

A CRÍTICA AO LIBERALISMO NA TEOLOGIA POLÍTICA DE DONOSO CORTÉS*

The Critique to Liberalism in the Political Theology of Donoso Cortés

* Prof. Dr. Roberto Bueno¹

RESUMO: Os acontecimentos históricos do século XX e deste início de século colocaram a teoria liberal sob críticas geradas desde as mais diversas origens, em que pese a sua evidente contribuição para a consolidação dos direitos e das liberdades fundamentais das sociedades democráticas avançadas do mundo ocidental. O que este artigo propõe é a retomada do argumento conservador que sugerimos influenciar fortemente a estes campos nos quais é gestada a crítica ao liberalismo. Um dos mais ácidos críticos não apenas do liberalismo como do parlamentarismo e da democracia é Donoso Cortés. Neste artigo procuramos desentranhar os argumentos centrais da crítica dogmática de Donoso ao liberalismo e às instituições democráticas que nele convivem, tais como o parlamentarismo. Este é um trabalho de pesquisa de base que pretende construir pontes conectivas entre o mais castiço argumento conservador e as críticas de alta voltagem endereçadas ao liberalismo contemporaneamente, movimento realizado por teorias sociais que articulam-se em torno a preocupações com o desenvolvimento social, algo que sugerimos ser inviável desde as premissas assumidas.

ABSTRACT: The historical events of the twentieth century and since the beginning of the century had put the liberal theory under critics generated since the most diverse backgrounds, despite its obvious contribution to the consolidation of the fundamental rights and freedoms of advanced democratic societies of the western world. What this paper proposes is a return to conservative argument that we suggest strongly influence in these fields, which is gestated the critique of liberalism. One of the most biting critics not only of liberalism as of parliamentarism and of the democracy is Donoso Cortés. In this article, we try to unravel the central arguments of the dogmatic critique of Donoso to the liberalism and the democratic institutions those who in him coexist, such as parliamentarism. This is a base research that aims to build connective bridges between the most pure conservative argument and the criticism of high voltage simultaneously addressed to the liberalism, motion carried by social theories that articulate the concerns around social development, something that we suggest being unfeasible since the assumptions made.

PALAVRAS-CHAVE: Donoso Cortés; Liberalismo; Conservadorismo; Iluminismo; Democracia.

KEY WORDS: Donoso Cortés; Liberalism; Conservatism; Enlightenment; Democracy.

SUMÁRIO: Introdução; 1. Propósitos e virtudes liberais: debilidades filosóficas e a final derrocada do político; 2. Liberalismo e parlamentarismo: a desconstituição da sociedade moderna pela via da estratégia anti-ilustrada; 3. Racional-liberalismo como antípoda da consolidação da cultura teológica; 4. Racional-liberalismo como antípoda da consolidação da cultura teológica; Considerações finais.

INTRODUÇÃO

Este artigo retoma Donoso Cortés, conservador espanhol católico da primeira metade do século XX, em especial a dimensão de seu trabalho preocupada com a crítica ao liberalismo. Entendemos que esta ácida crítica todavia repercute em trabalhos contemporâneos com o mesmo fito, quer por antiliberais de direita ou de esquerda, no que remanesça de tais conceitos atualmente, notadamente, por intermédio da recepção

¹ Professor Adjunto I de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia. Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia do Direito e Teoria do Estado pelo Univem (Marília/SP). Mestre em Filosofia (Universidade Federal do Ceará / UFC). Especialista em Direito Constitucional e Ciência Política pelo Centro de Estudios Constitucionales de Madrid (CEC/Madrid). E-mail: rbueno_@hotmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3962302367059090>

de um de seus mais notáveis leitores e intérpretes do século XX, a saber, Carl Schmitt (ver BUENO, 2012a, 2012b, 2012c).

Este artigo analisa o teor da crítica donosiana e procura expor ao leitor o possível grau de convergência com a crítica moderna ao liberalismo, sugerindo que nesta última sobrevive um alto grau de conservadorismo, antes do que progressismo social, manto sob o qual, consciente ou inconscientemente, muitas teorias sociais repletas de sentido comum e bons propósitos têm atuado. Sob tal inspiração, contudo, os efeitos serão deletérios, pois estes mais altos valores do conservadorismo teológico donosiano tecem uma crítica corrosiva menos a teoria liberal do que na crença pública dos valores que habitam o núcleo do liberalismo. Portanto, se não chega a atingi-lo, isto sim, o fazem quanto a crença pública em sua grande valia histórica.

Estando o conceito de liberalismo no centro gravitacional dos debates neste artigo, é imperativo que em um primeiro momento esclareçamos o que será entendido como o núcleo deste conceito nas linhas que seguem. O conceito permite uma multiplicidade de acepções que, por vezes, não se mostram unívocas, e isto é algo observável nas diferenças das tradições norte-americana, italiana, inglesa e germanas. Por certo, estas duas últimas denotadoras desta linguagem que expressa uma multiplicidade de sentidos. A literatura política inglesa aponta para o conceito de liberalismo como ocupante de uma posição de centro, moderada em suas políticas protetoras das liberdades, enquanto que, por outro lado, na Itália aparece o termo postado como aplicável aos defensores da liberdade de mercado e, inversamente, nos Estados Unidos, ali o termo designa aqueles que apostam no radicalismo da esquerda (*cf.* BOBBIO, 2007, p. 688). Ponderada esta importante diferenciação, exsurge como indispensável a realização de uma caracterização pontual da maneira o mais consistente que resulte possível, em suma, do sentido em que é empregada neste texto.

Conforme acertadamente indica Bobbio, a definição de liberalismo é problemática, e mesmo difícil. Contudo, neste isolamento conceitual do liberalismo encontramos pontos importantes para os fins analíticos que orientam este trabalho, em especial, quando temos em vista o distanciamento realizado por Donoso Cortés entre os conceitos de liberalismo, e o de democracia relativamente ao catolicismo, tomando a este como base e ponto de partida e também de chegada, capaz que era de oferecer boas respostas até mesmo aos problemas de ordem econômica. A leitura de Bobbio, inversamente à estratégia de Schmitt (ver BUENO, 2012c), parece-nos acertada quando propõe que “[...] a história do liberalismo acha-se intimamente ligada à história da

democracia; é, pois, difícil chegar a um consenso acerca do que existe de liberal e do que existe de democrático nas atuais democracias liberais” (BOBBIO, 2007, p. 676). Em absoluto, esta é uma ideia com a qual Schmitt não poderia convergir, preferindo, portanto, a teoria donosiana, pois Bobbio realiza a distinção entre democracia e liberalismo.

O desinteresse de Schmitt advém de que visa redefinir a democracia, ao passo que satanizar o liberalismo. Este passo lhe permitiu compatibilizar a primeira com a ditadura. Isto sim, Bobbio realiza um movimento com o qual divergimos parcialmente em sua interpretação ao indicar de que o liberalismo é conceito que diferencia a democracia liberal das democracias que apresentam-se como alheias aos valores liberais (cf. BOBBIO, 2007, p. 687), e isto porque a democracia encontra sua marca essencial precisamente nas raízes da cultura e da proteção às liberdades cultivadas na tradição liberal. Neste sentido, positivamente, aqui proporemos que (a) a democracia mantém relação intrínseca e inarredável tão somente com os valores liberais de fundo e (b) que tão somente encontra o liberalismo as suas condições materiais de projeção e realização quando a democracia seja o seu projeto de fundo. Do ponto de vista material, portanto, afirmaremos que o liberalismo é entendido como um conjunto de ideias que dedica atenção e proteção à tolerância, à proteção das diferenças e do dissenso dela decorrente em suas várias dimensões, éticas, religiosas, políticas, sexuais e demais opções que se possam fazer historicamente apresentar.

Propomos a reflexão sobre o liberalismo a partir de uma angulação de oposição a invasão de esferas individuais de liberdade, segundo a sua mais acurada tradição de limitação dos poderes do Estado. Neste sentido a concepção liberal aqui trabalhada eleva os valores individuais sem desconhecer as interações com o coletivo, o que não supõe acatar a supremacia destes últimos em nossa abordagem do liberalismo. Esta compreensão do liberalismo o percebe como um dos importantes instrumentos de oposição às tradições totalitárias que a história conheceu. Isto sim, esta concepção de liberalismo com a qual trabalhamos supõe a necessidade de que o Estado intervenha como mediador e árbitro cuja ação demandará restrições calculadas às liberdades individuais. Quanto à posição moral concordamos com a abordagem de Bobbio quando aponta que o Estado liberal “[...] tenha que ser moralmente neutro e só possa permitir uma organização da sociedade em que cada indivíduo e cada grupo social tenha condições para perseguir livremente seu próprio objetivo e escolher seu próprio destino [...]”. (BOBBIO, 2007, p. 693).

1. PROPÓSITOS E VIRTUDES LIBERAIS: DEBILIDADES FILOSÓFICAS E A FINAL DERROCADA DO POLÍTICO

A crítica donosiana ao liberalismo é bastante ampla e compreende modulações que variam do teológico ao político em diversos ângulos. Trata-se de uma crítica apurada e desenvolvida de forma bastante incisiva em meados do século XIX, logo após o movimento de conversão de Donoso Cortés de sua originária posição liberal à sua afirmação conservadora e católica romana já em sua maturidade em meados da década de 1840.

A crítica que Donoso Cortés endereça ao liberalismo encontra-se perpassada por sua aguda percepção do risco que ele representava ao seu projeto político conservador, eivado de teologia cujos princípios migravam para o político por intermédio de uma dupla via, a saber, tanto por sua denodada crítica do liberalismo e do parlamentarismo, cujo desdobramento natural foi a afirmação de sua predileção pela ditadura. Donoso é reputado como um dos autores que antecipa a anunciada derrocada do espírito liberal de meados do século XIX ou, como diz Murube, “[...] el augur de la tragedia liberal de España, de la espantosa anarquía de los principios democráticos, del crimen de la República [...]” (MURUBE, 1938, p. 5). Este não é exatamente um perfil teórico que em alguma medida possa apoiar as demandas de uma democracia moderna.

Contudo, Donoso não inova, mas apenas dá prosseguimento a uma perspectiva largamente difundida em diversos países, na França com De Maistre e De Bonald, na Inglaterra com Burke, na Alemanha com Hamman. Nos meios eclesiásticos do catolicismo era corrente o destaque a forte incompatibilidade de fundo entre o liberalismo e o catolicismo e, como menciona Romano, que “[...] não havia possibilidade de “diálogo” entre a teologia católica e as formas de pensamento secular, especialmente no que se refere à questão de Deus” (ROMANO, 1979, p. 105). Uma das dimensões desta oposição era o fato de que o liberalismo pensa e organiza a partir de um indivíduo atomizado, enquanto que, por outro lado, a teologia do catolicismo assume um ser público e coletivo incompatível com a individualização do ser defendido pelo liberalismo (*cf.* ROMANO, 1979, p. 105). No primeiro caso há uma aposta no elemento libertador e autonomizante dos indivíduos,² enquanto que, por outro lado, o

² Uma importante via para compreender o sentido de sua defesa dos valores conservadores é observável em sua crítica da livre discussão, em especial em sua argumentação sobre a liberdade de ensino. A sua perspectiva é de que não é admissível a liberdade de ensino, e isto se deve a que há apenas uma, e nenhuma outra, fonte para o conhecimento, a saber, a Igreja Católica (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852d, p.

catolicismo mantém a guarda alta contra tais projetos e reputa que a liberdade humana é realizada por meio do ato de submissão à divindade.

Esta perspectiva é reforçada em vários documentos da Igreja Católica Romana. Exemplo é a Encíclica *Mirari vos*, de Gregório XVI, de 15 de agosto de 1832. Nela encontra-se uma forte crítica ao liberalismo e aos seus esforços neutralizadores do catolicismo. Aqueles eram tempos nos quais o Sumo Pontífice avaliava estar em curso todo um forte movimento de impugnação da autoridade divina da Igreja que, por certo, havia conhecido à luz do mundo sob a Reforma. Este corrosivo ideal do princípio da autoridade e, por conseguinte, da hierarquia e da obediência, vinha galgando postos e espaços, principalmente por meio da disseminação dos conceitos de liberdade de consciência e de liberdade de imprensa, ambos capazes de gerar monstruosas doutrinas (cf. GREGÓRIO XVI, *s/d*).

Outro dos documentos do catolicismo, o *Syllabus errorum, que acompanhou a Encíclica Quanta Cura*, de 8 de dezembro de 1864, documentos concebidos e publicados sob a orientação do Papa Pio IX, sucessor de Gregório XVI. Contemporâneo de Donoso, o seu pontificado começa com certa marca liberal mas, progressivamente, como ocorrera com Donoso, inclina-se não apenas para o conservadorismo como para uma forte crítica aos preceitos liberais, movimento calçado em grande parte na filosofia tomista. Ambos documentos deixam bastante claro o pronunciado nível de oposição do documento a estes dois valores centrais do liberalismo, a liberdade de consciência e a de imprensa:

Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la imprudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión. (GREGÓRIO XVI, *s/d*).

Esta pesada crítica aos valores liberais de fundo que já está claramente desenhada em meados do século XIX deve ser compreendida em um contexto de forte oposição, e de crítica interessada, ao crescente processo de laicização com a separação

409). Encontramos em Donoso a defesa da ideia de que a liberdade de imprensa e de expressão significa claramente uma brecha para a divulgação de todo tipo de inverdades, da disseminação do charlatanismo, e, neste sentido, as sociedades ficam desprotegidas em face de tão amplo e poderoso veículo. Sendo assim, portanto, o que seja professado pela Igreja é o “[...] principio de que la verdad existe sin necesidad de buscarla, y por otro, el principio de que el error nace sin derechos, vive sin derechos y muere sin derechos, y que la verdad está en posesión del derecho absoluto” (DONOSO CORTÉS, 1852d, p. 409). Nestes termos é bastante compreensível, e não menos discutível, a descrença de Donoso em qualquer debate parlamentar, posto que destituído de uma dimensão teológica que necessariamente lhe oriente os termos e conclusões.

da Igreja do Estado. Desde logo, a liberdade de expressão e exame público e crítico de quaisquer matérias opunham-se aos interesses da Igreja Católica Romana, calcados no dogma e na revelação pela fé, inspiração absolutamente inversa aos esforços ilustrados de um Herder, por exemplo.³ Este nível de rechaço teórico ao liberalismo também encontra-se no texto teológico-político de Donoso Cortés, conforme veremos no decorrer deste texto.

Em sua crítica tanto da teoria liberal quanto da socialista e da ordem de males que detectam nas sociedades, embora ambas visem combater tal sorte de disfunções para instituir a ordem perfeita, Donoso não hesita em sustentar que todos estes males encontram as suas raízes em um bem identificado movimento, a saber, na ruptura com a cultura da ordem e com a cultura política de tempos pretéritos. Para Donoso o liberalismo e o socialismo projetam e, paralelamente, potencializam a superação do conjunto de males que supunham afligir aquele momento histórico. Por sua parte, os socialistas projetam tal retomada da *Idade de Ouro* para tempos futuros (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1943, p. 187) mas, isto sim, ambos seguem apostando em reformas mais ou menos profundas e, mesmo, em revoluções.

Tanto o liberalismo quanto o socialismo eram reputados contraditórios com os fundamentos da doutrina do catolicismo. Para esta última as reformas morais dos seres humanos não poderia ser empreendida pelo programa racionalista que inspirava ambas as tradições, por tão falha inspiração como a que orienta a vontade e, finalmente, as ações humanas. Portanto, conclui-se desde o conservadorismo que as reformas não cabem aos homens, sequer aquelas teorias sociais que, como o socialismo, elocubram pretensiosos projetos de reedificação não apenas da sociedade como do próprio ser humana. Inabordável. Esta é uma crítica tão presente no conservadorismo de início do século XX quanto já em Donoso Cortés ao comentar que “[...] el equilibrio entre el Catolicismo y el socialismo es de todo punto imposible [...]” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 189). Para Donoso há apenas uma força capaz de mediar o progresso da humanidade,

³ Herder apresenta-se com um filósofo que desloca-se do dogmatismo que habita o núcleo duro dos propósitos teológicos do catolicismo romano. Em Herder há uma concepção dinâmica da história, e a sua leitura da Filosofia da História é marcada, pelo reconhecimento de que cada período histórico possui as suas particularidades e, portanto, pela percepção da mutabilidade (ver HERDER, 1968). Esta é uma noção que contrapõe-se frontalmente a uma compreensão gnosiológica que admite leis universais, verdades últimas e princípios absolutos, tais quais os dogmas do catolicismo tão bem representam, pois para estes apenas a teologia do catolicismo institui o bem e a virtude segundo um modelo das ciências naturais, ou seja, imutável, segundo as suas próprias leis internas. A perspectiva de Herder, e do Iluminismo, é inversa, com um compromisso histórico de fundo, muito embora divirja da cultura da ilustração quando defendia que a história tinha um fim, orientado pela divindade, inversamente a racionalidade humana que orienta a história para o Iluminismo do século XVIII.

e ela é a divindade. Esta é a única força capaz de endereçar o homem a rumo certo, objetando o projeto socialista tão intensa e visceralmente como a própria negação do pecado (cf. DONOSO CORTÉS, 1943, p. 267). A inviabilidade de fundo entre o programa socialista e o da doutrina católica encontra-se em que os primeiros

[...] niegan el pecado y la posibilidad del pecado juntamente. Negado el hecho y la posibilidad del hecho, procede la negación de la libertad humana, que no se concibe sin el pecado, o por lo menos, sin la potestad en la naturaleza humana de convertirse de inocente en pecadora. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 267).

Desde logo, a doutrina do catolicismo, inversa e fundamentalmente, ancora toda a sua teologia na comissão do pecado, abrindo um campo de divergência fundamental entre ambas as doutrinas. Por outro lado, Donoso Cortés identifica que existe algum ponto de convergência possível entre ambas. Trata-se da similar posição face a redenção humana, que o socialismo visa reinstaurar, mas apenas desde a ótica material, propiciando, assim, o retorno à *Idade de Ouro*.

Neste aspecto, o catolicismo pretende o mesmo objetivo salvador por meio da ação divina no juízo final, quando os homens poderão ser finalmente redimidos de seu pecado original. Esta é uma ideia que não aparece senão de modo indireto no autor ao dizer que

El Catolicismo afirma dos cosas: el mal y la redención; el socialismo racionalista comprende en el símbolo de su fe las mismas afirmaciones. Entre socialistas y católicos no hay más que esta diferencia: los segundos afirman el mal del hombre y la Redención por Dios; los primeros afirman el mal de la sociedad y la redención por el hombre. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 194).

Com isto resta aberto o caminho para reconhecer a diferença de fundo entre a teoria católica e a socialista, em que a primeira atribui o mal ao homem e a segunda à sociedade, e, ainda, de que a primeira acredita na redenção do homem por meio da penitência, enquanto a segunda acredita na reeducação revolucionária do ser humano. Em reforço a esta argumentação, por exemplo, sustenta Schramm que Donoso Cortés observa que quando as revoluções apresentam-se de forma universal, isto encontra explicação no desejo da Providência (cf. SCHRAMM, 1961, p. 24).

Não menos importante era notar que Donoso percebia ao liberalismo com absolutamente incapaz para afrontar as dificuldades que a vida política impunha e, em especial, aos desafios históricos daquela quadra da história, que, do ponto de vista político encontrava-se materializado nas revoluções. Estes desafios eram, do ponto de

vista econômico-político, residentes na formação de massas urbanas⁴ que, paulatinamente, reuniam forças para reclamar da desigualdade a qual apenas o socialismo percebia e concedia atenção como um genuíno problema a ser enfrentado.

Donoso observa o risco da projeção do liberalismo em um momento da vida espanhola marcado pelo afrancesamento (*cf.* ABELENDÁ, 1969, p. 47), por doutrinas forasteiras que não mantinham relação com a essência dos valores espanhóis, dentre os quais, um bem assentado cristianismo. Estes valores franceses ligados a cultura liberal, contudo, encontraram seu momento de consolidação política e jurídica com a Corte de Cádiz em 1812. A crítica de Donoso a esta realidade de crescente influência liberal é oportunizada por sua proximidade com a literatura básica do liberalismo doutrinário francês.⁵

O aspecto histórico de fundo para a realização da crítica ao liberalismo em Donoso encontra-se em sua interpretação levada a termo desde um *topos* teórico identificado com o de um fiel monarquista – embora houvera clara a admissão de seu ocaso –, cuja versão é apresentada de forma incompatível com a emergente sociedade de massas e as estruturas parlamentares pensadas para o seu funcionamento. Para Donoso, então, o modelo político por antonomásia é a monarquia hereditária, que é próxima às virtudes da hierarquia e dos valores do catolicismo

[...] es el tipo más perfecto y acabado del poder político y de las jerarquías sociales. El poder era uno, perpetuo y limitado: era uno, en la persona del Rey; era perpetuo, en su familia; era limitado, porque dondequiera encontraba una resistencia material en una jerarquía organizada. (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 422).

Donoso Cortés reconhece que esta tipologia da monarquia, hereditária, é nada menos do que o mais perfeito de todos os governos possíveis (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 422), oposta, por certo, a toda a construção da civilização moderna, inspirada pelo filosofismo e, por conseguinte, entendida por Donoso como marcada por uma decadência constante (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 422), tanto mais quanto orientada por discussões de um homem de debilíssima constituição.

A argumentação de Donoso, portanto, tanto na dimensão teológica quanto política, assenta-se em que toda a verdade no mundo encontra-se ligada à revelação, e não ao desejo humano de inventá-la (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852d, p. 375). Aqui,

⁴ Esta percepção de Donoso e a sua crítica à posição assumida pelo liberalismo face a um problema que mal percebia em sua cegueira, já entrado o século XX, seria uma vez mais retomado por Schmitt para proceder à mesma crítica, reclamando da inoperância liberal em operar os interesses das massas nas casas legislativas (ver SCHMITT, 1996).

⁵ Sobre o liberalismo doutrinário Frances ver DÍEZ DEL CORRAL, (1984).

portanto, percebe-se a relação de virtude entre a genuína sociedade católica e uma segunda sociedade, parametrizada unicamente pela filosofia dos discutidores, inspiradores de horrendos programas políticos (cf. DONOSO CORTÉS, 1852d, p. 375).⁶

O caráter limitado dos regimes monárquicos é destacado como Donoso como compatível com o catolicismo e, por outro lado, ao poder ilimitado como conceito absolutamente anticristão. Do ponto de vista retórico a argumentação é compatível com o interesse donosiano, não, por certo, quando interpretado o contexto de sua teologia política. A crítica teológico-filosófica de Donoso encontra a sua síntese em um dos textos críticos enviados ao diretor do *El Heraldo*:

Usted cree que el *Racionalismo* es el medio de llegar á lo *razonable*; que el *Liberalismo* en la teórica es el medio de llegar á la *libertad* en la práctica: que el *Parlamentarismo* es el medio de constituir un *buen Gobierno*; que la *discusión* es á la *verdad* lo que el *medio* es al *fin*, y por último, que los Reyes no son otra cosa sino la encarnación del *derecho humano*. (DONOSO CORTÉS, 1852a, p. 367).

Pavani, dentre outros, sugere que em Donoso encontramos evidências de que o poder apenas pode ser exercido de modo limitado, o que seria prova suficiente, portanto, de seu caráter de defensor de um poder não ilimitado e também descomprometido com a ditadura. A interpretação de Pavani é de que o legítimo governante em Donoso está necessariamente ancorado nesta limitação de poderes (cf. PAVANI, 2009, p. 12), algo que a parece incompatível com os princípios teóricos que orientam o conjunto da obra de Donoso. Neste particular, contudo, interpretamos que esta vertente hermenêutica está apenas parcialmente correta.

A correção desta interpretação de Donoso encontra-se em que, de fato, o autor pensa em uma limitação ao poder. O ser grande equívoco, contudo, reside em mal interpretar de que origem é esta limitação, pois não se trata de uma limitação nos moldes propostos pelo liberalismo, em que os responsáveis políticos, sejam eles de qual regime for, encontram-se sujeitos as avaliações populares. Para Donoso Cortés, contudo, não é admissível esta possibilidade de controle, senão todo o contrário. Conforme indica Jiménez, esta é a melhor interpretação de Donoso por força de que, em

⁶ No pensamento conservador brasileiro de matriz católica igualmente encontramos fontes como Jackson de Figueiredo que desconsideram a importância do livre debate para a evolução das instituições sociais. Desde uma perspectiva teológica estrita, mantém firme seu ponto de vista sobre a necessidade de articular o pensamento social ao dogma religioso, especificamente católico. Assim, portanto, encontramos em Dias a opinião de que para Figueiredo o liberalismo e a sua defesa do livre exame, da vontade popular, do sufrágio popular e do laicismo, que todos estes são elementos comprometedores da boa e equilibrada sociedade, conquanto potencialmente capazes de minar a autoridade e a ordem estabelecidas (cf. DIAS, 1996, p. 72).

seu contexto, as suas reflexões apontavam que para liberar a Espanha do risco de que a revolução viesse a implementar a soberania das multidões era imperioso manter o poder monárquico na qualidade de irresponsável politicamente (*cf.* JIMÉNEZ, 2001, p. 404) ou a manutenção de sua formatação ditatorial, e esta seria sua opção viável quando a monarquia mostra toda a sua debilidade.

A limitação do poder do governante, ou do monarca em seu caso, encontra-se bem compreendida ao propormos que ela não tem a sua origem nos estratos mais baixos da sociedade mas, antes, das alturas mais excelsas apenas conhecidas por seu único habitante divino. Portanto, o caráter limitado do poder anunciado por Donoso não diz respeito e nem pode ser confundido com a mesma leitura que é realizada desde as fileiras do liberalismo.⁷ Isto sim, a crítica ao liberalismo elaborada por Donoso e, em especial, a sua aparente convergência no que concerne ao poder ilimitado, encontrará em Donoso outra esfera de reflexão sobre a limitação que apenas em um primeiro momento pode parecer convergir com a crítica liberal a este objeto.

Em verdade, a limitação a qual se refere Donoso não é aquela direcionada a limitação do poder face ao cidadão mas, isto sim, de opor, e subordinar, o soberano a uma limitação de caráter transcendental, que responde apenas e tão somente perante a divindade. Neste sentido, observa-se a posição de Donoso a reforçar que a monarquia não pode esquecer que Deus ocupa lugar de fonte última de todas as potestades temporalmente constituídas, e que sendo divina a sua origem não existem para prestar contas aos seus súditos, algo que inverte a lógica do conceito de soberania (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1849d, p. 244).

Em termos objetivos, a nossa crítica à leitura da ilimitação da autoridade temporal em Donoso desloca-se subrepticamente para a crítica do movimento de sua vinculação à esfera de poder da autoridade divina superior. A rigor, Donoso mantém firme a sua crítica de que os partidos liberais todavia clamavam por direitos e garantias contra os abusos de poder (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1850c, p. 196), e estas, fundamentais para a ordem democrática contemporânea, não eram demandas legítimas para Donoso, e nem poderiam ser.

Em congruência com a manutenção desta sua crítica ao liberalismo no plano temporal, analisa o autor que resta esta autoridade política exercente do poder que é, de fato, ilimitada, resolvendo, então, a virtude no modelo de soberania e unidade na forma

⁷ Neste aspecto, portanto, o grave equívoco cometido por Pavani quando pretende inseri-lo na tradição liberal segundo a definição da mesma oferecida por Bobbio e Merquior (*cf.* PAVANI, 2009, p. 12).

de concepção de exercício do poder.⁸ Portanto, ao referir-se ao poder sem limites como anticatólico, Donoso Cortés apenas hierarquiza e limita o poder terreno face ao poder divino superior, seguindo uma orientação que diverge conclusivamente dos pressupostos liberais.⁹ O movimento de Donoso o distancia fundamentalmente da notável preocupação liberal em limitar o poder face aos povos, compreendido como soberano consoante a orientação filosófica francesa a qual todos os liberais espanhóis em seu momento estiveram vinculados (*cf.* ABELENDA, 1969, p. 50).

O elogio ao regime monárquico apresenta-se como algo absolutamente congruente para a filosofia política de Donoso mastambém como um elemento de vital importância para a articulação de sua crítica ao liberalismo cujo foco era a desfragmentação do poder. Esta relevância é notável quando observamos a unidade e a perpetuidade do poder (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 422), elementos que encontram-se reunidos na figura do monarca. Contudo, face a inviabilidade histórica do regime, Donoso sugere claramente realizá-los empiricamente na figura de uma organização sociopolítica similar, por meio de nova figura centralizadora do poder, a saber, a do ditador.

Muito embora seja clara a posição monárquica desde a qual Donoso orienta o seu pensamento político, ele empenha-se em uma interpretação histórico-pragmática segundo a qual a monarquia, de fato, já não era mais capaz de enfrentar as vicissitudes de seu momento. Isto ocorria notadamente na França, pois ali estavam as condições políticas necessárias para que jamais voltasse os seus olhos para as instituições monárquicas, circunstâncias que, desde a interpretação conservadora, pouco ou nada mais proporcionaram do que um genuíno banho de sangue (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851e, p. 463).¹⁰

É clara a interpretação de Donoso de que a história apenas permitiria a restauração com a intervenção da força bruta de um ditador valendo-se de sua espada forte para garantir o conteúdo de seus decretos (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851h, p. 469). Esta opção era considerada por Donoso como a menos traumática forma de restauração dos valores monárquicos na inviabilidade deste regime, ainda quando para tanto sempre

⁸ Donoso estende a sua crítica ao modelo liberal-parlamentar comentando sua oposição a responsabilidade ministerial, o que, por certo, desloca o eixo de unidade do poder que tão claramente encontra-se em sua teologia política.

⁹ Neste sentido recordamos que Kondylis é autor que chama a atenção para o fato de que Donoso Cortés segue a de Bonald ao afirmar que a revolução liberal mina, paralelamente, tanto à hierarquia quanto a solidariedade presentes nos arranjos sociais precedentes (*cf.* JIMÉNEZ, 2001, p. 406).

¹⁰ O extremenho fará repercutir intensa e profundamente este seu juízo histórico sobre sua filosofia da história e da política.

viesses a reclamar a presença de um ditador para a sua manutenção (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851h, p. 470).

Contudo, à alternativa liberal Donoso reserva intensa crítica, apenas assimilável a forma socialista de organização sociopolítica. Isto deve-se a que Donoso tampouco reputada que os governos constitucionais revestiam-se da capacidade que ele negava às monarquias¹¹ e dispunham, isto é certo, de sua completa antipatia devido a natureza do regime, limitadora do poder soberano. A crítica de Donoso ao liberalismo vem robustecida pelos termos desta sua crítica aos governos constitucionais e parlamentares, inspirados o suficiente para subverter e destruir a sociedade governada por um poder instituído de modo perfeito, uno, inversamente às aspirações do racionalismo filosófico (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 427), mediado por uma representação plural e falha, e não unívoca e perfeita, como a divina.

Donoso reconhece nas assembléias um interminável foco de lutas, conflitos e competições com os demais poderes instituídos (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 429), tornando-se ela, em verdade, soberana, enquanto o chefe do executivo ocupa a posição de súdito (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851a, p. 446), e em Donoso, é certo que é tão sabido quando apoiado, que o chefe do executivo está ciente de sua perspectiva de perpetrar-se no poder, embora nem sempre conheça os meios de fazê-lo (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851j, p. 478). Em Donoso está suficientemente clara a sua indicação de que as legislaturas são, sucessivamente, “[...] un verdadero florón del Gobierno parlamentario; palanques de ambiciones desaforadas, que se entrechocan por la posesión de un cadáver” (DONOSO CORTÉS, 1851f, p. 348), portanto, que expõe uma já inexistente e ineficiente estrutura político-parlamentar.

2. LIBERALISMO E PARLAMENTARISMO: A DESCONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE MODERNA PELA VIA DA ESTRATÉGIA ANTIILUSTRADA

Já era entrado o ano de 1851 quando em carta dirigida a amigo Donoso Cortés insiste na crítica ao parlamentarismo e ao liberalismo. Aumentava acidamente o tom ao sustentar que “El liberalismo y el parlamentarismo producen en todas partes los mismos efectos: ese sistema ha venido al mundo para castigo del mundo [...]” (DONOSO CORTÉS, 1851c, p. 339). Em suma, conclui ardentemente que o parlamentarismo e o liberalismo unidos representam para o mundo político nada menos do que “[...] el mal

¹¹ A opção de Donoso pela ditadura emerge é nesta situação de conflitos e revoluções que envolvem as circunstâncias políticas de meados do século XIX, muito embora também seja possível observar em seus textos prévios de meados da década de 1830, a existência de alguns apontamentos nesta direção.

esencial, el mal puro, el mal esencial y substancial” (DONOSO CORTÉS, 1851c, p. 339). Esta crítica donosiana repercutiria profundamente na vida espanhola, e viria a constituir um dos eixos da teoria do neocatolicismo espanhol (*cf.* URIGÜEN, 1986, p. 109), apoiadora do conjunto de regimes fechados que aquele Estado conheceu ao longo do século XX.

A posição de Donoso representa algo mais do que manter um grau de prevenção contra o parlamentarismo democrático conforme sugere Murciano (*cf.* MURCIANO, 2011, p. 240), senão que, muito precisamente, do que se trata é de que é uma oposição visceral e inequivocamente compromissada com a corrosão de suas premissas e a inviabilização de sua prática. Segundo a perspectiva do conservadorismo, a noção de democracia bem entendida tem chance de ocorrer empiricamente sob a organização humana, mas para tanto dependerá, visceral e inexoravelmente, de sua vinculação ao catolicismo (*cf.* BENEYTO, 1993, p. 189).

Esta crítica originária de Donoso aponta para a instituição histórica de regimes políticos teologizados como a possibilidade de instauração de governos virtuosos, segundo uma modelagem que remetia ao período medieval. Esta é a visão do pensamento donosiano, para quem as forças medievais, lamentavelmente, haviam acusado o impacto da emersão histórica das boas forças da monarquia absoluta (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 423). Desde a lógica que orienta a sua concepção monárquica esta emergente cultura política do parlamentarismo orienta a sua teoria de forma a negar a monarquia em sua essência, a saber, em seu conceito de unidade e perpetuidade do poder. Negar uma estrutura de poder como esta, estabilizadores da vida em sociedade e por antonomásia benéfica aos desígnios humanos, é dar azo a uma estratégia cujos resultados são nefastos. Contra tal estratégia racionalista apenas um poder maior e magnânimo seria capaz opor-lhe resistência e finalmente vencer-lhe.

Esta autoridade superior seria nada menos do que a Providência. Enquanto as sociedades distanciassem os seus rumos dos da Providência, então, já em meio ao caos, restaria progressivamente mais claro que nenhum aconselhamento poderia ser eficiente e suficiente (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851c, p. 339). Em meio ao triunfo da razão filosófica não haveria espaço para a reversão de tão nefasto destino, sendo obstaculizada qualquer possibilidade de contenção do processo histórico, senão quanto diretamente ligado e dependente da intervenção da divindade, única capaz de apiedar-se de nós (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851g, p. 352).

Estes conceitos são absolutamente contraditórios com o que representa a essência do parlamentarismo, a saber, a pluralidade política, a tolerância com a diversidade e a ideia de representação que essencialmente lhe operacionaliza. Para Donoso Cortés, contudo, o valor político radica precisamente na direção inversa a desta essência plural, qual seja, trilha o rumo da unidade, tanto no nível do poder executivo quanto no nível dos partidos políticos, pois recomenda nada menos do que a própria salvação da sociedade por uma figura singular, movimento que depende da dissolução de todos os partidos e sua reunião em apenas um novo e orgânico partido (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1850b, p. 169), pronto a apoiar todas as estratégias do poder. O novo e único partido intervém como homogeneizador das diferenças, resolve as individualidades em uma unidade perfeita em seu superior guia e, nesta medida, evidencia ser um partido, por certo, legitimista e monárquico (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1850b, p. 170).

Donoso precisa negar o parlamentarismo intensamente, pois ele contesta historicamente os regimes monárquicos que, conceitualmente, nega não apenas a unidade como também a variedade dos atores políticos (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 423). As instituições parlamentares podem triunfar historicamente na medida em que fazem desaparecer os valores hierárquicos do antigo regime até então vigentes e, assim, a cultura do poder desloca-se de uma compreensão da virtude política na centralização para uma outra percepção de valor, qual seja, a do poder descentralizado, à raiz, portanto, da destituição da monarquia e do enobrecimento da pluralidade representada politicamente pelas casas legislativas.

Este é um movimento de Donoso no sentido de desentronizar valores historicamente cultivados como a pluralidade e da tolerância. Um dos primeiros momentos de oposição entre a corrente liberal e a teologia política ocorre quando Donoso detecta que o liberalismo, assim como o socialismo, são radicais em suas doutrinas (*cf.* PALACIOS, 1953, p. 15),¹² que estão perpassados por uma noção materialista que lhes é comum,¹³ sobrevalorizadora de riquezas materiais segundo

¹² Palacios assinala que a virtude donosiana ao pensar esta matéria localiza-se em que ao identificar estes dois radicais, liberalismo e socialismo, por outro lado, também encontra o catolicismo como uma via intermediária e equilibrada entre ambos (*cf.* PALACIOS, 1953, p. 15).

¹³ Em diversos momentos de seu trabalho Donoso Cortés chama a atenção para pontos em comum entre o liberalismo e o socialismo. O primeiro deles diz respeito ao materialismo (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1943, p. 238). Embora guardando diferenças, também há em ambos, liberalismo e socialismo, uma preocupação com o tratamento igualitário, isto sim, com importantes distanciamentos quanto à concepção de tal conceito assim como da extensão e dos instrumentos legítimos para implementá-la. Resta, sem embargo, uma preocupação de fundo que, por certo, não atingiria a teologia católica de Donoso. Ademais desta proximidade, Donoso também destaca o fato de que a própria argumentação filosófica liberal haveria de colaborar para a consolidação dos valores socialistas (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1943, p. 244). É bastante

articulação que o extremenho reputa ser repugnante (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1943, p. 238),¹⁴ sendo ainda notados outros pontos de contato pelos comentaristas.¹⁵ Operando segundo uma categoria materialista de orientação individualista, o liberalismo faz com que os interesses materiais individuais sobrepujem aos interesses coletivos (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852b, p. 394) e espirituais das relações humanas, enquanto o socialismo, por certo, esforça-se por fazer triunfar a mesma concepção, mas com sentido inverso, visando o êxito material do coletivo sobre o individual. Em ambos os casos há uma colidência com os princípios teológicos do catolicismo romano que Donoso acredita piamente conformarem o único reduto da salvação possível.

Neste sentido assiste razão a alguns comentaristas como Turco ao apontar para que o liberalismo criticado em Donoso é secularizador da vida, dedicando-se a dela excluir os grandes debates morais. Este afastamento ocorre por força de que há uma só e incontestável versão acerca dos bons valores e da virtude. Portanto, despiciendo em matéria política é a manutenção do espaço para o debate, desnecessária é a tolerância, pois bastará nada mais do que converter ao conjunto daqueles que todavia estão longe da verdade. É com base nesta argumentação que Donoso não pode menos do que, à semelhança da doutrina do catolicismo romano, apontar que a indiferença axiológica é um dos grandes erros do liberalismo (*cf.* TURCO, 2010, p. 125). Neste sentido Donoso sente-se confortável para afirmar que

[...] Por lo que hace a la escuela liberal, diré de ella solamente que en su soberbia ignorancia desprecia la teología, [...]. Esta escuela todavía

óbvio que Donoso não apenas não poderia admitir no âmbito de sua filosofia política uma tal percepção senão que, ademais, haveria de enfrentá-la decididamente ao afirmar que “Creer en la igualdad de todos los hombres, viéndolos a todos desiguales: creer en la libertad, viendo instituída en todas partes la servidumbre; creer que todos los hombres son hermanos, enseñándome la historia que todos son enemigos; [...] que no debo creer sino a mi razón [...] es un despropósito tan estupendo, una aberración tan inconcebible, que a su presencia quedo como desfallecido y atónito”. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 247).

¹⁴ No caso do socialismo, Donoso reconhece ser este também um ponto forte para a doutrina que visa o poder, posto que é capaz de prometer melhoras econômicas consideráveis aos pobres e, por outro lado, encontravam-se os católicos algo distanciados da boa prática da solidariedade e da misericórdia por intermédio da esmola, o que tornava ainda mais irrisignados aos grupos depauperados (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1850b, p. 167). Em suma, assiste razão a Sevilla Andrés quando sustenta que a postura de Donoso “[...] desemboca en una filosofía netamente católica: el solidarismo” (SEVILLA ANDRÉS, 1951, p. 97). Esta é uma circunstância que tem lugar em momento histórico em que os políticos poderiam ser considerados insensíveis, como diz Urigüen. A rigor, Donoso já advertia desde 1848 que a revolução tinha experimentado uma alteração de significado, a saber, havia trasladado seus termos do âmbito do político ao social, momento no qual o neocatolicismo, então, assumiria papel de relevância na abordagem pública do tema (*cf.* URIGÜEN, 1986, p. 205).

¹⁵ A respeito desta proximidade entre socialismo e liberalismo presente no pensamento donosiano Vera traça um paralelo segundo o qual “Donde el liberalismo proclamó la libertad de los burgueses, el socialismo quiso cautelar la libertad de los pobres y desposeídos. Donde el liberalismo levantó la premisa de la separación entre la Iglesia y el Estado, del laicismo como programa político, el socialismo lo proclamó como deber social mediante el ateísmo”. (VERA, 2010, p. 158).

no ha llegado a comprender [...] el estrecho vínculo que une entre sí las cosas divinas y las humanas, el gran parentesco que tienen las cuestiones políticas con las sociales y con las religiosas. (DONOSO CORTÉS, 1996b, III, cap. VIII).

Eis aqui a séria limitação, e talvez insuperável, que Donoso Cortés aponta para a teoria liberal, qual seja, o seu desmerecimento aos valores teológicos, desconhecendo o seu papel e o seu impacto nas sociedades humanas. Donoso observa a existência de uma indissolúvel ligação entre o elemento teológico e o político, ao que tampouco o liberalismo, deísta, reconhece, e, portanto, também nisto a sua visão do político tem de mostrar-se débil. Quanto a oposição detectada por muitos entre o liberalismo e o socialismo não o é da mesma forma por Donoso em seu trabalho. A rigor, o autor observa uma aproximação destas duas correntes com uma mesma raiz filosófica comum de corte materialista e racionalista.¹⁶ Quanto à sua filosofia política donosiana, ambas divergem radicalmente de seu movimento de aproximação da teologia como determinante do político sugerida pelo autor.¹⁷

Tanto o liberalismo como o socialismo partem de uma comum orientação materialista para alcançar fins diversos. Ambas correntes também compartilham do distanciamento das questões religiosas, sendo uma deísta¹⁸ (o liberalismo) e a outra ateuista (o socialismo) mas, em todo caso, ambas revelando-se destituídas, e destituidoras, da genuína e profundamente necessária dimensão espiritual das relações humanas assim como da orientação divina que sobre estas relações recaem, ao menos quando a boa e estável organização social facticamente venha a realizar-se.¹⁹

Este é argumento que encontra-se em uma clara linha do conservadorismo católico conservador que entre nós foi ocupada também por Alceu de Amoroso Lima, cuja aversão ao liberalismo tem suas raízes em seu viés antidogmático (cf. DIAS, 1996,

¹⁶ A respeito da profunda divergência donosiana da experiência racionalista encontra-se o comentário de Sevilla a indicar que sempre quando encontra-se uma corrente como esta em posição tão vinculada com o cartesianismo, então, tudo quanto não se encontre acessível à razão haverá o homem, portanto, de empregar seus melhores esforços em negá-lo (cf. SEVILLA ANDRÉS, 1951, p. 105).

¹⁷ Turco é comentarista que reforça a ideia de que encontramos na leitura do socialismo realizada por Donoso a ideia de que se trata de “[...] scuole socialiste [sono] essenzialmente teologiche”. (TURCO, 2010, p. 128) mas, sobretudo, ambas as correntes são racionalistas (cf. TURCO, 2010, p. 129).

¹⁸ O liberalismo, para Donoso, está composto por um elemento deísta que o nosso autor reputa como sendo sua verdadeira teologia, isto sim, implícita, e posta em sua versão laica, mas, todavia, uma teologia a qual uma boa leitura do liberalismo não poderia desconhecer.

¹⁹ Donoso Cortés todavia sublinha que as considerações de ordem econômica não deveriam prevalecer não podem, em nenhum caso, sobre as considerações políticas, esfera que o autor considera de índole e natureza mais alta (cf. DONOSO CORTÉS, 1851a, p. 447).

p. 79)²⁰ e, por conseguinte, anticatólico. A orientação teológica é a única capaz de promover o equilíbrio entre os interesses materiais e os interesses morais e religiosos que permeiam a vida humana, sendo que, dela destituídos, o liberalismo tanto quanto o socialismo, apenas engendram confusão e discórdia, conflitos, sobrada violência e desassossego constante.

Desde a sua cosmovisão teológica Donoso Cortés critica a emersão das filosofias racionalistas e ilustradas como pervertedoras de uma ordem histórica equilibrada, bem acabada e perfeita, cuja única origem era a Providência. Aqui há predominância do espiritual sobre o material, resultando daí a boa organização que apenas a ordem católica pode impor. Assim, resta clara e acertada a leitura de Donoso por Schramm quando destaca que de forma alguma podem ser compatibilizadas as civilizações filosóficas e a civilização católica. Trata-se de que entre elas “[...] no hay conciliación ni compromiso” (SCHRAMM, 1961, p. 32), sendo que, conforme sustenta em carta a Montalembert, a primeira delas, a civilização filosófica, representa nada menos do que o mal sem qualquer mistura, a malignidade em sua pureza. Já a segunda delas, a civilização católica, é a representação do bem por excelência (cf. DONOSO CORTÉS, 1849a, p. 140), transluz a perfeição (cf. DONOSO CORTÉS, 1849c, p. 141) e, como reconheceria recentemente Romano, trata-se de que a percepção da própria Igreja esteve “[...] longe de se entender como instituição autoritária e retrógrada, ela se pensa como fonte da verdadeira civilização e do progresso *modernos* [...]” (ROMANO, 1979, p. 110). Assim constituída, a civilização católica opera exitosamente a obra de Deus em um mundo insistentemente torcido e retorcido pelo homem.

3. RACIONAL-LIBERALISMO COMO ANTÍPODA DA CONSOLIDAÇÃO DA CULTURA TEOLÓGICA

A filosofia racionalista, inversamente, reclama alguém que lhe guie, incapaz que é ela mesma de conduzir a sociedade aos fins aos quais propõe a ela (cf. DONOSO CORTÉS, 1943, p. 257), como se fora capaz de operar uma redenção moral, e isto ocorre por força de que o homem dispõe de juízo que maximiza substancialmente as suas potencialidades e torna-se suficientemente hábil para introjetar o mal em todos os

²⁰ Toda a teoria liberal encontra-se perpassada por um valor de fundo, a saber, o desentronamento do dogmatismo e a centralização do valor concedido ao livre pensamento do homem. Em outros termos, da onipotência da sabedoria divina oculta ao homem passamos a outro momento de acessibilidade do saber aquele mesmo que é o seu autor, o ser humano. O dogmatismo é aniquilado em prol do enlevamento da razão humana como desvendadora do mundo e de suas possibilidades.

produtos de suas ações. A figura do filósofo racionalista personifica no sistema donosiano a imagem de um homem que tenta e luta, mas que “[...] no puede poner una idea humana en lugar de otra divina [...]” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 111). Embora impossibilitado, o homem não olvida deste objetivo inviável, e continua a empregar seus melhores esforços no sentido de redesenhar o plano divino, ainda quando isto suponha assumir como conseqüência a queda de toda a criação divina e, com isto, arruinar por completo a sua própria existência.

Mas se esta ideia filosófica racionalista de fundo orientava os conflitos daqueles dias, por outro lado, Donoso Cortés percebe muito claramente que o liberalismo partia, necessariamente, da negação de dois pressupostos teóricos caros ao autor, quais sejam, a negação do pecado original e, por outro lado, a atuação da Providência nos assuntos humanos (cf. RODRIGUES, 2005, p. 71). Ainda assim, no plano político, o liberalismo também revelava sua inviabilidade, posto que propunha-se uma tarefa inexecutável, posto que

[...] ha acometido la empresa de gobernar sin pueblo y sin Dios; empresa extravagante e imposible: sus días está contados, porque por un punto del horizonte asoma Dios, y por otro asoma el pueblo. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 173).

Donoso Cortés percebe que o liberalismo não poderia manter o seu objetivo de proteger as liberdades humanas, as esferas de intimidade e privacidade, todas as liberdades de expressão e de manifestação política se, em paralelo, não tratasse de estabelecer uma crítica e negação absoluta da divindade,²¹ pois o projeto liberal é, por fim, a consagração de uma *libertatem perditionis*. Este é o conceito de liberdade do liberalismo, liberdades mundanas que contaminam a genuína liberdade em Deus. Esta liberdade é, para Donoso, uma liberdade *de*, e não uma liberdade *para*, e, por certo, para ele, a liberdade enquanto tal apenas pode realmente mostrar a sua essência enquanto *em* (Deus).²²

²¹ Em um de nossos conservadores católicos, Jackson de Figueiredo, encontramos um firme ataque a liberdade moderna, que, para o autor, “[...] começou como uma “gangrena”, com a desordem maior, a revolução; a verdadeira liberdade consiste na ordem, na obediência ao governo, no respeito à lei e na subordinação à autoridade; não se pode separar a liberdade do princípio da autoridade e da disciplina” (apud DIAS, 1996, p. 72). Esta interpretação de Figueiredo termina por abrir-nos um amplo espectro para pesquisas sobre a dimensão da proximidade entre ele e Donoso Cortés, que pode ter sido de leitura direta ou, então, uma vinculação que possa ter sido estabelecida pela influência relevante que sobre ambos exerceu De Maistre, assunto que restaria por definir em trabalho futuro.

²² A este respeito é interessante a nota de Roberto Romano acerca de que “[...] os pensadores católicos apontam a *outra* política como constrangedora, a sua política como fonte de liberdade. Este estraçalhar dos princípios desserve os *dois institutos* [...]”. (ROMANO, 1979, p. 114).

Para o extremenho, portanto, a liberdade não encontra-se no raio de ação da soberania do indivíduo, e tampouco exclui a obediência (*cf.* TURCO, 2010, p. 119). A proteção jurídica à liberdade é conceito liberal, mas, a liberdade em sua adequada interpretação encontra-se perfeitamente realizada tão somente na medida em que intervém o catolicismo, que é a doutrina capaz de diferenciar o bem e o mal com critérios claros, e, portanto, permitir a realização concreta da liberdade no mundo, tornando apto o homem a escolher e agir de modo justo.²³

O catolicismo implementa a liberdade sem condições ou alianças porque ele a contém em sua pura essência, ou seja, que “La verdad es que allí donde el Catolicismo domina el hombre es libre, y que el genio que preside al desarrollo y crecimiento de la civilización actual no es el genio de la libertad, sino el de las revoluciones” (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 428). Ali onde prevalecem os valores revolucionários há uma atividade sem rumo, uma incerteza maximizada pelo fato de que o partido revolucionário também não sabe o que fará (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851b, p. 455), em suma, que a revolução anda de mãos dadas com a potencialidade de um despotismo sem limites que não tardará em atualizar-se, posto que a sua promessa concretizada não é a da instauração da verdadeira liberdade, posto que esta haveria de estar em profunda conexão com Deus, e não com um projeto de secularização (*cf.* MARTÍNEZ-SICLUNA, 2010, p. 164).

Esta era a situação da França naquela quadra da história quando, então, os augúrios donosianos para os dias vindouros apontavam para uma realidade todavia mais lúgubre. Recorrendo à figura bíblica de que as águas do dilúvio democrático poderiam inundar a França comenta da ocorrência de verdadeiro cataclismo (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851a, p. 447), mesmo porque as forças conservadoras, e os partidos que lhes representavam, encontravam-se sumidos em crise na França (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851b, p. 450).²⁴ Esta previsão escatológica de Donoso é suficiente para alertar ao governo espanhol dos cuidados e redobrada atenção que os tempos em curso requeriam, pois clara era o sentido de sua observação ao dizer que “Los grandes acontecimientos se

²³ A respeito da concretização da liberdade no mundo Turco ressalta que trata-se de conceito “[...] indissociabile dalla questione sul bene e sulla giustizia. La riflessione sulla libertà rinvia alla meditazione sul bene e sul male, che rispettivamente danno contenuto alla libertà, e senza cui la libertà resterebbe vuota ed astratta, ovvero neppure esisterebbe in atto nell’ordine dell’agire”. (TURCO, 2010, p. 120).

²⁴ Donoso aponta claramente que um dos aspectos que conduzia à situação de então na França era a abdicação das altas inteligências francesas de intervir, “[...] reconociéndose á sí mismas como incapaces de encontrar, para la enfermedad sin nombre que la Francia padece y que ataca á la vez todas las fuentes de su vida, un remedio cualquiera”. (DONOSO CORTÉS, 1851b, p. 455).

acercan, y va á somar la hora en que el destino de esta sociedad se decida”. (DONOSO CORTÉS, 1851b, p. 456).

Esta negação mostra-se absolutamente necessária devido a que o próprio conceito de liberdade para Donoso não pode significar distanciamento de Deus, pois a união com este supõe uma única e perfeita visão da verdade que contradiz com a ação em liberdade. Assim, portanto, é que “El hombre mismo, si no tiene libertad, no se aparta de Dios [...]” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 218), ideia com a qual converge Schramm ao dizer que em Donoso encontramos o grau de liberdade experimentado por um povo em íntima e diretamente proporcional relação com o seu estado religioso (*cf.* SCHRAMM, 1961, p. 27), ou seja, e em recordação a sua teoria do termômetro, que na medida em que tal vinculação religiosa decai, as condições para a institucionalização do despotismo e da ditadura elevam-se consideravelmente.

Neste sentido, a leitura de Donoso, de fato, observa que a radical baixa do termômetro religioso projeta que já nenhum despotismo será suficiente para aplacar toda a insanidade que se instaurará no mundo político. Em suma, que conforme “[...] disminuye la fe, amengua la verdad y degenera la norma” (CORTÉS GRAU, 1945, p. 100). Este famoso termômetro identifica o perfil da teologia política de Donoso que calibra o quão valoroso é um regime confessional e, via inversa, quão desvirtuado e prejudicial é a instauração do laicismo na esfera do político.

A rigor, Donoso Cortés elenca três grandes ideias que reputa terem invadido a Europa e que devido as suas articulações internas, ou a falta delas, teriam causado as grandes tragédias que balançaram a sua vida política do último quarto do século XVIII a meados do século XIX. Para Donoso, estes três elementos eram “[...] la idea católica, la idea filosófica, la idea revolucionaria” (DONOSO CORTÉS, 1954, p. 90), dentre as quais, por suposto, não apoiaria mais do que a primeira delas. Neste sentido soa óbvio que Donoso nega as engenharias sociais por meio das quais a razão humana deseja evidenciar sua potência, empregando-se na a criação de melhores circunstâncias de vida,²⁵ e que o meio para a liberdade humana não será mediado pelas suas instituições quando estas mostrem-se distanciadas do catolicismo, cuja teologia é a ordem absoluta, a verdade infinita e também a suma perfeição (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1943, p. 313).

²⁵ Este é um dos aspectos para os quais Palacios chama a atenção. Segundo o texto deste comentarista, em Donoso Cortés não poderemos manter qualquer expectativa de que ao homem seja dada a criação de sua vida temporal, de que possamos transformar radicalmente ao homem nada mais do que por intermédio das luzes de sua própria razão (*cf.* PALACIOS, 1953, p. 15). É em pólo oposto no qual encontramos o catolicismo, que aposta na virtude do equilíbrio oferecida pelo catolicismo (*cf. Ib.*).

Conforme menciona Schramm, é patente o “[...] menosprecio que Donoso manifiesta sentir hacia la razón humana considerada como valor absoluto” (SCHRAMM, 1961, p. 19). Isto bem pode ser atestado pela interpretação donosiana de que quando destituído de Deus o homem é, precisamente, aquele a quem a razão não lhe pode assistir com a força necessária para suprir tal insubstituível falta. Este menosprezo pelo potencial da razão humana é mantido por Donoso por acreditar que as conseqüências de tal faculdade tão falha não permite mais do que suprimir obstáculos sem prever que os seus erros iriam desembocar em ainda superiores e impensados obstáculos (cf. DONOSO CORTÉS, 1943, p. 301).

Em carta a Montalembert esta doença do entendimento humano é ligada a impossibilidade de descobrir a verdade, não pode, sequer, querer ou objetivamente materializá-la, exceto quando conduzida pela divindade (cf. DONOSO CORTÉS, 1849b, p. 135). Em suma, “[...] la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle, si no está reprimida por el temor de Dios. Cuando la voluntad se emancipa de Dios y la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo” (DONOSO CORTÉS, 1849b, p. 135). Sendo esta a razão de que dispõe o homem para as suas intervenções no mundo, haverá ele de buscar na guia divina o melhor auxílio para atingir a liberdade antes do que a reforma institucional por intermédio e em uso exclusivo desta tão falha vontade que informa a sua razão quando esta encontra-se distanciada da divindade. Neste caso sobrepõe-se o erro, e as ações parlamentares não podem mais do que refletir plenamente tal estado de coisas.

Acaso exista mesmo alguma razão em Donoso Cortés, seguramente, ela apenas poderá alcançar algum grau de eficiência no mundo quando apoiada na fé (cf. SCHRAMM, 1961, p. 19), posto que não há outro instrumento para que o falho entendimento humano alcance as mais altas esferas.²⁶ Para Schramm resta suficientemente claro que a Donoso não lhe importa nada mais além do que desacreditar todo o conceito de razão emancipado da Revelação (cf. SCHRAMM, 1961, p. 39). O triunfo histórico da doutrina liberal deixava evidente apenas um período de dominação de seus preceitos. À doutrina liberal é a qual Donoso Cortés direciona uma crítica bastante estruturada valendo-se de uma talentosa retórica no sentido de que o mundo

²⁶ A respeito deste tema a posição de Schramm é de que a doença do entendimento humano não pode inventar a verdade, nem descobri-la. A rigor, aponta Schramm que o entendimento humano apenas pode observar a verdade quando lhe é posta diante de si (cf. SCHRAMM, 1961, p. 30). A doença da vontade humana lhe impede de querer o bem e de agir neste sentido (cf. *Ib.*).

[...] no sabe si irse con Barrabás o con Jesús, y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* ni *niego* y que a todo dice *distingo*. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 169).

Donoso Cortés expõe o que reputa ser um dos grandes problemas do liberalismo, a saber, a hesitação com que a filosofia liberal comporta-se face aos problemas políticos. Rememora o evento bíblico para retoricamente aportar à crítica, que assim como antanho, e tão intensamente quanto, é como os liberais portam-se face aos dilemas de seus dias. A sociedade de meados do século XIX enfrentava-se ao dilema de sucumbir ao triunfo histórico de um modelo, liberal, incapaz de dizer sim ou não, afirmar ou negar e, em suma, indicar e enfrentar aos seus inimigos.

Neste que é um de seus trabalhos mais importantes de sua maturidade, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, já entrada a década de 1850, Donoso Cortés expressa uma crítica ao liberalismo fundamentalmente calcada em sua constante hesitação, em sua falta de capacidade de decisão quando até mesmo a divindade havia conhecido, em forma e preferência, como separar amigos de inimigos. Nesta dimensão a acidez da crítica de Donoso ao liberalismo burguês, a quem o autor “[...] odiaba apasionadamente [...] que [...] con su indecisión, y buscando refugio en la polémica por temor a actitudes terminantes, desbrozaban el camino a la Revolución” (SCHRAMM, 1961, p. 41-42). Os processos revolucionários apresentavam-se para o autor como a configuração de um tempo de desolação e angústia (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851i, p. 355), prenúncio do caos por intermédio da queda das monarquias, e, embora em tal circunstância, continuamente manifestava a sua crença na benevolência das instituições monárquicas, ainda para casos perdidos como a França revolucionária (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1851b, p. 451).

Nos processos revolucionários que desalojaram as estáveis monarquias observa-se a marca suprema da iminência do caos a partir das divisões políticas internas nas instituições políticas, especialmente dos partidos políticos. Na França, Donoso atribuía um dos pontos de sua debilidade precisamente a enorme dispersão e dissolução em que se encontravam não apenas os partidos como também as facções em que internamente se viam expostos a conviver, a ponto de que “[...] el espectáculo de discordias que van haciéndose inextinguibles, y de odios que se han hecho ya incurables” (DONOSO CORTÉS, 1851d, p. 457). A realidade dos embates na Espanha Donoso já havia sido descrita em 1832 como estando composta por tão somente dois partidos, os legitimistas e os usurpadores, no qual os primeiros eram apoiadores da monarquia e, os segundos, os

que a ela se opunham no sentido de derrocá-la. É importante o trecho em que Donoso chama a atenção para o fato de que

En la lucha entre el Gobierno y las facciones, será aquél víctima de éstas si se abandona á fuerzas individuales y se reposa del cuidado de su existencia en el imperio de las leyes: jamás las leyes destruyeron una sociedad creada para aniquilarlas, ni conservaron un Trono combatido de revoluciones [...]”. (DONOSO CORTÉS, 1832, p. 44).

Há em Donoso uma especial atenção crítica a tudo quanto aponte para a divisão e não para a unidade, tudo quanto sugira ameaça à sociedade, e invariavelmente a sua resposta é recorrer a um modelo teológico. Há uma clara percepção de que a história daqueles dias de convulsão transcorreria inexoravelmente rumo ao triunfo da odiosa civilização filosófica. Donoso reputa a esta como uma época tremenda (cf. DONOSO CORTÉS, 1851g, p. 352), para a qual o autor aponta encontrar o seu desfecho inevitável no modelo da *civitas* terrena, e não da *civitas Dei* agustiana.

A crítica à liberdade humana é orientada nos textos de Donoso de forma a indicar que, embora livre, o homem não é o segundo uma escala perfeita, ou seja, que dada a imperfeição de seu entendimento, o homem está sujeito ao erro e, portanto, superior ainda será aquele erro cometido quanto mais altos sejam os propósitos em matéria de engenharia social por parte de seu ator político. Esta sua liberdade não é, por certo, uma ação assim pensada pelo homem, mas, alerta Donoso, ainda assim, nada mais realiza do que o plano divino mas, em verdade, o que ocorre é que “Piensa el hombre que él es que va, y es Dios el que le lleva” (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 312). A imperfeição da liberdade humana, portanto, pode dizer-se que

[...] consiste en la facultad que tiene de seguir el mal y de abrazar el error; es decir, que la imperfección de la libertad humana consiste cabalmente en aquella facultad de escoger en que consiste [...] su perfección absoluta. (DONOSO CORTÉS, 1943, p. 100).

A crítica de Donoso Cortés ao liberalismo, em aras de congruência, também precisa compartilhar a ideia de que a virtuosa orientação política à sociedade civil dispensa a eterna discussão,²⁷ que em sua ocorrência parlamentar tem potencial para

²⁷ Em correspondência endereçada a Donoso, o Príncipe Metternich deixava constância de toda a sua aversão aos possíveis *ismos* e, à semelhança do que muito tempo depois diria Bobbio em circunstâncias diversas, “[...] se me afigura que desnaturalizan el mismo objeto que se quiere con ellos significar” (METTERNICH, 1852, p. 379). Sem embargo, este atento leitor de Donoso não desconhece quantos *ismos* o estão contidos na filosofia do autor e dos quais ele ocupa-se em atacar tão acidamente, incluindo-se neste rol ao liberalismo, o parlamentarismo, o protestantismo, o filosofismo, etc., sendo este último entendido por Donoso como “[...] la filosofía enseñada por los partidarios del libre examen” (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 381). Para Donoso, o *ismo* é uma espécie de expressivo apelido “[...] de la degradación en que la locura y el error del humano entendimiento hacen muchas veces incurrir las

projetar o fim dos governos representativos em suas intermináveis discussões (cf. DONOSO CORTÉS, 1850b, p. 181), e sobre isto, aposta, exemplos históricos não faltam.²⁸ Donoso rechaça “[...] fieramente el principio de discusión, pieza maestra de todo el engranaje político parlamentario” (ABELENDÁ, 1969, p. 102-103), pois nem sequer apoiava às polêmicas, estéreis em si mesmas (cf. SEVILLA ANDRÉS, 1951, p. 92). Em Donoso não encontramos a possibilidade de que os processos deliberativos, tão característicos das instituições parlamentares, possam redundar na verdade (cf. MURCIANO, 2011, p. 250). Ao contrário disto, a verdade é acessível ao homem tão somente por intermédio da revelação, e esta, por certo, encontra-se sob a exclusiva possibilidade na esfera teórica do catolicismo.

Em estado de verdadeira putrefação, o parlamentarismo não poderia oferecer melhores resultados políticos que a radicalização da dor e do sofrimento originariamente postos pelo pecado adâmico no mundo. O modelo sociopolítico por antonomásia para Donoso é, seguramente, o da virtude representada pela intolerância da Igreja. Esta é a única instituição capaz de obrar no mundo como mandatária de Deus na terra e intervir em favor da criatura e salvar ao mundo do perfeito caos (cf. CORTS GRAU, 1945, p. 101), e, decididamente, não poderiam fazê-lo os debates parlamentares, que apenas remetem à figura de uma verdadeira sessão de blasfêmias (cf. CORTS GRAU, 1945, p. 112).

Nestes termos, portanto, o conjunto de promessas realizadas nos parlamentos mostra-se em absoluto destituído de possibilidade de concretização. Torna-se evidente o seu demérito face à verdade, reunida e resumida na divindade. O discurso parlamentar, que logo não encontra esforços humanos com vistas a sua materialização por meio das ações políticas, por definição, não dispõe dos meios para atingir os mais altos propósitos que assume. Assim, enquanto os parlamentos dedicam-se a genuínos torneios verbais, nos quais, supostamente, serão dilucidadas as razões dos fracassos políticos e do descumprimento das promessas, é a divindade que mostra-se capaz de intervir decisivamente para permitir ao homem o acesso ao paraíso, superior desejo ao qual nenhum outro pode a mente humana suplantar.

mejores cosas” (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 382). Para uma melhor exploração dos contatos entre Metternich e Donoso Cortés ver MENCZER, (1949).

²⁸ Donoso Cortés procura apontar argumentação histórica que apoiem a sua tese de que os governos representativos não governam nem deixam governar, ou seja, que o profundo processo de debates ocasionou o fim de assembléias como a alemã daquela metade de século XIX.

A eloquência de suas ações, contudo, encontra em breve o momento de ceder passagem à evidente e completa perda do prumo (*cf.* DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 434). O ciclo, contudo, não se rompe, e, então, poderão ser conhecidas novas promessas sobre como resolver as consequências daquelas primeiras não cumpridas, voltando a repetir-se infundavelmente o ciclo até o momento em que, como sugere Donoso, as luzes da verbosidade deixem de ofuscar os olhos do público, e este possa observar que o parlamentarismo os deixa virtualmente sem governo, dada a incapacidade de decisão inerente às suas estruturas dialógicas de poder. Precisamente neste instante é que encontramos a transição do parlamentarismo às elogiosas estruturas de poder autoritárias em Donoso:

Cómo muere el parlamentarismo [...] todos lo saben: muere cuando se presenta un hombre que tiene todo lo que al parlamentarismo le falta; que sabe afirmar y sabe negar, y afirma y niega perpetuamente las mismas cosas; muere cuando las muchedumbres, llegada su hora providencial, piden con bramidos asistir, y asisten al festín parlamentario; [...] dejando la sociedad [...] en manos de la dictadura [...]. (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 435).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As multidões aparecem na filosofia política donosiana ocupando o espaço da instrumentalização para a perda da estabilidade social, posto que trata-se de que o governo do populacho e para o populacho encontra-se destituído de virtudes. Certamente esta perspectiva aristocrática distancia Donoso dos preceitos revolucionários que propunham a retirada da soberania do monarca para, passo seguinte, ancorá-la no povo. Este era um movimento que transcendia o político e ao jurídico, conforme era transposto para as diversas experiências constitucionais, da francesa à norte-americana. O parlamentarismo nada mais é, portanto, do que uma projeção do novo e relevante papel ocupado pelo povo na estrutura de poder, e a sua forma de arremontagem institucional encontraria sua forma de articulação e funcionamento interno no estabelecimento do direito de livre expressão. Para Donoso toda esta reestruturação liberal da vida representava a decadência e a ruína de sua cosmovisão ainda carregada de valores teológicos medievais.

Para Donoso é evidente o quão daninhas são as repercussões da discussão²⁹ e quão benévolas são as consequências do dogmatismo, especialmente a teologia do

²⁹ Em discurso pronunciado em 1850, em plena maturidade, intitulado *La situación general de Europa*, Donoso ocupa-se da crítica a duas teorias sobre a discussão. A uma delas reconhece ser um direito e, à outra, democrática, como um dever. Nesta situação, a consequência é de que enquanto de uma poderá

catolicismo romano. Em uma polêmica proposta por Albert de Broglie, que apresentara dissonâncias de conteúdo relativamente a algumas das teses de fundo donosianas a respeito da política e da teologia, ao contrapor-se, Donoso escreve carta ao Diretor da *Revue des Deux Mondes*. Por si só, o envio do texto representaria um ato de aceitação do debate, mas o extremenho apresentava-se como alguém a quem não lhe aprazia a discussão ao dizer que “[...] en general ni busco ni acepto la discusión; persuadido como estoy á que degenera fácilmente en disputa, la cual acaba siempre por resfriar la caridad, por encender las pasiones y por inducir á los contendientes á faltar á tres grandes respetos [...]”. (DONOSO CORTÉS, 1852c, p. 413).

Para o nosso autor, a discussão não contribui com quaisquer resultados relevantes e positivos, mas, antes, pode levar por força do vício de origem que acompanha a razão humana, razão pela qual diz dela distanciar-se em suas práticas intelectuais. A rigor, a discussão aparece para Donoso com o nada menos do que “[...] la fuente de todos los errores posibles, y el origen de todas las extravagancias imaginables” (DONOSO CORTÉS, 1852a, p. 368) algo agravado na vida parlamentar de que os combates são todavia mais ácidos e embebidos em paixões, muitas vezes “[...] ciegos [...] por el polvo mismo que se eleva en el campo de sus batallas”. (DONOSO CORTÉS, 1851, p. 441).

Em diversos trechos de sua obra o extremenho mostra-se não apenas contrário a discussão como, o que é mais, todavia mais relevante, até mesmo revela-se intensamente crítico ao próprio uso da palavra como marca do político e, neste sentido, ele explicita a sua posição ao expor a sua contrariedade ao poder de que dispõe os jornalistas (cf. DONOSO CORTÉS, 1849b, p. 158). A fé incondicionada que tão bem caracteriza a cultura liberal que é espelhada na discussão, encontra-se repleta de contradições segundo Donoso que

[...] fa osservare che la fiducia incondizionata nella discussione come via allá verità, o almeno come condizione di ogni atto della comunità politica, va incontro ad una duplice autocontraddizione. Se, infatti, i partecipanti alla discussione (il cui modello è, qui, chiaramente quello parlamentare) danno luogo attraverso di essa alla decisione vera,

dispor-se, da outra, dados a sua indisponibilidade, por certo, não será possível, sendo dada apenas a sua obediência. Na primeira destas teorias, que entende a discussão como um direito, isto permite a sua renúncia, segundo juízo de conveniência e oportunidade, precisamente por força de um tratar-se de um direito. Por outro lado, a segunda, entendendo-o como um dever, afirmará que “Toda discusión es una obligación, es un deber [...] [que] no puede renunciarse” (DONOSO CORTÉS, 1850b, p. 163), ideia de irrenunciabilidade que, estrategicamente, o autor vincula ao seu combatido conceito de democracia liberal.

devono essere ciascuno di essi, infallibilmente capaci. (TURCO, 2010, p. 122).

Todos estes são traços fortíssimos que delineiam o trabalho de um pensador essencialmente comprometido com a construção de uma crítica visceral ao liberalismo, posto que democracia, parlamentarismo, pluralidade, tolerância, diversidade e relativismo não podem, em momento algum, conectar-se com os princípios teológicos e dogmáticos presentes na teologia do catolicismo romano, o seu modelo de virtude e base da boa organização sociopolítica. Em Donoso vigora a fé, não a razão; vigora a revelação, não a persuasão, e, enfim, a homogeneidade criada pelo dogmatismo teológico e não a heterogeneidade em matéria política, dada a colonização sofrida pelo pensamento teológico.

BIBLIOGRAFIA:

ABELENDIA, Raúl Sánchez. *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969. 436p.

BENEYTO, José María. *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona: Gedisa, 1993. 293p.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais gregos, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges. 192^a. ed. São Paulo: Ave Maria, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Diccionario de política*. 2 vols. 13^a. ed. Brasília: UnB, 2007. 1318p.

BUENO, Roberto. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. *Intus Legere - Santiago de Chile*. V. 6, p. 77-96, 2012a.

_____. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico-medieval. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. V. 105, p. 453-494, 2012b.

_____. Carl Schmitt: la crítica a la democracia liberal y sus riesgos. *Revista de Ciencias Sociales (Chile)*, v. 61, p. 79-91, 2012c.

CORTS GRAU, José. Perfil actual de Donoso Cortés. *Revista de Estudios Políticos*. Nos. 19-20, 1945. P. 74-118. Disponível em: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_019-020_084.pdf Acesso em: 03 out. 2009.

DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem. A doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. 161p.

DÍEZ DEL CORRAL, Luís. *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984. 688p.

DONOSO CORTÉS, Juan. Discurso sobre la dictadura. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Textos Políticos*. Madrid: Ediciones Rialp, 1954. P. 77-106.

_____. *Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo*. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1943. 325p.

_____. Señor Director de *El Heraldo*. París, 15 de Abril de 1852a. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Ortí y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 367-372.

_____. Carta al eminentísimo señor Cardenal Fornari sobre el principio generador de los más graves errores de nuestros días. París, 19 de Junio de 1852b. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 385-409.

_____. Carta ao Director de la “Revue des Deux Mondes”, en refutación de un artículo de M. Alberto de Broglie. París, 15 de Noviembre de 1852c. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 411-437.

_____. Señor Director de *El Herald*o. París, 30 de Abril de 1852d. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 373-376.

_____. Carta de Donoso Cortés. 1º de Abril de 1851a. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 441-448.

_____. Carta de Donoso Cortés. 15 de Abril de 1851b. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 449-452.

_____. Cartas a un amigo. París, 19 de Abril de 1851c. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 338-339.

_____. Carta de Donoso Cortés. París, 15 de Mayo de 1851d. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 457-460.

_____. Carta de Donoso Cortés. París, 1º de Junio de 1851e. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 461-467.

_____. Carta a Guizot. París, 10 de Junio de 1851f. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 347-349.

_____. Sr. Director de *El Orden*. París, 10 de Junio de 1851g. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 350-354.

_____. Carta de Donoso Cortés. París, 16 de Junio de 1851h. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 469-471.

_____. Carta a S. M., La Reina Madre. Doña María Cristina de Borbón. París, 26 de noviembre de 1851i. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 355-363.

_____. Carta de Donoso Cortés. París, 15 de Julio de 1851j. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 476-480.

_____. Carta de Donoso Cortés al Señor Duque de Valmy. Madrid, 20 de Julio de 1850a. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 328-330.

_____. Discurso sobre la situación general de Europa. Pronunciado en el Congreso el 30 de Enero de 1850b, al discutirse el proyecto de autorización al Gobierno para plantear los presupuestos de aquel año. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 159-182.

_____. Discurso sobre la situación de España. Pronunciado en el Congreso el 30 de diciembre de 1850c, al discutirse el proyecto de autorización al Gobierno para plantear los presupuestos del siguiente año. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 183-214.

_____. Carta de Donoso Cortés al Conde de Montalembert. Berlín, 26 de Mayo de 1849a. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 141-143.

_____. Polémica. Publicado en “El País” y en “El Heraldo”. Berlín, 16 de Julio de 1849b. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 144-158.

_____. Cartas Políticas acerca de la situación de Prusia en 1849. París, 16 de febrero de 1849c. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 215-221.

_____. Cartas Políticas acerca de la situación de Prusia en 1849. Berlín, 15 de Abril de 1849d. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 239-246.

_____. Memoria sobre la situación actual de la Monarquía. 1832. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 39-52.

GREGÓRIO XVI. Encíclica *Mirari Vos*. 1832. *s/d*. Disponible em: <http://multimedios.org/docs/d000283/> Acessado em: 07.Set.2011

HERDER, Johann. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*. Chicago: Chicago University Press, 1968. 440p.

JIMÉNEZ, Pablo. La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt. *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón (Huesca, 7 al 9 de julio de 1999)*. Coord. Por Miguel Angel Ruiz Carnicer y Carmen Frías Corredor. 2001, p. 401-416. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?db=1&t=La+reacci%C3%B3n+contra+la+historia.+Donoso+Cort%C3%A9s+y+Carl+Schmitt&t=todo> Acceso em: 10.Nov.2010.

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

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

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

MURUBE, F. Cortines. Notas graficas del Congreso de Nurenberga. *ABC*. Sevilla. Edición Andalucía. 15 de septiembre de 1938, p. 05.

PALACIOS, Leopoldo-Eulogio. Donoso Cortés y el justo medio. *ABC*. Sevilla. Edición Andalucía. 10 de mayo de 1953, p. 15.

PAVANI, Roney Marcos. Um liberalismo às avessas: o pensamento político espanhol no século XIX. *Revista Ágora*. Vitória, no. 10, 2009, p. 1-14.

PRÍNCIPE DE METTERNICH. Al Sr. Donoso. Viena, 28 de Abril de 1852. In: DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Dirección y Prólogo de Don Juan Manuel Orti y Lara. Vol. II. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. P. 379-380.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem. Uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica / FAPESP, 2005. 232p.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979. 270p.

SCHRAMM, Edmund. *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición. Colección O Crece o Muere*, no. 28. 2ª edición. Madrid: Ryvadeneira, 1961. 45p.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996. 133p.

SEVILLA ANDRÉS, D. Polémica española sobre el “Ensayo” de Donoso Cortés. *Anales de la Universidad de Valencia*. Vol. 25, 2, 1951, p. 87-122.

SIRCZUK, Matías. La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés. *Politeia*. Vol. 27, no. 32-33, Caracas, Enero, 2004, p. 1-23.

TURCO, Giovanni. *Donoso Cortés tra metafísica e política: la critica del liberalismo e del socialismo*. Dossier: Donoso Cortés, ¿pensador español o europeo? Año XVI, 2010, p. 105-138. Disponible em: <http://www.fundacioneliasdetejada.org/Documentacion/Anales/PDF%20ANALES%2016/ANA16-P-105-138.pdf> Acessado em: 20.Ago.2011.

URIGÜEN, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid: Centro de Estudios Historicos / C.S.I.C., 1986. 637p.

VERA, Cristián Garay. Donoso Ultramontano o su militancia católica. Fundación Elías de Tejada. Año XVI, 2010, p. 147-160. Disponible em: <http://www.fundacioneliasdetejada.org/Documentacion/Anales/PDF%20ANALES%2016/ANA16-P-147-160.pdf> Acessado em: 12.Mar.2011