
O MOVIMENTO HISTÓRICO: PRODUTO DA (DES) RAZÃO. (UM ENSAIO SOBRE A FILOSOFIA CATÓLICA DA HISTÓRIA) 1800 – 1960¹

MANOEL, Ivan A.²

RESUMO: Este texto propõe um esboço de interpretação das “causas” do movimento histórico tendo como suporte um estudo das posições assumidas pelo Iluminismo, Positivismo, Marxismo e, em particular, o Catolicismo sobre o tema, demonstrando como todas essas tendências e políticas vinculavam estreitamente o movimento da história à teoria do conhecimento. Como desdobramento, esboça também uma interpretação sobre a qualidade desse movimento, dando ênfase à tese do movimento pendular que freqüenta a filosofia da história do catolicismo conservador no período indicado.

Palavras-chave: Filosofia da História. Filosofia Católica da História. Movimento da história. Movimento pendular da história. Saber e movimento da história.

INTRODUÇÃO

1 O SABER O MOVIMENTO

Quando examinamos o movimento histórico, para entendermos suas “causas” e interpretarmos seu sentido e direção, é inevitável que se faça um estudo comparativo entre diversas filosofias da história elaboradas no mundo ocidental ao longo do período indicado, enfocando o posicionamento assumido em cada uma delas diante desse tema.

Pode haver movimento sem causa, seja ele o movimento dos corpos ou o movimento da história?

Desde a antiguidade a concepção de que não existe movimento sem causa freqüentou os escritos de diversos autores e no campo específico da história as causas jamais foram descartadas. Para um único exemplo, cita-se Políbio, para quem existia o movimento “Simplesmente porque a Fortuna fez quase todos os acontecimentos do mundo penderem em uma direção [...]” e é, portanto[...] “tarefa do historiador apresentaraos seus leitores uma visão sucinta do modo como a fortuna realizou seus propósitos” [...] (WHITROW, 1993). Ou seja, desde Políbio estabeleceu-se que existem uma causa e um propósito no movimento histórico.

¹ O presente texto é uma reescrita do 3º cap. da tese de Livre-Docência intitulada O pêndulo da História, defendida em 1988 junto à FHDSS – Unesp – Franca, com financiamento CNPq.

² Departamento de História. FHDSS – Unesp. Rua Major Claudino, 1488. CEP 14400-690, Franca, S.P.
Ivan@franca.unesp.br

A tese do movimento causado estará presente em grande parte dos filósofos racionalistas e em todos os filósofos cristãos dos séculos XVIII e XIX, e a diferença entre eles não reside na aceitação da tese, mas no modo de demonstrá-la.

A leitura dos teóricos que elaboraram a filosofia católica da história demonstra que ela está intimamente vinculada à sua teoria do conhecimento, seja no catolicismo ultramontano, conservador, do século XIX e primeira metade do século XX, seja no catolicismo pós-conciliar. De fato assim é, e mais – a teoria do conhecimento é o pressuposto, do qual a filosofia da história é o corolário. É impossível entender as explicações católicas acerca do movimento histórico e de suas causas, sem entender de que maneira ela estabelece como deveria ser produzido o saber humano. Mais ainda, sem esse entendimento, pareceria absurda a sua tese da necessária paralisação do movimento da história humana que se encontra em sua proposta de volta à Idade Média, conforme demonstram estudos já realizados (MANOEL, 1998).

É um ponto consensual entre filósofos e historiadores dos séculos XVIII e XIX, das mais diversas tendências que, para haver história deva existir movimento, seja da matéria, seja da idéia, seja ainda da matéria e da idéia. Diante disso podemos arbitrar uma classificação dos historiadores em materialistas e idealistas. É evidente que ao restringir os historiadores a essas duas vertentes, o presente texto exclui outras vertentes que deveriam ser anotadas sob outras rubricas. Entretanto, esse é um tema para uma história da historiografia e não para este texto.

Não obstante as diferenças estruturais existentes entre os teóricos citados neste texto, verificamos que todos eles ancoram seus escritos na certeza de que por história se deve entender o movimento global da humanidade que, partindo da barbárie, deve chegar à plenitude do desenvolvimento e aperfeiçoamento no interior da civilização.

Fundamental, portanto, nessas construções teóricas, a idéia de movimento. A estabilização ou, no extremo limite da questão, a paralisação do movimento corresponderia ao desaparecimento da história, porque significaria, em última análise, o fim do próprio processo de evolução humana³.

Há o perigo de acreditarmos existir, nessa passagem, uma contradição que, de fato, não existe.

³ Atualmente autores há que negam a existência de evolução e, por conseguinte, de história, porque não aceitam uma filosofia da história; outros aceitam que houve a evolução, mas com a supremacia da liberal democracia, o processo histórico não tem mais razão de existir. P. Áries, deve ser visto como um representante da primeira tendência, e Francis Fukuyama, da segunda. Essas tendências, no entanto, provocam uma indagação, ainda sem resposta: se não houve, ou se não há mais história, qual deve ser o objeto e qual deve ser a função do historiador? Aí está uma vertente a ser explorada em pesquisa.

É certo que a teologia e a escatologia inscritas nas filosofias racionalistas da história apontam para um final em que, por necessidade lógica, haveria a paralisação do movimento, ou então mudanças na qualidade desse movimento. O finalismo existente nessas filosofias indica que, uma vez cumprido o propósito da história, ela não tem mais como se realizar, chega ao seu término. Entretanto, até que se chegue a esse ponto decisivo, o movimento é imprescindível, ou melhor, o movimento é a condição necessária e suficiente para sua realização. Exatamente por isso, em todos os autores leigos citados neste texto, a presença do movimento histórico é constante e, para muitos deles, as revoluções são consideradas fundamentais.

A filosofia da história elaborada pelo catolicismo ultramontano do século XIX e primeira metade do século XX, coerente com seus pressupostos, seguirá um trajeto diferente, oposto. Para o catolicismo conservador, a condição primeira para a realização plena do projeto divino de salvação da humanidade seria a imediata paralisação do movimento da história. Por isso, não causa estranheza que a literatura católica, no período estudado, tivesse sempre o movimento histórico sob suspeita e declarasse as revoluções avessas ao plano da salvação.

Por isso, enquanto os teóricos do catolicismo ultramontano se lamentavam, no século XIX pela consolidação do mundo moderno, chegando o papa Pio IX a excomungar a modernidade, conforme se verá adiante, os pensadores leigos racionalistas se felicitavam por essa mesma consolidação, exatamente porque, pensavam eles, o movimento histórico, produzido pelo próprio homem, seria o construtor da perfeição humana, e assim davam continuidade à tradição iniciada com o humanismo renascentista de assentar no próprio homem, isto é, abandonado ou abrandado o teocentrismo do catolicismo medieval, o antropocentrismo necessariamente introduziu a noção do homem como agente histórico com um sentido positivo, ou seja, que a ação humana, ao produzir a história, é sempre boa, porque indica que o processo evolutivo continua a existir, apesar das contradições, ou por causa delas.

Assim colocado o problema, levanta-se uma questão que por certo atormenta os filósofos há séculos, que está na base das concepções finalistas das filosofias da história do mundo ocidental: o homem age e produz história. Para que o homem age? Para onde caminha o movimento que ele desencadeia com seus atos? Em outras palavras, qual a finalidade da ação e da história humana?

A concepção de história encontrada nos autores citados neste texto, por ser evolutiva, é teleológica e escatológica, isto é, indica que o processo histórico aponta para um devir que se

consolidará no Estado de Direito burguês, na sociedade harmonizada pela ciência ou na sociedade comunista, enfim, consumir-se á naquela situação considerada término do processo, proposta pelas escolas filosóficas e historiográficas. Construir a perfeição nos limites da finitude humana é, portanto, a finalidade do movimento histórico.

Os horizontes dessas filosofias não são, por isso, infinitos, mas restringem o movimento aos limites da temporalidade, da finitude do tempo, ainda que seja um tempo projetado para um futuro distante, tempos vindouros em que a humanidade gozará dos frutos semeados pelas gerações passadas em seu longo caminho em busca da perfeição.

Nessa projeção do movimento histórico para a perfeição possível, os filósofos reservaram um espaço muito amplo para o conhecimento racional e científico, tendo como suporte uma confiança quase irrestrita nas potencialidades da Razão, de tal sorte que esse saber era considerado causa do movimento, ou o seu instrumento privilegiado.

Esse é bem o caso do Iluminismo.

A consulta a vários autores indica sempre o mesmo ponto: por Iluminismo se deve entender um movimento ou corrente filosófica alicerçada na confiança na Razão, na ciência e no progresso. Consideremos Kant. Seu texto é uma peça de exaltação do progresso fundado nas potencialidades da Razão.

Tendo por estabelecido que o mundo moderno deveria chegar inelutavelmente à perfeição, ele assentava todo processo histórico na certeza de que a Razão humana produziria um saber necessário e suficiente para a iluminação dos próprios atos do Estado, cujo melhor exemplo muito provavelmente teria sido o Despotismo Esclarecido. Por isso, ele nos dizia que:

[...] mistura com muitas ilusões e caprichos, vai surgindo, pouco a pouco, a era das Luzes. Estas luzes, porém, e com elas um certo interesse sentimental que o homem esclarecido não pode deixar de ter pelo bem que ele compreende perfeitamente, deve alçar-se progressivamente até os tronos e influenciar os seus próprios princípios de governo. (KANT, 1969).

Em Condorcet, o saber é um instrumento para o progresso e o conhecimento histórico fundamento da evolução. Assim, ele nos diz que as observações sobre

[...] o que o homem foi e sobre o que é hoje, conduzido depois ao conhecimento dos meios para assegurar e acelerar os novos progressos que a natureza permite esperar aind.. (CONDORCET, 1969).

Fica plenamente consignada nessa filosofia a noção de que, em última análise, o processo global da história tem como eixo de sustentação a produção do saber racional. Essa

produção, conotando uma evolução intelectual, estaria mesmo na raiz da evolução humana em outras “esferas espirituais”, se é permitida essa expressão. Impossível, para o Iluminismo, e o liberalismo mais tarde, a existência de homens moralizados, ordeiros, produtivos, ou seja, cidadãos aptos a promoverem o desenvolvimento humano, sem serem, ao mesmo tempo, homens bem formados intelectualmente.

Toda filosofia iluminista e toda política liberal do século XIX propunham, a partir desse alicerce, a educação pública e gratuita, para que todos pudessem adquirir o saber e promover as transformações históricas requeridas pelo projeto da natureza. Kant chegava a imaginar que os Estados, mesmo não dispendo de recursos financeiros para implantarem a educação pública, já estavam convencidos de sua necessidade. (KANT, 1969).

No Brasil, a consolidação do ideário liberal, a partir da segunda metade do século XIX, introduziu, como ponto fundamental de seu programa, a educação pública, leiga e gratuita, dentro daquela perspectiva de que as luzes do saber abririam o caminho para o progresso da nação brasileira.⁴ (MANOEL, 1996).

Comte, ao elaborar a doutrina do positivismo seguiu os mesmos passos, depositando no saber a confiança de progresso.

No **Discurso sobre o conjunto do Positivismo**, manifestava plena confiança em que a consolidação de sua filosofia

[...] fará espontaneamente surgir, em todo Ocidente, uma nova autoridade moral, cuja inevitável ascendência colocará a base direta da reorganização final, ligando as diversas populações avançadas através da mesma educação geral, que fornecerá para toda parte, para a vida pública como para a vida privada, princípios fixos de julgamento e conduta. Tal é, pois, a missão fundamental do positivismo: generalizar a ciência e sistematizar a arte social. Essas duas faces inseparáveis duma mesma concepção serão sucessivamente caracterizadas pelas duas partes desse discurso, indicando, o primeiro, o geral espírito da nova filosofia e, em seguida, sua conexidade necessária com o conjunto da grande revolução de que ela dirigirá o término orgânico. (COMTE, 1983).

A clareza e a objetividade do discurso de Comte não permitem dúvidas quanto ao fato de que ele subordinava o progresso da história humana ao desenvolvimento anterior da ciência, orientada pela filosofia positivista. Dito com outras palavras, o saber, em Comte seria a causa do progresso humano, razão pela qual ele preconizava o afastamento do [...]

⁴ No Brasil, embora o Positivismo tenha impresso sua marca nos primeiros atos do governo republicano, as teses liberais também estiveram ali presentes. Na laicização do sistema escolar brasileiro, houve nítida conjugação de ambos os ideários, preconizando e retirando o sistema educacional do controle da Igreja Católica, ao menos diretamente.

“catolicismo, como qualquer outro teologismo” [...] (COMTE, 1983) ou seja, qualquer outra forma de pensar que não fosse aquela demarcada pela ciência positiva.

As concepções do marxismo levaram essa idéia ao seu extremo limite porque estabeleceram que o saber produzido pelo materialismo dialético, por ser um saber revolucionário, conduziria, inelutavelmente, o proletariado à tomada de consciência e com ela à revolução comunista, considerada a construção da sociedade igualitária a finalidade última do processo histórico.

No marxismo, o motor, a causa do movimento não é o saber considerado diretamente, e sim a luta de classes, ou seja, o momento da explosão política das construções sociais. Entretanto, o marxismo considerava que, até então, o processo histórico não tinha conseguido ultrapassar o limiar da pré-história humana, uma vez que a verdadeira revolução, aquela que levaria à realização da finalidade última do processo histórico – a sociedade sem classes – não havia acontecido e não acontecera ainda por falta de um instrumento necessário e suficiente, uma teoria capaz de realizar essa última e fundamental revolução social. O materialismo dialético, no entanto, ao pretender o estatuto de ciência e não de simples doutrina ou ideologia, apresentava-se como instrumento necessário e suficiente para promover aquele saber apto a realizar a revolução.

Foi em Lenine que essa concepção se tornou plenamente consolidada. Para ele, não bastavam as classes sociais e suas contradições estruturais – era necessário que o proletariado fosse educado nos princípios do materialismo dialético para que pudesse fazer a revolução, e isso porque

[...] sem teoria revolucionária não pode haver também movimento revolucionário. Portanto [...] só um partido guiado por uma teoria de vanguarda pode desempenhar o papel de combate de vanguarda. (LENINE, 1979).

É inerente ao materialismo dialético a concepção de que o saber é o instrumento fundamental para o progresso humano, porque o potencial revolucionário da classe proletária somente poderá ser despertado por meio da orientação de um grupo especial que possua esse saber, correto e eficaz, fora e além dos marcos das simples ideologias.

É o próprio Lenine que nos diz, mais uma vez, que

[...] a história de todos os países testemunha que a classe operária, exclusivamente com suas próprias forças, só é capaz de desenvolver uma consciência tradeunista [...] (LENINE, 1979)

Isto significa que, por seus próprios meios, a classe trabalhadora não conseguiria extrapolar os limites da consciência possível nos marcos da ideologia burguesa. Nessas circunstâncias, a ruptura com a ideologia somente seria possível com a direção firme daquele grupo especial atrás referido:

“Por seu lado, a doutrina do socialismo nasceu de teorias filosóficas, históricas e econômicas elaboradas por representantes instruídos das classes possidentes, por intelectuais.” (LENINE, 1979).

A isso, acrescenta Kautsky:

A consciência socialista moderna não pode surgir senão na base de profundos conhecimentos científicos[...] Mas, o portador da ciência não é o proletariado, mas a intelectualidade burguesa: foi do cérebro de alguns membros dessa camada que surgiu o socialismo moderno e foram eles que o transmitiram aos proletários mais desenvolvidos. (KAUTSKY, 1979).

O que se pretende com as citações acima é tão somente deixar assinalado que as filosofias modernas e as teorias políticas que delas se desdobram ancoraram no saber, no conhecimento racional, todo processo do movimento histórico. Mesmo no materialismo dialético e sua teoria da determinação econômica, em última instância, a formação da consciência revolucionária está subordinada à aquisição de um saber específico.

Por isso, não cabe no presente texto a discussão das diferenças entre essas filosofias, mas aquilo que elas têm de aproximativo – o saber como causa eficiente ou instrumento do progresso. A leitura atenta dessas filosofias leva à certeza de que o processo histórico é o processo do triunfo da Razão como construtora do progresso e da perfeição humana.

Entretanto, a leitura da filosofia e da doutrina católica leva a outra certeza, a de que o processo histórico tem sido o triunfo da (des) Razão.

Resumindo a doutrina católica sobre a história em uma exígua súpula didática encontramos o seguinte:

Deus criou o homem para que permanecesse em eterno contato com sua autocomunicação. (RAHNER; VORGRIMLER, 1966). Entretanto, Adão e Eva, ao pretenderem adquirir um saber e uma consciência não previstos no plano divino e mesmo proibido por ele, cometeram o Pecado Original, tendo como resultado a expulsão do Paraíso, ou seja, provocaram a Queda. Inicia-se aí a história humana.

A análise detida dessa doutrina revela:

1) Os seus termos apontam para a ausência da história. No intervalo de tempo que teria existido entre a Criação e a Queda, o homem teria vivido em uma situação de imobilidade, na exata medida em que:

a) essa situação deveria ser eterna, perpetuar-se idêntica a si mesma para todo sempre; isto é, uma situação sem tempo e sem movimento.

b) Estando livre da morte, o homem estaria, na verdade, acima da finitude própria da vida material; isto é, o ser humano estaria fora da história, ou melhor, a história não existiria.

A esse período hipotético, a doutrina católica denomina “estado supralapsário”, que se define como o estado

[...] de justiça original. Es decir, la situación salvífica paradisíaca anterior al pecado original, del hombre ‘agraciado’ sobrenaturalmente por la autocomunicación de Dios; caracterizado por la inmunidad respecto a la concupiscencia y subtraído de la necesidad de morir. (RAHNER; VORGRIMLER, 1966).

Nessa situação, o homem estava imune também às enfermidade, sofrimentos e paixões. (RAHNER; VORGRIMLER, 1966).

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

2) Com o Pecado Original, o homem perdeu todas as prerrogativas da a-historicidade: tornou-se mortal. A mortalidade introduziu o ser humano na temporalidade e no movimento, isto é, na história:

a) Antes e acima de tudo porque se viu diante da necessidade de trabalhar para garantir a reprodução da vida. Esse talvez seja o significado mais profundo do mito do Pecado Original, abordado de uma perspectiva histórica. Expulso do Paraíso, o homem viu-se diante da necessidade de trabalhar, e o trabalho é o elemento fundamental da história humana⁵. Mais ainda, quando se recorda que o tema do pecado original foi elaborado por um povo habitante de uma região semidesértica, compreende-se porque ele considerava o trabalho um castigo divino⁶, em especial quando esse trabalho era acompanhado da maldição de só produzir abrolhos. (GÊNESIS, 3, 18–19).

⁵ Não vamos entrar aqui na discussão surrealista do tipo “se o homem não trabalhasse”, etc... O fato histórico concreto é que o homem trabalha, e a dialética entre o trabalho em si e suas formas concretas de realização constitui o material por excelência do historiador, porque é dessas formas que derivam todas as demais relações que os homens estabelecem entre si e a própria natureza

⁶ Esse mito é próprio de um novo habitante de uma região semidesértica, e foi transformado pelo catolicismo em explicação universal. É muito difícil imaginar um povo habitante de uma exuberante floresta tropical criando um mito semelhante ao judaico-cristão. Com esse mito, os judeus tentaram explicar porque eles e os demais povos da região encontravam tanta dificuldade em produzir sua subsistência.

b) Além da necessidade de trabalhar, o homem se viu presa também da concupiscência e dos sofrimentos físicos e morais. Isso teria uma implicação profunda: além do sofrimento, a inserção na historicidade deixou-o vulnerável a apetites vorazes, sejam eles de bens e sexualidade, sejam de conhecimento racional, e essa venerabilidade iria trazer desdobramentos lastimáveis em todo transcurso da história.

O ponto central dessa doutrina é a causa atribuída ao movimento histórico.

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

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

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

Esse tema central e fundante de toda doutrina católica freqüenta as páginas dos filósofos e teóricos católicos e, embora a estrutura central seja a mesma, há pequenas diferenças na exposição do assunto. Por isso, foram selecionados dois autores do século XIX para servirem de suporte ao presente texto: René Chateaubriand e Juan Donoso-Cortés.

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

Ressurgia a França do caos revolucionário, quando o Gênio do Cristianismo apareceu; todos os elementos da sociedade estavam confusos: a mão que intentara ordená-los não conseguira ainda seu intento – despotismo e glória não tinham podido criar ordem. Foi, pois, entre as ruínas dos nossos templos que eu publiquei o Gênio do Cristianismo, chamando a esses templos as pompas do culto e os ministros dos

altares. O gênio do Cristianismo refletindo memórias do nosso passado, nossos antigos costumes, da glória dos monumentos de nossos reis, tinha o sabor da antiga monarquia: os franceses afizeram-se a ver com saudades o seu passado, preparou-se a estrada do futuro e reanimaram-se esperanças quase extintas. (CHATEAUBRIAND, s.d.)

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

No cap. II, do livro 3, ele descreve a “Queda do Homem” do seguinte modo:

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

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

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

Por essa razão, o saber racional era estigmatizado pela doutrina do catolicismo conservador – da racionalidade conquistada dimanaria a história e dela poderia se originar a perdição definitiva, porque por meio dela a humanidade teria perdido a inocência das crianças e, velha, caminharia para a morte. Assim, nos diz Chateaubriand, a

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

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

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

Narrado conforme o *Gênesis*, o momento em que Deus entregou a Adão a tarefa de nomear todas as coisas, ele entende que aí

[...] se mostran dos cosas importantísimas: la primera, que el hombre aprendió la lengua de Dios; y la segunda, que aprendió de Dios a penetrar en la esencia de las cosas, lo cual quiere decir que recibió a un tiempo mismo la revelación de las ciencias y del instrumento universal de todas las ciencias. (DONOSO-CORTÉS, 1976).

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

[...] penetrar en la naturaleza íntima del principio de las cosas; siendo el principio de las cosas y Dios una cosa misma, seria penetrar en la esencia de Dios; penetrar en la esencia de Dios es ser Dios hasta cierto punto, y el hombre no puede ser Dios en cierta manera y hasta cierto punto sino cuando haya sido deificado en su vida intramundana. (DONOSO-CORTÉS, 1946).

Em outros termos, Deus compartilhou com o homem o saber, mas até o limite que lhe parecia seguro, e resguardou da ‘fraqueza humana’ o conhecimento dos segredos maiores, para evitar que o homem se destruisse. (DONOSO-CORTÉS, 1946). Portanto, segundo a interpretação donosiana, o homem não caiu por pretender ser igual a Deus, mas porque pretendeu adquirir o saber sem a aliança com o criador, ou seja

[...] quiso aprender la ciencia del bien Del mal fuera de Dios y desunió el entendimiento divino y humano; y asi como la unión primitiva habia sido causa de la ciencia infusa de Adán, la desunión lo fue de suya absoluta ignorancia. Ni podria ser de outra manera, si se atiende que Dios es la verdad absoluta ya que no hay verdad fuera de Dios ... Si fuera posible que la verdad existiera fuera de Dios, Dios no existira. (DONOSO-CORTÉS, 1946).

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

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

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

[...] consistió en la enfermedad y la muerte ... luego, la desorden física y moral, la ignorancia y la flaqueza de la voluntad, por una parte, y la unfermedad y la muerte, por otra, son una cosa misma. (DONOSO-CORTÉS, 1946).

Mas, essa desordem não teria se restringido apenas ao âmbito da vida humana, mas se estendido por sobre toda a natureza. Por isso

[...] la tierra se cuajó de espinas y de abrojos, y si secaran sus plantas, y envejecieran sus árboles, y si agostaran sus hebras ... y se restió de bosques oscuros ... y si coronó de montes bravos, y hubo una zona tórrida y outra firgídísima, y fue consumida por el fuego, y abrasada por la escarcha, y se lebantaran en todos sus horizontes torbellinos impetuosos y sus ambitos fueram encendidos com estrondos de los. (DONOSO-CORTÉS, 1976).

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

Donoso-Cortés é bastante explícito ao elaborar essa teoria. Nos *Bosquejos Históricos*, ao relatar resultados do pecado original de Adão, entende que

[...] cuando el hombre se rebeló contra Dios, desvanecido por el orgullo ... Dios en su justicia le quitó la sabiduría, y en su misericordia le conservó la inteligencia [...] Por iso, se ve que toda ciencia de los orgullosos es error y vanidad y que la ignorancia de los humildes es la verdadera ciencia. (DONOSO-CORTÉS, 1976).

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

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

No Ensayo [...], Donoso-Cortés, seguindo mais uma vez essa linha tradicional, entende que a inteligência dos ...

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

Donoso-Cortés vai mais além – a desunião entre os homens e Deus acabou por revelar a própria fraqueza do entendimento humano porque o saber válido para o homem era aquele adquirido na comunhão com o Criador. Ao se separar de Deus e não podendo atingir a essência das coisas, o homem acabou por produzir uma desunião no seu próprio entendimento. Por isso, criou divisões arbitrarias na tentativa de chegar, sem resultados ao conhecimento de todas as coisas. Assim, o pensador espanhol nos diz que a [...]

ciência política, la ciencia social, no existen, sino em la calidad de clasificaciones arbitrarias del entendimiento humano. El hombre distingue en su flaqueza, lo que esta unido en Dios con una unidad simplicísima. (DANOSO-CORTÉS, 1946).

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

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

Quem presenciou os dias da revolução francesa, quem assentou que à vaidade do saber se deve quase todas nossas desgraças, quase acreditou que o homem esteve à

beira de uma nova morte, por ter erguido, segunda vez a mão à árvore da ciência [...] os séculos sabedores prendem com os séculos destruidores. (CHATEAUBRIAND, s.d.).

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

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

B – O Pêndulo da História

Em 1947, Gustave Thibon, em um estudo introdutório a uma seleção de textos de Chateaubriand, condensava sua compreensão sobre o movimento histórico na seguinte frase:

Lês masses humaines oscillent d’ un totalitarisme à l’ autre; déjà elles ne chissent plus entre l’ esclavage et la liberte, mais entre lãs deverses formes dun même esclavage [...] (THIBON, s.d.).

Em seu escrito, Gustave Thibon trazia ao primeiro plano o conceito católico sobre a qualidade do movimento histórico: a oscilação pendular.

Conforme a doutrina católica, o projeto único de Deus é a salvação da humanidade, e a salvação tem o significado de reunir aquilo que o pecado original desuniu, religar a aliança rompida. Nesse sentido, o movimento da história deve, necessariamente, para se consumar como história da salvação, levar o homem ao reencontro do Absoluto e nele dissolvê-lo.

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

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

Era exatamente dessas fontes românticas que se alimentava, por exemplo; um escritor brasileiro, Hamilton Nogueira, em 1931, quando pensava que [...]

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

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

Para João Camilo de Oliveira Torres, o movimento da história [...]

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

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

A teoria da oscilação pendular também irá sustentar as teses de Bérngson, que emprega, porém, a metáfora das cores para ilustrar sua teoria – a história humana oscilaria entre o vermelho e o amarelo, cores que simbolizariam os extremos, sem se estabilizar no laranja, que simbolizaria a ordem social, a estabilidade e a lei (TORRES, 1968).

As considerações e interpretações anteriormente feitas demonstram as vinculações que a doutrina católica faz entre a procura do saber racional e o movimento da história. Ao conceituar a qualidade do movimento histórico, a doutrina católica explicitou por inteiro essas vinculações. A metáfora do movimento pendular é a figura com a qual se pretendeu ilustrar, tanto essas vinculações, quanto o próprio movimento, porque ela é a que melhor pode

representar, poder-se-ia dizer, até graficamente, a luta entre o Bem e o Mal, tese que em última instância sustenta essa construção teórica.

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

Entretanto, o homem nada mais é do que uma criatura imperfeita a quem foi dada a capacidade de escolha. Em outras palavras, a imperfeição humana fundamental [...] “consiste em la facultad que tiene de seguir el mal y de abrazar el error; es decir, que la imperfección de la libertad humana consiste cabalmente en aquella **facultad de escoger, en que consiste, según la opinión vulgar, su perfección absoluta.**” (DONOSO-CORTÉS, 1946).

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

A queda não significou a morte do homem – ao contrário, a sobrevivência após a queda é o próprio eixo de sustentação da doutrina. Essa é uma questão central e delicada – a vida temporal, material, significa que o homem “morreu” para a vida eterna e o seu oposto é o centro mesmo do projeto católico, ou seja, a ressurreição para a vida eterna deve corresponder à morte para a vida terrena. Entretanto, para o catolicismo do século XIX, recuperando o projeto do cenobitismo medieval, a morte para a vida terrena não significava apenas o falecimento, mas uma recusa ao “século”, um afastamento em relação ao mundo como forma de preparação para o pós-morte. A frase seguinte é uma síntese dessa doutrina: “Esforce-se para atrair Deus a si por uma contínua morte da natureza; é morrendo para a vida de Adão que vivemos para a vida de Jesus.” (MANOEL, 1996).

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

Terrível castigo o do homem – privado do conhecimento da Verdade, dotado de uma inteligência fraca e de uma vontade defeituosa, o ser humano teria a desventura de converter-

se naquele composto de absurdas contradições de que nos fala Donoso-Cortés, oscilando entre extremos sem jamais fixar-se junto a deus. Mais ainda, na mesma linha de Chateaubriand, para quem ciência e ateísmo seriam sinônimos, o pensador espanhol, apocalíptico, adverte

la razón sigue el error dondequiera que vaya, aunque sea al abismo más profundo [...] El error le dará la muerte. Mas[...] que importa si es madre y muere a manos del hijo? (DONOSO-CORTÉS,1946).

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

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

esse conceito errado que os poderes, espiritual e temporal, devem ser separados, é a pedra angular do edifício de corruptelas[...] Mais do que anti-evangélico, mais do que anti-cristão, é o regime do separatismo espiritual e dos poderes, epílogo fatal das confusões conceituais básicas do individualismo, que conduziram a sociedade humana à miséria atual em que ela definha, na mais franca estatolatria generalizada, quer se chame esta república imperialista, ditadura liberal, ditadura fascista, ou ditadura proletária, bolchevismo ou anarquismo. (HARGRAVES, 1932).

Diante das considerações acima, pode-se sintetizar a filosofia católica no seguinte: a queda foi o primeiro ato histórico; a fraqueza da vontade humana, o motor da história; a oscilação pendular, a qualidade desse movimento e a perpétua desunião, a sua consequência. Assim posta a questão, fica-se diante de uma desconcertante constatação: a tragédia humana é maior do que a própria teoria indica, porque se o oscilar do pêndulo é perpétuo, e o é porque a imperfeição humana o impele, então não há saída para a humanidade. Estranha teoria essa, marcada pela escatologia e pela teleologia. Embora anuncie o progresso do homem rumo à perfeição, encerra-o em um eterno oscilar, uma eterna busca de extremos, um eterno recomeço de jornada que em nada fica a dever a Sísifo.

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

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

Esse posicionamento dos teóricos católicos se reflete necessariamente na própria elaboração da cronologia da história e sua “linha do tempo”. Dentre tantos exemplos possíveis, cita-se Juan Donoso-Cortés, dada a sua importância na consolidação dessa filosofia da história. Ele dividiu a história humana em dois períodos. Primeiro período: da Criação até a vinda de Cristo. Segundo período: de Cristo até o presente.

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

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

Na História Antiga, os homens intuía a existência de Deus. Mas, dada a sua ignorância, exprimiam sua crença ou intuição de maneira errada e desastrosa por meio do politeísmo. Entretanto, na História Moderna, os homens têm já conhecimento da religião e da Verdade revelada, contam com o eficiente magistério católico para guia-los no caminho da salvação. Assim, não haveria mais razão alguma para andarem extraviados, a não ser o seu orgulho e a vontade defeituosa que os perde.

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

Em 04 de junho de 1849, Montalembert, em carta dirigida a Donoso-Cortés, reafirmando essa tese perguntava qual [...] “época señalaremos como la em que haya existido

civilización, o sea, la sociedad católica por excelencia? Para mi es indudable que esta época fue la Edad Media, en el período lo siglo VIII, hasta el XIV.” (DONOSO-CORTÉS, 1946).

No mesmo dia 04 de junho de 1949, Donoso-Cortés respondeu a Montalembert e reafirmando a tese de que [...]. “El siglo de oro de la civilización, es decir, el en que la razón y la coluntad del hombre se corformaron con el elemento católico, fue, sin duda ninguna, el siglo XIV.” DONOSO-CORTÉS, 1946).

Após essa época áurea, quando a Igreja subordinava a sociedade em todas as suas esferas [...] “ a la libre y espontánea voluntad de los Príncipes y de los pueblos, los cuales creyeron convenirles sujetar sus diferencias al fallo de los Pontífices romanos, o de los Santos Concilios.” (DONOSO-CORTÉS, 1946) veio a era da Revolução, aquela em que o homem julgou a doutrina católica inútil superstição e se propôs, ele mesmo, a criar um novo saber, uma nova moral, uma nova política.

A verdade é que a doutrina do catolicismo ultramontano não aceitava que o conjunto do pensamento moderno fosse um desdobramento necessário do movimento geral do processo histórico. Para a hierarquia da Igreja e o laicato intelectualizado, a ciência, a filosofia e política modernas eram apenas e tão somente uma atitude de rebeldia do homem moderno, que não mais aceitava o espírito dos dogmas católicos. Dividindo a humanidade em dois campos opostos – os que estão a favor ou contra Deus – a Igreja atribuía aos primeiros a responsabilidade de eliminar os erros do pensamento moderno, produzidos pelos segundos. Mergulhando por completo nessa concepção, Álvaro Vieira Pinto iria pontificar, em 1930:

As condições do mundo moderno, a divisão que dia a dia se torna mais nítida entre os que ficam com Deus e os que põem se contra ele, exigem da consciência em flor do moço um esforço precoce no sentido de uma definição que lhe permita uma posição no campo de egoísmos inferiores ou de desprendimentos sublimes, em que se cindiram os homens. (PINTO, 1930).

O resultado dessas atitudes do moderno pensamento racionalista teria se manifestado na incredulidade, nas revoluções filosóficas e científicas, na Reforma Protestante, na Revolução Francesa, no ciclo revolucionário de 1830 a 1848, na democracia e nas doutrinas de esquerda. Por isso, no contexto da doutrina, o século XIX era considerado o ponto de maior afastamento do pêndulo da história em relação a Deus, o século de “ferro da civilização”, segundo a interpretação de Donoso-Cortés. (DONOSO-CORTÉS, 1946).

Conforme o catolicismo do século XIX, naquele “século de ferro da civilização” foram condensadas todas as proposições e práticas da filosofia e política atéias produzidas pelo mundo moderno e expressas pelas doutrinas liberais, consideradas a síntese de quatro séculos

de racionalismo, lançando o homem nas mais torpes abominações, das quais o ateísmo e o falso saber seriam as piores. Por isso, o papa Pio IX condenou em bloco, tanto o século XIX, quanto o conjunto da modernidade, lançando o anátema por sobre todos quanto dissessem que [...] “o romano Pontífice pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a civilização moderna.” (PIO IX, 1947, 80ª proposição).

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

A figura com que Donoso-Cortés sintetiza a “crise do mundo moderno” no século XIX é bastante reveladora:

[...] cuando el termómetro religioso está subiendo, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión está lato. (DONOSO-CORTÉS, 1946).

REFERENCIAS

A **BÍBLIA** de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1992, p.37 nota Z, 2149/51.

ARIÉS, P. Uma nova educação do olhar. In: DUBY, G. et al. **História e nova história**. Lisboa: Teorema, 1986.

CHATEAUBRIAND, R. **O gênio do cristianismo**. São Paulo: W.M. Jackson. s.d. v.1, p. xv/9/15/31/72.

COMTE, A. Discurso sobre o conjunto do positivismo. In: id. Seleção de textos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.112. (**Os Pensadores**).

CONDORCET, N. A. O progresso do espírito humano. In: GARDINER, P. L. **Teorias da história**. Lisboa: calouste-Gulbenkian, 1969, p.64/140/399.

DONOSO-CORTÉS, J. Bosquetos históricos. In: JURETSCHKE, J. (org). **Obras completas de Donoso-Cortés**. Madrid: católica, 1946. T.II, p.124/130/145/212/348-9.

_____. Ensayo sobre el catolicismo. In: Id. Ibid. p.139.

_____. Las reformas de Pio IX. In: id. Ibid. p.442-4.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARDNER, P. L. **Teorias da história**. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1969.

HARGRAVES, H. J. Separatismo espiritual. In: A ordem. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, v.12, n.27, maio de 1932, p.348.

KANT, I. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: GARDNER, P. L. Op. Cit. p.38.

KAUTSKY, K. Crítica ao programa do Partido Social-Democrata Austríaco. In: LENINE, V. I. **Que fazer?** São Paulo: Alfa-Omega, 1979, v.1, p.107. (Obras escolhidas).

LENINE, V. I. **Que fazer?** São Paulo: Alfa-Omega, 1979, v.1. p.96-7/101.

LIMA, A. A. Prefácio à edição brasileira. In: CHATEAUBRIAND, R. **O gênio do cristianismo**. São Paulo: W.M. Jackson, s.d.

MANOEL, I. A. **Igreja e educação feminina: uma face do conservadorismo (1859-1959)**. São Paulo: Unesp, 1996, p.89ss.

_____. **O pêndulo da história**. Franca: FHDSS. Tese (Livre Docência). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de História, Direito e Serviço Social de Franca. Franca, 1998.

PINTO, A. V. Discurso na Associação dos Empregados do Comércio. In: A ordem. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, v.10, n.5, fev.1930.

PIO IX (Papa). **Quanta cura e Syllabus** (1864). Petrópolis: Vozes, 1947.

RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. **Diccionario teológico**. Barcelona: Herder, 1966, p.225.

ROMANO, R. **Conservadorismo romântico: origens do totalitarismo**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p.74-5.

TIBON, G. Introducción. In: TIBON, G. (org) CHATEAUBRIAND: Choix de texts, p.31.

TORRES, J. C. **História das idéias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968, p.103.

WHITROW, G. J. **O tempo na história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p.62.