



SECULARIZAÇÃO E CONTRARREVOLUÇÃO

Luiz Carlos Ramiro Junior*

Resumo: O artigo é fruto de uma análise sobre autores contrarrevolucionários dos séculos XVIII e XIX, a respeito da centralidade da religião para a análise política. Teóricos, como Carl Schmitt identificam nessa relação uma disciplina, a teologia política. Tão relevante quanto o valor do tipo de análise, é a compreensão do legado do pensamento reacionário sob duas perspectivas. Primeiramente, como recurso para explicitar o antagonismo de atores políticos diante do projeto revolucionário modernizante, instaurado de modo mais evidente na Revolução Francesa, e com raízes anteriores, e a partir da própria noção de secularização da sociedade. Depois, face a posições reacionárias de autores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés e Edmund Burke, contra as transformações instauradas pela vaga revolucionária, tornaram evidente a necessidade do permanente debate entre posições contrárias na política, inclusive para a conjuntura contemporânea democrática.

Palavras-chave: Secularização. Revolução. Contrarrevolução. Teologia política. Religião e política.

Secularization and counterrevolution

Abstract: The article is based on an analysis of counterrevolutionaries authors of the XVIII and XIX centuries, about the centrality of religion for political analysis. Theorists, such as Carl Schmitt identify in this relationship a discipline, the political theology. As relevant as the value of this type of analysis is understand the legacy of reactionary thinking from two perspectives. First, as a source to explain the antagonism of political actors against the revolutionary project of modernization - brought in more evident in the French Revolution, but with roots above and from the notion of secularization of society. And second, how the reactionary positions of authors such as Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés and Edmund Burke against the changes introduced by the revolutionary wave, make evident the need for ongoing debate between opposing positions in politics, even for our contemporary democratic conjuncture.

Key words: Secularization. Revolution. Counterrevolution. Political theology. Religion and politics.

* Doutorando com bolsa da Capes no programa de ciência política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, IESP/UERJ, e mestre bolsista do CNPq pelo mesmo instituto, bacharel em ciências sociais (IFCS/UFRJ) e direito (UFF). Realiza pesquisas sobre as relações entre Igreja e Estado, no Brasil Império e Primeira República, e sobre o conceito de secularização no Brasil.

1 INTRODUÇÃO

O pensamento político conservador de Edmund Burke¹, Joseph de Maistre², Louis de Bonald³ e Donoso Cortés⁴ pode ser analisado à luz de dois grandes temas, a reflexão a respeito da legitimidade

da autoridade política e a crítica ao processo de secularização da sociedade. O presente texto procurará compreender a análise da centralidade da religião na teoria política reacionária, refletindo sobre a literatura contrarrevolucionária como instrumento conceitual à

análise política.

Apesar de as análises políticas se restringirem a um certo tempo, e a preocupação dos autores em intervir sobre o poder político, a coletividade e o sujeito diante de determinadas circunstâncias, uma obra consegue extrapolar a contingência temporal quando logra contribuir singularmente à ciência, a ponto de servir de teoria para os atores e intérpretes posteriores. Hobbes, Locke e Montesquieu, por exemplo, continuam *vivos*, são cânones para explicar o que é a política contemporânea, e como ela chegou ao estágio em que se encontra, e, sobretudo, como a partir deles se pode tratar do que há de mais fundamental nas interações em torno do poder.

Essencialmente, uma obra política passa por constatações em torno de pelo menos três planos de interação: (I) a *autoridade*; (II) a *constituição dos laços sociais* e familiares; e (III) a relação da sociedade e dos homens com os bens materiais, ou simplesmente, a *propriedade*. Essas interações, por serem mutáveis ao longo do tempo, acabam esgotando vários autores, e não apenas isso, o modo como apresentam o conteúdo, como se expressam, como a linguagem é utilizada, o cabedal de conceitos, enfim, esse conjunto de fatores pode colocá-los no limbo do esquecimento. Por exemplo, quem estuda as ideias políticas em voga na virada do século XIX para o XX, no Brasil, irá saber que algumas das principais leituras giravam em torno de Augusto Comte, Herbert Spencer, Charles Darwin, Pierre-Guillaume-Frédéric Le Play e Gustav Le Bon. Cerca de cem anos depois, qual curso de ciências sociais agrega, em seu programa de leituras obrigatórias, Spencer ou Le Bon? Provavelmente nenhum. Aquilo que é importante desses autores (dentro os mencionados, talvez Darwin seja o que mais tenha sobrevivido) é resgatado em outros. De resto, esgota-se pelo próprio tempo, porque os fatores que concorrem para a análise da autoridade, dos laços sociais e da propriedade deixaram de vigorar e tornaram-se inapropriados, conceitual e linguisticamente. Seguem com relevância a história das ideias ou como testemunho do uso de algum

conceito ao longo do tempo (história dos conceitos), mas raramente para uma análise política além do tempo em que estiveram em voga. No fundo a pergunta que se faz sobre os usos dos teóricos contrarrevolucionários para pensar a política contemporânea envolve o próprio papel da história das ideias no presente.

O fato de um autor permanecer, seguir sendo lido, repetido e repensado, tem relação com o método expositivo que consagra uma teoria a fim de diagnosticar problemas e prognosticar soluções. Originalidade e poder de influência são fatores primordiais nesse êxito. Basicamente, o texto procura dar um panorama geral e sintético da Revolução Francesa, e recuperar a crítica dos autores contrarrevolucionários⁵ ao processo de secularização, elemento central na modernização da sociedade. Tal resgate observa o quanto esses autores *malditos* possuíam uma clarividência nas críticas políticas de sua época, que estavam permeadas nesses planos de interação anteriormente comentados – autoridade, constituição de laços sociais e a relação dos homens com a propriedade. Nota-se que essas noções se tornaram objetos de disputa diante do confronto, entre a filosofia do progresso histórico, aberta pelo ideal revolucionário, fortemente marcado pela Revolução Francesa de 1789, e a perspectiva da ordem tradicional. Para uma primeira compreensão de tal problema é preciso abordar o significado desse projeto revolucionário e o lugar da religião na compreensão política, o que justamente nos remete aos autores da contrarrevolução e ao tema da secularização.

2 PORTAS ABERTAS A UM PROJETO SEM FIM

A Revolução Francesa de 1789 é um dos fatos singularíssimos da história humana, e sua repercussão em parte deve-se à importância política, econômica e cultural da França no século XVIII. Suas bandeiras a levaram a um processo inacabável; *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade* são conquistas permanentes, que deram a um projeto político para a tomada do poder um desenvolvimento sem fim. A história mostra que a Revolução abre a disputa entre republicanismo e monarquia, oposição que persiste ao longo do século

XIX na França. Segundo François Furet a história da luta entre revolução e restauração, nos episódios de 1815, 1830, 1848, 1870, a Comuna e o 16 de maio de 1877⁶, é reflexo direto de 1789. Esse impasse político era desfavorável ao equilíbrio social, e os primeiros a tentar resolvê-lo foram os liberais, ao concluírem que “*havia duas situações igualmente ruins para a sociedade: completa estagnação e prolongada desordem anárquica*”⁷. Dali para frente guiar a sociedade de forma inteligente era protegê-la da Revolução, e o melhor caminho era torná-la permanente, lenta e progressiva⁸.

Pouco importa que a Revolução seja um processo inacabado, ainda que todo balanço sobre seus efeitos possa ser temerário ou partidarizado; a simples existência de uma infinidade de descontentes e autores contrariados com suas consequências revela uma parte de suas vicissitudes. Entre os principais motivos, aliado ao argumento da ilegitimidade, (conforme lembram os autores contrarrevolucionários), está a tentativa de laicização da sociedade.

O fracasso da perseguição revolucionária da Igreja fez os homens perceberem que a fé histórica do cristianismo estava por demais enraizada para ser substituída pelas abstrações vazias dos teófilantropos e do Culto Decandário; assim, escritores como Burke, na Inglaterra, e de Maistre e Chateaubriand, na França, voltaram-se à religião cristã como o único poder capaz de salvar a sociedade. Portanto, eles retornaram à tradição anterior, que havia dado à cultura europeia sua unidade, e apelaram ao ideal do cristianismo medieval contra seu derivado secularizado do século XVIII. Isso, porém, envolvia o abandono da ideia de progresso e uma crítica fundamental aos princípios do movimento filosófico do século XVIII⁹.

A política conservadora foi apresentada ao senso comum como rancorosa e antiprogressista aos olhos do futuro iluminista. O modo como os contrarrevolucionários condenaram a filosofia do progresso lhes marcou uma aparente face negativa¹⁰. A crítica ao progresso é uma forma de reação ao mundo moderno, secular. A questão é que o sentido do futuro não precisa ser dado de uma só maneira,

assim como a modernização pode dispensar o modelo revolucionário¹¹.

3 A CENTRALIDADE DA RELIGIÃO

Na Revolução Francesa a secularização chega a um ponto culminante, e é compreendida dentro de um processo que teve início na Reforma protestante. “*A verdadeira Revolução – com maiúscula – a transmutação de toda a ordem cristã começou no dia em que Lutero queimou, na praça de Wittenberg, a bula com que Leão X o excomungava*”¹². Aí teria começado a destruição da ordem social, segundo Donoso Cortés. Para os tradicionalistas só o cristianismo contém a ordem perfeita. O principal tema dos contrarrevolucionários é a condenação da secularização. A história observada à luz da teologia mostra que a decadência de uma nação se dá pela crise de sua crença, já que é dela que se faz a sociedade, assim como Roma sucumbiu porque seus deuses sucumbiram.

Nesta parte do texto o conceito de secularização é trabalhado, mas de qual secularização estamos tratando? Não há dúvidas quanto à centralidade desse conceito para desenvolver pesquisas em torno do religioso na política, ou vice-versa, mas trata-se de um conceito em constante disputa na teoria política. Basicamente há duas teses divergentes, uma de autores como Hans Blumenberg, que denota a impossibilidade da secularização significar a passagem do conteúdo da esfera teológica à política, mostrando que a modernidade se autolegitima (Castelo Branco, 2011:206); ou, ainda, Hannah Arendt, para quem a secularização como separação entre religião e política, ou institucionalmente, entre Igreja e Estado, deixou o homem alienado, voltado para si mesmo, e não para o mundo, sendo essa a condição humana moderna (Arendt, 2007). Uma segunda concepção¹³, e que é destacada para esse trabalho, pode ser encontrada em Carl Schmitt, recuperando as ideias dos contrarrevolucionários de Maistre, de Bonald e Donoso Cortés para mostrar que a política jamais pode ser formulada sem um fundamento metafísico (Schmitt, 1985); o que existe é uma transferência

conceitual do espiritual para o temporal, tendo como base a teoria da soberania, do estado absolutista ao estado democrático (Castelo Branco, 205).

Ainda sobre essas disputas no campo da filosofia política, vale mencionar o debate entre Karl Löwith e Hans Blumenberg. No centro está a questão da legitimidade da era moderna, de modo que Blumenberg desafia os pressupostos de Löwith, que é próximo das noções de Carl Schmitt, e mostrou em obra de 1949 — *Meaning in History* (1992) — que a confusão moderna, central, configura-se na ideia de progresso, em que o conjunto de ideias modernas (especialmente se tomarmos o conceito de progresso) são versões secularizadas de ideias originalmente medievais/cristãs. A alternativa compreensiva de Blumenberg se propõe a pensar na legitimidade da era moderna como resultado da expansão de questões postas em meio à crise medieval, que internamente (leia-se o nominalismo de Ockham) já não dão mais conta da relação religiosa diante do mundo, sendo a modernidade um passo seguinte da história humana. Blumenberg faz uma crítica à “categoria” secularização, especificamente no Sétimo Congresso Alemão de Filosofia em 1962, e que depois se tornou o livro *The Legitimacy of the Modern Age* de 1966. Nele, uma das críticas feitas a Löwith mostra que o “futuro” da ideia moderna de progresso é imanente e não procura uma intervenção transcendente, como consta na narrativa judaico-cristã da história. Outra característica moderna, contra o pressuposto de manutenção da teologia implícito no termo “secularização”, de Löwith, diz respeito à redução da noção de progresso em um inocente otimismo, ou seja, para Blumenberg a era moderna é marcada por tensões, ampliação da dúvida, no lugar das certezas e dogmatismos do medievo, que já não davam conta das questões impertinentes colocadas pelo pensamento humano.

Esse debate é importante porque resgata em alguma medida as possibilidades a respeito das instituições que são cultivadas em torno da ideia moderna. A própria filosofia da história como progresso inclui uma série de autores que, por

exemplo, colocam a democracia como um *telos* no qual o rumo futuro perpassará, haja vista o que mostrou Tocqueville em *Democracia na América* (1835). Por outro lado, uma negativa coerente dessa análise do porquê da modernidade põe em xeque esse rumo. De um modo ou de outro, um clima de confronto intelectual, e dentro dos projetos institucionais, está instaurado e de modo algum encerrado, em que o conceito de secularização é um dos assuntos inescapáveis.

O termo específico secularização surge no âmbito do direito canônico para designar a transferência dos bens da Igreja para o príncipe ou o poder civil, e chega ao campo da filosofia e teologia da história, passando pela ética e pela sociologia. Contemporaneamente, secularização é uma categoria genealógica capaz de sintetizar o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna, a partir de suas raízes judaico-cristãs¹⁴. E para chegar a esse ponto o conceito ganhou amplitude com a Revolução Francesa, consolidando-se como categoria hermenêutica da filosofia da história, o mesmo que aconteceu com o conceito de progresso¹⁵. Contra a noção de aceleração do tempo promovida pelo fenômeno revolucionário de 1789, a contrarrevolução contribui para a caracterização do conceito enquanto serve como sua completa negação. A condenação da laicização pelos contrarrevolucionários abriu uma discussão com raízes medievais, que veio à tona como embate efetivo em que poder temporal e poder religioso, a partir daquele momento, jamais se integrariam novamente. A cegueira a respeito da religião é observada como um tremendo castigo aos homens. No *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, de Maistre (1797) termina dizendo que só resta a percepção do amor para dar conta do problema¹⁶, pois o caminho aberto pela Revolução é sem volta. Na prática, o movimento da política entre aproximação da religião (e da instituição religiosa) ou distanciamento tornou-se uma ambivalência permanente nos governos ocidentais.

A princípio, os fins da defesa da instituição religiosa para Burke, de Maistre, de Bonald e Cortés são os

mesmos: a preservação da sociedade. O diferencial é que Burke explica o atentado contra a Igreja como uma violação da liberdade do povo em escolher sua crença¹⁷, mantendo a análise entre a importância da conservação e a legitimidade política, de modo que os revolucionários destroem o poder civil ao comprometer a instituição eclesiástica e a legitimidade política costumeira. O irlandês ficara horrorizado com a sugestão de Mirabeau em colocar todas as propriedades eclesiásticas à disposição da nação. Destruída a Igreja, a ruína do governo revolucionário pode ser dupla: a do Estado e a da instituição religiosa. A liberdade do clero é pensada para poder atuar de forma independente, não separada do Estado, tampouco sob o controle regalista. O Estado não deve intervir na propriedade clerical, a religião é do povo, mesmo quando cumpre funções eminentemente públicas – como a educação, o registro civil etc. A situação francesa era mais delicada à época da Revolução porque vigorava o galicanismo¹⁸ – a forma do regalismo francês, pecado original da Igreja na França.

Segundo Joseph de Maistre a política deve estar aliada à religião. Há um caráter lógico em encontrar em Deus o melhor caminho para a política. “*Se apenas Deus age verdadeiramente, o homem só pode agir com Deus*”¹⁹. A ideia de durabilidade política liga as raízes religiosas à sociedade, a boa política, ou a única correta, só pode ser realizada quando aliada à religião, assim como o catolicismo deve ser a religião civil do Estado, e no plano internacional o Papa é a *clef de voûte* da política europeia²⁰. O olhar sociológico demaistreano lança mão do particularismo (ante o universalismo revolucionário) e do providencialismo. Assim como Burke, de Maistre também lembra que o golpe revolucionário não foi apenas contra a nobreza²¹ e o governo monárquico, mas especialmente contra a Igreja. Os mecanismos desse golpe foram dois: a invasão das propriedades eclesiásticas, e o juramento constitucional imposto ao clero francês em 1790.

O decreto aprovado pela Assembleia Nacional Constituinte de 12 de julho de 1790, e sancionado no

mês seguinte pelo rei, instituiu na França a Constituição Civil do Clero. Tal documento reorganizou o clero secular francês, transformando-o em braço estatal, provocando uma divisão entre clero constitucional e clero refratário. A Concordata de 1801, assinada com a Santa Sé, revogaria o documento, que antes já havia sido condenado pelo papa. O intuito da constituição civil do clero era evitar que qualquer outro poder na sociedade se equiparasse à Assembleia Nacional, e, para que a Igreja tivesse sua organização pautada nas divisões políticas marcadas na Revolução, dioceses e paróquias antes dispostas em uma divisão territorial, que remontava ao medievo, seriam dispostas na nova partição departamental da França. Transformar a Igreja era também controlá-la, algo decisivo foi a desapropriação de bens eclesiásticos em nome do poder civil, dando força material ao processo de secularização.

A irreligiosidade provocada pelo desgaste da Igreja na França significaria uma perda tanto religiosa, quanto civil. Para Donoso Cortés a civilização europeia tem um nome, daquilo que a fez unidade, *civilização católica*. “*O catolicismo não é, pois, somente, como o senhor Guizot supõe, um dos vários elementos que entraram na composição daquela civilização admirável; é mais que isso, ainda muito mais que isso; é essa civilização mesma*”²². Em uma palavra, a religião é a instituição da ordem. Destruí-la é um atentado político. Igualmente, Louis de Bonald destaca que a sociedade civil não começa senão com o estabelecimento do culto público da religião cristã. Logo, a França voltou ao estado selvagem assim que aboliu o culto público. A defesa da religião, em de Bonald, serve para combater o regime democrático, igualado à selvageria²³. Para os contrarrevolucionários católicos, estado leigo já é sinônimo de estado anticristão, quem não está com a Igreja é contra ela, tanto quanto o mal que surge da ausência do bem.

Bonald e Donoso Cortés desenvolvem relações entre religião e formas de governo no sentido em que transformações religiosas em uma sociedade correspondem a modificações políticas, tanto na forma de governo como na ideologia. Cortés centra suas

críticas contra o liberalismo e o socialismo, já o alvo bonaldiano é o republicanismo. Republicanizar a Europa advém do projeto de introduzir o ateísmo, segundo Bonald. A dificuldade era explicar o trunfo dos Estados Unidos, como a religiosidade convivia com a liberdade na república? O francês responde que nos Estados Unidos não há vestígio de lei fundamental, pois tudo se distingue pelo individual, então nada haveria de *social* naquele novo país. Comparação entre o que aconteceu nos EUA e na França revela o traço destruidor das tradições nesta nação européia. Nos Estados Unidos elementos básicos da formação do Estado foram mantidos, ainda que o mesmo movimento democrático tivesse feito sua parte, ou seja, na América manteve-se o respeito à crença na divindade, respeitaram-se a propriedade e o homem, elementos básicos da tradição inglesa.

A vinculação entre sociedades religiosas e sociedades políticas é inerente para Bonald, e é nesse sentido que ele propõe quatro formas de governo: (a) governo ou constituição monárquica responde à religião católica; (b) governo aristocrático hereditário, como o de Veneza, da Holanda, e de qualquer cantão suíço, representado pelo poder geral do doge, do avoyer ou do stathouder, corresponde ao luteranismo puro²⁴; (c) governo democrático, o mesmo que constitui Genebra, a esse se ajusta o calvinismo, o puritanismo ou o presbiterianismo, religiões que não possuem poder geral; (d) governo misto de monarquia, aristocracia e democracia, tal como na Inglaterra, a religião correspondente é a anglicana ou episcopal, evidente mistura do catolicismo, do luteranismo e do calvinismo. Sem esse equilíbrio ocorre a criação de uma religião que corresponda a um governo, “*é evidente que, em cada sociedade, o governo deve fazer um esforço secreto para estabelecer a religião mais análoga com seus princípios, ou a religião tende a estabelecer o governo que lhe seja correspondente*”.²⁵

Donoso Cortés aperfeiçoa essa classificação bonaldiana das formas de governo, congregando ainda o aspecto ideológico do governo. Propõe um esquema entre ordem religiosa e ordem política, em que essas

relações se apresentam muitas vezes de modo inconsciente nos homens. Em três obras, *Discurso sobre a Europa*, *Ensayo* e *Carta al cardenal Fornari (1852)* Donoso Cortés propõe as seguintes combinações: (a) o *teísmo* combina com monarquias absolutas e monarquias constitucionais moderadas; (b) o *deísmo* com monarquia constitucional progressista, e nas práticas com o liberalismo; (c) o *panteísmo* está para a república, e aparece na ideologia comunista; e, (d) o *ateísmo*, onde Deus não existe, combina-se com o socialismo proudhoniano, em que o poder não existe, e vincula-se também com o ideal do socialismo em geral.

No projeto contrarrevolucionário dos teóricos católicos tratados nesse texto, a política é edificada pela religião, ou o simulacro dela. Essa noção gera severas críticas, condenações, e o veredicto de que o fim desse projeto secularizante é o fim da civilização. As ligações entre formas políticas e religiosas relacionam-se com o projeto de ação prática dos políticos contrarrevolucionários católicos, em que o melhor escudo diante da laicização era a instituição religiosa. A Revolução tornou-se um fato, e o passo seguinte não seria fazer a contrarrevolução, mas o contrário dela²⁶. A reação deslindou um projeto político, o tradicionalista centrado na religião, elitista e monarquista.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Já que a contrarrevolução existe na revolução, como o tradicionalismo em face do modernismo, a Revolução desenvolveu antíteses: Estado e Igreja, modernidade e tradição, revolução e contrarrevolução, racionalismo e experimentalismo. O debate aberto entre opostos, esquerda e direita, talvez tenha sido aquilo que de mais positivo a Revolução legou para a política democrática. Conservadorismo torna-se o outro projeto político à disposição dos homens, à sombra da força modernizadora. A reflexão a respeito dos teóricos contrarrevolucionários para a análise política passa pela compreensão dos conceitos utilizados, pelo projeto político envolvido e pela realização de uma

teoria política pautada na presença da religião.

As qualidades do discurso conservador estão na coerência e no destaque para aspectos singularíssimos da política, envolvendo conceitos como decisão, soberania, secularização, exceção, teologia política. Os autores tratados nesse trabalho eram homens de ação, não faziam diletantismo e seus textos apresentavam projetos práticos, por mais que parecessem irracionais ou românticos. A propósito, esses autores contornam a crítica da irracionalidade, especialmente os tradicionalistas católicos, mostrando que a espiritualidade é anterior à razão, que essa não nasce *ab ovo*. Sobre colocá-los ao nível dos românticos, também é um erro²⁷, os tradicionalistas pretendiam formar um consenso e agir na política, transformando-a. O capítulo dez das *Considerations sur la France* de de Maistre é bastante revelador nesse sentido, trata-se de uma abordagem tática, em que o autor quer acalmar os moderados, para tornar possível o retorno ao regime monárquico. Os moderados são aqueles que estão no poder em 1796, e temem que o retorno da monarquia traga vingança. De Maistre apresenta o caminho da paz, dizendo que o rei é o único que pode conceder a graça e redimir esses que governaram na Revolução. A noção dos fatores reais do poder permite que de Maistre reconheça que o rei da restauração não terá a mesma força do anterior.

A pesquisa em torno dos autores contrarrevolucionários, e suas contribuições para uma análise política moderna, passa pela própria crítica à escolha racional, como forma de pensar que eclipsou outros modos de pensar e compreender a política. Por exemplo, pode-se pensar em como as teses de Donoso Cortés perdem vez no debate político democrático liberal²⁸, justamente porque Cortés não se interessava pela democracia tal como se coloca na matriz liberal, a categoria liberal de *povo* não conta para esses autores²⁹. Apesar de todo discurso político procurar uma forma prática, ele não se faz por si próprio, ninguém fala *elefante*, e aparece um elefante. A efetividade existe na medida em que o receptor do discurso é tocado, é influenciado e se predispõe a

agir de acordo com aquilo que ouviu, leu, ou percebeu. O curto-circuito existente em alguns discursos políticos diante da sociedade contemporânea, como o conservador contrarrevolucionário, é que já não existem condições para serem compreendidos e praticados, tornando muitas vezes esdrúxulas as práticas políticas que os vinculam.

No entanto, não se pode ignorar o fato de que o arsenal teórico apresentado pelos autores conservadores — seja o conservadorismo liberal de Edmund Burke, ou o tradicionalismo católico de Joseph de Maistre, Bonald e Cortés — contribui inclusive para o próprio processo democrático, na medida em que propicia a confrontação de pares opostos, considerando democracia como um método político em nome da liberdade política. Aliás, sem esse confronto não há debate, não há política. Se seguir o caminho da eliminação do outro, a democracia corre o risco de perecer pela falta de confronto. O que realça os valores da modernidade são as ideias que a contrariam, e vice-versa. Há várias lições a serem tomadas dos prognósticos apresentados pelos autores aqui esboçados, em especial porque buscam referendar suas análises naquilo que há de mais concreto. Burke é o pai da política razoável, da prudência, das reformas paulatinas, da liberdade conquistada olhando para a história do lugar, instrumentos que, no mínimo, servem à crítica daquilo que se apresenta como seus opostos. Essa valorização do espaço de experiência da tradição, em que nos contrarrevolucionários latinos a religião é o maior baluarte, capacita-os a lançar prognósticos muito concretos, reiterando a proposta maquiaveliana de que a história é mestra da vida: quem domina a história domina os passos do dia seguinte. O pessimismo antropológico e o patos individualista também são instrumentos importantes para lidar com processos políticos chaves em vários momentos da história, a exemplo dos governos de exceção do século XX, ou ainda, a política católica de Jackson de Figueiredo (1891-1928) no Brasil da Primeira República, e a renitente presença da religião na política nos estados modernos.

NOTAS EXPLICATIVAS

¹ **Edmund Burke (1729-1797)** foi um político irlandês, autor, orador e teórico político, atuante na Câmara dos Comuns da Inglaterra como membro do partido Whig. Em 1790 escreve *Reflections on the Revolution in France*, que logo se transformou em um best-seller ao vender, nos primeiros seis meses mais de 19 mil cópias, e até setembro de 1791 contou com onze edições.

² **Joseph de Maistre, conde (1753-1821)**, senador da Savóia antes de emigrar em 1792 para a Rússia, foi ainda magistrado, historiador e escritor. Depois da Rússia vai para Turim onde fica até o fim da vida. Antes de sua conversão ao catolicismo, ingressou na maçonaria. Sua obra contra a Revolução Francesa, *Considerations sur la France*, publicada em 1797, inaugura a política reacionária. Outros livros, como *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, escrito em São Petersburgo no ano de 1814, e *Du Pape*, de 1819, também ganharam destaque.

³ **Louis-Gabriel-Ambroise, Visconde de Bonald (1754-1840)** nasceu no sul da França, foi político, escritor e pensador social católico. Ao recusar o cargo político de deputado se exila na cidade de Heidelberg, na Alemanha, e escreve um de seus textos mais importantes: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, 1796. Participa ativamente da restauração da monarquia na França, em 1814, tornando ainda mais conhecidas suas ideias reacionárias.

⁴ **Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809-1853)** nasceu em uma pequena cidade da Estremadura, na Espanha, descendente longínquo do conquistador Hernan Cortés. Formou-se em direito, foi parlamentar e diplomata sobretudo em Paris, onde faleceu. Famoso por sua postura e ideias conservadoras, antes da completa conversão ao catolicismo e abandono do credo liberal, Donoso Cortés no início da carreira como político era apelidado de “Guizotín”, por sua semelhança com o pensamento liberal moderado do historiador e político francês Guizot. Sua obra mais conhecida é *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo - considerados en sus principios fundamentales*, publicada em 1851.

⁵ As palavras contrarrevolução, tradicionalismo, legitimismo e conservadorismo em certas ocasiões podem ser sinônimos, ainda que cada uma delas possua um conceito próprio. Por exemplo, todo contrarrevolucionário é conservador, mas nem todo conservador é antirrevolucionário. Furet mostra como exemplo o conservadorismo de Guizot: “*Quanto a Guizot, é seu conservadorismo político que o liberta da mitologia do acontecimento fundador: a Revolução Francesa deve ser um ponto de chegada, não um início*” (FURET, 1989, p. 102). O conservadorismo costuma ser reduzido à atitude, mais que a uma teoria, e muitas vezes é tratado como um comportamento psicológico que procura negar uma nova condição social (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO,

1998, p. 242). Contudo, esse tratamento mostra-se equivocado diante da história documental e de uma ação prática conservadora em face das mudanças, especialmente, revolucionárias. Do mesmo modo é válido mencionar uma teoria conservadora, a partir de alguns elementos em comum nos autores. O conservadorismo é como um guarda-chuva que reúne uma série de pensadores políticos contra todos ou alguns elementos da modernidade. Interessa apenas ressaltar que os principais autores citados nesse trabalho – Burke, de Maistre, de Bonald e Cortés – são conservadores, contrarrevolucionários e legitimistas. Um traço marcante que diferencia de Maistre, de Bonald e Cortés da proposta burkeana, é a relação com a religião: os três primeiros estão comprometidos em defender a religião católica, enquanto Burke faz a defesa da liberdade religiosa.

⁶ Ver Furet (1989, p. 18).

⁷ Cf. Voegelin (1975, p. 179).

⁸ *Ibid.*, p. 180.

⁹ Ver Dawson (2012, p. 229).

¹⁰ Esse tipo de caricatura é totalmente discutível; mesmo as análises que apresentam uma antropologia negativa, como a de Thomas Hobbes, são concebidas com um propósito positivo, aliás, esse é um furo da teoria hobbesiana, pois como explicar que todos os homens são maus se Hobbes teve um propósito de salvação e paz para todos, e não apenas para ele? Onde está o altruísmo que encontramos no autor, mas não cabe na sua teoria, enquanto *o homem é lobo do homem?*

¹¹ Lynch (2011) apresenta o caso da história política brasileira e de demais países sul-americanos, como o Chile, em que o modelo modernizante revolucionário francês não se ajusta à história do país, e em uma perspectiva geral acaba servindo como exceção de planejamento voltado à modernização. Em síntese, a Revolução Francesa deve servir mais como exceção do que como regra no processo de modernização dos países.

¹² Cf. Valverde (1970, p. 143).

¹³ Outro autor que assinala essa tendência, de não negar a permanência da metafísica nas questões políticas, é Koselleck (2003), que trabalha o conceito com base na teoria da história, mostrando como foi secularizada a ideia de que a história mesma deva ter em geral uma meta. Houve a mundanização das prerrogativas cristãs. Koselleck mostra que na modernidade a base teológica da vida social, do projeto modernizador está presente, mas com propósitos centrados no mundano. E esse propósito mundano escaparia da escatologia religiosa, na medida em que propõe uma espécie de reino de Deus na terra, demandando do homem atitudes e regeneração para essa vida, e não para uma espera imprevisível e questionável do ponto de vista racional.

¹⁴ Giacomo Marramao (1997, p. 17) propõe que a origem do termo *secularização* é anterior ao que os léxicos costumam apresentar, pois o núcleo institucional já consta no Código de

Direito Canônico antes de ter aparecido na França, empregado por “Longueville durante as negociações para a Paz de Westphalia (em Münster, maio de 1646), para assinalar a passagem de propriedades religiosas para as mãos seculares. Assim, o neologismo teria a função de indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”.

¹⁵ Ver Koselleck (2003, p.45).

¹⁶ Ver de Maistre (1988 [1797], p. 277).

¹⁷ Burke foi um defensor da liberdade religiosa dos colonos norte-americanos e também da tolerância em favor dos católicos contra os colonos metodistas. Himmerfarb (2008, p. 83) revela que Burke era suspeito de ter professado culto católico, justificando a caricatura que dele faziam como jesuíta. Irlandês de pai convertido ao anglicanismo antes de seu nascimento, o mesmo tendo acontecido com sua mãe e sua esposa.

¹⁸ O Galicanismo foi uma doutrina religiosa e política que pretendia organizar a Igreja Católica na França de maneira autônoma com relação ao Papa. Remonta à oposição entre Felipe o Belo e o papa Bonifácio VIII, nos séculos XI e XII. Adquire força no governo absolutista de Luís XIV com as ideias de Bossuet, expressas na *Declaração do clero galicano*, de 1682, em que quatro pontos são fundamentais: (i) os reis são independentes da Santa Sé nas coisas temporais; (ii) o Concílio está acima do Papa; (iii) o Papa deve respeitar as regras, costumes e constituições vigentes na Igreja Galicana; (iv) as definições oriundas de Roma referentes à fé não podem sofrer reforma sem que haja o consenso de toda a Igreja.

¹⁹ Ver Châtelet; Duhamel; Pisiér (1993, p.735).

²⁰ Uma das obras mais famosas de Joseph de Maistre é *Du Pape*, de 1819, na qual o autor considera o Papa como um poder moderador acima dos governos dos países europeus.

²¹ Segundo de Maistre (1988 [1797]), a nobreza é co-soberana no governo monárquico; é ela quem guarda o sentimento nacional – sem essa classe e esse sentimento, a nação estaria perdida.

²² Para Cortés (1851), civilização é “*aquel conjunto de ideas rectas que, al apoderarse de uma sociedade, la educan; que enseñan a cada uno de sus miembros los debates y los derechos que tienen ante Dios, ante los demás hombres y ante si mismos. Esse conjunto de ideas viene del cristianismo y solo de él*” (VALVERDE, 1970, p.151).

²³ Cortés e Bonald invertem a crítica racional, dizendo que a religião é a razão de toda a sociedade. Nessa concepção o estado pontífice seria o mais perfeito, no entanto, passou por todos os carmas e vicissitudes, tal como os demais estados modernos, ou até de forma mais singular como mostra a obra de Prodi (1982).

²⁴ As sociedades protestantes são mais favoráveis ao comércio. Todos os países protestantes são mais comerciantes. Mas essa é uma razão secundária, há ainda outra muito mais profunda: “*o interesse fundou as seitas, e ele é ainda o poder. O*

ouro tornou-se a divindade exterior e sensível das sociedades comerciantes e republicanas, que são mais ricas em geral que as sociedades católicas” (DE BONALD, 1796, p. 120).

²⁵ Ver de Bonald (p. 113).

²⁶ Enquanto a Revolução foi anticristã e antimonárquica, para de Maistre (1988[1797], p. 127), fazer o contrário da Revolução tinha como encaminhamento a exaltação do cristianismo e da monarquia.

²⁷ Schmitt (1986) explica vários pontos que afastam os autores românticos dos contrarrevolucionários católicos. O romantismo tem a ver com certa passividade política e sem um indicativo moral, enquanto os teóricos contrarrevolucionários latinos acentuam o papel da decisão e da decisão calcada na moral, sob o fulcro da religião.

²⁸ Ver Valverde (1970, p. 147).

²⁹ Cf. de Maistre (1988 [1797]).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tradução Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1999 [1983].

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11. ed. Brasília: Ed. UNB, 1998.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CARVALHO, Bruno Sciberras. *A Escolha Racional como Teoria Social e Política: Uma Interpretação Crítica*. 2006. 258f. Tese (Doutorado em Ciência Política) — Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro.

CASTELO BRANCO, Pedro. *Secularização inacabada: Política e Direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris, 2011.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIÉR, Evelyne (org.). *Dicionário de Obras Políticas*. Tradução Glória Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Ed. Civ. Brasileira, 1993.

CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo - considerados en sus principios fundamentales*. Madrid, 1851. Disponível em: <http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/donosocortes/DCortes_EnsayoIndice.htm>. Acesso em: 25 mar. 2013.

DAHL, Robert. *Análise Política Moderna*. Tradução Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1981.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: uma investigação histórica*. Tradução Fábio Faria. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.

DE BONALD, Louis-Ambroise vicomte.de. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par*

- le raisonnement et par l'Histoire (1796)*. "Les classiques des sciences sociales". Disponível em: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Acesso em: 13 fev. 2013.
- DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. Bruxelles: Editions Complexe, 1988 [1797].
- _____. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. Bruxelles: Editions Complexe, 1988 [1809].
- FERREIRA, Liers Pires; GUANABARA, Ricardo; JORGE, Vladimir Lombardo (Org.). *Curso de Sociologia Jurídica*. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2011.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Tradução Luiz Marques e Martha Gambini. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1989.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du Monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GODECHOT, Jacques. *A Revolução Francesa: Cronologia Comentada 1787-1799*. Tradução Juliana Leite. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1989.
- HIMMERFARB, Gertrude. *The Roads to Modernity: the British, French and American Enlightenments*. London: Vintage, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valência: Pre-Textos, 2003.
- LYNCH, Christian E. C. *Brésil de la monarchie à l'oligarchie*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- _____. *O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850)*. 74. ed. Rio de Janeiro: Lua Nova, 2008.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991 [1949].
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Tradução Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- MCKNIGHT, Stephen A. The Legitimacy of the Modern Age: The Lowith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship. In: *Political Science Reviewer*. v. 19, n.1, Spring: Intercollegiate Studies Institute. 1990.
- MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social: para além da razão secular*. Tradução Adail Sobral e Maria Gonçalves. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, José. A Rebelião das Massas. *Cultura Brasileira*. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/rebeliaodasmassas.htm>. Acesso em: 18 jan. 2013.
- PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice*. Società editrice il Mulino. Bologna, 1982.
- ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção*. Tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Tradução Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Political Romanticism*. Tradução Guy Oakes. Cambridge: The MIT Press, 1986.
- _____. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translation by George Schwab. London: The MIT Press, 1985.
- _____. *Roman Catholicism and Political Form*. Translation G. L. Ulmen. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1996.
- _____. *Teología política*. Traducción Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCOTT, J. A. (Ed.). *The Defense of Gracchus Babeuf*. New York, Schocken Books, 1972.
- VALVERDE, Carlos. *Obras Completas de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.
- VOEGELIN, Eric. *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press, 1975.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2004.