schmitt (2006; s/d), é imperioso não confundir tais linhagens do conservadorismo. No que diz respeito a diferença de Donoso Cortés em relação ao romantismo político, pode-se notar ao menos dois pontos. Em primeiro lugar, “o romantismo critica seja a ideia ‘absolutista’ de uma constituição político-estatal do social, seja aquela ‘liberal’ da separação de Estado e sociedade” (Ferraresi, 2008, pp. 723-724). Por aqui, nota-se que Donoso Cortés não recusa a lente da separação entre Estado e sociedade, mas, isto sim, afirma um caráter instrumental da maquinaria estatal a ser utilizada para a defesa da sociedade (Donoso Cortés, 1854; 1970g; 1970k).

movimento que começou a se manifestar na última década do século XVIII, que teve entre seus representantes os irmãos Schlegel e Novalis, A. Müller e F. Bader, Schleiermacher e Schelling” (Cesa, 2009, p. 1133). No que tange a uma possível leitura de Schelling feita por Donoso Cortés, não parece arbitraria a hipótese, tendo em vista que o pensador espanhol afirma que Schelling é um filósofo resplandecente da modernidade, isto é, “resplandecem na antiguidade Aristóteles e Platão, e na Europa moderna, Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Malebranche, Kant, Hegel e Schelling” (Donoso Cortés, 1970p, p. 622). Além disso, neste ponto se apresenta interessante observar a hipótese de que o pensador alemão foi leitor dos *Discursos* de Juan Donoso Cortés, pois estes últimos fizeram do Marquês de Valdegamas “uma figura importante no campo político europeu: Frederick Wilhelm IV, Louis Napoleão, Pio IX e Schelling estavam entre os influenciados por ele” (Herrera, 1978, p.1; ainda, ver: Valverde, 1970). Dardé destaca a leitura feita por Schelling do *Discurso sobre a situação da Europa*, publicado em 1850, de tal modo, “o discurso de 1850 sobre a situação da Europa ‘foi muito bem acolhido pelas forças conservadoras europeias’; segundo escrevia a Donoso o barão de Meyendorff, embaixador da Rússia em Berlim, o discurso havia merecido os louvores, entre outros, de Schelling, de Ranke e, sobretudo, do príncipe Metternich, que não vacilava em comparar Donoso com os grandes oradores da antiguidade” (Dardé, 2015, pp. 25-26). A presença de Donoso Cortés na Alemanha se dá por sua atuação como plenipotenciário da Espanha, mas, também, por suas ideias, desse modo, de acordo com Carl Schmitt, sobretudo pelo “soberbo discurso — admirado também por Ranke e Schelling — sobre a situação geral da Europa, pronunciado em 30 de janeiro de 1850” (Schmitt, 2006, p. 82). Ainda, também comentando a questão, afirma Fabricio Castro que “Gorrón Morales informa a presença de Fichte e Schelling, ainda que não mencionados diretamente por Donoso Cortés” (Castro, 2019, p. 38). Ora, há certa concordância acerca dos impactos dos discursos de Donoso Cortés no cenário europeu, fundamentalmente na Alemanha (Ver: Schmitt, 2006; Valverde, 1970), o que permite boa hipótese de estudos acerca do primado da *Teologia* em Schelling. De tal modo, uma boa variante hipotética seria a questão da teologia política. Para fazer oposição a Jacobi, Schelling buscava ancorar sua filosofia do absoluto na “renovação da filosofia da *natura naturans* e da unidade dos atributos da extensão e do pensamento” (Villacañas Berlanga, 1999, p. 212), uma leitura de Spinoza que, não obstante, será conectada a Goethe (Villacañas Berlanga, 1999, p. 212), o que não é objeto deste estudo e não será desenvolvida para além desta notícia, haja vista os estreitos limites impostos por uma dissertação de mestrado (Ver: Villacañas Berlanga, 1999; Ramirez, 2020).

Ainda, os intelectuais românticos apostaram por algum tempo na ideia de que a Revolução Francesa era um acontecimento fabuloso, isto é, de início os românticos demonstraram pela Revolução “imensa simpatia, por verem nela aquela ascensão de uma geração jovem e aquela ruptura dos velhos quadros” (Cesa, 2009, p. 1133). Ora, este parece ser um ponto de fundamental importância a distanciar o romantismo político e Juan Donoso Cortés, uma vez que este último não admite a revolução, senão como uma catástrofe que serve para castigar os povos e purificá-los do mal. Portanto, por mais que na juventude Donoso Cortés tenha teorizado acerca da questão do classicismo e do romantismo, não parece razoável afirmar sua inscrição no ideário do romantismo político (Dardé, 2015), pois, uma leitura integral, permitida por sua insistente defesa da ditadura, deixa verificar nas linhas de força de seus textos a sua posição contrarrevolucionária.

Ao reivindicarem a matriz de pensamento da teologia política, é possível aos contrarrevolucionários uma abordagem do problema da revolução tendo como ponto de partida a natureza humana e propondo uma forma de estar no mundo que deve enfrentar o mal, afastando-se, assim, da perspectiva historicista de Edmund Burke, bem como, também, na hipótese defendida por algum momento pelos românticos, haja vista que apostaram na capacidade de progresso moral da natureza humana (Cesa, 2009).

No entender de Karl Mannheim:

Ao mesmo tempo que o conservadorismo aparece como uma força distinta, consciente e funcionalizada, ele transcende a esfera política estrita e chega a implicar também uma *forma particular de experiência e de pensamento*. Aproximadamente na mesma época do surgimento do conservadorismo político, ou talvez até um pouco antes, surgiu um modo de pensamento conservador e uma *Weltanschauung* correspondente. [...] Assim, a palavra ‘conservador’ conota, para colocarmos deste modo, uma estrutura de mundo abrangente e completa (Mannheim, 1982, p. 114).

De tal modo, outra diferença bastante considerável diz respeito à proposta de uma revolução conservadora presente em De Maistre e De Bonald. Há um horizonte não só de frear o ideário e a sociabilidade constituída pela Revolução Francesa, mas, isto sim, de uma revolução ao contrário (Bonald, 1988; Masitre, 2010; Abellán, 1993, p. 60; Chignola, 2005c, p. 173), o que explica o objetivo tradicionalista de restauração das monarquias absolutas como retorno a ordem²⁶ (Bonald, 1988; Masitre, 2010), algo que está fora de questão para Donoso

²⁶ Neste esforço de caracterização do pensamento conservador e contrarrevolucionário, considera-se algum consenso quanto ao tradicionalismo, isto é, os pensadores franceses que defendem a restauração. Contudo, adverte Beneyto que “De Bonald combate a Revolução construindo uma ordem nova, seu objetivo não será a Restauração monárquica, mesmo que se converta em 1815 no ideólogo da volta do Rei ao trono. O que De Bonald persegue é uma nova sociedade fundada na ordem que o poder estabelece. Os três fundamentos dessa nova sociedade só podem ser: um poder único e geral, não dividido em facções; uma religião pública; e uma

Cortés, uma vez que o tempo das monarquias já terminou (Donoso Cortés, 1854; 1970b; 1970d; 1970g). Este ponto marca uma primeira diferença do pensador espanhol em relação as reflexões propostas pelos filósofos de Estado da contrarrevolução franceses²⁷.

Portanto, de acordo com José María Beneyto (2013, p. 209):

Donoso não crê nas possibilidades da volta da Monarquia (como De Maistre) ou na regeneração por meio de uma religião social (como De Bonald). Sua única esperança é uma catástrofe histórica de dimensões maiores que a própria Revolução; uma *destruição da destruição* gerada pela Revolução como um retorno a origem: um paradoxal fio de Ariadne que há de guiar através do determinismo do processo revolucionário.

Diante do que restou dito até aqui, verifica-se que no tempo de Donoso Cortés é construído um pensamento reacionário, uma vez que “se trata do pensamento que reage contra a Ilustração” (Villacañas, 2004, p. 43), algo que Villacañas caracteriza como uma apologética especial (Villacañas, 2004, p. 43), que afirma um diagnóstico catastrófico acerca da sociabilidade e da ordem em geral, impactadas estas últimas pelo ideário da revolução de 1789, sendo que esta apologética tem a revolução como alvo de sua crítica, ao menos desde a segunda metade do século XVIII (Villacañas, 2004, p. 45).

Parece importante observar, conforme mencionado linhas atrás, que esta linhagem do pensamento político não se apresenta como um bloco unitário e homogêneo. Neste ponto, quando se consideram os pensadores católicos ou, utilizando os termos de Carl Schmitt, os filósofos de Estado da contrarrevolução, é possível notar uma segunda diferença entre Juan Donoso Cortés em relação a De Bonald e De Maistre. Trata-se, justamente, da angulação de sua alça de mira e do ajuste do alvo de sua crítica, uma vez que o pensador espanhol não focaliza apenas no ideário da Revolução Francesa de 1789, pois, para o Marquês de Valdegamas, a revolução significa o problema da desordem, isto é, o abalo sísmico à ordem estabelecida por Deus que é iniciada com o paganismo literário, sendo este último uma imagem da renascença, doravante, há um processo que construiu “as restaurações do paganismo filosófico, do paganismo religioso e do paganismo político” (Donoso Cortés, 1970h, p. 329).

diferenciação hierárquica. A meta é dotar a sociedade de uma *constituição político-religiosa*” (Beneyto, 2013, 210).

²⁷ De acordo com José María Beneyto “o Donoso apocalíptico se acha mais próximo da retórica da culpa e da destruição de De Maistre que do positivismo *avant la lettre* de De Bonald. Muitas das intuições iniciais de De Maistre serão levadas a seu termo por Donoso. A fascinação do contrarrevolucionário francês pelos efeitos purificadores da guerra e da destruição violenta da espécie humana se converteram já, no pensador estremenho, em uma apelação urgente ao Apocalipse” (Beneyto, 2013, p. 208).

Portanto, no entender de Donoso Cortés, a questão é colocada em sentido espiritual, ou seja, o liberalismo e o socialismo são formas de restaurar a revolução iniciada com a *reforma protestante*²⁸, isto é dizer, “o verdadeiro perigo para as sociedades humanas começou no dia em que a grande heresia do século XVI obteve o direito de cidadania na Europa. Desde então não há revolução nenhuma que não leve consigo para a sociedade o perigo de morte” (Donoso Cortés, 1970e, p. 652). Ora, parece de fundamental importância notar a radicalidade de Donoso Cortés em seu diagnóstico. Para o pensador espanhol, existe algo de espiritual na Revolução que surge com o ato de desobediência no dia em que Lutero se ergueu contra o papa Leão X, queimando a bula papal de sua excomunhão na praça de Wittenberg (Valverde, 1970), o que para Donoso Cortés significa que as revoluções posteriores se encontram fundadas “todas elas na heresia protestante” o que as torna “fundamentalmente heréticas” (Donoso Cortés, 1970e, pp. 652-653). Assim, há uma marca diferenciadora na perspectiva de Juan Donoso Cortés quando comparado com os tradicionalistas franceses²⁹.

Por fim, em síntese, há um ponto em comum que diz respeito a uma leitura teológico política da revolução que vai compreendê-la como a expressão do mal no mundo, um processo de *satanização* que, no que diz respeito a Donoso Cortés, faz desta palavra o fio de Ariadne de seu pensamento, na medida em que “percorre, desde as primeiras páginas, todos os escritos de Donoso Cortés” (Abelenda, 1969, p. 151), ou seja, a revolução é uma palavra-chave para o pensador espanhol, porque é um problema último, o que em sentido teológico político assume a imagem apocalíptica que significa uma batalha final entre o bem e o mal. Contudo, a revelação donosiana diz respeito ao ponto de partida, ou seja, é a heresia protestante que coloca no horizonte a catástrofe, uma vez que permite ao ser humano construir uma imagem falsa de si mesmo. Este último passará a ter uma compreensão de autonomia que é falsa perante Deus e seus semelhantes, uma concepção que arquiteta uma falsa ordem e, no limite, este seria o feito político prático da revolução (Valverde, 1970, p. 143).

²⁸ Neste ponto, parece oportuna a advertência de Guido Fassò quando afirma que “aparte do pensamento renascentista, seja em contraste ou não com ele, a Reforma protestante colabora igualmente à dissolução da civilidade medieval. Nos encontramos, pois, quando está a ponto de romper-se aquela unidade que tanto no religioso quanto no político havia caracterizado o medievo, e produzir-se a destruição da teologia na qual toda a cultura medieval havia alcançado seu desenvolvimento” (Fassò, 1982, p. 37).

²⁹ Para Carlos Valverde, “é um indiscutível acerto de Donoso Cortés haver diagnosticado com tanta profundidade a revolução e buscado sua raiz verdadeira e profunda. Antes do século XVI haviam existido, efetivamente, revoluções no mundo cristão. Porém não buscavam senão mutações acidentais nas formas de existir dos povos. A verdadeira Revolução – com maiúscula – a transmutação de toda ordem cristã, começou no dia que Lutero queimou, na praça de Wittenberg, a bula com que Leão X o excomungava” (Valverde, 1970, p. 143).

Feitas estas considerações mais gerais acerca das linhas de força do pensamento político conservador, já seria possível alguma compreensão da caracterização de Juan Donoso Cortés como integrante desta corrente. No entanto, conforme mencionado anteriormente, há diferenças dentro do conservadorismo e, além disso, dentro de suas várias perspectivas, como, por exemplo, os tradicionalistas franceses e Donoso Cortés. Assim, é importante para o objetivo específico desta parte do trabalho alguma consideração acerca do pensamento contrarrevolucionário espanhol.

É oportuno mencionar que, quanto ao cenário espanhol do século XIX, pretende-se a exposição dos pressupostos do pensamento conservador e, em especial, dos contrarrevolucionários. Neste sentido, é bastante interessante o argumento de Juan Paredes que, primeiro aponta, em acordo com o exposto até aqui, uma aproximação do pensamento contrarrevolucionário surgido na Europa como reação a Revolução Francesa, isto é, por mais que esta linhagem do pensamento político reivindique princípios eternos e abstratos, mostra-se possível reconhecer sua radicação histórica (Paredes, 1957, p. 40).

Não obstante, dentro das linhas de força identificadas por Paredes, encontra-se “um desenvolvimento dogmático da concepção providencialista da História” (Paredes, 1957, p. 39), o que será objeto de análise posteriormente. Ainda, uma leitura do mundo que apresenta uma dinâmica conflitiva, um combate existencial entre o Bem e o Mal “que lutam para dirigir o curso dos acontecimentos humanos” (Paredes, 1957, p. 39). Por esta via, nota-se a correção da hipótese anteriormente apresentada de caracterização do pensamento conservador, uma vez que, em especial em sua linhagem contrarrevolucionária, é compreendido como “uma arma de combate frente aos novos princípios da burguesia” (Paredes, 1957, p. 40). Todavia, conforme mencionado supra, Donoso Cortés não apresenta a Revolução de 1789 apenas como ponto de crítica, mas, também, a reforma protestante.

Além disso, Juan Paredes afirma que “os efeitos da Revolução Francesa em Espanha não produzem, de imediato, o florescimento da teoria contrarrevolucionária” (Paredes, 1957, p. 41). Neste ponto, apresenta-se interessante considerar a hipótese da existência de segmentações dentro do conservadorismo político, bem como, diferentes temporalidades e ritmos de absorção de seu ideário. Dessa maneira, por mais que não tenha gerado um efeito de presença imediato na conjuntura espanhola, isto não significa que seus expoentes já não fossem conhecidos no debate político em Espanha.

Ainda, Beneyto afirma com acerto que “para Donoso a revolução tem um claro fundamento político e teológico: a revolução surge de uma disputa teológica, da Reforma, porém suas consequências são de natureza política” (Beneyto, 1993, p. 70).

Juan Paredes localiza a primeira guerra carlista como “o acontecimento histórico que põe em marcha a atualização em nosso país da polêmica ideológica, já em vias de superação na Europa” (Paredes, 1957, p. 41). No tópico anterior, houve um esforço de apresentação do quadro de caracterização do pensamento donosiano em que se consideram alguns aspectos de conjuntura, oportunidade em que se mostrou importante alguma consideração acerca deste momento de guerra civil, pois Donoso Cortés tomou partido em defesa do direito de sucessão da filha do rei Fernando VII, a Infante Isabel.

Conforme Miguel Artola (1983, p. 8):

De 1814 a 1840 o tema central da história espanhola é a luta de *absolutistas* e liberais pelo poder, que nas mãos dos primeiros é o meio de manter a sociedade do Antigo Regime e na dos segundos servirá para dar nascimento a uma nova sociedade. O antagonismo entre as respectivas posições é tão radical que não existia nenhuma possibilidade de que chegassem a criar um sistema político que lhes permitisse dirimir o conflito mediante normas consensuais.

No entender de Paredes, a questão dinástica apresentada por Dom Carlos é o mote central, entretanto, não se deve perder de vista outras questões implicadas como, por exemplo, “o definido caráter de classe que oferece a causa de Dom Carlos” (Paredes, 1957, p. 41), que impulsionam a contestação do caráter feudal do domínio e das propriedades eclesiásticas, bem como o fator regionalista, tendo em vista o envolvimento das províncias Bascas, Galegas e da Catalunha (Paredes, 1957). Portanto, há que se reconhecer que esta luta desenvolvida em perspectiva de um “regionalismo espanholista, foralista, de caráter campesino, é o germe das futuras lutas, depois da burguesa, para o direito de autodeterminação da Galícia e da Catalunha” (Paredes, 1957, pp. 51-52). Quando se considera este aspecto conjuntural, verifica-se que Donoso Cortés meditou acerca dos problemas europeus de seu tempo, no entanto, não negligenciou o cenário intestino espanhol.

Ainda, segundo Carlos Valverde (1970, p. 17):

Na primeira metade do século XIX, as energias vitais do povo espanhol se canalizaram todas para as lutas políticas intestinas, quando não para extremas violências bélicas. Os espanhóis de então estão todos na atitude unamuniana de ‘contra isto e contra aquilo’: espanholistas contra afrancesados, ‘ilustrados’ contra retrógrados, Inquisição contra enciclopedistas e livre pensadores, constitucionalistas contra absolutistas, progressistas contra moderados, ateus, deístas e maçons contra freis e Igreja. E empapando tudo o ódio e o sangue, as ferozes guerras dinásticas, cristinos contra carlistas.

As cidades saíram vencedoras deste conflito, todavia, a oligárquica agrária consegue se apropriar dos despojos de combate “beneficiada na desamortização dos bens eclesiásticos” (Paredes, 1957, p. 52), sendo estes últimos incorporados ao seu patrimônio (Paredes, 1957; Artola, 1983). Logo, foi necessária a defesa da Igreja, inclusive nos debates das Cortes de

Cádiz sobre as reformas constitucionais³⁰, o que tornou visível os argumentos do que Villacañas chama de apologética católica (Villacañas, 2004), significa dizer que, no contexto das discussões parlamentares, nota-se a presença de argumentos sustentados com base no agostinismo político e em Joseph De Maistre, por exemplo (Perfecto Garcia, 2010, p. 445).

Segundo José Luis Villacañas (2004, p. 44):

Pela primeira vez, desde o Humanismo, e pela segunda desde o mundo Clássico, a administração religiosa vislumbra em perigo a ordem geral da sociedade que permitia sua hegemonia. Pois a filosofia, como a religião, gozava da devida consequência sistemática e a aplicava a todas as ordens da vida social, incluído o poder político. Compreendendo esta sistematicidade filosófica, mas desejando mostrar-se como o centro de resistência da sociedade constituída, a apologética se apresentou como suporte do poder civil e do poder político. Sem dúvida, esta apologética cristã fala de revolução desde a segunda metade do século XVIII. Com plena consistência, inclusive antecipa o sentido geral da verdadeira revolução de 1789. Os mais zelosos representantes dessa administração religiosa avisaram acerca do perigo do desfazimento radical que podiam sofrer seus ministros, em caso de que triunfo das elites filosóficas, os espíritos fortes, os libertinos que de pronto passaram a ser liberais. Daí que falaram de conspiração, de planos diabólicos, de apostolado do mal. As dimensões maniqueias com que se compreendeu este combate, no fundo, anunciavam que se tratava de potências que lutavam por vida ou morte.

A longa citação se justifica, tendo em vista que oferece boa síntese do apresentado até aqui, no que diz respeito aos aspectos gerais, bem como, também, as implicações para o cenário espanhol. Considerar alguns aspectos conjunturais da Espanha pode levar a compreensão de uma certa tradição do pensamento reacionário especificamente espanhol. Esta era a hipótese de leitura de Marcelino Menéndez Pelayo, que no seu *História dos heterodoxos espanhóis* afirma que há um autêntico pensamento espanhol de linhagem tradicionalista e escolástico, que remonta aos séculos XVI e XVII, o que permite uma oposição ao discurso filosófico estrangeirizante das *Luzes*, representado pelos afrancesados (Menéndez Pelayo, 2017; Perfecto Garcia, 2010, p. 443).

Assim, a questão parece melhor angulada quando se considera o aspecto mais geral, isto é, a ideia de reação a Revolução Francesa como localização histórica e ponto de partida, contudo, o conservadorismo pode ser pensado como uma forma de reação aos discursos revolucionários em geral. Para Villacañas, “não temos aqui uma doutrina especificamente política, nem sequer uma doutrina filosófica. Antes bem, trata-se antes de tudo de uma apologética muito especial” (Villacañas, 2004, p. 43) que pode ser compreendida como uma linha de pensamento europeu, sendo a vertente espanhola uma imagem deste conservadorismo político que reage contra a herança da *Aufklärung* (Villacañas, 2004, p. 43; Schmitt, 2006).

³⁰ Conforme Antonio Rivera Garcia, para a reação católica espanhola “em Cádiz, os liberais, em lugar de reformar a constituição histórica, suprimiram todas as tradições políticas, profundamente monárquicas e católicas, e adaptaram as doutrinas e o sistema político da revolução francesa” (Garcia, 2006, pp.19-20).

Por fim, apresenta-se importante considerar que este combate de vida ou morte é a expressão da matriz teológico política, uma vez que “ambas as partes representavam seu combate como uma epopeia de séculos e como uma luta entre a luz e as trevas” (Villacañas, 2004, p. 46). Assim, no que tange a conjuntura interna da Espanha, Villacañas ressalta que para além do fornecimento de fanáticos que poderiam combater na situação limite do estado de exceção, deve-se considerar a consciência da igreja católica a respeito de sua *complexio oppositorum*³¹, o que, em última análise, significa uma flexibilidade ou adaptabilidade histórica que se mostrou decisiva para o pensamento conservador e reacionário espanhol, haja vista que permitiu a este último sua integração na temporalidade revolucionária e constituinte das Cortes de Cádiz, em muitos momentos discursando contra os princípios revolucionários, todavia, deixando uma marca decisiva no moderno princípio constitucional da soberania popular, algo como elementos de reação prontos a serem utilizados em desfavor do princípio da soberania nacional (Villacañas, 2004, p. 48).

A partir de tais coordenadas, pode-se melhor compreender as inúmeras intervenções de Donoso Cortés junto ao parlamento espanhol. Neste momento, importa notar que o elemento teológico político orienta a leitura de conjuntura do pensador espanhol que justifica a possibilidade de reação do governo à desordem imposta pela guerra civil no ano de 1839. O artigo sobre o *Projeto de Lei sobre os estados excepcionais*, publicado na Revista de Madrid, no mesmo ano, pode servir de exemplo. Neste trabalho, Donoso Cortés examina a situação conflitiva no cenário espanhol, tendo em vista os conflitos na Catalunha e Aragão, bem como as hostilidades feitas ao governo pelos carlistas sob comando de Cabrera (Valverde, 1970, p. 706).

Neste horizonte de perspectiva, Donoso Cortés intervém no debate público defendendo a hipótese de ditadura como uma forma de governo legítima. Ainda, mostra-se de fundamental importância considerar que este texto de 1839 está inscrito na primeira fase de seu pensamento, o que permite verificar as linhas de força que percorrem a reflexão donosiana que, diante das circunstâncias extremas e da situação limite, não hesita em justificar a ditadura.

³¹ Neste ponto, utiliza-se a expressão de caracterização da maquinaria teológico-político-administrativa da igreja católica feita por Carl Schmitt, sendo que esta expressão significa uma institucionalidade que se organiza de forma a permitir uma decisão da autoridade superior capaz de manter sobre controle as oposições complexas. Assim, ao considerar a matriz teológico política, torna-se possível a Carl Schmitt um combate em nome do catolicismo romano e, por conseguinte, afirma que a Igreja de Roma “tem de estar, de fato, de um lado, assim como ela esteve, por exemplo, na primeira metade do século XIX, do lado contrarrevolucionário” (Schmitt, 1998, p. 50). Logo, a máquina teológico política papista é apresentada, na compreensão de Schmitt, como a única instituição capaz de dar conta das oposições complexas (*complexio oppositorum*) e, portanto, enfrentar o anarquismo ateu em nome da ordem e da autoridade. Ver: Schmitt, 1998.

Para Donoso Cortés, a proposta de lei dos estados excepcionais “sem embargo, essa lei impossível é uma lei necessária. A consciência pública se rebela contra a autoridade que se exerce, não por quem a recebeu da lei, senão por quem, em circunstâncias extraordinárias, a chama para si e a toma” (1970c, p. 711). Em sua compreensão as circunstâncias extraordinárias estão postas na Espanha naquele momento, em especial com “as disputas de província, que exerceram até aqui, e não certamente por disposição da lei, a mais completa ditadura” (Donoso Cortés, 1970c, pp. 711-712). Note-se que o pensador espanhol mobiliza a ditadura como caracterização dos governos provincianos e como expressão da ilegitimidade destes últimos.

Segundo Donoso Cortés (1970c, p. 712):

Não é contra a ditadura, e aqui chamo a atenção de meus leitores, contra a que se levantou por todas as partes uma indignação que é forçoso aplacar a todo custo. O povo não se queixa, não pode queixar-se de uma ditadura que lhe salva; porém, obedecendo irresistivelmente a um poderoso instinto de justiça, quis examinar os títulos do ditador que se impõe; pretendeu convencer-se da legitimidade da submissão pela legitimidade de sua origem.

Ora, do exame desta passagem, é possível verificar que Donoso Cortés apresenta uma imagem teológico política da ditadura já em texto de sua fase liberal-doutrinária. Em sua compreensão, a ditadura se justifica na exata medida em que o povo a compreende legítima como recurso de sua própria salvação. Desse modo, é preciso estar atento aos tempos excepcionais, pois “o legislador que, em tempos de distúrbios e transtornos, aspira a governar com as leis comuns é um imbecil” (Donoso Cortés, 1970c, p. 712), uma vez que na temporalidade da situação limite a regra comum do legislador deve ser o direito excepcional (Donoso Cortés, 1970c, p. 712)³². Ainda, afirma o pensador espanhol “assim como o homem em nenhum tempo pode caminhar sem Deus, as sociedades em nenhum tempo podem caminhar sem lei”, sendo assim, “apesar de que uma boa lei sobre estados de sítio é de todo impossível, era, sem embargo, entre nós, de todo ponto necessária” (Donoso Cortés, 1970c, p. 712). Logo, verifica-se a justificação teológico política da legitimidade da ditadura dado a circunstância excepcional da guerra civil e das lutas provincianas, que, no limite, já se projetam como uma verdadeira ameaça a unidade existencial da Espanha (Abelenda, 1969, p. 71).

³² Nas palavras de Donoso Cortés, “O direito comum é a regra ordinária dos homens em tempos tranquilos. O direito excepcional é sua regra comum em circunstâncias excepcionais” (Donoso Cortés, 1970c, p. 712). Por aqui, parece possível verificar a leitura schmittiana do direito de situação. Ver: Schmitt, 1996a.

Além disso, outro importante escrito de juventude é o texto *Princípios constitucionais aplicados ao projeto de Lei Fundamental*, apresentado às Cortes no ano de 1837. Donoso Cortés estabelece um diálogo com os publicistas e, em especial, com Benjamin Constant, a fim de demonstrar a fraqueza da concepção de uma institucionalidade que se organiza a partir da ideia de divisão de poderes (Donoso Cortés, 1970i). Para Donoso Cortés, esta proposta de organização político-jurídica do Estado não leva em consideração a natureza do Poder e, menos ainda, a natureza das sociedades humanas, desse modo, “a unidade social e a unidade do Estado desaparecem em meio a esta inundação de Poderes” (Donoso Cortés, 1970i, p. 449). Não obstante, inicia a exposição de seu argumento afirmando que é preciso reconhecer a coexistência de ao menos duas ações, a saber, “a ação social e a dos indivíduos” (Donoso Cortés, 1970i, p. 449), o que permite verificar que onde se apresenta a ação está também uma força, haja vista que só esta última permite uma explicação das ações (Donoso Cortés, 1970i, p. 449).

Neste sentido, pode-se notar uma semelhança entre a ação do governo e a do súdito, na exata medida em que as duas se apresentam como uma força. Todavia, aqui termina sua semelhança, uma vez que “as Cortes não são um Poder, porque não reconheço, nem os publicistas reconhecem nelas, a faculdade de colocar-se em contato com o súdito” (Donoso Cortés, 1970i, p. 452), o que permite a Donoso Cortés concluir que a ausência desta faculdade retira a possibilidade de reconhecimento do poder constituinte.

No entender de Donoso Cortés, “a palavra *Poder* não tem plural nas sociedades humanas e, por conseguinte, toda a teoria da divisão dos Poderes é uma teoria absurda; e que esta teoria, convertida em fato é um fato antissocial e monstruoso” (Donoso Cortés, 1970i, p. 452) que coloca no horizonte tempestades e tormentas. Logo:

É tão certo que o povo não é a sociedade, que os indivíduos, que são os que constituem o povo, são cabalmente os que com sua personalidade introduzem a perturbação nas sociedades e ameaçam sua existência, porque rompem com sua harmonia, por isso as sociedades necessitam um Poder, e a missão deste Poder é conservar às sociedades reprimindo a individualidade humana, que, faltando-lhe este dique, se desborda. Mas este Poder, para que cumpra sua missão, é preciso que seja um, porque a sociedade é uma; indivisível, porque a sociedade é indivisível, e perpétuo, porque a sociedade é perpétua. Só assim o Poder representa a sociedade, e a sociedade vive e progride à sombra do Poder (Donoso Cortés, 1970i, p. 453).

Esta passagem de texto importante de sua fase liberal-doutrinária permite observar o esforço de diálogo crítico com ideário e o vocabulário advindo da Revolução de 1789. Donoso Cortés pretende justificar a monarquia como a legítima representante da sociedade, contudo, o que fica bem esboçado nas pretensões dos constituintes de Cádiz é o interesse em reconhecer aos súditos o direito de insurreição, o que afeta a obediência devida pelos súditos e

“condena o monarca a uma insolente tutela” (Donoso Cortés, 1970i, p. 456). Nota-se uma linha do conservadorismo reacionário espanhol, uma vez que a crítica do parlamentarismo está ancorada na concepção de “um autêntico governo nacional que represente, como fez no passado a monarquia católica, a unidade, a homogeneidade, da nação espanhola” (Garcia, 2006, p. 20). Logo, em nome da ordem e da salvação da unidade da sociedade, a ditadura é, na compreensão de Donoso Cortés, uma forma legítima de governo, em especial quando o Trono se encontra vulnerável e desarmado diante da democracia, haja vista que “agora mais do que nunca é débil o Poder e forte o povo” (Donoso Cortés, 1970i, p. 481). Dessa forma, a ditadura já aparece como um recurso que vem do alto e se coloca contra os interesses populares.

Portanto, no contexto das Cortes de Cádiz de 1837, Donoso Cortés afirma que “o povo é um gigante; seu trono, uma montanha; sua clava é como a clava de Hércules; seu escudo, como o escudo de Aquiles; sua cólera, como o raio dos deuses” (Donoso Cortés, 1970i, p. 481). Desse modo, o Poder fragilizado sucumbe às pressões e a revolução, o que Donoso Cortés vincula, nesta primeira etapa de seu pensamento, ao processo de corrupção dos povos. Portanto, o Poder decrépito sucumbe e, doravante, ascende em seu lugar um poder exercido pela inteligência que saberá distribuir a justiça, sendo esta última a “palavra mágica, que é a primeira necessidade dos povos e que é a única que pode serenar as tempestades, colocando-se acima das revoluções, então, senhores, esse Poder inteligente e forte é um Poder legítimo” (Donoso Cortés, 1970i, p. 442). Por esta via, nota-se a já assinalada presença de uma ideia de inteligência que é compreendida de forma relativa, pois a absoluta é exercida por Deus, o único que pode, também, agir com máxima justiça.

A leitura integral da obra donosiana permite verificar que o pensador espanhol esteve apoiado, já nesta primeira fase liberal-doutrinária, na matriz teológico política. Neste sentido, nas *Lições sobre o direito político* aparece a imagem de um povo corrompido pela revolução e que reivindica o direito de insurreição. Na compreensão de Donoso Cortés, este povo será apagado do livro da vida pela intervenção da Providência, sendo que esta última “apaga a esta sociedade do livro das sociedades, um povo conquistador lhe serve de instrumento, o dedo de Deus lhe guia” (Donoso Cortés, 1970b, pp. 442-443).

Há um diagnóstico de enfermidade da sociabilidade, ou seja, “o cetro da Humanidade não foi confiado pela Providência a um gênio maligno nem a um Deus inflexível; a sociedade não está condenada ao caos. Se as revoluções a agitam, se a febre a devora, se a corrupção a consoma, se os crimes a mancham, é porque seu destino é um combate como condição da vitória” (Donoso Cortés, 1970b, pp. 443-444). De tal modo, para

o Marquês de Valdegamas, se aqueles que nasceram em má hora combatem o bom combate, torna-se possível a vitória, uma vez que as catástrofes se colocam no horizonte, significa dizer “só é eterna a verdade; só é eterna a memória do varão forte que sabe defendê-la entre *ruínas*” (Donoso Cortés, 1970b, p. 444), ou seja, nesta citação já se nota a hipótese da catástrofe como intervenção da providência que permite a salvação, mesmo que com o recurso a inteligência.

Neste horizonte de perspectiva, surgida a catástrofe da revolução, afirma Donoso Cortés:

Toda revolução política, no primeiro momento de sua aparição, debilita o Poder, e um Poder forte era a única esperança de saúde para esta sociedade estremecida. Quando os costumes são a causa do desenvolvimento das revoluções, o Governo só pode terminá-las por meio da ditadura; porque só sendo ditador pode colocar em seu curso a torrente dos costumes transbordados (Donoso Cortés, 1970b, p. 441).

Assim, é preciso, novamente, levar a sério as afirmações feitas por Donoso Cortés em sua correspondência. Neste sentido, na já mencionada epístola direcionada a Blanche Raffin, verificou-se que o pensador espanhol afirma que sempre foi religioso no íntimo de sua alma (Donoso Cortés, 1970f, p. 342). Não obstante, em carta destinada ao conde de Montalembert destaca que, para além do mistério que opera uma conversão, esta última ocorreu em sua vida não só pela misericórdia divina, mas por seu estudo profundo das revoluções (Donoso Cortés, 1970h, pp. 327-328).

Diante do que restou dito até aqui, o ponto final desta primeira parte da investigação diz respeito ao olhar teológico político que atravessa a reflexão donosiana, o que permite a Donoso Cortés uma leitura pessimista quanto a natureza do homem. Desse modo, faz-se importante reconhecer que há uma antropologia filosófica em Donoso Cortés³³, que se apoia na matriz teológico política, considerando sua maior ou menor intensidade na meditação do Marquês de Valdegamas.

De acordo com Raúl Sánchez Abelenda (1969, pp. 171-172):

Sem embargo, os escritos donosianos têm um forte sabor antropológico. Desta perspectiva podem extrair-se muitos e preciosos *elementos antropológicos*. Acontece que Donoso Cortés é, essencialmente, um *pensador político*. [...] Com efeito: tudo depende da *ideia que se tenha do homem*.

O ponto que interessa a este momento da presente investigação é o da forma como Donoso Cortés relaciona sua antropologia filosófica com a justificação da ditadura, isto é, como o pensador espanhol, a partir da matriz teológico política, tem uma visão pessimista

³³ Abelenda faz uma leitura que afirma uma antropologia política donosiana, contudo, adverte que “Donoso Cortés não sistematizou uma antropologia. Mesmo que nos fale constantemente do homem [...] não esperemos encontrar em seus escritos uma sistematização dos problemas mais gerais que delineiam uma psicologia” (Abelenda, 1969, p. 171).

quanto a natureza humana que é capaz de uma ação desordenadora e desobediente. Esta ação em desobediência à ordem é a revolução, que conta com um apostolado do mal no mundo³⁴.

Conforme verificado, na primeira fase do pensamento donosiano não é possível afirmar uma ausência completa da matriz teológico política. Todavia, o que assevera o próprio Donoso Cortés é que sua leitura dos liberais e doutrinários franceses diminuíram a intensidade de sua ação espiritual, contudo, é possível notar sua leitura dos problemas políticos de seu tempo com uma aproximação da teologia política. Já no texto de 1832 sobre a *Memória sobre a situação da monarquia*, o Marquês de Valdegamas apresenta uma imagem de fundo teológico do período de Fernando VII, dando conta de que facções políticas que haviam se organizado à sombra do trono pretendem, a partir de um *teatro onde brilham os punhais*³⁵, retirar o direito de sua filha de assumir a coroa (Donoso Cortés, 1970j, p. 215).

A leitura teológico política apresentada em sentido providencialista — que será objeto do próximo capítulo —, é o que permite a Donoso Cortés a compreensão do caminho da humanidade, bem como o dos monarcas, como um áspero percurso em que se apresenta a luta política e o desafio da revolução. Por esta via, mostra-se possível a Donoso Cortés um exame da conjuntura espanhola que toma como ponto de partida justamente o problema da revolução francesa, logo, as facções espanholas “derramam sobre a nação todo o gênero de males” (Donoso Cortés, 1970j, p. 215). Assim, Donoso Cortés, em um primeiro momento, apresenta uma leitura catastrófica da revolução, entendendo-a como a encarnação do mal.

Ainda, dirá Donoso Cortés (1970j, pp. 215-216):

As revoluções só produzem ruínas, para elevar seu império sobre os escombros. A França atravessou por meio dos horrores da República, a glória do Império, a serenidade da Restauração e as convulsões de julho; mas, nem da República, nem do Império, nem da Restauração, nem das convulsões nasceu o princípio que devem serená-la; a tempestade ruge em seu seio e a dissolução acomete existência. Os espanhóis sabem que a revolução que ataca atualmente a Europa é menos uma revolução política que uma revolução social, em que se abismam todas as existências, todos os interesses e todas as propriedades; eles sabem que toda revolução promovida pelas massas vão sempre acompanhadas de uma irrupção nas propriedades, porque as massas não fazem revoluções por princípios, senão por interesses.

³⁴ Importa ressaltar que este ponto toma o sentido grego originário grego de apóstolo (ἀπόστολος), isto é, “apóstolo é fundamentalmente um ‘emissário’” (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 13). Ainda, para Millard Eickson dentro do sentido grego da expressão também cabe a compreensão como enviado (Millard, 2011, p. 18).

³⁵ Aqui é interessante estar atento a utilização imagética do punhal como aquilo que representam às forças populares, uma vez que esta passagem é de texto da fase liberal-doutrinária. A imagem do punhal também será utilizada no *Ensaio* e no *Discurso sobre a ditadura*, sendo que não há variação da relação entre interesses populares, desconfiança e punhal.

A citação permite observar o primeiro nível da desconfiança de Donoso Cortés, haja vista a forma detrativa que se refere às massas e, em especial, sua revolução social feita por interesses que têm no horizonte a questão da propriedade. Nesta primeira fase da reflexão donosiana, sua leitura da revolução, a princípio, pode parecer algo contraditória, uma vez que em alguns momentos, como no texto *Considerações sobre a diplomacia*, publicado em 1834, há uma compreensão algo concessiva a revolução (Donoso Cortés, 1970a). Neste trabalho, já está verificada a hipótese de uma ameaça existencial aos povos, isto é, a revolução pode ser entendida como algo justo quando necessária “para salvar a sociedade de sua ruína” (Donoso Cortés, 1970a, p. 237). Entretanto, adverte o Marquês de Valdegamas que estas últimas “seriam o maior açoitado dos povos se não as houvessem feito necessárias os tronos” (Donoso Cortés, 1970a, p. 237).

Ao se considerar a hipótese da presença da matriz teológico política já nos escritos do primeiro Donoso Cortés, verifica-se que sua concessão à revolução está inscrita na ordem providencial, isto é dizer, para Donoso Cortés, “era necessário a guerra civil, como se a providência quisesse fazer-lhes conhecer que a glória não se alcança senão por meio de um combate sem tréguas; que o homem não se sublima senão por meio da dor” (Donoso Cortés, 1970a, p. 227). Assim, a revolução é compreendida, neste momento, como algo que se encontra nas entranhas da sociabilidade como um fato primitivo, o que expressa uma luta política que parte de interesses que desordenam a sociedade e ameaçam a propriedade privada (Donoso Cortés, 1970a). Logo, a legitimidade política da relação de poder está apoiada na ordem do mundo que foi constituída por Deus, de tal modo, “no mundo não há mais que uma legitimidade absoluta; esta existe sem dúvida em Deus, mas só em Deus existe” (Donoso Cortés, 1970a, p. 264).

Por esta via, verifica-se que, para além do liberal doutrinário e sua aposta na inteligência, há, também, o elemento de ordem teológico política que permite a Donoso Cortés afirmar a legitimidade absoluta da ordem dada por Deus. O pessimismo antropológico é apresentado de maneira vinculada a esta matriz, pois, para Donoso Cortés, o ser humano é um sujeito de interesses e “a tendência de todos os interesses materiais é complicar-se e subdividir-se; seu efeito, individualizar e dissolver” (Donoso Cortés, 1970a, p. 265). Dessa forma, não é possível uma sociabilidade fundada em interesses, uma vez que são dissolventes, diagnóstico que permite compreender a reserva apresentada por Donoso Cortés quanto as massas.

Ainda que Donoso Cortés apresente uma leitura em termos de uma razão absoluta nesta fase liberal-doutrinária, a imagem do homem apresentada não se coloca nos trilhos de uma apologia de sua autonomia com a relação a ordem divina. O homem como ser inteligente e livre faz possível o governo por meio de um cálculo que, no limite, constrói também a sujeição e a obediência, ou seja, constitui uma ordem que advém da espontaneidade (Donoso Cortés, 1970b, p. 385). Dessa maneira, a inteligência torna possível o governo, bem como a liberdade a sujeição (Donoso Cortés, 1970b, p. 383).

Dirá, então, Donoso Cortés “e, vejam senhores, como a onipotência da razão e a onipotência da justiça são uma mesma coisa, e sendo, constituem a só onipotência que, sem ruborizarmos, podemos reconhecer: a onipotência que existe no céu” (Donoso Cortés, 1970b, p. 388). Assim, nota-se claramente que a leitura donosiana é feita a partir da matriz teológico política, o que permite, após estas considerações, apresentar uma abordagem em que aprofunda seu pessimismo acerca da natureza humana.

Quando o grau de intensidade da religiosidade aumenta em Donoso Cortés, verifica-se o aprofundamento de seu pessimismo, uma vez que pretende explicar a revolução como desordem e encarnação do mal no mundo. Para tanto, Donoso Cortés vale-se da imagem bíblica da rebelião angélica a fim de conectar a guerra divina e o pecado original³⁶ que, por consequência, marcam a linhagem adâmica (Donoso Cortés, 1970e; 1970k). Nesse sentido, o pensador espanhol mobiliza a ideia de um afastamento de Deus pelo homem (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 102) e, especificamente quanto ao pecado original, “rigorosamente falando, o pecado original é o estado de separação em relação a Deus comum a todo homem” (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 102). Portanto, Donoso Cortés *sataniza* a revolução como mal no mundo, na exata medida em que a conecta com a revolta satânica. Dessa maneira, é “daí que provém o caráter pessimista que tantas vezes reprovaram em sua antropologia, desejoso de eliminar toda sombra do bom selvagem, da bondade natural predicada por Rousseau, pela Revolução” (Garay Vera, 1988, pp. 940-941). A leitura teológico política de Donoso Cortés pretende objetar a revolução e o intelectual que a sustenta, ou seja, Jean Jacques Rousseau, contrapondo a boa natureza humana uma imagem demoníaca que se explica por meio do mito da queda³⁷.

³⁶ Tomando o sentido teológico mais geral acerca do pecado, pode ser entendido como a “incredulidade e desconfiança básica para com Deus, além de rejeição dele, afastando-o do centro da realidade”. Ainda, (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 102).

³⁷ Neste trabalho, a ideia de mito é compreendida a partir da leitura de Furio Jesi, a saber, mito é, na acepção originária, uma “palavra eficaz” que “significava originariamente também a essência das narrações sobre ‘deuses, seres divinos, etc’” (Jesi, 1977, pp. 24-25).

Após a conversão intelectual de Juan Donoso Cortés, há um processo de radicalização de sua antropologia filosófica. Neste momento, Donoso Cortés passa a apresentar uma leitura bastante negativa da natureza humana que encontra seu eixo de ligação com a soberba angélica, sendo esta última a semente da qual irá brotar a árvore do erro e das ilusões do ser humano (Garay Vera, 1988, p. 940). Neste sentido, para Donoso Cortés, a ordem advém do caos (Donoso Cortés, 1970e, p. 566), tendo em vista que ela é constituída por Deus. O problema da condenação humana está ligado à faculdade de escolher, ou seja, ao livre arbítrio³⁸, mais especificamente ao uso que o ser humano vem a fazer desta faculdade, o que implica no reconhecimento da imperfeição da liberdade humana (Donoso Cortés, 1970e, p. 567).

O ponto que parece de fundamental importância não perder de vista é a conexão da linhagem adâmica ao apostolado do mal, ao anjo rebelde. Dirá, então, Donoso Cortés:

De onde se segue que o mal, produzido pelo livre arbítrio angélico ou o livre arbítrio humano, não pode ser e não foi outra coisa que a negação da ordem, que Deus colocou em todas as coisas criadas, cuja negação vai e volta na palavra mesma que a significa, com o qual se afirma o mesmo que se nega; essa negação se chama desordem. A desordem é a negação da ordem, é dizer, da afirmação divina, relativa à maneira de ser de todas as coisas (Donoso Cortés, 1970e, p. 569).

O anjo rebelde afasta-se de Deus, isto significa que haverá uma mudança constitutiva na natureza angélica, ou seja, o afastamento do centro de gravitação divino opera “uma mudança em sua maneira de ser, que consistiu em converter seu movimento de gravitação para seu Deus em um movimento de rotação sobre si mesmo” (Donoso Cortés, 1970e, p. 569). A ação angélica passa, então, do ato de rebeldia à soberba sobre sua potência de ser si mesmo. O livre arbítrio será compreendido como esta capacidade arrogante de agir com afastamento de Deus e, por consequência, como agente da desordem, que seria a última encarnada no tempo histórico na revolução, isto é, um erro cometido contra a divindade que se caracteriza como uma atualização da primeira heresia do anjo rebelde.

Afirma Donoso Cortés “aquela rebeldia do anjo foi a primeira desordem, o primeiro mal e o primeiro pecado, raiz de todos os pecados, de todos os males e de todas as desordens que haviam de vir sobre a criação, e em particular sobre a linhagem humana, nos tempos subsequentes” (Donoso Cortés, 1970e, p. 582). Neste horizonte de perspectiva, verifica-se claramente a ligação que o Marquês de Valdegamas estabelece entre a rebeldia angélica e a

³⁸ Aqui vale a pena citar trecho de um texto encontrado por Abelenda no arquivo pessoal da família de Donoso Cortés. No apontamento inédito afirma o pensador estremenho "o livre arbítrio é a faculdade que tem o homem de introduzir a perturbação no universo. A liberdade política é a faculdade que tem o cidadão de introduzir a perturbação nas sociedades humanas" (Donoso Cortés. Apud. Abelenda, 1969, p. 220)

linhagem adâmica por meio do livre arbítrio. A questão da desordem percorre a imagem teológica e se insere na temporalidade histórica como atualização, uma vez que “a desordem causada pela prevaricação do homem foi parecida a causada pela rebelião do anjo” (Donoso Cortés, 1970e, p. 569). O ser humano, como o ato satânico, afastou-se do eixo de gravitação de seu Deus, o centro ordenador de todas as coisas, algo como uma aposta soberba em seu próprio entendimento, significa dizer que “com sua vontade e com suas obras, constitui-se em centro de si próprio” (Donoso Cortés, 1970e, p. 569). Logo, perdendo-se na desagregação de sua vontade, o que implica em uma modificação de sua natureza.

Na compreensão de Juan Donoso Cortés, “tudo havia sido antes no homem concordâncias e harmonias; tudo foi depois nele guerra, tumulto, contradições, dissonâncias. Sua natureza se converteu de soberanamente harmônica em profundamente antitética” (Donoso Cortés, 1970e, pp.569-570). Por aqui, verifica-se o eixo de ligação entre a guerra divina e o pecado original, o que altera a natureza humana a ponto de ser ela reconhecida pelo pensador espanhol como a linhagem decaída de Adão, ou seja, recupera uma importante questão teológica, colocada ao longo da história³⁹.

Nas palavras de Donoso Cortés (1970e, p. 626):

Convém observar que nosso primeiro pai foi a um tempo mesmo um indivíduo e uma espécie, um homem e a espécie humana, a variedade e a unidade juntas em um; [...] a unidade onde originariamente reside, daqui foi que a espécie, que estava em Adão, saiu de Adão, pela geração, para constituir-se separadamente. Porém, como Adão, ao próprio tempo quer era indivíduo era espécie, resultou necessariamente daqui que Adão esteve na espécie da mesma maneira que esteve no indivíduo. Quando o indivíduo e a espécie foram uma mesma coisa, Adão foi essa coisa mesma; quando o indivíduo e a espécie se apartaram para constituir a unidade e a variedade, Adão foi estas duas coisas separadas, da mesma maneira que havia sido antes duas coisas mesmas juntas em um. [...] E como o pecado foi antes da separação, e como Adão pecou juntamente com sua natureza individual e com sua natureza coletiva, resultou daqui que assim um como o outro foram ambos pecadores. Pois bem: se o Adão indivíduo morreu, o Adão coletivo não está morto, e não havendo morrido, conserva seu pecado. Como o Adão coletivo e a natureza humana são uma e a mesma coisa, a natureza humana é perpetuamente culpável, porque é perpetuamente pecadora.

Verifica-se, desse modo, a imagem da transmissão do pecado na reflexão donosiana. Neste sentido, Donoso Cortés argumenta que os seres humanos são os filhos sem fortuna daqueles desventurados pais míticos, vitimados pelo ressentimento do anjo caído que se fez serpente para rastejar no paraíso a fim de arrastar em sua condenação toda a raça humana (Donoso Cortés, 1970e, p. 582), há uma atuação soberana de Deus que imputa o castigo ao

³⁹ Neste ponto, importa considerar se “o pecado original esteve relacionado com a discussão sobre como o pecado de Adão afeta toda a humanidade: se por meio da transmissão da natureza caída de Adão ou por meio da imputação de Deus (creditando a todos o pecado de Adão)” (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 102).

pecado como causa da culpa, ou seja, o dogma da transmissão da culpa é um dos mistérios importantes da revelação divina (Donoso Cortés, 1970e, p. 622).

Desse modo, sua prevaricação foi tão grande quanto a do anjo rebelde, o que gera profundíssimo impacto em sua natureza, trazendo uma desordem espiritual, haja vista que não há mais um império do entendimento sobre a vontade, ou seja, “a carne saiu da obediência em que havia estado do espírito, e o espírito, que havia estado sujeito a Deus, caiu na servidão da carne” (Donoso Cortés, 1970e, pp. 569-570). Portanto, a natureza humana é corrompida e corrupta, o que não permite ao homem continuar acreditando na ilusão de sua capacidade constituinte, conforme defendem as escolas racionalistas, nem mesmo em suas imagens políticas como o liberalismo e os socialismos. A hipótese donosiana é a de que a matriz teológico política sustenta a ordem do mundo, isto significa que uma verdade teológica que dá conta de explicar os erros humanos é justamente o dogma do pecado original (Villalmonete, 2009, p. 409).

Em carta endereçada ao Cardeal Fornari, em 19 de junho de 1852, afirma Donoso Cortés:

Entre os erros contemporâneos não há nenhum que não se resolva em uma heresia; e entre as heresias contemporâneas não há nenhuma que não se resolva em outra, condenada de antigamente pela Igreja. Nos erros passados, a Igreja condenou os erros presentes e os erros futuros. Idênticos entre si quando se considera desde o ponto de vista de sua natureza e de sua origem, os erros oferecem, sem embargo, o espetáculo de uma variedade portentosa quando se lhes considera desde o ponto de vista de suas aplicações (Donoso Cortés, 1970k, p. 745).

A presente passagem, alinhada com o ânimo de exposição das linhas de força do argumento donosiano nos parágrafos anteriores, permite verificar algo como uma genealogia da revolução, com especial interesse para seus “antecedentes teológicos, morais, sociais e políticos” (Garay Vera, 1988, p. 939). Desse modo, agora se mostra completo a moldura do ataque donosiano, uma vez que a heresia que tomará a imagem da revolução após o pecado original será a reforma protestante e, doravante, Donoso Cortés irá projetar a ideia teológica do pecado e do mal no mundo sobre os processos revolucionários, condenando, inicialmente, os acontecimentos franceses de 1789. Nesta epístola ao Cardeal Fornari, Donoso Cortés afirma que, para além da questão religiosa dos erros, interessa-lhe o problema político e social das desordens que colocam no horizonte da sociabilidade a tormenta. Esta última será um produto da razão, uma vez que “não resta satisfeita se não desce às esferas política e social para conturbar tudo, fazendo sair, como por encanto, de cada erro um conflito, de cada heresia uma revolução, e uma catástrofe gigantesca de cada uma de suas soberbas negações” (Donoso Cortés, 1970k, p. 745). De tal modo, a aposta no esclarecimento é compreendida em chave

teológico política como uma soberba heresia e uma demagogia (Garay Vera, 1988, p. 939) que atualiza no tempo histórico a prevaricação angélica, bem como a de Adão.

Segundo Cristian Garay Vera (1989, p. 941):

A negação da ordem sobrenatural, à primeira vista uma questão meramente teológica, supõe consequências no plano natural, posto que toda questão teológica — ao dizer de Donoso Cortés — supõe uma consequência no plano natural. Esta afirmação é extraordinariamente fecunda na hora de precisar quais são estas consequências, porque se no orgulho radica a causa das revoluções, haverá que convir em sua natureza espiritual, em sua condição de agravo, de pecado, contar o espírito que conduz à vanidade do antropocentrismo, do liberalismo e, finalmente, do socialismo.

Por esta via, torna-se possível a Donoso Cortés uma compreensão da unidade da revolução como “heresias secularizadas, antiteológicas, profanas” (Garay Vera, 1988, p. 942) que assumem um discurso de subversão da ordem do mundo com promessas de uma outra vida na terra. Dessa forma, a civilização filosófica do iluminismo é apresentada como um verdadeiro apostolado do mal que defende o pecado da revolução, pois esta última busca legitimidade em si mesma como produto da razão humana, significa dizer uma filosofia da história que afirma o triunfo da razão no tempo histórico (Beneyto, 2013, p. 206).

Diante do que restou dito até aqui, importa considerar que, para Donoso Cortés, compreendido agora como pensador que integra a matriz teológico política que o permite se posicionar na defesa de Deus e em perspectiva contrarrevolucionária, esta pretensão racionalista, que justifica tanto posições do liberalismo político-parlamentarista, quanto dos integrantes dos socialismos, no fundo pretende inaugurar uma nova era, o que, em seu entendimento, será compreendido como um monstro satânico (Beneyto, 2013, p. 206), isto é, a encarnação do anjo rebelde que tem no horizonte de sua ação a desordem.

Portanto, a fim de dar combate ao inimigo revolucionário, considerando a corrompida natureza humana que atualiza a desobediência do anjo caído, é preciso pensar de forma mais radical o dualismo ordem e liberdade, a fim de bem posicionar uma autoridade que dê conta de barrar os processos revolucionários. Desse modo, o pensador estremenho pensa uma metafísica da ordem providencial, o que será feito por Donoso Cortés em sentido apocalíptico, sendo este tema objeto do próximo tópico.

III. O ENVIADO DO CÉU E A DITADURA DA CONTRARREVOLUÇÃO

“Que es, pues, señores, el dogma de la soberanía del pueblo, historicamente considerado? Es una máquina de guerra que sirvió a la Humanidad para destruir la obra de doce siglos” (Donoso Cortés, 1970b, p. 344)

A partir de afirmações como esta que serviu de epígrafe — considerando que este é um trecho das *Lições de Direito Político*, portanto, texto de juventude —, mostra-se possível para alguns autores a caracterização de Donoso Cortés como um profeta. Neste sentido, para Victor Andrés Belaunde há um “assombroso sentido profético de Donoso. É o vidente máximo da crise europeia” (Belaunde, 1953, p. 45). O comentador peruano busca também chamar a atenção para a importância do pensador espanhol para seu tempo e, talvez, para além dele, como um perspicaz anunciador da catástrofe. Desse modo, o Marquês de Valdegamas não só pode ser reconhecido como autor pertencente a matriz de pensamento da teologia política, mas, também, verifica-se que é apontado como um intelectual apocalíptico (Belaunde, 1953; Herrera, 1978; Beneyto, 1993; Mayorga, 1993; Magaz, 1999; Schmitt, 2006; Bueno, 2013).

De acordo com Carl Schmitt, o nome de Donoso Cortés ressurgiu quando a catástrofe se aproxima (Schmitt, 2006). A lembrança do pensador espanhol ocorre por poucos instantes “nos momentos de pânico e perigo, quando rompia o século e se revelava o sentido do mistério” (Schmitt, 2006, p. 7), isto é, quando do surgimento de uma *temporalidade apocalíptica* se recorre a Donoso Cortés. A *temporalidade apocalíptica* é algo importante. Desse modo, uma boa imagem desta noção é apresentada por Elettra Stimilli quando afirma que “nos últimos anos não faltaram acontecimentos que pareciam anunciar ‘o fim de todas as coisas’, como poderíamos dizer com uma expressão kantiana” (Stimilli, 2020, p. 391). Logo, “o que caracteriza o tempo apocalíptico é a experiência de espera e medo de um fim iminente” (Stimilli, 2020, p. 391). De tal maneira, há uma forma de pensar e representar a ordem do tempo, isto é, a temporalidade histórica, ordenada por Deus, que tem origem com a criação e que terá um fim. Portanto, para a matriz teológico política do catolicismo na leitura donosiana⁴⁰ há algo como um caminho sem volta para a catástrofe, especialmente acelerado

⁴⁰ Neste ponto, ao que parece, Donoso Cortés também busca inspiração em Agostinho. Para o Bispo de Hipona, a crítica a Varrão e as imagens da *theologia* do paganismo, passa pela abordagem da ordem do tempo, oportunidade em que Agostinho afirma a tese de que se pode verificar que “nada se faz sem causa” (Agostinho, 1991a, p. 270), significa dizer que o Deus único e revelado é a causa primeira do mundo. Ainda, Paulo Arantes, em diálogo com Koselleck, busca exemplificar historicamente o tempo do fim, a saber, “sob o céu escatológico de toda uma era, a vitória de Alexandre sobre os persas, situando-se entre o começo e o fim do mundo, preludiava, simbolizando-o, o combate final com o Anticristo: os que lutavam ali, naquela imagem congelada

pela sociabilidade racionalista que tem a ilusão do domínio humano sobre suas próprias ações, o que inevitavelmente coloca no horizonte uma batalha final com o inimigo último, um dia do juízo.

Segundo Beneyeto (1993, p. 99):

A consciência de um fato único que marca uma época temporaliza assim passado, presente e futuro e os leva ao ponto zero do dia do juízo final. O progresso e a consciência histórica, em um processo de interação recíproca, remetem a história do mundo ao juízo final. [...] A revolução obra em nome de uma nova legitimação e da implantação de uma nova ordem que se estima a si mesma como absoluta.

Convém destacar, a noção de temporalidade *apocalíptica* assume no presente trabalho o sentido originário grego da expressão *apokalypsis* (ἀποκάλυψις), ou seja, uma revelação. Em Donoso Cortés, contudo, há uma relação forte com a escatologia (*eschaton*), que significa na tradição teológica um momento último, um final dos tempos ou da história (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 48), desse modo, apocalíptica também teria o sentido de “final do mundo” (Borovinsky, 2014, p. 66)⁴¹.

A imagem apocalíptica e seu sentido escatológico podem revelar uma perspectiva de combate, a necessidade de se compreender a chegada de um tempo em que se apresentarão acontecimentos extraordinários, não só no que diz respeito à luta final contra o demônio, mas, também, algo que estaria presente em fatos humanos rotineiros (Rowland, 1998, p. 65)⁴².

Christopher Rowland, em comentário a Epístola aos Efésios, destaca que:

fora do tempo ‘eram contemporâneos de todos aqueles que viviam aguardando o Juízo Final’. Aqui o nervo do nosso enredo: tudo orbitava em torno dessa Espera” (Arantes, 2014, p. 37).

⁴¹ Aqui, apresenta-se possível acompanharmos Christopher Rowland quando afirma que para os apocalipsistas “a história está iluminada pelo apocalipse” (Rowland, 1998, p. 57). Este é justamente o ângulo de Donoso Cortés. Esta visão permitiria a abertura de possibilidades últimas, extremas e responsabilidades, não presentes em outros livros das escrituras (Rowland, 1998, p. 57). Dirá, então, Rowland “no livro do Apocalipse, a história é iluminada pela revelação e pela visão mística. À primeira vista, o Apocalipse parece estar aparte do resto do Novo Testamento, pois é o único apocalipse completo. O Apocalipse é célebre por sua preocupação com o cataclísmico, o penúltimo assim como o último, o simbolismo extravagante e o fantástico retiro da realidade. Seu nexos com o fim do mundo obscureceu outras preocupações, acaso mais evidentes nos apocalipses judeus da mesma época. Ainda não devemos passar por alto a preocupação pelos fins, seu conteúdo não se deve reduzir ao escatológico. Os apocalipses são o grupo de escritos mais importantes da bibliografia intertestamentária. Estas obras, que se propõem oferecer revelações de segredos divinos, são similares em forma e conteúdo ao apocalipse do Novo Testamento” (Rowland, 1998, p. 58).

⁴² Neste ponto, Paulo Arantes, levando a sério as teses para a Era Atômica de Günther Anders, faz uma advertência de fundamental importância, “qualquer semelhança do apocalipse cristão com o apocalipse nuclear não é mera coincidência – se for permitido não resistir à tentação de avançar o sinal do argumento geral desse estudo, assim tão intempestivamente: como se verá, o Novo Tempo do Mundo também pode ser entendido como uma Emergência Perpétua” (Arantes, 2014, p. 39). Arantes não hesita em lançar luz para além dos campos de concentração, ou seja, para outro evento que marca a Segunda Guerra Planetária, a saber, o lançamento das bombas nucleares sobre o Japão, no dia 6 de agosto de 1945, o que evidencia que a catástrofe é o horizonte do nosso tempo, com o anúncio não só da mortalidade da espécie humana, mas, isto sim, a era da extinção, bastando apenas uma bomba, ou seja, “como desde então sua existência perdura à sombra da iminência da destruição planetária, a hora histórica em que passamos a viver não constitui mais uma época, mas um *prazo*, o tempo que resta” (Arantes, 2014, p. 39).

Se mostra a dimensão sobre humana da existência eclesial. O papel da Igreja não aparece como o de algum grupo humano ordinário, antes bem, se crê que tem a missão sobrenatural de proclamar o evangelho aos poderosos, no céu e na terra. A vida está imbuída da perspectiva e da luta apocalípticas. Os acontecimentos ordinários adquirem uma significação extraordinária, de modo que a luta contra o demônio não só é questão escatológica, senão que também se encontra em fatos humanos rotineiros. Assim, o autor fala de lutar contra os principados e potestades (6:12). A Guerra Santa, que em alguns textos judeus da época formava parte dos Últimos Dias, é para o autor da Epístola aos Efésios um compromisso onipresente (Rowland, 1998, p. 65).

Assim, o pensamento conservador tem um ponto em comum que diz respeito a detração da ideia de soberania popular, ou seja, a forma de reação à Revolução Francesa — mas, também, a qualquer perspectiva revolucionária ou de ruptura da ordem —, e a sua ideia força é uma demarcação história possível. Ainda, no que tange aos tradicionalistas franceses “ambos atribuem uma função destacada à Igreja católica na ordem social e defendem e valoram positivamente as hierarquias sociais, para se conseguir a paz civil” (Castro, 2019, p. 10). Todavia, para uma boa compreensão de seu sentido, é preciso retomar a hipótese de que para bem angular uma posição crítica acerca do pensamento conservador, mostra-se importante não alinhar seus diversos integrantes em bloco monolítico e, neste ponto, é correto afirmar com Fabricio Castro que há alguma dificuldade no que diz respeito ao enquadramento de Juan Donoso Cortés (Castro, 2019, p. 10), contudo, o pensador espanhol é apresentado, sem dúvida, como o mais apocalíptico dos filósofos de Estado da contrarrevolução.

É interessante ponderar que, não é incomum vertentes do pensamento conservador tributarem algum reconhecimento aos autores católicos sem distinção, conforme se verifica quando Julius Evola afirma que “junto com o conde Joseph de Maistre e o visconde Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés, marquês de Valdegamas, forma a tríade de grandes pensadores contrarrevolucionários do século XIX, e cuja mensagem permanece vigente” (Evola, 2020, p.1). De tal modo, apresenta-se oportuno recuperar a ideia de que existem diferenças dentro do conservadorismo, bem como, também, na perspectiva, para usar os termos de Carl Schmitt, da filosofia de Estado da contrarrevolução.

Evola destaca que naquele que é tido como o principal escrito de Juan Donoso Cortés — *El ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* —, deve-se preservar essencialmente a ideia de “uma ‘teologia das correntes políticas’” (Evola, 2020, p.1). Este seria o ponto crucial do *Ensaio*, contudo, para Evola, não se deve buscar, neste texto, os elementos de referência mais valiosos de Donoso Cortés, uma vez que “o livro está cheio de considerações típicas de um ‘teólogo laico’ que se apoia pesadamente nos dogmas, nas ideias e nos mitos da religião católica, o que reduz a validade que muitas de suas posições poderiam

ter tido em um marco mais amplo, ‘tradicional’ em um sentido superior” (Evola, 2020, p.1). A questão para Julius Evola parece se colocar justamente na diferença entre Donoso Cortés e os pensadores franceses, isto é, o espanhol não se enquadra na perspectiva do tradicionalismo (Evola, 2020).

Este é um ponto de fundamental importância para recuperar a aproximação do ideário de Donoso Cortés. No entanto, o comentador italiano reconhece como valiosa a crítica do Marquês de Valdegamas ao liberalismo que “retoma mais ou menos o que os homens da direita conservadora e contrarrevolucionária – com Metternich a cabeça (que ademais foi um admirador de Donoso) – haviam descoberto” (Evola, 2020, p.1). Essa descoberta diz respeito a uma relação causal dos problemas do século XIX e que “‘o liberalismo da época – besta negra de todos os regimes conservadores do continente – foi o meio’ para abrir os caminhos para posições e ideologias que anunciavam a desordem e a ‘destruição das instituições tradicionais’” (Evola, 2020, p.1). Por aqui, verifica-se que a crítica do liberalismo e dos socialismos coloca no horizonte o problema da ordem, ou, ainda, da possibilidade da desordem, esta última ligada ao problema da revolução.

Para Evola, Donoso Cortés compreendeu com astúcia o socialismo, em especial, ao denunciá-lo como uma religião invertida, desse modo, sua força residiria “no fato de que contém uma teologia, e é destrutiva porque se trata de uma ‘teologia satânica’” (Evola, 2020, p. 1). No entender de Julius Evola, outros escritos de Donoso Cortés têm mais importância do que o *Ensaio*, notadamente o famoso *Discurso sobre a Ditadura*, pronunciado no parlamento espanhol no ano de 1849. No entender de Evola, este escrito “contém uma análise e um prognóstico histórico de uma lucidez quase profética” (Evola, 2020, p. 1). Neste ponto, é curioso notar que o comentador italiano ressalta a quase atuação profética do pensador espanhol, enquanto para Víctor Belaunde, ao tomar como referencial o principal trabalho de Donoso Cortés, não resta dúvida que os diagnósticos donosianos do tempo podem ser caracterizados como verdadeiras profecias e visões da crise pela qual atravessa a humanidade (Belaunde, 1953, p. 32).

Dessa forma, Gabilondo ressalta o olhar apocalíptico de Juan Donoso Cortés, a saber:

A teologia política de Donoso Cortés não só inscreve o rastro não moderno da realidade espanhola e ocidental, senão que resiste à violência da modernidade ao situar-se em uma temporalidade radicalmente a-histórica: fora da história moderna definida pelo avanço do capitalismo. A temporalidade teológica de Donoso Cortés só admite o apocalipse cristão como única história possível (Gabilondo, 2004, p. 70).

Por aqui, parece razoável verificar que estas leituras têm um ponto de contato, a saber, o diagnóstico apocalíptico donosiano é acertado na medida em que denuncia que a crise encontra seu fundamento na erosão da ordem, o que é produzido pelos discursos corrosivos da revolução — que seria a imagem do pecado originário que mancha a linhagem adâmica —, e sua relação com o mundo constituído pelo liberalismo parlamentar. Assim, mostra-se oportuno dedicar alguma atenção ao conceito de ordem que permeia as reflexões de Juan Donoso Cortés, o que permite, inclusive, a justificação pelo Marquês de Valdegamas da autoridade e, por conseguinte, da ditadura como forma de governo legítima. Portanto, conforme indica Carlos Valverde, existe na reflexão de Donoso Cortés uma metafísica da ordem (Valverde, 1970), algo como uma ordem universal que funciona como princípio de sua filosofia, isto é, “toda a ideologia de Donoso Cortés se apoia sobre uma realidade que para ele é radical e absoluta: o cosmos está submetido a uma ordem imposta por Deus” (Valverde, 1970, p. 99). Logo, Juan Donoso Cortés retoma um tema clássico e central do pensamento político, a saber, a questão da ordenação.

O tema da ordem já se faz presente no pensamento da antiguidade greco-romana. No imaginário grego pré-socrático, conforme mencionado na primeira parte deste trabalho, é possível verificar a presença da questão teológica tanto nos primeiros filósofos como nos poetas teólogos, que colocaram como problema de debate a ordenação, fundamentalmente a forma de constituição da ordem da pólis. Neste sentido, a justificação da ordem e de sua autoridade se apresenta como “um desafio à desordem e à arbitrariedade: opõe o ideal de uma vida civilizada à espontaneidade anárquica dos bárbaros” (Goyard-Fabre, 2007, p. 8). Esta questão está bem presente já no fragmento 169 de Píndaro, texto em que se nota a relação entre ordem e soberania, quando o poeta afirma que o *nomos* é de todos o soberano (Píndaro, 1984)⁴³.

De acordo com Goyard-Fabre, “o termo *nomos*, em suas acepções e em suas ressonâncias plurais, fez brotar na filosofia uma consciência de crise que revelou a problematidade profunda de seu conceito” (Goyard-Fabre, 2007, p. 12). Não obstante, considerando esta aproximação entre *nomos* e crise, verifica-se que este último conceito deriva do vocábulo grego *krisis* (κρίσις) que, segundo Giorgio Agamben, diz respeito ao ato de julgar. Dessa forma, “*krisis* (de *krino*, que etimologicamente significa ‘separar, de-cidir’” (Agamben, 2014, p. 33) assume um significado jurídico e, no entanto, ainda há possibilidade de se reconhecer sua origem entre os gregos na meditação de Hipócrates, o que se coloca em

⁴³ Nas palavras de Píndaro, “O *Nomos*, Rei de todos, de mortais e imortais, condenando a suma violência, guia tudo com mão soberana [...]” (Píndaro, 1984, p.367).

termos médicos como um diagnóstico de patologias, ou seja, toma o sentido de *exame* (Ramiro, 2024). Deste modo, *krisis* caracteriza “um momento decisivo na evolução de uma doença, quando o médico deve ‘julgar’ se o doente morrerá ou sobreviverá quanto teológico (o Juízo final: *en emeraí kriseos*, ‘no dia do juízo’ [...])” (Agamben, 2014, p.33). Portanto, a ideia de *nomos* como ordem carrega em certo sentido a possibilidade da crise, isto é, da desordem, de tal modo, “a anomalia é desordem e anarquia” (Goyard-Fabre, 2007, pp. 14-15). Em termos teológico políticos donosianos, a possibilidade da revolução encarna a crise que coloca no horizonte o dia do juízo final, uma imagem apocalíptica do fim dos tempos.

De acordo com Koselleck (1999, p. 111):

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente, mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes — ameaçadora, temida ou desejada —, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico.

A palavra *nomos* ingressa na gramática política do pensamento antigo, tomando um sentido originário político-jurídico de ordenação espacial e localização (Schmitt, 2014), o que significa uma transição “no contexto de transformações sociais e institucionais que conduziram as comunidades gregas do século VIII à superação do mundo doméstico e familiar do *génos* e à criação do espaço público” (Oliveira, 2013, p. 17), ou seja, o trabalho do pensamento seria afastar o caos o que, em última instância, diz respeito a ordenar a existência.

Por esta via, verifica-se que haverá um esforço de explicação da ordem como unidade, logo, a chave conceitual será a ideia de *nomos* como um critério de medida “interior que rege a *práxis* do indivíduo, e a lei da cidade que é propriamente *nomos*, e deve assegurar a participação equitativa (*eunomia*) dos indivíduos no bem que é comum a todos, [...] o próprio viver em comum” (Lima Vaz, 2000, p. 135). Assim, há um esforço do humano por se elevar de sua condição de existência no caos e na violência, o que implica na ação constitutiva de uma ordem localizada, que tem como ponto de referência uma ordenação transcendente de um *cosmos* divino (Lima Vaz, 2000).

Dirá, então, Lima Vaz (2000, p. 146):

Para ficarmos na brevidade de uma fórmula, podemos dizer que, na antropologia política clássica, a universalidade do Direito tem a forma de uma universalidade nomotética [...]. A universalidade *nomotética* é aquela que tem como fundamento uma *ordem* do mundo que se supõe manifesta e na qual o *nomos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão.

O *nomos* grego, ao ser assimilado pelo imaginário jurídico romano, assume a forma da *ordo*, o que vem a “denotar as diversas corporações e associações” (Merlo, 2005, p. 596). Ainda, convém considerar que a *ordo* romana tem uma função não só prática de constituição das diversas corporações e associações, mas, também, um sentido da ordenação da *civitas* como um reflexo da ordem cósmica, algo como uma razão justa comum com as divindades (Cícero, I, p. 42).

Nas palavras de Cícero (I, p. 42):

Com efeito, o que é mais divino, não direi apenas no homem, mas em todo céu e a terra, do que a razão? [...] Logo, se se observa que não há nada superior à razão e que esta se encontra tanto no homem quanto em Deus, resulta daí que a razão é o vínculo da primeira associação que se estabelece entre o homem e Deus. Mas os que possuem razão em comum, devem também possuir em comum a razão justa. Ora, esta não é outra coisa senão a lei, logo a lei é um outro vínculo que devemos reconhecer entre homens e deuses.

Neste sentido, é possível a Cícero traduzir o *nomos* grego por *lex*⁴⁴. Pela via da *ordo*, a lei é a expressão da ordem, funcionando como um critério de medida das ações. Paolo Grossi, ressalta a antiga relação entre *nomos* e *ordo*, algo como uma herança sapiencial do mundo grego que sobrevive no imaginário jurídico romano (Grossi, 2014).

Conforme Paolo Grossi (2014, p. 169):

A concepção era antiga: um antecedente remoto está na *Política* de Aristóteles, onde é clara a ideia do *nomos* como *taxis*, da lei como ordem; um antecedente mais próximo — e muito mais declarado e motivado em razão de seu estoicismo com base naturalista — está no *De legibus* de Cícero; mas o meio mais seguro que leva as reflexões dos clássicos ao resultado medieval é santo Agostinho, leitor muito atento das páginas ciceronianas, personagem fronteiro, perenemente entre dois mundos; e é o Agostinho — que já conhecemos — obcecado pela ideia de ordem, de um Deus organizador, de um cosmo extremamente organizado, de uma comunidade política organizada e organizadora.

Por este caminho, resta claro que esta noção de *ordo* será utilizada pelos pensadores cristãos que vão sublinhar a condição de possibilidade da ordenação vinculada ao transcendente (Merlo, 2005, p. 596). Neste sentido, mostra-se possível, então, uma metafísica da ordem que estabelece “um juntamento vertical de graus hierárquicos do criado” (Merlo, 2005, p. 596). De tal modo, é possível uma justificação da ordem que faz surgir a concepção de hierarquia, bem como “tal termo e noção levam-nos ao cerne da antropologia medieval” (Grossi, 2014, p. 100). Portanto, mostra-se de fundamental importância o conceito de ordem,

⁴⁴ Importante considerar a advertência de Grossi quando afirma que “*Lex* é mais substância do que forma, e é noção relativa (ou seja, relativizada), por ser totalmente substancial. É o oposto de tudo o que se operou na cultura político-jurídica moderna, em que a noção de lei é, ao contrário, extremamente rígida porque formal. A esta última cultura não interessam propriamente os conteúdos da lei. A lei caracteriza-se como ato de império” (Grossi, 2014, p. 168).

na exata medida que permite uma reflexão no sentido de uma antropologia filosófica e, ainda, autoriza imaginar a melhor forma de constituição da sociabilidade.

Segundo Paolo Grossi (2014, p. 100):

A ordem é precisamente aquele tecido de relações graças ao qual um agregado de criaturas heterogêneas é reconduzido espontaneamente à unidade. O primado ontológico da *totalitas* e da *multitudo*, que leva forçosamente à supervalorização do sangue, da terra e da duração como fatos normativos fundamentais; a perfeição do coletivo como *totalitas* e como *multitudo* e a consequente imperfeição do indivíduo requerem que *totalitas* e *multitudo* resolvam-se em ordem.

Não obstante, este será um tema de fundamental importância para Donoso Cortés e, novamente, pode-se verificar a digital de Santo Agostinho nas reflexões do pensador espanhol. Assim, apresenta-se como algo oportuno examinar as linhas de força da meditação de Agostinho acerca do tema, considerando que o bispo de Hipona dedica todo um diálogo para a temática da ordem, pois “ordo parece ser realmente o lema de toda a antropologia medieval: desde Santo Agostinho, que escreve *De ordine* [...] e que — numa passagem famosa do *De civitate Dei* — vê o *Ordo* como garantia de todos os diversos níveis de *pax*, até Santo Tomás, que faz do *ordo* o eixo da *Summa Theologica*” (Grossi, 2014, p. 101).

Nos primeiros movimentos do texto *De ordine*, nota-se que Agostinho retoma uma imagem da ordem da filosofia platônica, em especial do diálogo *Timeu*, texto em que Platão afirma a ordem como unidade que tem como referência uma causa (Merlo, 2005, p.596), o que permite a afirmação agostiniana de que nada é possível sem uma causalidade (Agostinho, 2008, p. 171). No pensamento da antiguidade, em especial em Platão, verifica-se que a ideia de ordenação demiúrgica presente no *Timeu* corresponde a uma relação que é estabelecida entre as partes e o todo (Ver: Platão, 2011), isto é dizer, o demiurgo platônico é uma instância “que ordena o visível, coligando os diversos elementos” (Merlo, 2005, p. 596), fazendo-o por meio da aplicação de ideias matemáticas ao mundo sensível, a fim de explicar a ordem como unidade (Ver: Platão, 2011).

No texto de Agostinho, será Deus o ordenador do mundo (Agostinho, 2008). Em uma primeira definição do conceito de ordem, afirma que “é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (Agostinho, 2008, p. 186). Dessa maneira, nota-se a linha de vinculação com o texto platônico para afirmar um princípio ordenador que se mostra como ponto de conexão das diversas coisas criadas, sendo a via constitutiva a potência divina. Para Marilena Chauí, a concepção agostiniana de ordem cósmica se trata de uma “hierarquia na qual o grau superior sabe mais e pode mais que o grau inferior, que por isso mesmo lhe deve obediência” (Chauí, 2004b, p. 124).

Para Agostinho, será por meio da instrução que alguns podem conseguir algum grau de compreensão desta ordem divina que é providencial (Agostinho, 2008, p. 211). A hipótese do Bispo de Hipona é a de que há uma ordem que domina o todo, Esta ordem seria criada e imposta por Deus e, aqueles que desejam a sua compreensão, devem se valer de conhecimentos acerca da geometria, dos movimentos dos astros, pois “nas rígidas regras dos números a ordem domina de tal modo que, se alguém deseja ver a sua fonte e o interior do seu santuário, ou os encontra neles mesmos ou é guiado por eles até lá sem erro algum” (Agostinho, 2008, p. 211). Quando a obscuridade atinge o entendimento humano, na compreensão de Agostinho, haverá, então, um duplo caminho que diz respeito a razão ou a autoridade (Agostinho, 2008, p. 212).

O caminho da razão é o da filosofia, o qual “liberta apenas pouquíssimos, os quais ela leva não só a não desprezar aqueles mistérios, mas também a entendê-los segundo possam ser entendidos” (Agostinho, 2008, pp. 212-213). Dessa forma, verifica-se que a referência a compreensão filosófica do mistério é a busca pelo entendimento possível acerca da ordem criada por Deus⁴⁵.

Dirá, então, Agostinho (2008, p. 13):

A filosofia, que seja verdadeira e, por assim dizer, autêntica, não tem outra função senão a de ensinar o que seja o Princípio sem princípio de todas as coisas e a imensidade do Intelecto que nele reside e o que daí se originou para nossa salvação sem nenhum detrimento para ele, a quem os veneráveis mistérios nos ensinam ser um único Deus onipotente.

Para o bispo de Hipona há duas grandes questões colocadas para a filosofia, a saber, a alma e Deus (Agostinho, 2008, p. 245). A questão da alma nos propõe a meditação acerca de nós mesmos e “a segunda leva-nos ao conhecimento de nossa origem” (Agostinho, 2008, p. 245). A filosofia abre o caminho para uma vida feliz, contudo, Deus nos faz felizes, portanto, “este é o método dos estudos da sabedoria, pelo qual alguém se capacita a entender a ordem das coisas, isto é, a conhecer os dois mundos e o próprio Pai do universo” (Agostinho, 2008, p. 246).

O outro caminho sugerido por Agostinho para o combate a obscuridade do entendimento humano seria o da autoridade. Ao que parece há uma relação entre ordem e autoridade que se apresentaria no momento em que a razão não consegue alcançar a justa compreensão do funcionamento da ordem dada por Deus. Desse modo, a aprendizagem pela autoridade ocorre em função do tempo (Agostinho, 2008, p. 224), que deve ser dedicado às

artes instrutivas. Na compreensão de Agostinho, à multidão ignorante parece “mais saudável a autoridade dos homens bons” (Agostinho, 2008, p. 224), ou seja, verifica-se a presença da hierarquia, uma vez que o Intelecto seria superior à razão e, em escala mais inferior, encontra-se a ignorância que se mostra na multidão. Assim, “somente a autoridade abre a porta para todos os que desejam aprender as elevadas questões boas que estão ocultas para eles” (Agostinho, 2004, p. 224). A autoridade ou o governo da inteligência é algo que se vê presente nos argumentos de Donoso Cortés, desde seus escritos de juventude.

A noção de autoridade advém do universo conceitual romano (Arendt, 1978). Conforme explica Hannah Arendt, este conceito não encontra correspondência no imaginário grego, bem como em outras experiências de organização política (Arendt, 1978, p. 142). Ao apontar para Roma a fim de buscar às origens do conceito de autoridade, Arendt destaca que há uma conexão entre a esfera política e o religioso, um operar da máquina mitológica romana que une a religião de Roma, compreendida como uma religião (*re-ligare*) com seu passado mítico e com o esforço quase sobre-humano da fundação, “por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade. Ser religioso significava ligar-se ao passado” (Arendt, 1978, p. 163). Dessa maneira, foi nesta conjuntura em que surgiu o conceito de autoridade.

A palavra autoridade é derivada do verbo *augeo* (Agamben, 2004, p. 118) ou, também, de *augere* e toma o sentido de “fundar, promover, conferir autenticidade” (Lanzillo, 2005a, p. 48). Há neste conceito um poder algo coercitivo da fundação mítico-originária, o qual obriga em sentido ético às gerações futuras a lutar por sua manutenção e expansão (Cícero, 1973), significa dizer que “a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (Arendt, 1978, pp. 163-164). Por aqui, a concepção será compreendida como tradição ligada aos esforços dos fundadores míticos, uma transcendência que transmite à descendência o *status* de autenticidade e sua identidade, inclusive política, pois “o ato do *auctor* não se baseia em algo como um poder jurídico de representação de que está investido (em relação ao menor ou ao incapaz): ele deriva diretamente de sua condição de *pater*” (Agamben, 2004, pp. 118-119). Portanto, há, neste termo, a expressão constitucional dos pais fundadores da ordem político-jurídica.

⁴⁵ De acordo com Marilena Chauí, “no que diz respeito ao homem, ademais de seu lugar na hierarquia universal, existe também uma hierarquia entre os componentes de seu ser, de forma tal que o corpo é o grau inferior, seguido da razão, e esta, é suplantada pelo espírito ou a fé” (Chauí, 2004b, p. 124).

Segundo Yan Thomas (2012, p. 3):

No mundo romano, e na longa duração de sua história narrativa, a figura do pai encarna o poder naquilo que ele tem de primordial. A imagem que temos hoje em dia do *pater familias* é a de um velho patriarca autoritário. Ela é simplista e anacrônica, porque puramente visual [...]. Em oposição a essa imagem, os poderes familiares eram, no mundo romano, abstratos, pouco visíveis, unicamente regidos pelo direito. A unidade doméstica se afirmava para além de toda promiscuidade residencial, numa sociedade urbanizada.

Parece importante considerar que a imagem dos pais fundadores da ordem será pensada como o princípio ordenador na meditação de Agostinho. A partir de tais coordenadas, torna-se possível ao Bispo de Hipona refletir acerca da autoridade e, desse modo, apresentar o conceito em sua imagem divina e temporal. Dessa forma, para Agostinho “existe a autoridade divina e a autoridade humana: mas a verdadeira, sólida e suprema é a que se denomina divina” (Agostinho, 2008, p. 225). Esta distinção apresenta-se justificada e necessária na exata medida em que se considera “a extraordinária capacidade trapaceira dos espíritos malignos que pairam nos ares” (Agostinho, 2008, p. 225) e que podem ludibriar a fraca natureza corrompida da linhagem adâmica, pois estas últimas são almas facilmente atraídas pelas “fortunas transitórias prognosticadas por sortilégios, ou ambiciosas de poderes frágeis, ou temerosas de milagres vãos” (Agostinho, 2008, p. 225). Há que se notar não só a desconfiança para com a natureza humana, ou seja, uma antropologia filosófica negativa, mas, também, o sublinhar da possibilidade do milagre, contudo, só o Deus ordenador é capaz da máxima atitude milagrosa, argumento que perpassa a reflexão de Donoso Cortés.

Ainda, acerca do conceito de autoridade, ressalta Agostinho:

Deve-se, portanto, dizer divina aquela autoridade que não somente transcende em seus milagres sensíveis toda faculdade humana, mas também, dirigindo o próprio homem, mostra-lhe até que ponto se rebaixou por ele e lhe ordena que não fique preso aos sentidos, aos quais parecem admiráveis aqueles milagres, mas se eleve ao entendimento, ao mesmo tempo demonstrando-lhe quanta coisa ele poderia fazer nesta vida e por que ele faz tais coisas e quão pouco as pondera (Agostinho, 2008, p. 226).

A definição de autoridade divina apresentada por Santo Agostinho destaca não só o caráter metafísico da ordem, mas a direção providencial da natureza humana quando esta última busca o entendimento das elevadas questões que se apresentam ocultas à multidão, em sua compreensão, ignorante. Assim, a busca pelo aprimoramento do intelecto leva à compreensão da necessidade da autoridade divina, como imagem por excelência da ordem, a qual se deve obediência, pois “a autoridade humana muitas vezes se engana” (Agostinho, 2008, p. 226).

Dessa forma, verifica-se no argumento de Agostinho a projeção da infalibilidade da autoridade divina e a possibilidade do engano na autoridade humana. Ao que parece, a condição humana deve obediência a ambas, contudo, no engano da autoridade humana é possível a intervenção milagrosa da autoridade divina, a fim de salvar a ordem de maneira providencial (Agostinho, 2008).

Este ponto também pode ser notado, inclusive em sentido apocalíptico, no livro XX de *A Cidade de Deus*. Neste texto, Agostinho trata dos juízos de Deus e do dia do juízo, isto é dizer do juízo final (Agostinho, 1990, p. 425). Nas palavras do Bispo de Hipona:

Assim, o que a Igreja universal do verdadeiro Deus confessa e professa, a saber, que do céu Cristo há de vir julgar os vivos e os mortos, a isso damos o nome de último dia do juízo divino, quer dizer, o fim dos tempos. Não se sabe quantos dias durará o referido juízo, mas ninguém que haja lido as Escrituras Sagradas, por maior que haja sido a negligência com que o fez, desconhece ser usança de tais letras empregar o termo “dia” pelo “tempo”. Por isso, quando dizemos dia do juízo, acrescentamos “último” ou “final”, porque Deus julga também agora e julgou desde o princípio o gênero humano, quando expulsou do paraíso e afastou da árvore da vida nossos primeiros pais, perpetradores de enorme pecado (Agostinho, 1990, p. 425).

Nota-se que o juízo de Deus é algo permanente, desse modo, sua capacidade de intervenção providencial é projetada como potência de decisão acerca do momento de ingerência no tempo histórico. Contudo, considerando a natureza humana manchada pelo pecado e a sua fraqueza perante a capacidade de ação dos espíritos malignos, torna-se algo bastante importante considerar o capítulo XIX deste livro da *Cidade de Deus*, pois neste ponto Agostinho destaca a importância do texto paulino da Segunda Carta aos tessalonicenses, isto é, ressalta a imagem do Katechon⁴⁶, o poder que freia o anticristo (Agostinho, 1990; Cacciari, 2016). Para Agostinho, em que pese as inúmeras passagens enigmáticas do texto paulino, mostra-se “indubitável estar falando do anticristo e de que o dia do juízo (a que chama dia do Senhor) não virá, se antes não vier o por ele chamado apóstata, claro está que do Senhor” (Agostinho, 1990, p. 455).

Na leitura de Massimo Cacciari, todos aqueles que tentam, de alguma forma, interpretar e explicar o texto de Paulo, sem desconsiderar sua condição de fiel discípulo, têm de ponderar a retomada, feita pelo apóstolo, da escatologia presente na Primeira epístola aos tessalonicenses “para advertir que o Senhor Jesus não virá antes que se realize a obra de seu Adversário (*Antikeimenos*)” (Cacciari, 2016, p. 15). Desse modo, em termos de Agostinho, o dia do Senhor “haverá de ser precedido pelo completo afastamento da apostasia (*discessio*), do mistério da anomia (*mysterium iniquitatis*); ao mistério que é a epifania do Cristo segue o

⁴⁶ De acordo com Cacciari, “o termo grego é *to katechon*, neutro, em sua aparição (*‘et nunc quid detineat scitis...’*), e *ho katechon*, masculino, na segunda (*‘qui tenet nunc...’*)” (Cacciari, 2016, p. 16).

apocalipse, segundo a força de Satanás” (Cacciari, 2016, p. 15). De tal forma, verifica-se que há nas linhas de força da teologia política algo mais do que uma possibilidade de influência ideológica da política e no problema da soberania, mas, isto sim, uma mundividência que considera o estar no mundo como uma “relação que é perene *con-flitar*” (Cacciari, 2016, p. 15), significa dizer que é possível construir e reconhecer o inimigo ao qual se deve dar combate.

Para além de todas as possibilidades de interpretação acerca de quem pode ser a encarnação do mal para o apóstolo Paulo, importa considerar que, na matriz da teologia política do catolicismo reivindicada por Donoso Cortés, encontra-se o horizonte de um inimigo último que indubitavelmente irá se revelar no tempo e, de tal modo, ao qual se deve dar combate. Assim, a leitura de Paulo por Agostinho, para Agamben “não há a menor dúvida de que é a respeito do Anticristo que ele diz essas coisas e de que o dia do Juízo (a que ele chama *dia do Senhor*) não se verificará senão depois de ter vindo primeiro aquele a quem ele chama *fugitivo (rebelde – fugitivo ao Senhor Deus, claro está)*” (Agamben, 2015, p. 71). O enigmático texto paulino (re)coloca o problema do mal no mundo e o da revelação do inimigo último, ou seja, toma o sentido grego originário de apocalipse (*ἀποκάλυψις*), o que revela que o inimigo opera no mistério a iniquidade (Agostinho, 1990, p. 454), mas que, em seu tempo, irá se revelar (Agamben, 2015, p. 71).

Dirá, então, Agamben (2015, p. 74):

Portanto, cada um à própria maneira pretende interpretar as palavras obscuras do Apóstolo. Mas não há dúvida alguma de que ele disse: Cristo não virá *para julgar os vivos e os mortos* senão depois de o Anticristo, seu adversário, ter vindo para extraviar os que se encontram mortos na alma. Mas o próprio fato de serem por ele seduzidos já pertence a um oculto desígnio de Deus.

Assim, mostra-se imperativo à condição humana a busca pelo entendimento da ordem criada por Deus, o que se apresenta possível por via do esforço do intelecto e da benção da idade que mostram o caminho de valorização do cultivo da alma por via das disciplinas, o que permite a superação da condição de escravidão imposta pelas paixões (Agostinho, 2008, pp. 241-242). Além disso, da leitura do texto do Bispo de Hipona feita por Giorgio Agamben é possível verificar que o desvio dos mortos de alma é já um desígnio de Deus, o que permite a sua intervenção milagrosa, isto é, providencial.

A partir de tais coordenadas, mostra-se interessante verificar a forma como Donoso Cortés apresenta a metafísica da ordem. De saída, o Marquês de Valdegamas afirma que a ordem está presente na elaboração teológica da existência feita pelo catolicismo (Donoso Cortés, 1970e, p. 510), dessa forma, “pelo catolicismo entrou a ordem no homem, e pelo

homem nas sociedades humanas” (Donoso Cortés, 1970e, p. 510). De tal maneira, é importante notar que com este argumento o pensador espanhol afirma, conforme demonstrado na primeira parte do presente trabalho, a superioridade do catolicismo e em especial de sua teologia, uma vez que é capaz de colocar em ordem a condição humana manchada pelo pecado original e, pela ordenação do humano, constitui a ordem das sociedades.

Nas pistas de Santo Agostinho, Donoso Cortés afirma que é no dia da redenção⁴⁷ que a condição humana encontra no mundo moral “as leis que havia perdido no dia da prevaricação e do pecado” (Donoso Cortés, 1970e, p. 510). A lei assume a imagem da ordem na economia do argumento donosiano, esta ordenação é operada do ponto de vista interno, quando “a consciência humana, saída de seu estado caótico, viu claro nas trevas interiores” (Donoso Cortés, 1970e, p. 510) que o caminho era a obediência a autoridade para a recuperação da paz paradisíaca perdida no pecado (Donoso Cortés, 1970e, p. 510). Ainda, do ponto de vista externo, a vereda não será diferente, pois o ser humano, pelo esforço da compreensão, vê as trevas exteriores e, portanto, busca a vida obediente na ordem dada por Deus (Donoso Cortés, 1970e, p. 510).

Ancorando-se nos textos do Apóstolo Paulo, afirma Donoso Cortés:

A ordem passou do mundo religioso ao mundo moral, e do mundo moral ao mundo político. O Deus católico, criador e sustentador de todas as coisas, as sujeitou ao governo de sua providência, e as governou por seus vicários. [...] A autoridade de seus vicários foi santa, cabalmente pelo que teve de alheia, é dizer, de divina. A ideia de autoridade é de origem católica. Os antigos governadores das gentes colocaram sua soberania sobre fundamentos humanos; governaram para si, e governaram pela força. Os governantes católicos, não tendo nada em si próprios, não foram outra coisa senão ministros de Deus e servidores dos povos. Quando o homem chegou a ser filho de Deus, logo neste ponto deixou de ser escravo do homem (Donoso Cortés, 1970e, p. 510).

Em um primeiro momento, verifica-se a digital agostiniana nesta passagem do *Ensaio* de Donoso Cortés, em especial no que diz respeito a afirmação metafísica da ordem, fundamentalmente uma ordenação do cosmos dada por Deus e que passa ao mundo humano de forma providencial, significa dizer que Deus é o ordenador e governante de todas as coisas criadas. Ainda, é importante observar que o governo do mundo é feito por meio dos vicários, isto é, na ordem do mundo constitui-se providencialmente uma institucionalidade que exercerá a autoridade no plano terreno (Donoso Cortés, 1970e, p. 510). Neste ponto, também é relevante notar que o providencialismo donosiano não aparece apenas no momento catastrófico em que Deus opera para salvação. Por aqui, verifica-se que a hipótese de Magaz

quando afirma “que Donoso não se atreveu a abordar expressamente o modo de intervenção da providência” (Magaz, 1999, p. 243) não se mostra inteiramente correta. Pois não considera a metafísica da ordem e a potência constitutiva divina, o que encontra sua linhagem em Agostinho e pode, ao que parece de modo não arbitrário, chegar até a imagem demiúrgica platônica do *Timeu*. O que permite a leitura de Donoso Cortés de um mundo em disputa, ou seja, um permanente combate. Portanto, da passagem em análise do *Ensaio*, verifica-se que, para Donoso Cortés, Deus age como potência em um instante instituinte da ordem do mundo, espelhada na ordem cósmica.

Em um segundo ponto do trecho citado, também é de fundamental importância considerar a relação estabelecida por Donoso Cortés entre ordem e autoridade. Novamente, ao que parece há uma certa inspiração agostiniana, na exata medida em que apresenta uma distinção entre autoridade divina e autoridade humana. Ainda, para afirmar a superioridade do catolicismo e a imagem hierárquica da ordem do mundo, o Marquês de Valdegamas chama a atenção para a origem católica da autoridade. Ora, neste ponto é possível verificar o esforço donosiano de catolicizar o conceito que, conforme já mencionado, surge no imaginário jurídico-político romano. Contudo, uma hipótese interessante para a leitura do argumento do pensador espanhol seria que Donoso Cortés faz esta afirmação por não desconsiderar a absorção pela Igreja Católica Apostólica Romana de toda esfera de juridicidade de Roma. Significa dizer que há um esforço da Igreja de Roma em “definir-se como ordenamento jurídico, de produzir um direito não mais ofuscado na teologia” (Grossi, 2014, p. 249), portanto, a institucionalidade católica batalha, agora, para construir sua visibilidade mundana no sentido de uma presença jurídica (Grossi, 2014, p. 249), o que implica em apropriar-se da noção jurídico-político-mitológica da autoridade romana⁴⁸.

De acordo com Fabricio Castro (2019, p. 13):

A herança romana continua no cristianismo [...]. Na recepção cristã da tríade conceitual, o centro já não é a fundação de Roma, senão a morte e a ressurreição de Cristo. Os apóstolos, por serem testemunhas privilegiadas do acontecimento, são os continuadores deste ato inaugural da tradição católica que se prolongará logo na igreja criada pelo apóstolo Pedro.

⁴⁷ A redenção é compreendida em termos teológicos como o “processo pelo qual o homem pecador é ‘resgatado’ da prisão do pecado e entra num relacionamento com Deus por meio da graça e do ‘pagamento’ feito na morte de Jesus” (Grenz; Guretzki; Nordling, 2000, p. 114).

⁴⁸ Ao examinar o conceito de representação presente na Igreja, afirma Carl Schmitt que “todo aquele que a conheceu reconheceu que ela, num estilo supremo, é a portadora do espírito jurídico e a verdadeira herdeira da jurisprudência romana. Um de seus mistérios sociológicos consiste em ela ter a capacidade da forma jurídica” (Schmitt, 1998, p. 33).

Donoso Cortés, ao distinguir a autoridade divina e a humana, tenta demonstrar que até o momento da revelação da ordem dada por Deus e de sua autoridade, não era possível pensar em governos legítimos, pois os governantes, até então, teriam exercido apenas um domínio sobre os corpos dos indivíduos por um pretense direito da força (Donoso Cortés, 1970e, p. 511). Para o pensador espanhol, é possível reconhecer uma espécie de ganho de qualidade da existência com o reconhecimento da ordenação e da autoridade divinas, uma vez que os governadores “já aqui governaram os corpos e os espíritos juntamente, sustentados pela força do direito” (Donoso Cortés, 1970e, p. 511). Logo, verifica-se claramente a exposição de uma hierarquia que demanda uma existência obediente para ser bem ordenada.

Neste sentido, com o reconhecimento da autoridade divina e sua possibilidade vicarial na cidade terrena, a condição humana passa a uma obediência que tem no horizonte a autoridade de Deus, isto é, obedece a Deus e, portanto, de uma obediência forçada se transforma em consentida (Donoso Cortés, 1970e, p. 511). Por esta via, mostra-se possível ao Marquês de Valdegamas afirmar como se explica o reconhecimento dado a príncipes bem-aventurados e que a Igreja chama de santos (Donoso Cortés, 1970e, p. 511). De tal modo, também torna-se compreensível o esforço donosiano em afirmar a origem católica do conceito de autoridade, pois com isso o pensador espanhol articula “em um processo hierárquico em processo descendente que encontra seu ápice em Deus, remete ao Papa e este, por seu turno, finalmente ao monarca” (Bueno, 2013, p.85). Portanto, no pensamento donosiano, há uma relação imanente entre autoridade e obediência (Bueno, 2013, p. 85), ambas derivadas da compreensão da necessidade da ordem que garante a unidade e a coesão da existência social.

Nas palavras de Donoso Cortés (1970e, p. 511):

O catolicismo, divinizando a autoridade, santificou a obediência; e santificando a uma e divinizando a outra, condenou o orgulho em suas manifestações mais tremendas, no espírito de dominação e no espírito de rebeldia. Duas coisas são de todo impossíveis em uma sociedade verdadeiramente católica: o despotismo e as revoluções.

No texto de maturidade de Donoso Cortés, há algo como uma qualificação teológico política do conceito de autoridade. O conceito de autoridade é importante e percorre toda meditação do pensador espanhol, dessa maneira, encontra no mínimo duas imagens. A primeira ideia da autoridade ocorre com sua justificação via recurso à Inteligência, isto é, o governo é tornado legítimo pela autoridade da inteligência dos governantes (Donoso Cortés, 1970b; Castro, 2019). Não obstante, Donoso Cortés “vive em tempos em que a solidez da autoridade tradicional monárquica e eclesiástica está em perigo” (Castro, 2019, p. 15), situação que permite ao Marquês de Valdegamas pensar com radicalidade as soluções de

composição e conciliação apresentadas pelo liberalismo e a democracia parlamentar. Desse modo, “seu objetivo central será reabilitar a autoridade divina e os valores católicos, os únicos capazes de contra restar aos ideais revolucionários” (Castro, 2019, p. 16). Assim, ao longo de toda reflexão donosiana está colocada certa suspeita quanto a democracia parlamentar e, ainda, o total desprezo para com a força do liberalismo para conter o conflito. Logo, o recurso da autoridade e da ditadura aparecem como uma constante no pensamento de Donoso Cortés, em especial, para meditar acerca e intervir nos momentos considerados por ele de perigo, ou seja, quando a ordem se encontra ameaçada. Portanto, Donoso Cortés é um filósofo da contrarrevolução, isto é, não só um detrator da democracia parlamentar, mas um expoente do pensamento conservador e autoritário.

A imagem no mundo da autoridade de Deus será expressa para Donoso Cortés pela Igreja Católica, ou seja, diante de um cenário em que a arrogante condição humana do racionalismo pavimenta o caminho para a perdição “era necessário constituir outra autoridade sobre todas as humanas, órgão infalível de todos os dogmas, depositária augusta de todos os critérios, que fosse a um tempo mesmo santa e santificante, que fosse a palavra de Deus encarnada” (Donoso Cortés, 1970e, p. 514), isto é dizer, “uma autoridade posta em tão grande altura que pudesse falar a todos como império [...]; uma autoridade fundada diretamente por Deus” (Donoso Cortés, 1970e, p. 515). De tal modo, a constituição da Igreja Católica Apostólica Romana, “o corpo místico do Senhor, esposa ditosa do Verbo” (Donoso Cortés, 1970e, p. 515), significa para Donoso Cortés uma primeira intervenção providencial do Deus ordenador do mundo.

Não obstante, a Igreja de Roma, considerando o conflitivo cenário europeu, terá de assumir seu papel de dique para as tormentosas águas do mar revolto. Em texto dos anos de 1840, Donoso Cortés ressalta que a demagogia caminha pela Europa “como as fúrias antigas, coroada de serpentes” (Donoso Cortés, 1970l, p. 301), deixando pelo caminho escombros e sangue que tomaram “em Paris todos os tesouros da civilização, em Viena toda majestade do Império, em Berlin o cume da filosofia” (Donoso Cortés, 1970l, p. 301). Diante deste quadro, a demagogia pretende retirar de seu trono e impor “o seu jugo sobre Roma, a santa, a imperial, a pontifícia, a eterna” (Donoso Cortés, 1970l, p. 301). Portanto, para Donoso Cortés, a demagogia “se levanta arrogante, ímpia, rancorosa, frenética e como possuída por uma vertigem, e como tomada pelo vinho, essa democracia insensata e feroz, sem Deus e sem lei, que oprime a cidade e conturba o mundo” (Donoso Cortés, 1970l, p. 301) deve encontrar uma barreira, pois “a demagogia não é um mal, é o mal por excelência; não é um erro, é o erro absoluto” (Donoso Cortés, 1970l, p. 302). Logo, este inimigo absoluto do gênero humano

deve ser combatido na grande batalha dos séculos e “o fim de sua luta gigantesca será seu próprio fim ou o fim dos tempos” (Donoso Cortés, 1970l, p. 302). Dessa forma, resta claro o esforço de Donoso Cortés para a construção de uma imagem apocalíptica de seu tempo.

Assim, ao fundar a autoridade da Igreja, Deus concedeu ao mundo um luminoso farol para aqueles que navegam neste mar revolto, recortado por tempestades (Donoso Cortés, 1970e, p. 515). De tal modo, a síntese do argumento do pensador estremenho é afirmar que toda autoridade vem de Deus, o que oferece uma justificativa para reação de poder (Bueno, 2013, p. 85), em especial, para opor a autoridade que encontra seu fundamento na ordem divina contra a arrogância democrática da condição humana. Feitas estas considerações em torno dos conceitos de ordem e autoridade, apresenta-se oportuno retomar o ponto da questão da crise, isto é, da possibilidade da desordem e verificar como o pensador espanhol recorre a ditadura como resposta legítima ao discurso e a conjuntura revolucionária.

Antes de examinar a justificação da ditadura feita por Juan Donoso Cortés, mostra-se oportuno levar a sério uma afirmação de Carl Schmitt, a saber:

A ditadura é uma sábia invenção da República Romana, o ditador um magistrado romano extraordinário, que foi introduzido depois da expulsão dos reis, para que em tempos de perigo houvesse um *imperium* forte, que não estivesse obstaculizado, como o poder dos cônsules, pela colegialidade, pelo direito de veto dos tribunos da plebe e a apelação ao povo (Schmitt, 1968, p. 33).

O trecho supracitado é encontrado no sistemático livro de Carl Schmitt, *A ditadura (Die Diktatur)*, obra publicada pelo jusfilósofo alemão no ano de 1921. É curioso que um contemporâneo de Schmitt, o jurista Franz Neumann, em suas *Notas sobre a teoria da ditadura*, afirme que “por mais estranho que pareça, não temos um estudo sistemático sobre a ditadura” (Neumann, 1969, p. 257). Doravante, Neumann usa de uma nota de rodapé para dizer “Carl Schmitt, *Die Diktatur* (Munique, 1928), é a exceção mais significativa, mas a sua análise não é aceitável” (Neumann, 1969, p. 279). O argumento de Neumann não apresenta maiores explicações, o que pode indicar, como hipótese razoável, que a anotação encontre seu fundamento na maldição que circunda a biografia de Schmitt⁴⁹. Contudo, é importante meditar a respeito do ponto destacado por Carl Schmitt. Tomar a sério o diagnóstico de Schmitt não significa concordar com sua análise. O que se pretende afirmar é que a ditadura é

⁴⁹ A referida maldição diz respeito ao ingresso de Carl Schmitt no partido nazista (NSDAP) no ano de 1933. Este é um ponto importante a se considerar, inclusive para uma leitura crítica dos textos do jusfilósofo de Pletenberg. O presente trabalho não tem no horizonte uma investigação acerca da relação entre Neumann e Schmitt. Todavia, um interessante texto de Francisco Colom González, permite verificar a leitura de Schmitt feita por Franz Neumann, bem como alguma correspondência entre os juristas. Ver: González, **La ‘izquierda schmittiana’ em el debate constitucional de la Republica de Weimar**. 1992. Ainda, acerca da maldição de Schmitt e da necessária análise de sua fortuna crítica, ver: Ramiro; Alves. **O autor maldito**, 2025.

um problema concreto da política que se coloca nas origens do totalitarismo moderno⁵⁰, bem como, também, um tema clássico do pensamento político. Todavia, por mais que encontre suas raízes na republicana romana, tornou-se um tema maldito e de forte conotação negativa após os totalitarismos do século XX (Lanzillo, 2005c, p. 236, Nosetto, 2024; Rial, 2024, p. 23). Não obstante, importa ponderar que o silenciamento acerca de um problema ou de um tema, não faz com que deixem de existir⁵¹. Desse modo, é preciso enfrentar criticamente a questão da ditadura, considerando, especialmente, sua linhagem na fase republicana de Roma.

Para os objetivos do presente trabalho, o ponto fundamental a recuperar para examinar a questão das origens da ditadura e o destaque feito por Carl Schmitt, é a difícil caracterização da *res publica* romana. A República aparece em Roma como uma resposta aos abusos do regime monárquico, surgindo após a expulsão de Tarquínio (o soberbo), por volta de 509 a.C, momento em que, destaca Eduardo Vera-Cruz, “os cônsules juraram e fizeram o povo jurar que jamais seria permitido que algum rei reinasse em Roma (*odium regium*)” (Vera-Cruz, 2021, p. 473)⁵². A dificuldade a ser aqui considerada é a de uma leitura do período republicano de Roma que não venha a ser confundido “com um regime político republicano, nem a sua orientação política com o republicanismo” (Vera-Cruz, 2021, p. 473). Logo, o que se pretende é evitar uma aproximação anacrônica deste momento, em especial, para não o considerar como uma forma de organização política estável, equilibrada e homogênea (Vera-Cruz, 2021, p. 473), uma vez que, ponderando as fontes da tradição, verifica-se nesta quadra da história de Roma inúmeros conflitos e disputas políticas, ou seja, a nova ordem teria de lidar com momentos de crise.

⁵⁰ Oportuno mencionar que a ditadura vai se tornar uma imagem do estado de exceção. Em especial a partir da obra de Carl Schmitt, o estado de exceção vai se tornar gênero categorial da qual serão espécies além da ditadura, o estado de sítio, o estado de defesa, o estado de emergência e o estado de guerra, por exemplo. A respeito, ver: Schmitt, Carl. **La dictadura**. 1968; Agamben, Giorgio. **Stato di eccezione**. 2003; **Estado de exceção**. 2004; Ramiro, Caio Henrique Lopes. **Estado democrático de direito e estado de exceção**. 2016.

⁵¹ Acerca desta questão, ver: Ramiro, Alves. **O autor maldito**. Disponível em: <https://aterredonda.com.br/o-autor-maldito/>. Ainda, muito interessante e competente a caracterização feita por Gabriela Rodriguez Rial quando coloca a hipótese temática da ditadura e sua família conceitual ilegítima, explicando que, “a ditadura pertence a uma família de conceitos disputados e controversos [...]. Ainda que déspota, tirano e ditador remetam a uma pessoa que governa só, a partir do século XX se emprega a palavra *ditadura* para referir-se a autocracias colegiadas e burocratizadas. O despotismo e a tirania [...], desde a antiguidade foram formas de governo caracterizadas pela perda da liberdade dos governados por estarem submetidos aos desejos arbitrários de quem os governava. No caso da ditadura não foi sempre assim” (Rial, 2024, p. 23).

⁵² Moreira Alves argumenta que este ponto é de alguma controvérsia, pois “os autores modernos, no entanto, entendem que a passagem da realeza para a república não se fez de jato, por meio de revolução, mas obedeceu a processo lento, desenrolado entre 510 e 367 a.C. A esse respeito, há várias conjecturas, destacando-se aquela segundo a qual, de início, ocorreu a substituição do rei pelo ditador anual” (Moreira Alves, 1998, p. 13). O destaque desta caracterização que abre uma controvérsia é interessante por já realçar o problema da ditadura. No entanto, parece assistir razão a Eduardo Vera-Cruz quando afirma “o papel mítico e referencial que a *res publica* romana teve na teoria política, na história do pensamento político” (Vera-Cruz, 2021, p. 473), o que implica em

Em apertada síntese, pode-se verificar nas palavras de Cícero o recurso às origens míticas da República, algo, conforme já mencionado, como o reconhecimento do esforço dos pais fundadores. Por aqui, verifica-se uma tradição diferente da República platônica, pois não afiança o poder de um único Legislador racionalmente elevado, mas, isto sim, encontra sua superioridade em “uma longa sucessão de cidadãos ilustres [...], muitas gerações e séculos de sucessão constante” (Cícero, II. I). Não obstante, há como perceber, neste ponto, a imagem clássica do conflito no período republicano, isto é, o confronto entre patrícios e plebeus (Moreira Alves, 1998), uma vez que a plebe não tinha acesso aos cargos, em especial senatoriais, destinados a cidadania romana (Cícero, 1973).

Nas palavras de Cícero (II. XXXII):

Nessas condições, pois, manteve o Senado a República, naqueles tempos em que, num povo tão livre, pouco pelo povo e muito pelos costumes e pela autoridade do Senado, ela se regia; os cônsules exerciam uma potestade temporal e ânua, mas régia pelas suas prerrogativas e natureza. Conservava-se, não obstante, o mais essencial, talvez para que os nobres pudessem obter o poder, que consistia em que nada pudesse aprovar do resolvido pelo povo sem que os patrícios o sancionassem.

Desse modo, bem observa Eduardo Vera-Cruz quando afirma que “aos poucos, Roma vai-se tornando numa República instituída e disciplinada por regras com os patrícios a tentarem controlar os conflitos com os plebeus — que lutavam por maior igualdade de direitos políticos e maior proteção jurídica —” (Vera-Cruz, 2021, p.474). Por aqui, nota-se que a instituição de uma nova ordem carrega as concepções de costumes, autoridade e hierarquia, contudo, convém observar, também, a possibilidade da desordem, na exata medida em que estabelece uma forma de organização hierarquizada e desigual da sociedade, isto é, “nos primeiros séculos da república, vive-se, sob o aspecto político e constitucional, do contraste entre patrícios e plebeus” (Nonini, 2009, p. 1110). Ora, por mais que se possa afirmar este momento “como o das magistraturas” (Vera-Cruz, 2021, p.473), não se pode perder de vista que o contraste protagonizado por patrícios e plebeus será o motivo para um esforço de organização da plebe, significa dizer que o povo começa a se mobilizar e criar de maneira autônoma instituições, o que será lido pelos patrícios como uma postura revolucionária (Nonini, 2009, p. 1111)⁵³.

interpretações anacrônicas acerca do período, inclusive no que diz respeito às obras de Cícero (Ver: Vera-Cruz, 2021, p. 473).

⁵³ Dirá, então, Nonini que “o fulcro desta organização autônoma são os tribunos, magistrados não dotados de uma competência positiva, mas de uma arma de grande importância, primeiro política e, depois, também jurídica, ou seja, o poder de opor a *intercessio* às decisões dos magistrados patrícios” (Nonini, 2009, p. 1111).

Ao se considerar a hipótese de Eduardo Vera-Cruz, isto é, de que a República romana é o tempo das magistraturas, verifica-se que, no início, há uma definição ciceroniana de que a República diz respeito a “coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum” (Cícero, I. XXV). O jusfilósofo e senador romano retoma a clássica preocupação presente em Platão e Aristóteles acerca da definição das formas de governo, examinando a monarquia e a aristocracia, bem como diferenciando a República (Cícero, I. XXV).

Cícero destaca, ainda, o eixo que permitirá a duração de toda organização jurídico-política, a autoridade. Portanto, “toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública, e por isso entendo toda coisa do povo, necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente” (Cícero, I. XXVI). Logo, às magistraturas consulares — com atribuições militares e administrativas—, dos primeiros tempos, vão se desdobrando pouco a pouco, isto é dizer, surgem “outras magistraturas com atribuições retiradas do consulado” (Moreira Alves, 1998, p. 14), uma distensão que decorre não só do desenvolvimento da *civitas aeterna*, mas, “também da luta da plebe para obter o ingresso na magistratura, o que, inicialmente, era prerrogativa do patriciado” (Moreira Alves, 1998, p. 14). A organização jurídico-política das magistraturas está dividida em *ordinárias*, como, por exemplo, o “consulado, pretura, questura, censura, edilidade e tribunato” (Moreira Alves, 1998, p. 16). De outro lado, considerando a possibilidade da crise e da desordem, havia aquelas magistraturas pensadas para os momentos críticos, sendo a mais importante e conhecida a magistratura da ditadura. Assim, a ditadura romana é uma magistratura extraordinária (Lanzillo, 2005c, p.236; Moreira Alves, 1998, p. 16; Nonini, 2009, p. 1111; Schmitt, 1968; Vera-Cruz, 2021, p. 489).

Os magistrados têm por poderes a *potestas* e o *imperium*, respectivamente “a competência de o magistrado expressar com sua própria vontade a do Estado” (Moreira Alves, 1998, p. 16) e, ainda, personificar a supremacia da *Civitas*, ou seja, “o *imperium* compreende o poder de levantar tropas e comandá-las, o direito de apresentar propostas aos comícios, a faculdade de deter e punir os cidadãos culpados e a administração da justiça nos assuntos privados” (Moreira Alves, 1998, p. 16). O *imperium* trata de um poder máximo que não foi entregue a todos os magistrados, mas especialmente aos cônsules e aos pretores (Vera-Cruz, 2021, p. 489). Por fim, importa considerar que, como forma de recusar a concentração de *imperium* e *potestas* em uma *persona*, inclusive de forma atemporal, o que identifica a monarquia, as magistraturas republicanas terão por características “a temporariedade, a

colegialidade, a gratuidade e a irresponsabilidade do magistrado” (Moreira Alves, 1998, p. 15).

Por mais que a organização político-constitucional romana esteja colocada como contrária ao poder absoluto na República, a própria República — dado o cenário conflitivo, que pode ter aumentado o seu grau de intensidade —, prevê uma magistratura para tempos de crise. A ordem pode ser abalada por forças políticas suficientemente consolidadas para causar a desordem, ou seja, trazer a crise e ameaçar Roma com ímpetos revolucionários, de tal modo, Cícero recorda que “dez anos depois da criação dos cônsules, apareceu a ditadura de T. Laércio, nova forma de poder, que pareceu bem depressa semelhante a monarquia” (Cícero, II. XXXII). Para o jusfilósofo romano, grandes foram as façanhas feitas por “esforçados varões, investidos de grande poder, quer como cônsules, quer como ditadores” (Cícero, II. XXXII). Assim como existe alguma controvérsia quanto as datações dos períodos históricos de Roma, no que tange a magistratura da ditadura também existem pontos controvertidos quanto a sua origem, dessa forma, “por um lado, entre os que consideram a ditadura uma instituição nascida da República e os que a fazem remontar à época monárquica, e, por outro, entre os que a consideram uma influência das outras cidades latinas” (Brandão, 2017, p. 19). Logo, quando se busca a origem desta magistratura extraordinária, o recurso a tradição leva, com algum consenso, ao início da República, período que também é marcado por alguma obscuridade (Brandão, 2017, p. 17).

Segundo Brandão (2017, p. 17):

Em Roma, a ditadura apresentava-se como uma magistratura usada em situações especiais, contudo era um cargo legitimado pela ‘constituição’, e que, na essência, não deve ser confundido com arbitrariedade dos governos despóticos modernos, nem com usurpadores do poder, nem sequer com tiranos de tipo helenístico. A sua criação é normalmente colocada no início da República, em concomitância com as magistraturas ordinárias, como uma espécie de salvaguarda do Estado para ocasiões de emergência que os magistrados eleitos não poderiam resolver por si. Tratava-se, portanto, de um cargo de nomeação para uma tarefa específica, a realizar num determinado tempo, e tão antiga como a República romana, ou talvez mais.

Nota-se, no texto de Cícero, não só a aceitação da ditadura, mas o seu tratamento como algo que apresenta o *Magister Populi*⁵⁴ como uma forma de poder institucional para circunstâncias de crise da República (Cícero, 1973; Neumann, 1969, p. 257; Lanzillo, 2005c, p. 236), o que permite sua aproximação à Monarquia no que diz respeito à concentração de poderes, isto é, “os ditadores eram magistrados extraordinários com *imperium* absoluto”

⁵⁴ Esta é a expressão utilizada por Cícero no *De Legibus*, III.III.IX. Gabriela Rial explica que “devido a origem militar da instituição, o ditador era o *magister Populi*, o chefe do exército, e tinha a faculdade de nomear o seu

(Vera-Cruz, 2021, p. 489). Todavia, com razão adverte Gabriela Rodríguez Rial, “este relato convencional do nascimento da ditadura romana omite um detalhe relevante: o ditador surgiu por iniciativa do Senado para frear as ambições políticas da plebe” (Rial, 2024, p. 27). Assim, o ditador combate os levantes da plebe e, por mais que seu *imperium* fosse absoluto, ao receber a *dignitatis* da investidura, não poderia abolir a constituição, o que não implica que pudesse ser responsabilizado por suas ações, ou seja, uma vez investido, o ditador não prestará contas de seus atos (Rial, 2024, p. 28) que são contrários aos anseios dos plebeus.

Além da previsão jurídica, ressalta Franz Neumann que “a ditadura romana era uma magistratura claramente definida na autorização, nos fins e na duração” (Neumann, 1969, p. 257), significa dizer que havia uma previsão legal algo procedimental para o aparecimento do ditador como um defensor ou, também, um salvador da República. Desse modo, sua nomeação era feita pelo consulado, por um período de seis meses, “para defender o país contra um inimigo externo ou para providenciar sobre dissensões internas” (Neumann, 1969, pp. 257-258). Portanto, o ditador era nomeado para tarefa especial que diz respeito ao combate contra a ameaça estrangeira ou, o que parece mais importante, o enfrentamento dos conflitos intestinos, isto é dizer, a guerra civil⁵⁵.

Assim, Nonini apresenta boa síntese quando afirma que:

A ditadura se recorria nas horas de maior perigo para o complexo estatal, mediante uma investidura direta por parte dos cônsules e não através de eleições comiciais (pelo menos nos primeiros tempos). A nomeação de um ditador fazia, além disso, com que se considerassem suspensas as garantias a favor dos cidadãos e, em especial, a *provocatio ad populum*; por outros termos, o recurso a um *dictador* provocava a queda das diferenças entre *imperium domi* [...] e *imperium militae*, por tendência ilimitado. Para evitar perigos de involução autoritária, a ditadura, era, porém, limitada a seis meses (Nonini, 2009, p. 1111).

De tal modo, diante do que restou dito até aqui, é possível concordar com a conclusão de Gabriela Rodríguez Rial quando afirma que a ditadura romana “não é uma forma de governo; é órgão institucional do regime republicano” (Rial, 2024, p. 29). Por aqui, mostra-se importante verificar as linhas de força das transformações conceituais e das imagens históricas da ditadura, ao menos até a justificação feita por Juan Donoso Cortés no século XIX.

lugar-tenente, *magister equitum*, que podia substituí-lo no campo de batalha no caso de ausência” (Rial, 2024, p. 28).

Segundo Maria Laura Lanzillo (2005c, pp. 236-237):

No Medievo, ao invés, ‘ditadura’, ainda mantém um significado político (o imperador é dito *dictador*) [...]. É com Maquiavel que a ditadura retoma o seu significado originário: nos *Discorsi* a polêmica é contra César, que transformou a ditadura republicana, que defende a liberdade da cidade, em um poder que priva os romanos da liberdade. Na época moderna se faz o recurso a ditadura só em circunstâncias extremas e sempre com a legitimação dos poderes constituídos [...].

Assim, feito este breve excuro a respeito das origens da ditadura, verifica-se que seu itinerário é modificado com a metamorfose de um órgão institucional com previsão político-constitucional na República romana, chegando a ser justificada como forma legítima de governo, como o fará Juan Donoso Cortés. É importante não perder de vista o aspecto salvacionista que imprime caráter providencialista à ditadura, algo como um recurso a ser utilizado em circunstâncias extremas ou, ainda, em tempos de emergência e catastróficos, estes últimos encarnados nas pretensões populares que devem ser combatidas pelo ditador.

Ao levar a sério a afirmação donosiana de sua religiosidade, isto é, que no fundo sempre foi religioso, verifica-se a presença de uma leitura providencialista da história nas duas encarnações do filósofo estremenho. A fim de ilustrar esta hipótese, mostra-se interessante o texto de transição, publicado em 1838, em que Donoso Cortés se dedica a filosofia da História de Vico. A partir deste pensador italiano, Donoso Cortés reforça uma compreensão das misérias de seu tempo, portanto, o século XIX é, no entender donosiano, um momento de “distúrbios e de discórdias civis” (Donoso Cortés, 1970p, p. 621), o que permite à Europa assistir o renascimento dos estudos históricos e filosóficos, ou seja, uma revalorização das preocupações a com a Filosofia da História (Donoso Cortés, 1970p, p. 521).

A recuperação e revalorização da Filosofia da História é feita como forma de crítica a temporalidade política que permite a anarquia liberal, um “levantar a voz para anunciar a catástrofe” (Donoso Cortés, 1970p, p. 621), mas não com a ingênua pretensão de restauração das monarquias, uma vez que o seu tempo já se exauriu, pois “as sociedades nascem, progridem e se extinguem, obedecendo a certas leis inalteráveis que presidem a sua infância, o seu progresso, a sua decadência e a sua morte” (Donoso Cortés, 1970p, p. 622). Logo, o lamento de Julius Evola se confirma, Donoso Cortés não pode ser compreendido como pertencente a estirpe dos tradicionalistas franceses.

⁵⁵ Conforme Gabriela Rodriguez Rial, “o ditador *reipublicae gerundae causa* era instituído em situação de guerra exterior enquanto que o *dictador seditionis sedandae causa* tinha por propósito sufocar rebeliões internas” (Rial, 2024, p. 28).

Contudo, afirmar o fim do tempo das monarquias não significa recusar o reconhecimento da permanência da autoridade. Por aqui, o esforço de Donoso Cortés é pensar uma forma de governo que permita a permanência da ordem, baseada na autoridade e na obediência. Para tanto, Donoso Cortés busca a justificação da filosofia da história, o que encontra sua causa na ordem divina, desse modo, “a filosofia da História, na significação que tem para nós esta palavra, foi absolutamente desconhecida dos antigos” (Donoso Cortés, 1970p, p. 624). De tal modo, não é razoável afirmar a existência de uma abordagem filosófica da história entre os gregos e os romanos, pois foi com o cristianismo que se quebraram os diques que separavam as nações, logo, a filosofia da História aparece com as ideias modernas de universalidade e unidade do gênero humano, que encontram sua matriz no pensamento cristão (Donoso Cortés, 1970p, pp. 624-625).

Segundo Donoso Cortés (1970p, p. 624):

Para que a filosofia da História pudesse existir, duas condições eram de todo ponto necessárias, a saber: 1ª que a História levasse sua existência por muitos séculos, porque para se falar de posse de leis gerais que presidem constantemente a seu ordenado desenvolvimento era necessário conhecer antes as grandes evoluções que dividem em distintos períodos a vida dos povos. Só desta maneira podiam comparar-se essas evoluções entre si, e só comparando-as podia se descobrir a lei de sua geração, cujo descobrimento é o que constitui a filosofia da História; e 2ª, que a noção de identidade moral dos homens existiria já no mundo, porque mal poderia existir a filosofia sem a unidade da História, nem a unidade da História sem a identidade moral dos homens, noção em que está fundada a do gênero humano.

Ora, a longa citação se justifica por apresentar a compreensão donosiana acerca da filosofia da História, trecho em que se verifica sua observação a partir dos movimentos espontâneos da sociabilidade que caminham para uma unidade. Contudo, ao examinar atentamente às revoluções, partindo, como se sabe, do mito da queda, Donoso Cortés coloca a questão acerca da possibilidade da unidade do gênero humano sem o auxílio da providência (Donoso Cortés, 1970p, p. 626). A observação da marcha dos tempos, a qual chega ao século das Luzes, em que se apresenta a recusa de Deus, com a exaltação do dogma da soberania popular, uma maneira, no entender de Donoso Cortés, arrogante de dizer a soberania do livre arbítrio, coloca no horizonte a melancolia e os abismos da dúvida (Donoso Cortés, 1970p, p. 626). Portanto, diz o pensador estremenho que “a filosofia da História é impossível sem Deus, porque a História é o caos se Deus não ordena sua trama, não dirige seu curso e não resplandece em seu seio” (Donoso Cortés, 1970p, p. 626). Logo, só há uma salvação para a História, o caminho da ordem e da autoridade divinas.

Neste sentido, importa considerar que a menção ao século XVIII é uma estratégia argumentativa para recuperar o mito do pecado original, o que permite a Donoso Cortés afirmar não só uma ordem criada por Deus, mas, também, um decalque dessa ordem cósmica em sentido mundano, considerando o livre arbítrio como algo concedido a linhagem adâmica. Não obstante, a liberdade é garantida a condição humana, todavia, mergulha no erro ao se afastar de Deus pelas ilusões criadas pela arrogância do racionalismo filosófico (Donoso Cortés, 1970e). O comentário ao *Ensaio*, feito ao cardeal Fornari, em carta escrita em 19 de junho de 1852, é documento de fundamental importância para entender o providencialismo donosiano e, além disso, “neste documento se encontram duas linhas de pensamento, uma que se pode considerar dentro da crítica da modernidade, e outra na qual indubitavelmente a condena” (Magaz, 1999, p. 242). Portanto, o pensamento donosiano é um exemplar da filosofia conservadora e contrarrevolucionária, que aponta como saída ao projeto e ao discurso filosófico da modernidade a ditadura como forma legítima e providencial de governo, isto é, reivindica-la significa colocar-se contra o ideário filosófico-político das luzes.

Ao longo deste trabalho, já foram reafirmados os pontos de ataque do discurso de Donoso Cortés como crítico da modernidade. O projeto moderno é um erro no entender do Marques de Valdegamas, uma vez que faz caminhar pelo mundo a demagogia da soberania popular (Donoso Cortés, 1970e). Na carta destinada ao cardeal Fornari, diz Donoso:

Todos estes erros, em sua variedade quase infinita, resolvem-se em um só, o qual consiste em haver desconhecido ou falseado a ordem hierárquica, imutável, que Deus colocou nas coisas. Essa ordem consiste na superioridade hierárquica de tudo o que é sobrenatural, e, por conseguinte, na superioridade hierárquica da fé sobre a razão, da graça sobre o arbítrio, da Providência divina sobre a liberdade humana e da Igreja sobre o Estado, e, para dizê-lo tudo de uma vez e em uma só frase, na superioridade de Deus sobre o homem (Donoso Cortés, 1970k, p. 759).

A partir de tais coordenadas, a matriz teológico política permite a Donoso Cortés afirmar uma primeira imagem providencial, justamente quando Deus, em manifestação de sua potência instituinte ordenadora, concede ao mundo a institucionalidade da Igreja de Roma. Desse modo, há aqui uma explicação donosiana do agir providencial, ao contrário, conforme mencionado, da compreensão de Magaz (1999), uma vez que para Donoso Cortés a leitura teológico política permite uma compreensão da metafísica da ordem, portanto, “Deus intervém na História diretamente e através das ações dos homens” (Murciano, 2011, p. 245). Portanto, ao se considerar a linhagem filosófica e teológica da ideia da ordem em Donoso Cortés, mostra-se possível vislumbrar um providencialismo levado às últimas consequências, isto é, “este conceito de providência chega a constituir no mundo e na sociedade, em virtude de sua função politicamente impregnada em virtude da liberdade humana, uma categoria

demiúrgica” (Beneyeto, 1993, p. 159). De tal modo, o agir providencial é explicado em Donoso Cortés, pelo mito da queda e, por consequência, pela questão da liberdade.

A metafísica da ordem permite a Donoso Cortés justificar a providência divina, em sentido salvacionista. Para tanto, mostra-se necessário vincular a liberdade humana ao pecado e, por conseguinte, a catástrofe, o que permite ao Marquês de Valdegamas pensar um caminho para salvar o homem e sua liberdade, qual seja, a vereda do esforço para compreensão da ordem criada por Deus pela inteligência daqueles que pretendem a salvação (Donoso Cortés, 1970i). Ao modo do Bispo de Hipona, no lugar do domínio anárquico da força e da soberania popular, em que a liberdade leva à perdição, apresenta-se uma estreita passagem, que pode ser percorrida para uma ordem divina, em que se reconhece a autoridade legítima que põe fim ao domínio da violência, transformando o caráter da obediência, de uma imposição sem legitimidade, para uma obediência consentida. Por este caminho, se a soberania da inteligência não permite mais organizar o caos, torna-se imperioso, para Donoso Cortés, reconhecer que é chegado o tempo das catástrofes, o que implica em admitir que a liberdade não passa de uma faculdade que diz respeito à obediência (Donoso Cortés, 1970i; Notario, 2015).

Dirá, então, Donoso Cortés (1970l, p. 303):

Povos, escutai; extraviadas multidões, coloquem o ouvido atento e guardem, porque, o passo com que caminham os crimes, a hora da expiação está próxima. Nem o mundo em sua paciência, nem Deus em sua misericórdia podem sofrer por mais tempo tão horrendos bacanais. Deus não colocou seu Vicário em um trono para que caia em mãos de assassinos traiçoeiros. O mundo católico não pode consentir que o guardador do dogma, o promulgador da fé, o Pontífice santo, augusto e infalível, seja o prisioneiro das turbas romanas. O dia em que o mundo católico consentir com tamanho desaforo, o catolicismo teria desaparecido do mundo, e o catolicismo não pode passar; antes passaram com estrépito e em tumulto os céus e a terra, os astros e os homens. Deus prometeu o porto à barca do Pescador; nem Deus nem o mundo podem consentir que a demagogia encubra seu seguro e altíssimo premonitório. Sem a Igreja nada é possível senão o caos; sem o Pontífice não há Igreja, sem independência não há Pontífice. A questão, tal como vem delineada pelos demagogos de Roma, não é uma questão política, é uma questão religiosa; não é uma questão local; é uma questão europeia; não é uma questão europeia, é uma questão humana.

O trecho supra mencionado é de texto de intervenção pública acerca dos *sucessos de Roma*, escrito e publicado por Donoso Cortés em 1847. Neste momento, a fim de criticar a demagogia política dos Parlamentos, Donoso Cortés lança mão de seu estilo apocalíptico, em especial para defender o Papa que vinha sofrendo inúmeros ataques e perda de popularidade (Valverde, 1970). Para além da questão conjuntural, nota-se o horizonte catastrófico da chegada do tempo final, o que permite o Marquês de Valdegamas não só anunciar a temporalidade apocalíptica, mas, também, afirmar que “o mundo está regido pela

providência” (Murciano, 2011, p. 245), ou seja, uma defesa do caráter polêmico da providência que romperá a ordem constituída pela condição humana, a fim de operar milagrosamente a salvação (Beneyeto, 1993; Mayorga, 1993).

Para bem angular a defesa e justificação da ditadura como forma de governo legítima, mostra-se importante considerar a leitura conjuntural feita por Donoso Cortés. De acordo com Roberto Bueno, “o conjunto das lutas sociais do período repercutiu na teoria política e marcaram os dias de Donoso Cortés” (Bueno, 2018, p. 87). Conforme o diagnóstico dos conflitos, Donoso Cortés é um feroz crítico do liberalismo parlamentar, uma vez que o Estado de Direito constituído pelo constitucionalismo liberal seria “incapaz para enfrentar os grandes desafios daquele momento, pois era destituído da percepção de valores ínsitos ao processo de centralização de poderes, único modelo apto a combater e vencer os momentos de extrema desorganização transcritos em anarquia e caos” (Bueno, 2018, p. 87).

A instituição da democracia parlamentar e seu modelo de representação política delegada são um poderoso agente corrosivo das bases do poder monárquico, restando este último “dissolvido ainda quando fosse colocado em posição suprapartidária, pois era mantido um esquema de representação e uma articulação interna de poderes que faria com que o monarca dependesse em todas as suas ações de uma efetiva autorização parlamentar” (Bueno, 2018, p.87), condição que, nem de longe, é admitida por Donoso Cortés, pois estava empenhado em meditar e em construir “um modelo político elogiável na concentração de poderes na figura do soberano” (Bueno, 2018, p. 87).

Nesse percurso, a ideia de ditadura e de sua articulação teórica pode ser entendida como diferencial de Juan Donoso Cortés no que tange ao conjunto do pensamento católico contrarrevolucionário. Uma boa categoria conceitual para se verificar que a reflexão do espanhol é colocada nos trilhos de um pensamento que pretende justificar uma instância de autoridade que decide acerca da garantia da ordem, ou seja, de acordo com Murciano, “a leitura de Donoso permite dar-se conta de que seu ideário político, baseado na ordem, na tradição, na autoridade e na negação de toda intervenção direta do povo nos assuntos públicos, mantém-se constante ao longo de toda sua vida” (Murciano, 2011, p. 240). Logo, Donoso Cortés foi, por toda sua existência, um apóstolo da ditadura.

A partir de tais coordenadas, é possível a Schmitt defender Donoso Cortés como um pensador europeu, como um autor que compreendeu como poucos os desafios políticos de seu tempo, assim, “ao referir-me aqui a Donoso, o faço considerando-o como um do reduzidíssimo grupo dos que, ante a comoção de 1848, acharam forças para agudizar sua intuição e dar a voz de alarme” (Schmitt, 2006, p. 16). Há, aqui, certa potencialização

intencional no que diz respeito à magnitude e à iminência da ameaça revolucionária que se apresenta no horizonte (Bueno, 2018). Desse modo, entre as encarnações de Juan Donoso Cortés é possível agora identificar o fio de Ariadne de um pensador conservador que aposta na ditadura como imagem da autoridade que garante a ordem, logo, “entre ambos os momentos, a teologização do pensamento de Donoso cresce paralela ao medo dos proprietários para com a revolução, o que não é insignificante para estabelecer a relação entre teologia e política” (Mayorga, 193, p. 283). A questão da possibilidade da revolução e do advento do inimigo final é o alvo ou horizonte de perspectiva de um pensamento político que está ancorado na teologia política, uma forma de pensar o estado de exceção como milagre de uma intervenção providencial de Deus para a salvação (Mayorga, 193; Beneyeto, 1993).

Ao compreender que pode ser superada a temporalidade apocalíptica, ou seja, os tempos de pânico e de perigo podem ser reestabelecidos à normalidade, para Schmitt “resulta fácil demonstrar que, em rigor, Donoso Cortés não foi senão um típico liberal-conservador do século XIX, que amiúde mudava de opinião” (Schmitt, 2006, p. 7). No entender de Schmitt, essa é uma imagem reducionista de Donoso de Cortés. Há uma visão europeia bastante atual, em sua leitura da filosofia da História, considerando a forma como observou que esta última estava ferida de morte em sua figura iluminista do progresso (Schmitt, 2006, p. 7).

A leitura, dessa maneira, da História feita por Donoso Cortés está colocada em perspectiva providencialista, significa dizer que “esta filosofia da história busca não só sua fundamentação, senão sua chave de interpretação no fato religioso” (Murciano, 2011, p. 244). É a partir desse sentido, marcadamente teológico-político, que Schmitt pode caracterizar Donoso Cortés como um pensador da ditadura e, além disso, como um expoente do que o jusfilósofo alemão compreende como *decisionismo*⁵⁶.

Para além dessa perspectiva da decisão, no entanto, parece razoável considerar que Carl Schmitt também estaria interessado pela visão *apocalíptica* do pensador espanhol, uma vez que “Donoso não apresenta visões tênues da sociedade, se agarra ao apocalíptico e derrama seus trovões como uma torrente profética sobre seus contemporâneos, que o escutam atônitos” (Galindo Herrero, 1953, p. 114). Nota-se, nesta caracterização de Santiago Galindo Herrero, aquela que se mostra como a característica mais destacada de Juan Donoso Cortés, a saber, o olhar apocalíptico em sentido profético.

⁵⁶ Há interpretações divergentes daquelas feitas por Schmitt, acusando a caracterização de Donoso Cortés como uma má interpretação. Sobre a polêmica em torno da interpretação schmittiana ver: Díez, s/d; Galindo Herrero, 1953; López, 2010; Imatz, s/d; Sirczuk, s/d.

Carl Schmitt destaca que a contribuição de Donoso Cortés, para o pensamento europeu, ocorre justamente, em seu interesse e exame da filosofia da História (Schmitt, 2006). Especialmente, em sua crítica à compreensão iluminista do progresso histórico naquilo que diz respeito ao desenvolvimento moral, da liberdade e da técnica (Schmitt, 2006, p. 34), uma visão caracterizada – ao que parece para Schmitt –, equivocadamente, como pessimista, uma vez que não houve uma boa apreensão dos fundamentos de sua observação que estariam ligados à questão existencial (Schmitt, 2006, p. 35). Dessa forma, “sua visão da história se tornou escatológica, sem negar um conceito de história” (Schmitt, 2006, p. 35).

Ao considerar que houve um aumento da intensidade do conflito político na revolução proletária de 1848, Schmitt defende a hipótese de que a contribuição donosiana é mais profunda que a de De Maistre e De Bonald, o que também exige uma maior intensidade da decisão e permite, então, a compreensão do desenvolvimento do pensamento contrarrevolucionário de De Maistre a Donoso Cortés (Schmitt, 1996a, p. 123). No entender, ainda, de Schmitt, Donoso Cortés vislumbrou com maior exatidão que a “pseudo religião da humanidade absoluta é o princípio de um caminho que conduz a um terror inumano” (Schmitt, 2006, p. 38).

Para Schmitt, essa era uma nova e mais profunda conclusão, muito mais importante que as “numerosas e grandiloquentes sentenças que De Maistre formulara sobre a revolução, a guerra e o sangue” (Schmitt, 2006, p. 38-39). Há, portanto, uma intensa *apocalíptica da contrarrevolução* em Donoso Cortés, que enxerga o inimigo final e o abismo para o qual se encaminha a sociedade, algo que precisa ser detido pela ação providencial, não para restaurar uma Monarquia, mas, sim, para que se reconheça a autoridade de um homem forte que defenda a sociedade (Donoso Cortés, 1970c, p. 330). De tal modo, “é a Providência, e não a vontade humana que, em último termo, rege o acontecer histórico. O papel da sociedade se reduz a aceitação ou não da verdade revelada e a suportar as consequências de sua decisão” (Murciano, 2011, p. 244). Portanto, o ideário donosiano está vinculado aos interesses da classe dos proprietários, o que permite pensar o estado de exceção dentro da matriz teológico política, saturando a temporalidade em termos apocalípticos, a fim de propor a imagem providencial do juízo divino na defesa do *continuum* frente a catástrofe revolucionária (Mayorga, 1993, p. 284).

Para Donoso Cortés, as revoluções agitam a Europa e causam enfermidades, porquanto “a febre a devora, se a corrupção a consome, se os crimes a mancham, é porque seu destino é o combate como condição da vitória” (Donoso Cortés, 1970c, p. 329). Só a verdade seria eterna, por conseguinte, “só é eterna a memória do homem forte que sabe defendê-la

entre *ruinas*” (Donoso Cortés, 1970c, p. 331). Esse argumento foi apresentado no ano de 1837, quando de suas lições sobre o direito político no Ateneu de Madrid, ou seja, alguns anos antes de sua conversão, desse modo, algum tempo antes de sua transformação política e religiosa o “liberal Donoso justificou a ditadura no caso excepcional” (Mayorga, 1993, p. 284). Portanto, Donoso Cortés, pode ser pensado como expoente do pensador autoritário, que ao sinal de perigo clama por um César.

Dirá, então, Schmitt:

Comparado com o espanhol, cujo olhar havia penetrado no abismo do terror de 1848, De Maistre é todavia um aristocrata da restauração do antigo regime, um prolongador e aprofundador do século XVIII. O que Donoso tem a dizer-nos é, enquanto ao estilo de seu pensamento e das palavras decisivas e por ele contido do que nos comunica e da coação da conjuntura histórica, algo que difere da filosofia dos autores conservadores e tradicionalistas, que, ademais, é possível que o tenham influenciado (Schmitt, 2006, p. 39).

É, por conseguinte, decisivo considerar a visão apocalíptica para bem angular a questão da decisão e sua relação com a justificação teológico política da ditadura que interessa a Carl Schmitt. A caracterização de Donoso Cortés como um decisionista, feita pelo jusfilósofo alemão, é, conforme mencionado, ponto de alguma divergência na interpretação do pensamento do estremenho. Para além desta polêmica, contudo, mostra-se importante verificar as linhas de força dessa questão. Dessa maneira, convém acompanhar a hipótese de Schmitt que compreende a ditadura como categoria conceitual que perpassa a reflexão donosiana e está, em alguma medida, conectada com sua teologia política.

A partir desse momento, apresenta-se, como oportuna, uma breve reconstrução dos problemas que levaram Juan Donoso Cortés ao pronunciamento de seu *Discurso sobre la dictadura*. Destacam-se, como mencionado supra, os temas da ditadura e do providencialismo como uma constante do autor espanhol, fazendo-se presentes mesmo antes de 1848/1849, conforme é possível verificar em alguns de seus textos, caracterizados como da primeira fase ou, também, do período liberal moderado, a saber, *Consideraciones sobre la diplomacia*, de 1834; *Lecciones de Derecho Politico*, de 1837, fundamentalmente, na sexta e décima lições e, também, no texto sobre a *Ley de estados excepcionales*.

Feitas já algumas considerações a respeito dos textos donosianos colocados na primeira fase de seu pensamento, em que se verifica a presença da ditadura entendida como categoria conceitual em chave providencialista, significa dizer uma justificação teológico política da ditadura, pretende-se uma aproximação do célebre discurso de Donoso Cortés sobre a ditadura, que foi pronunciado no Congresso espanhol a quatro de janeiro de 1849. A importância que tomou o pronunciamento do pensador espanhol no cenário político europeu é

perceptível pelo impacto de suas reflexões, conforme ressalta Carl Schmitt, que “deram a conhecer seu nome em toda a Europa e o fizeram famoso” (Schmitt, 2006, p. 14). Além disso, destaca Roberto Bueno que “a importância do objeto é perceptível ainda no século XX e, principalmente, por sua releitura por Carl Schmitt e pela sua revalorização na Espanha por um amplo e variado círculo de seus leitores conservadores” (Bueno, 2013, p. 79).

O objetivo de Donoso Cortés, em seu discurso, é defender a política do general Narváez. O cenário político espanhol, em especial no que diz respeito ao reinado de Isabel II, continha a presença de movimentos revolucionários, cuja ação fez-se presente ao menos desde 1833, o que Miguel Artola classifica como “um processo de liquidação da sociedade do Antigo Regime [que], foi simultâneo a promulgação de medidas destinadas a configurar a nova sociedade classista, organizada sobre os princípios doutrinários da liberdade, igualdade e propriedade” (Artola, 1983, p. 161).

Nesse momento da história espanhola, as Cortes deliberavam a respeito da atuação do governo, que estava fundamentada na lei de 13 de março de 1848, dispositivo legal que atribui poderes extraordinários ao Executivo (De Gea, 2013, p. 48), tendo em vista a conjuntura interna e externa, principalmente os acontecimentos revolucionários ocorridos em França no ano de 1848. No entender de Carl Schmitt, esses acontecimentos podem ser caracterizados como europeus, uma vez que “o foi por seu cenário geográfico, pela intervenção dos franceses, alemães, italianos, tchecos, húngaros; pela mescla de participação e ausência dos ingleses e, mais ainda, devido à luta pelo sentido histórico-espiritual dessa comoção, de tão graves consequências” (Schmitt, 2006, p. 13).

Na compreensão de Schmitt, Donoso Cortés deve ser reconhecido, no período, como um importante e autêntico contrarrevolucionário, tanto na cena europeia, quanto na Espanha em particular. Segundo Schmitt, muitos pensadores políticos alinhados com o liberalismo, constitucionalistas de todas as linhagens e, inclusive, o Papa Pio IX, diante do terror e da comoção do ano de 1848, mudaram de opinião e alinharam-se com o antiliberalismo (Schmitt, 2006)⁵⁷.

Na intervenção de Donoso Cortés perante as Cortes em 1849, seu discurso visa examinar e objetar o pronunciamento do senhor Manuel Cortina, que, em síntese, protestava contra as medidas do governo e que Donoso Cortés caracterizava como a representação final

⁵⁷ Por oportuno, importa considerar como hipótese interessante que este antiliberalismo diz respeito a forma de organização do Estado, significa dizer uma maneira de se voltar contra a democracia parlamentar e o liberalismo político. Portanto, após os levantes de 1848, ao que parece os liberais “pularam” a trincheira e se interessaram muito por categorias do pensamento conservador, sendo Donoso uma figura interessante para pensar os termos dessa aliança, o que não será objeto de análise, considerando os estreitos limites de uma dissertação de mestrado.

de todos os erros do partido progressista (Donoso Cortés, 1970g, p. 305). Para o Marquês de Valdegamas, as ideias de Cortina soam como a vocalização de todas as pretensões da oposição, portanto, trata-se de refutá-las por não estarem no Poder, bem como não se preocuparem com a conjuntura em que se encontra o Governo, dessa forma, “são ideias infecundas, ideias desastrosas, que é necessário combater até que restem enterradas aqui” (Donoso Cortés, 1970g, p. 305).

O progressista Cortina defende que, na política interior, há a necessidade de um retorno à legalidade anterior a Lei de março de 1848 – que concedeu poderes excepcionais ao Executivo, com a justificativa de que o general Narváez fosse autorizado a reprimir qualquer pretensão revolucionária –, o que é rechaçado por Donoso Cortés, tendo em vista que, em seu entendimento, as leis foram feitas para a sociedade e não o contrário (Donoso Cortés, 1970g). Diante de tal juízo, é possível a Donoso Cortés afirmar que tudo deve buscar a boa ordenação e a garantia da ordem na sociedade, ou seja, o maior valor é a preservação da estrutura da sociedade em qualquer circunstância, em todas as ocasiões (Donoso Cortés, 1970g). A síntese desse enfrentamento parlamentar, que também chamou a atenção de Schmitt, pode ser expressa nas palavras de Donoso Cortés quando afirma que “quando a legalidade basta para salvar a sociedade, a legalidade; quando não basta, a ditadura” (Donoso Cortés, 1970g, p. 306).

Para Donoso Cortés, a ditadura é justificável como um governo legítimo, bom, racional e proveitoso, tanto quanto qualquer outra forma de governo, quando consideradas as circunstâncias de seu aparecimento e a dinâmica de exigência da vida social (Donoso Cortés, 1970g, p. 307). Na conjuntura espanhola de 1849, torna-se totalmente razoável, na compreensão donosiana, a defesa da ditadura, seja em vertente teórica, como em perspectiva prática (Donoso Cortés, 1970g).

Donoso Cortés argumenta no sentido de demonstrar a possibilidade e a razoabilidade da ditadura na ordem histórica, com uma metáfora comparativa da vida social e do bom funcionamento do corpo humano; significa dizer pretende mobilizar sua reflexão para a construção da imagem da necessidade de manutenção da boa operação do corpo social, logo, devem ser combatidas as forças invasoras, compreendidas como enfermidades (Donoso Cortés, 1970g, p. 307).

Dirá, então, Donoso (1970, p. 307-308):

Quando as forças invasoras se espalham, as resistentes também; estão pelo Governo, pelas Autoridades, pelos Tribunais, em uma palavra, por todo o corpo social; mas quando as forças invasoras se reconcentram em associações políticas, então necessariamente, sem que ninguém o possa impedir, sem que nada tenha direito de

impedi-lo, as forças resistentes por si mesmas se reconcentram em uma mão. Esta é a teoria clara, luminosa, indestrutível, da ditadura.

É curioso que o esforço de Donoso Cortés ocorra na direção de um exame da teoria da ditadura em sentido histórico, todavia, há uma característica teológica em seu argumento. Dada a circunstância histórica da organização política das forças invasoras (revolucionárias), nada, nem ninguém, pode impedir a reação que concentra poderes em uma só mão, já que, segundo Donoso Cortés, a ditadura também é um fato da ordem divina (Donoso Cortés, 1970g, p. 308). Na compreensão do pensador estremenho, Deus legou aos homens o governo das sociedades até certo ponto, no entanto, reservou para si o governo do universo (Donoso Cortés, 1970g, p. 308).

De acordo com Roberto Bueno (2013, p. 80-81):

Aqui reside a ideia de Donoso que permite a analogia entre o funcionamento do poder transcendental e o poder político, a concepção humana da hierarquia e força do poder transcendente e o exercício do poder político temporal. Finalmente, resulta que ambos são capazes de transgredir as normas em vigor, postas, em qualquer caso, pelas suas próprias instâncias soberanas.

A análise de Donoso Cortés, assim, parte de uma antropologia negativa que considera o pecado e a queda na origem e, desse modo, suspeita da humanidade pela marca do mal existente em sua natureza (Donoso Cortés, 1970g; 2016). Afirma Donoso Cortés, dessa maneira, que “o homem prevaricador e caído não foi feito para a verdade, nem a verdade para o homem prevaricador e caído” (Donoso Cortés, 2016, p. 33). Entre a verdade e a razão humana, no entendimento de Donoso, Deus colocou “uma repugnância imortal e uma repulsão invencível” (Donoso Cortés, 2016, p. 33). Logo, a verdade teria como um de seus títulos a soberania divina, o que não pode ser admitido pela linhagem adâmica que se rebelou contra Deus e que não pode compreender outra soberania que não seja a sua própria (Donoso Cortés, 2016, p. 33). Portanto, afirma Donoso Cortés que “eu não sei se há algo debaixo do sol mais vil e desprezível que o gênero humano fora das vias católicas” (Donoso Cortés, 2016, p. 34). Esta passagem pode ser entendida como a imagem antropológico filosófica por excelência do humano no entendimento de Donoso Cortés.

Donoso Cortés parte do pressuposto de que há uma impossibilidade de previsão ou antecipação dos eventos futuros, uma vez que a razão humana é limitada. Este ponto o autoriza a justificar a legitimidade do governo ditatorial pela aproximação do teológico-político-jurídico argumento providencialista de que as revoluções não necessariamente aparecem pelos defeitos dos governos, mas, sim, como expiação da culpa. Dessa maneira,

“quando as catástrofes são universais, imprevisas, simultâneas, é sempre coisa providencial” (Donoso Cortés, 1970g, p. 310).

O momento apocalíptico representado, desse modo, pela conjuntura revolucionária pode ser lido como uma catástrofe. No entanto, possui uma segunda conotação, a saber, há uma vontade pedagógica divina, que envia o ditador como repressor político para o aparecimento da verdade histórica da necessidade de ordenação da sociedade (Donoso Cortés, 1970g).

Acerca da repressão, afirma Donoso Cortés (1970, p. 316):

Senhores, não há mais que duas repressões possíveis: uma interior e outra exterior, a religiosa e a política. Estas são de tal natureza, que quando o termômetro religioso sobe, o termômetro da repressão política baixa, e quando o termômetro religioso está baixo, o termômetro político, a repressão política, a tirania, está alta. Esta é uma lei da humanidade, uma lei da História.

O *argumento do termômetro* ilustra o critério de medida da providência para que apareça o *enviado* (ἀπόστολος) *do céu*. No momento em que há uma baixa do termômetro religioso, mostra-se necessária a presença do ditador, a fim de que possa ser afiançada a ordem por via de uma instância decisória que garantiria, inclusive, a liberdade (Donoso Cortés, 1970g, p. 322), o que, no entender de Donoso Cortés, trata-se de uma lei histórica, uma vez que isso pode ser observado no transcorrer do tempo (Donoso Cortés, 1970; 1946c).

Dirá, então, Donoso Cortés (1970g, p. 322):

Assim, senhores, a questão, como disse antes, não está entre a liberdade e a ditadura; se estivesse entre a liberdade e a ditadura, eu votaria pela liberdade, como todos os que nos sentamos aqui. Porém a questão é esta, em conclusão: se trata de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do Governo; posto neste caso, eu escolho a ditadura do Governo, como menos pesada e menos afrontosa.

Se trata de escolher entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima: eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais limpas e serenas; se trata de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre.

Diante da conclusão donosiana de que a ditadura é um governo legítimo, dadas circunstâncias revolucionárias que ameaçam a ordem, no horizonte, coloca-se uma situação em que uma decisão deve ser tomada, em termos donosianos, uma escolha entre dois modelos ditatoriais. Uma ditadura popular, que vem de baixo e que Donoso Cortés rotula como a ditadura do punhal; ou, uma ditadura nobre, que vem do alto, ou seja, a ditadura do sabre, que é, como visto, a opção donosiana.

A partir de tais coordenadas, parece que podemos melhor observar o interesse de Carl Schmitt pelo pensamento de Donoso Cortés. Há uma leitura apocalíptica que pode sustentar aquilo que Schmitt chama de decisionismo, bem como a ditadura e, não obstante, em Donoso Cortés se encontra o reconhecimento de um exame que compreende a presença em seu tempo de um alto grau de intensidade da luta política. O mal tem sua origem na possibilidade de escolha (arbítrio) e no pecado que mancham a natureza humana (Donoso Cortés, 2016), desse modo, “sendo toda desobediência e toda rebeldia contra Deus o que se chama um pecado, e sendo todo pecado uma rebeldia e uma desobediência, segue-se daqui que não pode conceber-se a desordem na criação nem o mal no mundo sem supor a existência do pecado” (Donoso Cortés, 2016, p. 77).

O mal, portanto, encarna nas ações políticas que contestam a ordem, ou seja, nas rebeliões e na desordem que afastam o homem de Deus, encarnação que se configuraria no socialismo e no anarquismo (Donoso Cortés, 2016) – com uma oposição nominal a Proudhon –, correntes que não podem ser detidas pelo liberalismo político, uma vez que é incapaz de decisão.

Segundo Donoso Cortés (2016, p. 90):

Esta escola não domina senão quando a sociedade desfalece; o período de sua dominação é aquele transitório e fugitivo em que o mundo não sabe se vai com Barrabás ou com Jesus e está suspenso entre uma afirmação dogmática e uma negação suprema. A sociedade então se deixa governar de bom grado por uma escola que nunca diz afirmo ou nego e que a tudo diz distingo. O supremo interesse dessa escola está em que não chegue o dia das negações radicais ou das afirmações soberanas; e para que não chegue, por meio da discussão confunde todas as noções e propaga o ceticismo.

Para Donoso Cortés, as escolas socialistas possuem uma grande vantagem em relação ao liberalismo, uma vez que estão colocadas em direção ao cerne dos problemas e, por essa via, “propõe sempre uma resolução peremptória e decisiva” (Donoso Cortés, 2016, p. 91). No entender do Marquês de Valdegamas, não é só por possuírem uma teologia satânica que as correntes socialistas estão acima do liberalismo, mas, também, “prevalecem sobre a liberal pelo que esta tem de antiteológica e de cética” (Donoso Cortés, 2016, p. 91). Pelo que têm de satânicas, as escolas socialistas só poderiam ser derrotadas pela escola católica que é, ao mesmo tempo, divina e teológica (Donoso Cortés, 2016, p. 91).

A ameaça revolucionária encarnada nas escolas socialistas e anarquistas permite a Donoso Cortés, na compreensão de Carl Schmitt, radicalizar polemicamente a doutrina da pecaminosidade da natureza humana e, ainda, reconhecer que uma situação limite exige uma tomada de decisão (Schmitt, 1996a, p. 124).

Nas palavras de Schmitt (1996a, p. 124):

Para Donoso Cortés, tratava-se de uma decisão religiosa e política de enorme atualidade, e não do aperfeiçoamento de um dogma. Quando fala sobre a maldade natural do homem, ele se volta polemicamente contra o anarquismo ateu e seu axioma do homem bom; com isso ele quer dizer *agônicos* e não *dogmáticos*. Apesar de parecer concordar com o dogma luterano, ele adota uma postura diferente daquele luterano que se submete a qualquer autoridade; nesse caso também ele conserva a grandeza autoconsciente de um seguidor espiritual dos grandes inquisidores.

Por fim, em 30 de janeiro de 1850, Donoso Cortés expõe uma abordagem mais ampla do seu diagnóstico de época no *Discurso sobre la situación general de Europa*, oportunidade em que ressalta sua antropologia negativa ao afirmar que o homem está condenado “a levar ao sepulcro a cadeia de todas suas contradições” (Donoso Cortés, 1970d, p. 451), uma vez que “a natureza humana é uma natureza inarmônica, uma natureza antitética, uma natureza contraditória” (Donoso Cortés, 1970d, p. 451). A partir de tais coordenadas, é possível a Donoso Cortés afirmar que o mal não está nos governos, mas, sim, nos governados, pois “o mal está em que os governados chegaram a ser ingovernáveis” (Donoso Cortés, 1970d, p. 457). Para pensador espanhol, esta seria a verdadeira causa do mal que assola a Europa e o mundo, uma vez que “desapareceu a ideia de autoridade divina e da autoridade humana” (Donoso Cortés, 1970d, p. 457). Portanto, a matriz teológico política reivindicada por Donoso Cortés permite a compreensão de que tal cenário é, também, uma ação providencial, pois a justiça absoluta está em Deus, logo, o enviado do céu vem para serenar o pranto no vale de lágrimas, uma vez que contra a revolução do projeto socialista só há um remédio, qual seja, a autoridade providencial divina. O catolicismo romano, que representa a imagem da sabedoria para enfrentar a besta arrogante e bárbara do orgulho da linhagem adâmica, encarnada nos discursos revolucionários (Donoso Cortés, 1970d, p. 463).

Assim, diante do que restou dito até aqui, a chave de uma leitura aproximada entre o milagre e a ditadura é apresentada por Juan Donoso Cortés. É bastante conhecida a afirmação schmittiana, feita na sua *Teologia Política*, de que o estado de exceção tem, em sentido jurídico-político, a mesma natureza que o milagre em teologia, isto é, algo como uma intervenção providencial que age *ex nihilo*. Não parece arbitrário reconhecer que o fundamento teológico político, em sentido providencialista, é encontrado por Carl Schmitt no ideário de Juan Donoso Cortés⁵⁸, algo como uma resposta que é garantida pela autoridade em nome da ordem, que se volta contra a soberania popular.

⁵⁸ Em interessante texto que discute a relevância de Hobbes e Donoso para Carl Schmitt, de acordo com Günther Maschke “a Juan Donoso Cortés, porém, ele designava como o seu ‘anjo da guarda’” (Maschke, 2021, p. 95).

Portanto, a ditadura do sabre é entendida por Donoso Cortés em sentido salvacionista, contudo, sem dizer que o castigo é para todos e, quiçá, a salvação será para alguns apenas, pois é tratada como atualização de sentido e significado da ditadura como forma de governo, não só uma defesa temporária dos oligarcas e proprietários contra a *plebe*⁵⁹, algo que, encontra suas raízes profundas em Roma. Dessa forma, a leitura integral de Donoso Cortés permite a compreensão de que a ditadura da contrarrevolução é apresentada em nome de uma ordem de proprietários, uma autocracia oligárquica que se coloca contra o povo e que pretende, em última análise, sufocar suas pretensões.

⁵⁹ É interessante notar que o pensador chileno Francisco Bilbao, já no século XIX, examina a hipótese de Donoso Cortés, quando afirma que “hoje os sistemas ambíguos se dissipam e não vejo senão duas ideias possíveis para o governo do mundo: ou o czarismo, ou o populismo: a autocracia absoluta, é dizer, a criação de um monstro, ou o governo direto do povo, é dizer, o populismo” (Bilbao, 1866, p.315). Ao que parece, Bilbao leva a sério o diagnóstico donosiano, contudo, o enfrentamento se faz entre o povo e a autocracia oligárquica. Tomando posição pela República, bem como em defesa da soberania popular, Francisco Bilbao verá em Donoso Cortés um adversário, bem como um representante da Inquisição espanhola, um verdadeiro apologista da servidão, assim, afirma Francisco Bilbao “creio na sinceridade de Donoso Cortés, entoando um hino à inquisição e propondo o despotismo como salvação das sociedades” (Bilbao, 1865, p.202). No calor do momento, o pensador político e jurista chileno entendeu a importância do trabalho crítico da reflexão filosófica, ou seja, deu combate a Donoso Cortés com a leitura crítica de seus textos, o que torna muito estimulante uma hipótese de leitura sistemática da abordagem de Francisco Bilbao, contudo, não há espaço para tanto neste trabalho de mestrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de tudo que restou dito até aqui, importa retomar o objetivo e a problematização mais geral do presente trabalho, justamente aquela que pretende verificar a possibilidade de enquadramento de Juan Donoso Cortés como um pensador da teologia política.

Para tanto, mostrou-se necessário examinar a hipótese da teologia como problema filosófico, o que se verificou como algo de fundamental importância, em especial pela possibilidade de constatar a presença deste tema dentro da tradição do pensamento filosófico. Em primeiro lugar, ressalta-se que a palavra teologia não é uma expressão bíblica e se constitui das expressões *theós-logos*, desse modo, verificou-se sua característica polissêmica como um esforço de meditação acerca dos atributos metafísicos de Deus ou, ainda, algo como uma ciência acerca das divindades.

A questão da teologia como problema filosófico foi iniciada com a demarcação temporal de seu aparecimento no cenário de reflexão da antiguidade, contudo, há que se reconhecer esta temática como genuinamente filosófica e presente no debate desde os tempos clássicos, isto é dizer, há uma meditação acerca do transcendente, bem como dos fundamentos da ordem que irradiam sua presença em categorias conceituais como, por exemplo, autoridade e soberania, sendo que estas últimas se encontram na história da filosofia e, em especial, como conceitos fundamentais da filosofia política. De tal modo, é possível reconhecer a articulação da teologia com o mundo e, em especial, com impacto significativo no espaço público e na forma de organização da sociedade.

Ainda, antes mesmo de adentrar a questões e objetivos mais específicos e que dizem respeito ao enquadramento do autor guia da investigação, apresentou-se como razoável investigar, na questão teológica, a hipótese da teologia política, apresentada inicialmente a partir da divisão tripartida fornecida por Marco Terêncio Varrão. Neste sentido, a caracterização de Varrão coloca em cena uma teologia mítica ou fabular, afeita aos poetas e, além disso, uma teologia natural que estaria na alçada dos filósofos e, por fim, uma teologia civil ou política que teria como protagonistas os políticos e magistrados.

A partir de Varrão, há uma leitura crítica deste ponto feita dentro da tradição por Santo Agostinho. Desse modo, houve um esforço de compreensão do sintagma *teologia política*, o que permite a sua apreensão como a expressão da relação entre teologia e política, uma aproximação terminológica que leva a sério o exame e caracterização que observa o peso que se atribui a cada um dos termos.

Em que pese a recusa de Agostinho acerca desta categoria conceitual, verifica-se que tal distinção apresenta-se importante a fim de colaborar com a compreensão alargada do problema, pois permite retirar a problemática da teologia política do domínio de um debate circunscrito a especialistas, o que recoloca a questão na esfera da meditação filosófica.

A tentativa de uma melhor compreensão da teologia política já se colocaria nos trilhos de alguma delimitação de objetivos específicos de análise. Para tanto, importa considerar que no caso de se reconhecer a prevalência do teológico sobre o político, o que se verifica é uma recuperação da imagem de ordenação sócio-política do medievo, significa dizer que a esfera política está subordinada ao elemento religioso, algo como a leitura que compreende que a filosofia foi instrumentalizada pelos doutores da Igreja, a fim de subjugar o pensamento e construir o domínio eclesiástico dentro desta quadra da história, portanto, verifica-se uma política da teologia.

Ainda, verifica-se que o equilíbrio entre os termos expressa uma imagem da teologia política que se encontra mais dentro do esquadro da filosofia política, por esta via existe a possibilidade de analogias conceituais, o que autoriza o reconhecimento de uma essência teológica da política que expõe o seu valor filosófico sem nenhum tipo de sobreposição terminológica.

Por fim, quando a ênfase é colocada no termo política, nota-se uma teologia da política, isto é, há um fortalecimento de categorias conceituais do pensamento político devido a sua fundamentação teológica. Por aqui, mostra-se possível verificar a imagem da teologia política como uma matriz de pensamento que se apresenta como forma de uma boa organização comunitária, isto é, como fundamento da ordem social. De tal modo, a teologia política pode ser compreendida como uma matriz que sustenta uma mundividência, uma forma de ser e estar no mundo. Dessa forma, verificou-se não só sua relevância filosófica, bem como, também, a atualidade do tema e, ainda, permite-se notar que a investigação em sentido filosófico do problema desenvolvido ingressa em campo de objetivos específicos que também demonstram a abordagem de categorias conceituais atuais, recorrendo às fontes da história da filosofia para sua compreensão. É justamente neste ponto que se encontra Juan Donoso Cortés.

O pensador espanhol é compreendido como um integrante do pensamento conservador. O diagnóstico é correto, todavia, verificou-se a necessidade de uma melhor angulação de sua figuração dentro desta corrente, uma vez que os intelectuais conservadores não podem ser entendidos como se fossem um bloco homogêneo e unitário, haja vista suas diferenças.

Para tanto, elegeu-se a categoria da ditadura como eixo gravitacional da reflexão de Juan Donoso Cortés. Por esta via, mostra-se possível uma leitura integral da obra do Marquês de Valdegamas, o que permite verificar a linha de força de seu pensamento. Assim, o fio de Ariadne que percorre toda reflexão do pensador estremenho diz respeito a forma de garantia da ordem e da autoridade, com um recurso a ditadura nos momentos de perigo.

Neste sentido, Juan Donoso Cortés é um integrante do pensamento conservador, não seria arbitrário reconhecê-lo como um filósofo de Estado da contrarrevolução. Além disso, ao se levar a sério sua afirmação de que sempre foi religioso, verifica-se, com maior nitidez, que a elaboração de seu pensamento, em que pese suas duas encarnações, apoia-se na teologia política em que se dá prevalência ao qualificativo, isto é, Donoso Cortés é um autor da teologia política da defesa de Deus.

Há uma tendência de caracterização de Juan Donoso Cortés como um pensador apocalíptico, ou seja, o espanhol coloca no horizonte a catástrofe e o fim dos tempos. Este ponto também é explicado por seu enquadramento dentro da matriz de pensamento da teologia política. Donoso Cortés é um pensador católico que apresenta uma reflexão acerca da ordenação social e política a partir desta matriz, fazendo-o, em especial, por via de uma leitura apocalíptica, significa dizer que pensa no apocalipse como forma política, ou seja, uma política do anticristo.

A partir de tais coordenadas, Juan Donoso Cortés apresenta uma profunda desconfiança no tocante à natureza humana. A partir de um olhar teológico político, o pensador espanhol faz uma leitura da condição humana e da história na qual leva muito a sério o mito da queda, ou seja, a linhagem adâmica tem uma natureza manchada pelo pecado original, o que autoriza uma observação que coloca em suspeita sua condição.

Por esta vereda, Donoso Cortés faz uma conexão entre a queda do anjo, o pecado de Adão e o aparecimento da arrogante condição humana que se pretende apartada do Deus criador e ordenador do mundo. Ora, algo diferente dos pensadores tradicionalistas, em especial do catolicismo francês, Juan Donoso Cortés pensa a política como um campo de batalha entre o bem e o mal. O mal, conforme sua visão, seria encarnado por todo e qualquer discurso revolucionário ou de ruptura da ordem dada por Deus, uma verdadeira satanização da revolução, uma vez que as imagens contemporâneas desta última serão compreendidas por Donoso Cortés como a atualização da rebeldia do anjo caído, o que se pode ser combatido pela ditadura do enviado do céu.

Assim, para Donoso Cortés há uma linha de força que conecta a queda do anjo, a heresia de Lutero e, por fim, a todo ideário da Revolução Francesa, isto é, para o pensador espanhol todo discurso revolucionário pretende romper a ordem espontânea dada por Deus, pois encarna a desobediência angélica, o que desloca o eixo de compreensão das criaturas que se encontrava em relação com Deus e, agora, coloca-se em relação consigo mesmo. Logo, mostra-se possível a Donoso Cortés a condenação e o combate ao ideário revolucionário que advém de 1789, fundamentalmente um duelo que recusa a ideia de soberania popular.

Não há dúvida de que Juan Donoso Cortés é um pensador conservador. Não obstante, outra hipótese diz respeito a ligação entre conservadorismo e autoritarismo, algo que também restou demonstrado, uma vez que a partir do conceito e do problema concreto da ditadura, verificou-se que o pensador espanhol não hesita em recorrer a este expediente quando a catástrofe revolucionária e os anseios populares se colocam no horizonte.

Portanto, é possível notar que o recurso a ditadura percorre a reflexão de Donoso Cortés. Contudo, verificou-se que o pensador espanhol justifica este expediente da concentração de poderes como uma forma legítima de governo, algo que se mostra diferente da magistratura de crise da República romana. Após apresentar o cenário do século XIX europeu como um vale de lágrimas, Juan Donoso Cortés oferece uma fundamentação teológica política que revela as origens violentas da organização sócio-política, o que coloca a possibilidade de uma escolha entre ditaduras, a saber, a do sabre, que é nobre e vem do alto ou, ainda, a do punhal, aquela que vem das rebaixadas aspirações populares.

O enviado do céu é o homem forte que surge com autoridade e tem por missão salvar a ordem dada por Deus. Desse modo, há aqui uma atuação providencialista do Deus ordenador, uma ação de ruptura com a ordem mundana estabelecida, a fim de milagrosamente salvar a ordem por ele constituída e que se encontra em estágio de corrosão, fundamentalmente pela atrevida atuação da civilização filosófica que defende a liberdade política em sentido do reconhecimento da possibilidade de atuação soberana do povo. Neste ponto, o recurso a ditadura feito por Donoso Cortés é uma forma de leitura e atualização da magistratura de crise romana, em especial em sua faceta de um bloqueio dos anseios da plebe, logo, Deus teria concedido um direito relativo de governo do mundo a linhagem adâmica.

Assim, Juan Donoso Cortés sataniza todos os discursos revolucionários. Em seu tempo, faz uma dura crítica ao liberalismo e a democracia parlamentar, uma vez que não teriam força suficiente para deter o anticristo que, após 1848, revelou-se encarnado nos discursos revolucionários e nas variadas imagens dos socialismos. Para o pensador espanhol, há uma força maior no socialismo, justamente por possuir uma teologia, contudo, esta

teologia, em sua compreensão, é satânica, pois está ligada à rebeldia do anjo caído. Portanto, verifica-se que Donoso Cortés apresenta uma fundamentação teológico política de justificação da ditadura como governo legítimo, a fim de dar combate ao mal revolucionário e sua pretensão de uma igual vida livre para a cidadania.

Por fim, é preciso considerar que Juan Donoso Cortés não é um autor do cânone filosófico. Trata-se de um pensador que se encontra a margem da história da filosofia. Este ponto não parece de menor importância e não se liga apenas a posição geográfica do autor, ou seja, a sua origem espanhola. Não é incomum que alguns autores sejam considerados periféricos na história da filosofia, bem como, também, sejam amaldiçoados. Este é o caso de Juan Donoso Cortés. As suas reflexões e seus textos foram produzidos, em grande medida, em polémica. Por aqui, há uma polemologia que autoriza o pensador espanhol a defender conceitos e posições que não são agradáveis a historiografia tradicional do pensamento.

Dessa maneira, mostra-se possível afirmar que a filosofia política não conseguiu se desvencilhar por completo da teologia política, algo como uma atuação escondida desta última, ou seja, um jogo de espelhos que cria uma ilusão de progresso da razão que deixa para trás os mitos e superstições. Ora, nota-se no discurso da tradição que busca sua linhagem em Platão justamente esta pretensão. Todavia, ao retirar das sombras autores como Juan Donoso Cortés, torna-se possível verificar as contradições desta tradição filosófica que se apresenta como espaço de reflexão racional acerca das instituições e de nossa condição, todavia, verifica-se o funcionamento da máquina mitológica que constitui e mantém exatamente o mundo do tempo de agora.

Portanto, para bem compreender a imagem conceitual e a estrutura de regimes totalitários, mostra-se de fundamental importância examinar o conceito de ditadura. Ao se considerar a ditadura como o fio de Ariadne que percorre a reflexão de Juan Donoso Cortés, é possível chegar, via Agostinho, a Platão e sua sociedade idealmente ordenada e hierarquizada, uma forma política que encontra um ponto de unidade na autoridade e possui uma identidade. Ao redefinir a magistratura de crise da República romana, justificada como forma de governo legítima, Donoso Cortés está inscrito na matriz de pensamento da teologia política, ou seja, apresenta uma fundamentação teológico política que permite enxergá-lo não só como um pensador conservador e autoritário, mas, isto sim, como um verdadeiro apóstolo da ditadura. Assim, a leitura crítica e integral de Juan Donoso Cortés autoriza uma compreensão de seu pensamento como pertencente a tradição do conservadorismo que se apresenta para o combate, em defesa da autoridade e do autoritarismo. Na leitura apocalíptica da política,

encontra-se o ideário da contrarrevolução e a justificativa da ditadura, desse modo, Juan Donoso Cortés comparece como grande inquisidor da soberania popular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abelenda, Raúl Sánchez. **La teoría del poder en el pensamiento de Juan Donoso Cortés**. Buenos Aires: EUDEBA. 1969.

Agamben, Giorgio. **Homo sacer**. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi. 1995

_____. **Stato di eccezione**. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.

_____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo. 2004.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2007.

_____. **Pilatos e Jesus**. Trad. Silvana de Gaspari; Patricia Peterle; São Paulo: Boitempo; Florianópolis: editora da UFSC. 2014.

_____. **O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos**. Trad. Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo. 2015.

Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis-RJ: Vozes. 1991a.

_____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis-RJ: Vozes. 1991b.

_____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. Vol. 1. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. Lisboa: Calouske Gulbenkian. 1996.

_____. **A ordem**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus. 2006.

Akle-Kreysing, Andrea. Revolución, contrarrevolución...evolución: catolicismo y nuevas formas de legitimidad política en la España del siglo XIX. Los casos de Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés. In: **Hispania Sacra**, LXVIII, nº 137, pp. 91-103. 2016.

_____. **Taming the Revolution in Nineteenth-Century Spain: Jaime Balmes and Juan Donoso Cortés**. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH. 2022.

Arantes, Paulo Eduardo. **O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo. 2014.

Arendt, Hannah. O que é autoridade? In: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva. 1972.

Arriba, Pedro López. Juan Donoso Cortés. In: **Elementos**, nº 59, vol. 1, p. 3-12. 2013.

Artola, Miguel. **La burguesia revolucionaria (1808-1874)**. Madrid: Alianza Editorial. 1983.

Barros, Douglas Ferreira. Teologia política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. In: **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, nº 01, pp. 12-41. 2020.

Barsalini, Glauco. Teologia política no Brasil. In: **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, nº 01, pp. 08-11. 2020.

Bartyzel, Jacek. Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista – decisionista – providencialista. In: **Elementos**, nº 59, pp. 64-68, 2013.

_____. **Trzy koncepcje wolności Juana Donoso Cortesa**. Disponível na internet: <https://dspace.uni.lodz.pl/handle/11089/42664?show=full&locale-attribute=en>. Acesso em: 8/04/2024.

Belaunde, Víctor Andrés. Profetas y sociólogos de la crisis de occidente. In: **BIRA**, II, pp. 9-46. 1953.

Beneyto, José María. **Apocalipsis de la modernidad: el decisionismo político de Donoso Cortés**. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: editorial Gedisa. 1993.

_____. La época de las revoluciones y la gnosís política del tradicionalismo. In: Villacañas Berlanga, José Luis (Org.). **La filosofía del siglo XIX**. Madrid: Trotta. 2013.

Bilbao Barquin, Francisco. La América en peligro. In: **Obras completas**. Edición hecha por Manuel Bilbao. Tomo II. Buenos Aires. Imprenta de Buenos Aires. 1865.

_____. El gobierno de la libertad. In: **Obras Completas**, tomo I. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires. 1866.

Blum, Paul Richard. Filosofia na renascença. In: Blum, Paul Richard (Org.). **Filósofos da renascença: uma introdução**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: editora UNISINOS. 2000.

Bonald, Louis-Ambroise de. **Teoría del poder político y religioso**. Trad. Julián Morales. Madrid: Tecnos. 1988.

Bueno, Roberto. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. In: Intus-Legere Filosofia, vol. 6, nº 1, p. 77-96. 2012a.

_____. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico medieval. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, nº 105, p. 453-494. 2012b.

_____. **Las vías modernas del conservadorismo autoritario: De Donoso Cortés a Carl Schmitt**. Verlag Editorial: Editorial Academica Española. 2013a.

_____. Autoridade e política: a gestação do conceito de ditadura em Donoso Cortés e sua recepção por Schmitt. In: **Agóra Filosófica**, nº 1, p. 61-96. 2013b.

_____. Antiliberalismo e conservadorismo teológico: de Donoso Cortés a Carl Schmitt. In: Bueno, Roberto; Ramiro, Caio Henrique Lopes. **Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Hans Kelsen e Carl Schmitt**. São Paulo: LiberArs. 2017.

_____. Schmitt em Weimar: o intelectual na história e o espectro da ditadura. In: Chahrur, Alan ibn; Ramiro, Caio Henrique Lopes. **Labirintos da filosofia do direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior**. São Paulo: LiberArs. 2018.

Burke, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Renato de Assumpção Faria [et. all.]. Brasília: editora UnB. 1982.

Brandão, José Luís Lopes. A ditadura na Roma antiga. In: Benjamin, Cássio Corrêa; Bueno, Roberto [et. all.]. **Ditadura**. São Paulo: Max Limonad. 2017.

Cacciari, Massimo. **O poder que freia**. Trad. Pedro Moura Fonseca. Belo Horizonte: editora Âyiné. 2016.

Castelo Branco, Pedro Hermílio Villas Bôas. A sociologia dos conceitos e a história dos conceitos: um diálogo entre Carl Schmitt e Reinhart Koselleck. In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, nº 1, pp. 133-168. 2006.

Castro, Fabricio. **El problema de la autoridad en la obra de Juan Donoso Cortés**. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Dissertação apresentada no Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. 2019. Disponível em: https://ri.unsam.edu.ar/bitstream/123456789/798/1/TMAG_IDAES_2019_CFE.pdf. Acesso em: 20/03/2024.

Cesa, Claudio. Romantismo político. In: Bobbio, Norberto [et. all.]. **Dicionário de política**. Vol. 2. Trad. Carmen Varriale [et. all.]. Brasília: editora da UnB. 1997.

Chauí, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: Novaes, Adauto (Org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras. 2004a.

_____. Fundamentalismo religioso: la cuestión del poder teológico-político. In: Boron, Atilio A. (Compilador). **Filosofia política contemporânea**. Buenos Aires: Clacso. 2004b.

_____. Lefort: o trabalho da obra de pensamento. In: **Revista Discurso**, v. 48, nº 1, pp. 7-27. 2018.

Chignola, Sandro. Donoso Cortés. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico**. Roma-Bari: Editori Laterza. 2005a.

_____. Controrivoluzionari. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico**. Roma-Bari: Editori Laterza. 2005b.

_____. Conservatorismo. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico**. Roma-Bari: Editori Laterza. 2005c.

Cícero, Marco Túlio. **Das leis**. Trad. Otávio T. de Brito. São Paulo: Editora Cultrix. 1967.

_____. **Da República**. Trad. Amador de Cisneros. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

Corts Grau, José. Perfil atual de Donoso Cortés. In: **Revista de Estudios Políticos**, nº 19-20, pp. 75-118. 1940.

Dardé, Carlos. Donoso Cortés: un romántico católico en la era de las revoluciones. In: **Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución**. Archivos de la Comunidad de Madrid. 2015.

De Gea, Belén Rosa. El enviado del cielo: el pensamiento contrarrevolucionario de Donoso Cortes. In: **Elementos**, nº 59, pp. 45-50, 2013.

De la Cámara, Horacio. Lo romántico y los románticos (juicios y prejuicios para una contienda antirromántica). In: **Paideia**, vol. III, nº 5, pp. 7-40. 1956.

Diderot, Denis. Autoridade política. In: Diderot, Denis; D'Alembert, Jean le Rond. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: editora da UNESP. 2006.

Donoso Cortés, Juan. Discurso sobre la Dictadura. Discurso pronunciado en el congreso el 4 de enero de 1849. In: **Obras de Don Juan Donoso Cortés**. Tomo tercero. Madrid: Imprenta de Tejado, 1854.

_____. Consideraciones sobre la diplomacia. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970a.

_____. Lecciones de Derecho político. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970b.

_____. Ley de estados excepcionales. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970c.

_____. Discurso sobre la situación de la Europa In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970d.

_____. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970e.

_____. Carta a Blanche Raffin. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970f.

_____. Discurso sobre la ditadura. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970g.

_____. Cartas ao Conde de Montalembert. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970h.

_____. Principios constitucionales aplicados al proyecto de lei fundamental presentado a las Cortes por la comisión nombrada al efecto. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970i.

_____. Memoria sobre la situación actual de la Monarquía, dirigida a Fernando VII. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970j.

_____. Carta ao cardeal Fornari. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970k.

_____. Los sucesos de Roma. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970l.

_____. Discurso sobre la situación de España. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970m.

_____. Polémica com la Prensa española. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970n.

_____. Carta a monseñor Gaume. In: **Obras completas**. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970o.

_____. Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico. In: **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970p.

_____. **A civilização católica e os erros modernos**. Trad. João Pedro Galvão de Sousa. Petrópolis: Vozes. 1960.

D'Ors, Alvaro. Teología política: uma revisão del problema. In: **Revista de Estudos Políticos**, nº 205, Madrid, pp. 41-79. 1976.

Evola, Julius. Donoso Cortés, profeta y contrarrevolucionário. In: **Elementos**, nº 60, vol. II, pp. 7-13, 2013.

_____. **Donoso Cortés**. Trad. José Antonio Hernández Garcia. Disponível na internet: <https://juliusevola.blogia.com/2006/092107-donoso-cortes.-julius-evola.php>. Acesso em: 12/03/2020.

Erickson, Millard. **Dicionário popular de teologia**. Trad. Emerson Justino. São Paulo: Mundo Cristão. 2011.

- Fagoaga, Miguel. **El pensamiento social de Donoso Cortés**. Madrid: Ateneo de Madrid. 1958.
- Fassò, Guido. **Historia de la filosofía del derecho: la edad moderna**. Trad. José Lorca Navarrete. Madrid: Ediciones Pirámide. 1982.
- Fernandez-Carvajal, Rodrigo. Las constantes de Donoso Cortés. In: **Revista de Estudios Políticos**, nº 95, pp. 75-108. 1957.
- Ferraresi, Furio. Romanticismo político. In: In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico**. Roma-Bari: Editori Laterza. 2005.
- Folscheid, Dominique; Wunenburger, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- Gabilondo, Joseba. Geopolítica y aparato libidinal de los discursos reaccionario y liberal: para una genealogía no moderna de la obra de Mesonero Romanos y Donoso Cortés. In: **Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas**, nº 13-14, Pensamiento Reaccionario Espanhol, pp. 57-76. 2004.
- Gahyva, Helga. Notas sobre o conservadorismo: elementos para a definição de um conceito. In: **Política e sociedade**. Florianópolis, vol. 16, nº 35, pp. 299-320. 2017.
- Galli, Carlo. Teologia política: struttura e critica. In: Stimilli, Elettra (org.). **Teologie e politica: genealogia e attualità**. Macerata: Quodlibet. 2019.
- Galindo Herrero, Santiago. Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Diaz. In: **Revista de Estudios Políticos**, nº 69, pp. 111-140. 1953.
- _____. La transformación de Donoso Cortés. In: **Elementos**, nº 60, pp. 13-35, 2013.
- Garay Vera, Cristián. La genealogía de la revolución en Juan Donoso Cortés. In: **Verbo**, nº 267-268, pp. 939-952. 1988.
- _____. Donoso ultramontano o su militancia católica. In: **Fundación Elías de Tejada**. Año XVI, pp. 147-160. 2010.
- Gibellini, Rosino. **Breve história da teologia do século XX**. Trad. Antônio Bicarato. Aparecida-SP: Editora Santuário. 2010.
- Giacoaia Junior, Oswaldo. **Pequeno dicionário de filosofia contemporânea**. São Paulo: Publifolha. 2006.
- Goicochea, Diego Paredes. La dictadura y la radicalización del catolicismo dogmático en Donoso Cortés. In: **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**. Vol. 35, nº 110, pp. 61-71. 2014.
- González Montes, Alvaro. La apologética española entre 1850 y 1930. In: **Diálogo Ecuménico**, t. XXXII, nº 103-104, pp. 251-275. 1997.
- González Subías, José Luis. El ideario romántico de Donoso Cortés. In: **Revista de Estudios Extremeños**, vol. 60, nº 3, pp. 957-982. 2004.

Gonzalo Díez, Luis. El ideário político y la evolución ideológica de Donoso Cortés. In: **Elementos**, nº 60, vol. II, pp. 3-7, 2013.

Gorraiz, Jesus Maria Osés. De Maistre y Donoso Cortés: hermeneutas do inefable. In: **Revista de Estudios Políticos (nueva época)**. Madrid, pp. 75-114. 2011.

Granger, Gilles-Gaston. **Por um conhecimento filosófico**. Trad. Constança Marcondes Cesar; Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus. 1989.

Grenz, Stanley J.; Guretzki, David; Nordling, Cherith Fee. **Dicionário de teologia**. Trad. Josué Ribeiro. São Paulo: editora Vida. 2000.

Grossi, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes. 2014.

González, Francisco Colom. La ‘izquierda schmittiana’ em el debate constitucional de la Republica de Weimar, In: **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, 11, pp. 317-359. 1992.

Goyard-Fabre, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

Guarnieri, Carlo. Cesarismo. In: Bobbio, Norberto [et. all.]. **Dicionário de política**. Vol. 1. Trad. Carmen Varriale [et. all.]. Brasília: editora da UnB. 1997.

Herrera, Robert A. Political apocalyptic: Donoso Cortés and dictatorship. In: **Faith & Reason: the journal of christendom college**, vol. IV, nº 3, pp. 1-9. 1978.

Hobsbawn, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848**. Trad. Maria L. Teixeira; Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra. 2012.

Imatz, Arnaud. Donoso Cortés: hombre de estado, filósofo y teólogo. In: **Elementos**, nº 59, vol. 1, p. 12-25. 2013.

Jaucourt, Chevalier. República. In: Diderot, Denis; D’Alembert, Jean le Rond. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: editora da UNESP. 2006.

Jesi, Furio. **Mito**. Portugal: Editorial Presença. 1977.

Kantorowicz, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

Kobusch, Theo. Filosofia na idade média? In: Kobusch, Theo (org.). **Filósofos da idade média**. São Leopoldo: Editora UNISINOS. 2005.

Koselleck, Reinhart; Bergeron, Louis; Furet, François. **La época de las revoluciones europeas 1780-1848**. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: siglo veintiuno editores. 1986.

_____. **Crítica e crise:** uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Eduerj/contraponto. 1999.

_____. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto – ed. Puc-Rio. 2006.

Lanzillo, Maria Laura. Autorità. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico.** Roma-Bari: Editori Laterza. 2005a.

_____. Autoritarismo. Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico.** Roma-Bari: Editori Laterza. 2005b.

_____. Dittadura. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico.** Roma-Bari: Editori Laterza. 2005c.

Lask, Harold. **El liberalismo europeo:** un ensayo en interpretación. Trad. Victoriano Miguélez. México: Fondo de Cultura Económica. 1939.

Lefort, Claude. Permanência do teológico-político? In: **Pensando o político:** ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra. 1991.

Lima Vaz, Henrique Cláudio de. **Escritos de filosofia II:** ética e cultura. São Paulo: Loyola. 2000.

López, Joaquín Macías. Balmes y Donoso Cortés ante a política española en el siglo XIX. In: **Elementos**, nº 60, vol. II, pp. 49-67, 2013.

Madriaga, Salvador de. **Storia della Spagna.** Trad. Nicoletta Cavalletti d'Avanzo. San Casciano: Cappelli. 1957.

Magaz, José Maria. Providencia e historia en Donoso Cortés (I). In: **Revista Española de Teología**, nº 59, pp. 5-58 1999.

_____. Providencia e historia en Donoso Cortés (II). In: **Revista Española de Teología**, nº 60, pp. 199-244 1999.

Maistre, Joseph de. **Considerações sobre a França.** Trad. Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Almedina. 2010.

Mannheim, Karl. O significado do conservantismo. In: Foracchi, Marialice Mencarini. **Sociologia.** São Paulo: Ática. 1982.

Maschke, Günther. Entre o inimigo e o anjo da guarda. A relação de Carl Schmitt com Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortés. In: Bueno, Roberto (Org.). **Carl Schmitt.** São Paulo: Max Limonad. 2021.

Matteucci, Nicola. República. In: Bobbio, Norberto [et. all.]. **Dicionário de política.** Vol. 2. Trad. Carmen Varriale [et. all.]. Brasília: editora da UnB. 1997a.

Mayorga, Juan. El estado de excepción como milagro: de Donoso a Benjamin. In: **Éndoxan**, nº 2, pp. 283-301. 1993.

Meier, Heinrich. ¿Que es la teología política? Introducción a un concepto controvertido. Trad. Maria Angels Romeu. In: **Revista La Torre del Virrey**. Instituto de Estudios Culturales Avanzados, nº 6, pp. 89-93.2009.

Meilán, Yoel. **La teología política de Juan Donoso Cortés**. Disponible na internet: https://www.larazon.es/cultura/historia/teologia-politica-donosocortes_2023021563ec44ccacd8e6000172c6e0.html. Acesso em: 03/04/2024.

Menéndez Pelayo, Marcelino. **Historia de los heterodoxos españoles**. Edição digital: RLull. 2017.

Minnucci, Giovanni. Jean Hotman, Alberico Gentili e i circoli umanistici inglesi alla fine del XVI secolo. In: Liotta, F. **Studi di Storia del diritto medioevale e moderno**, 3. Milano 2014.

Merlo, Maurizio. Ordine. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico**. Roma-Bari: Editori Laterza. 2005.

Mondolfo, Rodolfo. **O infinito no pensamento da antiguidade clássica**. Trad. Luiz Darós. São Paulo: editora Mestre Jou. 1968.

Moreira Alves, José Carlos. **Direito romano**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Editora Forense. 1998.

Murciano, Antonio Fornes. Providencialismo, decisionismo y pessimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. In: **Hispania Sacra**, 127, pp. 235-260. 2011.

Muro, Luis Garrido. ‘Cómo organizar el caos’: Donoso Cortés en la política española. In: **Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución**. Archivos de la Comunidad de Madrid. 2015.

Neumann, Franz. Notas sobre a teoria da ditadura. In: **Estado democrático e estado autoritário**. Trad. Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar. 1969.

Nicoletti, Michele. Teología política. In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo. **Enciclopedia del pensiero politico**. Roma-Bari: Editori Laterza. 2005.

Nieto, Eduardo Hernando. **Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú. 2000.

_____. ¿Teología política o filosofía política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss. In: **Foro Jurídico**, nº 01, pp. 177-187. 2002.

Nonini, Roberto. República romana. In: In: Bobbio, Norberto [et. all.]. **Dicionário de política**. Vol. 2. Trad. Carmen Varriale [et. all.]. Brasília: editora da UnB. 2009.

Nosetto, Luciano. Introducción. Golpe de estado. In: Lesgart, Cecilia (org.). **Dictadura: significados y usos de un concepto político fundamental**. Buenos Aires: CLACSO. 2024.

Notario, Luis Arranz. El pensamiento de Juan Donoso Cortés: “la libertad no es otra cosa que la facultad de obedecer”. In: **Donoso Cortés: el reto del liberalismo y la revolución**. Archivos de la Comunidad de Madrid. 2015.

Onfray, Michel. **Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas**, I. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2008.

Orriego, Ely. Teología política: el nuevo paradigma de la soberanía y poder. In: **Revista Pléyade**, pp. 16-. 2011.

Paredes, Juan. Los supuestos histórico-sociales del pensamiento contrarrevolucionario español. In: **Nuestras Ideas: teoría, política, cultura**, n. 2, pp. 39-51. 1957.

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. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_4052_.pdf. Acesso em: 20/08/2014.

Platão. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2011.

Perfecto Garcia, Miguel Ángel. O pensamento antiliberal espanhol: intelectuais e políticos antiliberais na Espanha do primeiro terço do século XX. In: Limoncic, Flávio; Martinho, Francisco Carlos Palomanes. **Os intelectuais do antiliberalismo: projetos e políticas para outras modernidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2010.

Pedrero-Sánchez, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP. 2000.

Phillips Jr, William D.; Phillips, Carla Rahn. **História concisa da Espanha**. São Paulo: Edipro. 2019.

Píndaro. **Odas y fragmentos: olímpicas – píticas – nemeas – ístmicas – fragmentos**. Alfonso Ortega (Trad.). Madrid: Editorial Gredos. 1984.

Possenti, Vittorio. Il problema teologico-politico nella modernità. In: **Quadranti – Rivista internazionale di Filosofia Contemporanea**. Vol. VI, nº 2, pp. 108-125. 2018.

Ramírez, Carlos Andrés. La teología política de Schelling en el *Freiheitsschrift*. In: **Theologia Xavieriana**, Bogotá, vol. 70, pp. 1-27. 2020.

Ramiro, Caio Henrique Lopes. **Estado democrático de direito e estado de exceção: fronteiras da racionalidade jurídica**. São Paulo: Mackenzie. 2016.

_____. **Escritos políticos: fragmentos antifascistas**. Toledo-PR: editora Quero Saber. 2024.

_____. Alves, Felipe. **O autor maldito**. Disponível na internet: <https://aterraeredonda.com.br/o-autor-maldito/>.

Ramiro Junior, Luiz Carlos. Secularização e contrarrevolução. In: **[Syn]thesis**, Rio de Janeiro, vol. 6, nº 2, pp. 157-166. 2013.

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. **História da filosofia V: do romantismo ao empiriocriticismo**. Trad. Ivo Stoniolo. São Paulo: Paulus. 2005.

Rial, Gabriela Rodríguez. La dictadura y la libertad republicana. In: Lesgart, Cecilia (org.). **Dictadura: significados y usos de un concepto político fundamental**. Buenos Aires: CLACSO. 2024.

Rinesi, Eduardo. Dictadura, cesarismo, bonapartismo. In: Lesgart, Cecilia (org.). **Dictadura: significados y usos de un concepto político fundamental**. Buenos Aires: CLACSO. 2024.

Romano, Roberto. **Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo**. São Paulo: editora Brasiliense. 1981.

_____. O pensamento conservador. In: **Revista de Sociologia e Política**, nº 3, p. 21-31.1994.

Rowland, Christopher. “Los que hemos llegado a los fines de los tiempos”: lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento. In: BULL, Malcolm (Compilador). **La teoría del apocalipsis y los fines del mundo**. Trad. Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de cultura economica. 1998.

Ruggiero, Guido de. **Storia del liberalismo europeo**. Bari: Gius. Laterza & Figli. 1941.

Sá, Alexandre Franco de. Um olhar teológico-político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: **Revista filosófica de Coimbra**, nº 25, pp. 63-94. 2004.

_____. Teologia política. In: **Dicionário de filosofia moral e política**. Instituto de Filosofia da Linguagem. 2006.

Scatola, Merio. **Teologia política**. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70. 2009.

Schmitt, Carl. **La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria**. Trad. José Díaz Garcia. Madrid: Revista de Occidente. 1968.

_____. **O conceito do político**. Trad. Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Vozes. 1992.

_____. Teologia Política. Trad. Inês Lohbauer. In: **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta. 1996a.

_____. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. Trad. Inês Lohbauer. In: **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta. 1996b.

_____. **Catolicismo romano e forma política**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin. 1998.

_____. La teoría política do mito. In: AGUILAR, Héctor Orestes. **Carl Schmitt, teólogo da política**. México: Fondo de Cultura Económica. 2001a.

_____. **Interpretación europea de Donoso Cortés**. Trad. Francisco de Asís Caballero. Buenos Aires: Struhart & Cia. 2006.

_____. **Ensayos sobre la dictadura. 1916-1932**. Trad. José Diaz Garcia; Pedro Madrigal Devesa. Madrid: Tecnos. 2013.

_____. **O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Trad. Alexandre Franco de Sá; Bernardo Ferreira; Pedro Herminio Villas Boas Castello Branco. Rio de Janeiro: contraponto editora PUC-Rio. 2016.

_____. **Romantismo político**. Trad. Luis A. Rossi; Silvia Schwarzböck. Revisão: Jorge E. Dotti. Buenos Aires: editorial Struhart. s/d.

Schramm, Edmund. **Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento.** Trad. Ramón de la Serna. Madrid: Espasa Calpe. 1936.

_____. **Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición.** Madrid: Ateneo de Madrid. 1952.

Sisto, Davide. Teología política. In: **Lessico di etica publica.** Disponível na internet: <http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologia-politica-davide-sisto/>. Acesso em 30/03/2020.

Stimilli, Elettra. Dalla teologia politica alla fede nei mercati. In: Stimilli, Elettra (org.). **Teologie e politica: genealogia e attualità.** Macerata: Quodlibet. 2019.

_____. Apocalyptic time. In: **Political Theology**, nº 21:5, pp. 391-392. 2020.

Stoppino, Mario. Ditadura. In: Bobbio, Norberto [et. all.]. **Dicionário de política.** Vol. 1. Trad. Carmen Varriale [et. all.]. Brasília: editora da UnB. 1997.

Störig, Hans Joachim. **História geral da filosofia.** Trad. Volney Berkenbrock [et. all.]. Petrópolis-RJ: Vozes. 2008.

Tejado, Gavino. Noticia biográfica. In: Donoso Cortés, Juan. **Obras completas. Tomo I.** Madrid: Imprenta de Tejado, editor. 1854.

Thomas, Yan. La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales.** 57^e année, nº. 6, pp. 1431-1462. 2002.

_____. Catão e seus filhos. Trad. Felipe Vicari de Carli. Rev. Eduardo Viveiros de Castro. In: **Sopro**, pp. 3-9. 2012.

Tronti, Mario. **Il nano e il manichino: la teologia come lingua della politica.** Roma: Lit Edzioni Srl. 2015.

_____. **El enano y el autómata: la teología como lengua de la política.** Trad. Micaela Cuesta. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2017.

Valverde, Carlos. Introducción general. In: Donoso Cortés, Juan. **Obras completas.** Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1970.

Vera-Cruz, Eduardo. **Introdução ao estudo do direito romano: questões fundamentais.** Lisboa: AAFDL Editora. 2021.

Vergottini, Giuseppe. Ordem pública. In: Bobbio, Norberto [et. all.]. **Dicionário de política.** Vol. 2. Trad. Carmen Varriale [et. all.]. Brasília: editora da UnB. 1997.

Villacañas Berlanga, José Luís. **La filosofía do idealismo alemán: del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling.** Vol. 1. Madrid: Editorial Síntesis. 1999.

_____. Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español. In: **Res Publica**, nº 13-14, pp. 41-54. 2004.

_____. Introducción. In: Villacañas Berlanga, José Luis (Org.). **La filosofía del siglo XIX.** Madrid: Trotta. 2013.

Villamonte, Alejandro. El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original. In: **Cauriensia**, vol. IV, pp. 391-426. 2009.

Zarka, Yves Charles. Para una crítica de toda teología política. Trad. Tomás Onaindia. In:

Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, pp. 27-47, 2008.