


## Teologia Política e Constituição da Ordem: Carl Schmitt e a Filosofia de Estado da Contrarrevolução

*Political Theology and Constitution of Order: Carl Schmitt and the State Philosophy of Counterrevolution*

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID28981

**Argemiro Cardoso Moreira Martins**

Universidade de Brasília (UnB)

 0000-0002-8723-1113

argemiromartins@unb.br

**Caio Henrique Lopes Ramiro**

Universidade de Brasília (UnB)

 0000-0002-1050-1875

caioramiro@yahoo.com.br

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é desenvolver uma reflexão a respeito da leitura feita por Carl Schmitt dos intelectuais católicos como filósofos de Estado da contrarrevolução. Pontualmente, o trabalho concentra-se na relação estabelecida por Carl Schmitt entre Teologia Política e Constituição, a partir da análise das reflexões de De Maistre e De Bonald, em especial no que diz respeito à leitura teológico-política de categorias centrais da teoria da constituição como, por exemplo, a questão do poder constituinte e da constituição da ordem; uma reflexão crítica de tais categorias não para restaurar a monarquia, mas sim, apontando para a defesa da ditadura. Assim, partindo de um método hermenêutico, foram analisados os textos de bibliografia primária e, doravante, obras outras de interlocutores, bem como outros autores que se dedicaram ao problema em análise.

**Palavras-chave:** Teologia Política; Teoria da Constituição; Carl Schmitt; Louis Ambroise de Bonald; Joseph de Maistre.

**Abstract:** The main purpose of this work is to develop a reflection on Carl Schmitt's reading of Catholic intellectuals understood by him as State philosophers of the counterrevolution. Especially, the work focuses on the relationship established by Carl Schmitt between Political Theology and Constitution, based on the analysis of De Maistre and Bonald reflections, especially regarding the theological-political reading of central categories of the theory of constitution, as, for example, the question of constituent power and the constitution of order, a critical reflection of such categories not to restore the monarchy, but rather, pointing to the defense of the dictatorship. Thus, starting from a hermeneutic method, texts from primary bibliography were

analyzed and, henceforth, other works by interlocutors, as well as other authors who dedicated themselves to the problem under analysis.

**Keywords:** Political Theology; Constitutional Theory; Carl Schmitt; Louis Ambroise de Bonald; Joseph de Maistre.

## INTRODUÇÃO

Inicialmente, ressalta-se que o presente trabalho pretende explorar uma via, em alguma medida, ainda pouco examinada do pensamento schmittiano, que medita a respeito da presença da ideia de conservação da ordem e de intelectuais antirrevolucionários em sua reflexão. Segundo Roberto Bueno, é perceptível em “Schmitt alguns espaços que todavia carecem de uma mais minuciosa exploração” (Bueno, 2018, p. 51) e metodologicamente aponta para o conservadorismo. Nesse momento, é imperioso destacar que acompanharemos a indicação metodológica de Roberto Bueno no que tange “a realização de uma interpretação do pensamento de Schmitt em sua chave hermenêutica conservadora” (Bueno, 2018, p. 52). Contudo, ao considerarmos o objeto mais geral do presente trabalho, ou seja, a pretensão de exame das conexões entre teologia política e teoria da constituição, optamos por delimitar a análise à presença do ideário da vertente teórica contrarrevolucionária produzida no fim do século XIX, o que Schmitt caracteriza como uma *filosofia de Estado da contrarrevolução* (Schmitt, 1996a).

A partir de tais coordenadas, de acordo com Roberto Romano e Roberto Bueno, torna-se possível uma melhor angulação do trabalho de Schmitt (Romano, 1994; Bueno, 2018), especialmente quando consideramos “a incontável quantidade de trabalhos dedicados a Schmitt, bem como as múltiplas abordagens, angulações, orientações teóricas, e a ampla quantidade de referências e notável qualidade de muitos deles” (Bueno, 2018, p. 51). Pontualmente, pretende-se concentrar esforços na análise de Schmitt das reflexões de De Maistre e de De Bonald, bem como propõe-se uma leitura dos textos dos próprios autores no que diz respeito à questão do poder constituinte e da constituição da ordem.

Ao que parece, esse ponto de vista permite justamente investigar os fundamentos teológico políticos da análise de Carl Schmitt a respeito da democracia e da teoria da constituição de seu tempo. Além disso, comporta uma contribuição que consegue uma caracterização ainda em alguma medida pouco explorada do trabalho de Schmitt (Romano, 1994; Taubes, 2007; Bueno, 2018).

Nesse horizonte, na primeira parte trabalho pretende-se examinar a distinção feita por Carl Schmitt entre romantismo alemão e os pensadores católicos. Para Schmitt, há um erro na caracterização do pensamento de De Bonald e De Maistre feito na Alemanha, uma vez que as reflexões de tais autores são consideradas como românticas e, no entanto, o romantismo político em nada se assemelharia às propostas dos católicos, na exata medida em que pretende estetizar e neutralizar o conflito político em um processo de subjetivação, o que nem de longe se faz presente na proposta enérgica dos autores católicos que decidem pela tomada de posição e enfretamento da luta política.

Ainda, a questão se coloca na forma como Carl Schmitt fará a caracterização dos pensadores católicos, estabelecendo uma distinção entre eles. Significa dizer que compreende De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés como contrarrevolucionários; todavia, suas reflexões e intervenções no debate público serão apresentadas de maneira distinta, fundamentalmente pela diferença temporal – De Maistre e De Bonald estão observando o acontecimento de 1789; Donoso Cortés pensa a revolução de 1848, e a compreensão do inimigo a que darão combate. Conforme mencionado, no presente artigo o esforço de leitura se concentra nas reflexões de De Bonald e De Maistre acerca da Revolução francesa. A revolução será, então, *satanizada* pelos pensadores católicos, bem como o ideário filosófico-político de Jean Jacques Rousseau, também como toda ação jacobina como sendo a encarnação mesma do mal, que nada pode constituir.

Por fim, na última parte do artigo, verifica-se a hipótese providencialista dos contrarrevolucionários, ou seja, a revolução será caracterizada como algo que advém da providência, justamente para demonstrar a fraqueza humana e a impossibilidade da boa constituição de uma ordem política. Tal perspectiva teológico-política interessa a Carl Schmitt não pela ideia tradicionalista e restauradora da monarquia, mas sim, pela possibilidade de aproximação, pela via do pensar a exceção, dos conceitos de soberania e decisão, o que implica em uma meditação acerca da constituição da ordem pela via autoritária.

## **I ROMANTISMO, TRADICIONALISMO, CONSERVADORISMOS POLÍTICOS: CARL SCHMITT E CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO CATÓLICO DO SÉCULO XIX**

Propomos um exame das linhas de força daquilo que se convencionou chamar de pensamento conservador ou teoria política do conservadorismo. Uma tal preocupação se mostra fecunda ao se considerar, conforme nos indica Leila Escorsim Netto, ao menos duas dificuldades, a saber, “a delimitação histórica e a

caracterização precisa do pensamento conservador” (Netto, 2011, p. 35). No que diz respeito a essas questões, o exame da primeira permite justamente verificar o momento em que o pensamento conservador se apresenta no cenário de discussão filosófico-político e, logo, quais serão suas categorias conceituais e contra quais conceitos se opõe. Quanto à segunda dificuldade, ou seja, a caracterização do conservadorismo, o ponto central parece estar ligado a uma difícil determinação ou leitura correta das linhagens e propostas conceituais, uma vez que existe uma gama de autores que podem ser aproximados dessa corrente teórica que, inclusive, mobilizam categorias semelhantes, todavia, de maneiras diferentes. Algo como o que acontece na tradição do *contratualismo* – exemplificada aqui por Thomas Hobbes e John Locke, uma vez que, cada um a seu modo, propõe um pacto originário para constituição e ingresso na vida da sociedade política ou civil. Portanto, a delimitação histórica e a caracterização precisa do pensamento conservador representa, no entender de Leila Escorsim Netto, “a chave para elucidar e interpretar a sua diferencialidade e o seu denominador comum – ou seja, compreendê-lo como uma unidade constituída por diversidades” (Netto, 2011, p. 36).

Há também uma outra diferenciação, algo importante dentro do espectro de estudos acerca dessa temática. Esse esforço de compreensão aparece na reflexão de Karl Mannheim e sua investigação acerca do significado do conservadorismo. A questão é: o conservadorismo pode ser compreendido como um fenômeno universal ou como algo novo, surgido de determinadas condições históricas e sociais do período moderno? No entender de Mannheim, “a resposta é que existem ambos os tipos de conservantismo. Por um lado, existe o tipo que é mais ou menos universal e, por outro, existe o tipo claramente moderno, produzido por circunstâncias históricas e sociais particulares e que possui suas próprias tradições, forma e estrutura peculiares” (Mannheim, 1982, p. 107).

A pretensão de Mannheim é estabelecer uma diferenciação mais específica no que diz respeito aos conceitos de conservadorismo e tradicionalismo. Essa preocupação parece derivar justamente da dificuldade em torno da expressão conservadorismo. Bonazzi destaca que existe pouca preocupação dos conservadores em organizar sistematicamente suas ideias e, além disso, pode-se verificar um certo abuso na utilização dessa expressão no cenário de debates, sejam eles políticos ou não. Desse modo, o conservadorismo restaria reduzido “a uma atitude e se estudasse desde o ponto de vista psicológico, na busca das motivações que impelem certos indivíduos a assumir posições consideradas na prática política como conservadoras” (Bonazzi, 1997, p. 242). No entender de

Bonazzi, a busca das motivações psicológicas de um indivíduo que se apresenta como conservador pode ser interessante e útil do ponto de vista da psicologia social e da sociologia política. Entretanto, o exame dos conteúdos e das práticas políticas do conservadorismo podem se apresentar bastante confusos, o que inviabiliza que tal perspectiva de abordagem seja admitida “como prova da existência ou não existência do conceito” (Bonazzi, 1997, p. 242).

Para o autor italiano, parece mais interessante a forma de enfoque da ciência política ao tomar conservadorismo como um termo que “designa ideias e atitudes que visam à manutenção do sistema político existente e dos seus modos de funcionamento, apresentando-se como contraparte das forças inovadoras” (Bonazzi, 1997, p. 242). Ora, verifica-se portanto que Bonazzi admite a possibilidade de exame do conservadorismo como uma teoria de significação própria dentro da tradição do pensamento político, o que impõe a necessidade de descobrimento de suas principais características.

Nesse ponto, o diagnóstico de Bonazzi e Mannheim convergem, uma vez que para o sociólogo alemão não se deve pretender “que o termo ‘conservantismo’ seja compreendido em um sentido psicológico geral” (Mannheim, 1982, p. 108). A proposta de exame de Mannheim irá, então, sustentar que a expressão tradicionalismo teria o sentido de descrever, em maior ou menor grau, a característica “psicológica formal de todas as mentes individuais” (Mannheim, 1982, p. 108), enquanto a atitude conservadora seria “sempre dependente de *um conjunto de circunstâncias concretas*” (Mannheim, 1982, p. 108).

Na compreensão de Karl Mannheim (1982, p. 108):

Tradicionalismo significa uma tendência a apegar-se a padrões vegetativos, a modos de vida antigos, os quais podemos muito bem considerar como razoavelmente ubíquos e universais. O tradicionalismo “instintivo” pode ser considerado como a reação original a deliberadas tendências reformistas. Em sua forma original, estava vinculado aos elementos mágicos da consciência; inversamente, entre os povos primitivos, o respeito pelos modos tradicionais de vida estava ligado ao medo de malefícios mágicos desencadeados pela mudança. Atualmente também existe esse tipo de tradicionalismo, e frequentemente está vinculado, de modo similar, a sobrevivências mágicas da antiga consciência. O tradicionalismo, portanto, não está ligado, mesmo hoje, ao conservantismo político ou de outros tipos.

A apresentação de tal distinção se justifica quando consideramos que Carl Schmitt vai apontar como representantes da *filosofia de Estado da contrarrevolução* os nomes de Joseph de Maistre, Louis Ambroise de Bonald e Juan Donoso Cortés. A caracterização acerca do pensamento desses autores se inscreverá nas dificuldades de compreensão em torno do conservadorismo e, por

consequente, De Maistre e De Bonald, por exemplo, serão indicados como pensadores tradicionalistas (Nisbet, 1987, p. 15)<sup>1</sup>, o que representaria uma forma de oposição a uma compreensão da história como progresso (Abellán, 1993, p. 14). Há uma preocupação em Schmitt – ao menos desde a publicação de seu livro *Romantismo Político* (*Politische Romantik*) em 1919, em diferenciá-los daquilo que ele chama de romantismo político alemão; esse último representado por pensadores como Novalis e Adam Müller.

No livro *Romantismo Político*, de 1919, como também no capítulo final de *Teologia Política* dedicado aos contrarrevolucionários, o interesse de Carl Schmitt é esclarecer o equívoco de se compreender os filósofos de Estado católicos como românticos e, em última análise, “particularmente importante para o jovem jurista é impugnar sobretudo a identificação do romantismo com o catolicismo” (Schmitt, s/d, p. 11). Para Schmitt, essa diferenciação se mostra como fundamental na exata medida em que o romantismo não serviria para pensar as condições políticas da época moderna, uma vez que pretenderia apresentar uma abordagem estética subjetivante, ou seja, uma estrutura espiritual que serviria de base a uma expansão do estético (Schmitt, s/d, p. 57). Desse modo, os pensadores católicos não são românticos e, em verdade, seriam vivos adversários do liberalismo político e humanitário (Cristi, 1998, p. 61).

No entender de Carl Schmitt, o romantismo se baseia em uma postura bem determinada a respeito do mundo e se fundamenta na *occasio*. Essa categoria conceitual pode ser explicada “com ideias tais como ocasião, oportunidade, quiça também casualidade. Porém seu verdadeiro significado o recebe por meio de uma oposição: este conceito nega o de *causa*, é dizer, a coação de uma causalidade calculável, mas então também nega toda sujeição a uma norma” (Schmitt, s/d, p. 57-58). A partir de tal perspectiva de análise, Carl Schmitt irá definir o conceito de *occasio* como uma categoria dissolvente, “já que tudo que dá consequência e ordem à vida e aos acontecimentos – seja a calculabilidade mecânica do causal, seja uma conexão finalista ou uma normativa – é inconcebível com a representação do meramente ocasional” (Schmitt, s/d, p. 58). Assim, para Schmitt, o romantismo é um ocasionalismo subjetivado e o sujeito romântico compreende o mundo a partir da oportunidade e da ocasião da produção da subjetividade romântica (Schmitt, s/d, p. 58), algo que estaria muito

---

<sup>1</sup> Com relação a caracterização dos pensadores recuperados por Schmitt, alguns autores compreendem que eles estariam vinculados ao *legitimismo*. João Quartim de Moraes ressalta, por exemplo, que de Maistre seria o “primeiro e mais importante teórico da reação ultramonarquista à Revolução Francesa” (MORAES, 2018, p. 57), desse modo, o saboiano “empreendeu uma crítica radical à filosofia política da Ilustração, em nome do que desde então se chamaria ‘legitimismo’, isto é, a afirmação do poder absoluto dos reis, cuja soberania lhes é transmitida por Deus” (Moraes, 2018, p. 57).



longe da percepção epocal e de mundo do catolicismo. Dessa forma, o romantismo tem uma postura metafísica secularizada e que se encontrará na base do pensamento liberal que pretende neutralizar o conflito político.

Nas palavras de Schmitt (s/d, p. 59):

O romantismo é ocasionalismo subjetivado, porque é essencial a ele uma relação ocasional com o mundo, porém agora o sujeito romântico ocupa o lugar central em vez de Deus, e faz do mundo e de tudo o que ocorre nele uma mera ocasião. Por isso, que a instância última se desloca de Deus ao “eu” genial.

Logo, o sujeito romântico estabelece uma relação ocasional com o mundo e ocupa o lugar central, conferido, pela metafísica católica, a Deus (Schmitt, s/d, p. 58-59). A esse respeito, Renato Cristi destaca que o exame teórico do romantismo feito por Carl Schmitt permite o diagnóstico de que há uma articulação entre as raízes filosóficas do romantismo e sua atitude moral, e essa última está em acordo com o liberalismo humanitário, portanto “os românticos negaram a substância para afirmar a liberdade do sujeito” (Cristi, 1998, p. 58).

Com o reconhecimento da possibilidade de mudança pelos homens da instância última de ordenação do mundo, Schmitt destaca que há um problema de fundo metafísico ou ontológico. Essa modificação da questão de fundamentação da ordem pode ser compreendida como secularização e o seu operador será justamente o sujeito onipotente surgido na modernidade. Contudo, há que se reconhecer uma certa inevitabilidade da percepção metafísica, ou seja, o problema filosófico da época ainda diz respeito a um determinado caráter metafísico (Schmitt, s/d, p. 58). A fim de exemplificar esse argumento, Carl Schmitt afirma que em alguma medida o lugar de Deus será ocupado por fatores mundanos, tais como “a humanidade, a nação, o indivíduo, o desenvolvimento histórico ou também a vida como vida por si mesma, em sua total banalidade e mero movimento” (Schmitt, s/d, p. 58).

Segundo Bernardo Ferreira (2004, p. 83):

O abalo da ontologia tradicional a que ele se refere não apenas remete o homem para dentro de si, ‘para um processo interno e subjetivo’, como também esvazia a ‘realidade do mundo externo’ da sua substância. A própria ordem do mundo se torna um problema e, em última instância, pode ser vista como algo irracional e inexplicável. Assim, os termos do que Schmitt chama de ‘problema filosófico da época’ – ou seja, ‘a oposição entre pensamento e ser e a irracionalidade do real – seriam a expressão de uma decisiva transformação na ‘imagem teológica e metafísica do mundo’. Mais especificamente, a busca da certeza da experiência das coisas no interior do próprio sujeito e o egocentrismo filosófico daí resultante têm um preço: eles custam à ontologia tradicional a perda da sua própria realidade.

Sob essa perspectiva, a constituição do sujeito moderno estará associada a uma “desestabilização dos fundamentos transcendentais da ordem” (Ferreira, 2004, p. 84), o que implica na crítica a uma das categorias fundamentais do constitucionalismo moderno, qual seja, a ideia mesma de sujeito de direitos, assim, “ainda que nem sempre Schmitt o explicita para o seu leitor, a emergência do sujeito é um elemento central no seu argumento” (Ferreira, 2004, p. 84). A emancipação do sujeito no que tange a uma ordenação que lhe é externa será pensada em conjunto com as categorias conceituais trazidas pelos pensadores católicos que reagem à Revolução Francesa, em especial, serão recuperadas as noções de costume, tradição e ordem, a fim de se opor ao “espírito ativista da Revolução” (Schmitt, 1996a, p. 121; Ferreira, 2004).

Logo, para Schmitt (s/d, p. 108):

O catolicismo não é romântico em absoluto. Cada vez que a Igreja católica foi objeto de interesse romântico e também cada vez que ela supôs por a seu serviço tendências românticas, ela mesma não foi nunca, tão pouco como qualquer outro poder mundano, sujeito e expoente de algum romantismo.

Diante do que restou dito até aqui, já se verificam os problemas presentes na questão da caracterização do conservadorismo e alguns de seus desdobramentos quanto ao romantismo. No entender de Schmitt, o catolicismo não pode ser confundido, de maneira alguma, com o romantismo alemão, pois esse último pretende secularizar a onipotência divina com o advento do sujeito que se afirma em primeira pessoa do singular. Portanto, na compreensão schmittiana, existirão momentos em que se exigirá uma intervenção decisiva na realidade, o que é impossível ao romantismo, considerando que diante da mera ocasião só será possível uma manifestação emotiva e subjetiva em sentido poético, o que nem de longe pode ser confundido com as possibilidades do catolicismo (Schmitt, s/d), pois, este último aposta, de acordo com Schmitt, na decisão de recusa à discussão (Schmitt, 1996a). Tal possibilidade já se encontra prevista no texto de 1919 sobre o *Romantismo Político*, uma vez que Schmitt nota que “Adam Müller usou a discussão e a conversação como modelo da interação humana projetada na ordem cósmica” (Cristi, 1998, p. 62), o que de maneira alguma pode ser aceito pelos pensadores da filosofia de Estado da contrarrevolução.

A partir de tais coordenadas e na tentativa de bem distinguir os pensadores católicos, Schmitt destaca na *Teologia Política* que os filósofos da contrarrevolução são chamados na Alemanha de românticos “por terem sido conservadores ou reacionários e terem idealizado as condições medievais”



(Schmitt, 1996a, p. 121). Entretanto, não podem ser confundidos com intelectuais como Novalis e Adam Müller, representantes do romantismo alemão, justamente porque esses têm uma característica ausente na reflexão católica, a saber, a aposta no diálogo eterno, o que aproximaria o romantismo muito mais do liberalismo e sua pretensão de neutralização do conflito político (Schmitt, 1996a).

Ora, os filósofos de Estado católicos “consideravam o eterno discurso muito mais como um produto tragicômico da fantasia. O que a sua filosofia de Estado contrarrevolucionária mais destaca é a consciência de que a época exigia uma decisão” (Schmitt, 1996a, p. 121). Desse modo, suas propostas teóricas não admitiram a eternização do diálogo por possuírem uma hipótese radical e que diz respeito a uma escolha entre “‘isso ou aquilo’, cuja rigidez soa muito mais como ditadura do que como eterno discurso” (Schmitt, 1996a, p. 121).

Ao ressaltar a catalogação feita na Alemanha dos pensadores católicos como conservadores ou reacionários, Schmitt parece evidenciar os problemas de caracterização do pensamento conservador anteriormente apontados. Há um certo consenso em se admitir como pensamento reacionário o daqueles intelectuais que produziram na Europa uma análise crítica da Revolução Francesa, fundamentalmente “empregaram distintas argumentações para mostrar o caráter negativo e maligno de tão magno acontecimento” (Abellán, 1993, p. 14), devendo ser sublinhadas as diferentes maneiras de abordar o fenômeno que reúnem sob o selo “conservadorismo” autores como o parlamentar britânico Edmund Burke; na Alemanha, alguns dos leitores e tradutores desse último como August Wilhelm Rehberg, Friedrich Von Gentz e Wilhelm von Humboldt; que se encontram ao lado de românticos como Adam Müller e Novalis e, além deles, Joseph de Maistre e De Bonald na França, por exemplo (Abellán, 1993, p. 35-44).

Ao aproximarmos Carl Schmitt da distinção proposta por Mannheim entre conservadorismo e tradicionalismo, é possível observar que este último se torna uma vertente dentro do ideário conservador. Importa observar que o tradicionalismo se apresenta como reação à Revolução Francesa e seus valores constitucionais e democráticos, desse modo, a atitude crítica à Revolução Francesa será algo como uma obsessão temática no pensamento ocidental do século XIX e tradicionalistas serão aqueles autores que constroem uma crítica da revolução objetivando a restauração do Antigo Regime (Nisbet, 1986). Dessa maneira, para Nisbet, “a filosofia do tradicionalismo é, como todas as filosofias, selectiva. Do passado deve vir uma tradição salutar que também deve ser desejável em si mesma” (Nisbet, 1986, p. 52-53). Portanto, o tradicionalismo

reivindica uma relação religiosa com o passado, no sentido de uma religação (*re-ligare*) com valores espirituais que se mostram como um espólio sagrado de uma boa constituição da sociedade que reconhece clara e distintamente a autoridade monárquica concedida por Deus e às hierarquias (Nisbet, 1986, p. 53).

Assim, a expressão conservadorismo assume o sentido de gênero da qual o tradicionalismo é espécie, uma vez que o pensamento conservador se desenvolverá para um horizonte de reação a ideia de revolução e, em especial, de soberania popular. Todavia, nem todos os autores defenderão a restauração monárquica (Romano, 1994, p. 21) ou o direito divino dos reis, como é o caso, por exemplo, de Juan Donoso Cortés. Na compreensão de Schmitt, o tradicionalismo será exemplarmente expresso por De Bonald e considerado em suas últimas consequências como algo que “representava uma rejeição irracional de toda decisão intelectualmente consciente” (Schmitt, 1996a, p. 122), ou seja, uma oposição ao projeto filosófico das luzes que, no entender de Schmitt, tem em De Bonald o seu fundador e “está muito distante da ideia de um eterno ‘vir a ser’ auto-evolutivo, que parte de si mesmo” (Schmitt, 1996a, p. 122).

Conforme já mencionado, as ideias de tradição, ordem, hierarquia, constituição e costumes são as ferramentas conceituais dos pensadores católicos para refletir acerca dos acontecimentos da Revolução Francesa. A partir do “reconhecimento do lento crescimento histórico, a restauração lutou contra o espírito ativista da Revolução” (Schmitt, 1996a, p. 121)<sup>2</sup>. Assim, o tradicionalismo será compreendido como uma imagem ou segmento cujo gênero é o conservadorismo e, não obstante, os pensadores católicos franceses serão reconhecidos como tradicionalistas por colocarem no horizonte de suas reflexões a defesa da monarquia como forma de governo e instituição que deve ser recuperada, uma vez que “a verdadeira história é expressa não de uma maneira linear e cronológica, mas na persistência das estruturas, comunidades, hábitos e preconceitos geração após geração” (Nisbet, 1986, p. 49). Dessa forma, os pensadores tradicionalistas De Maistre e De Bonald buscam, no conceito de tradição, o apoio para suas hipóteses de justificação da necessidade de restauração do poder ao Monarca, ou seja, da defesa do regresso à situação anterior a Revolução, com a “destruição da destruição” (Abellán, 1993, p. 15), pois

---

<sup>2</sup> Objetando a hipótese de Mannheim, Teixeira da Silva argumenta que “nos textos básicos dos formuladores do pensamento conservador, com Burke à frente, tradição assume um papel bastante específico e, mesmo, fundamental para a compreensão do conservadorismo. Assim, as fantasias medievais de Möser ou Haller dificilmente poderiam ser comparáveis ao elogio do sistema britânico de governo feito por Burke ou Ranke (Teixeira da Silva, 1996, p. 10).

no Antigo Regime e, portanto, na ordem constituída pela Monarquia, é que se encontram realmente a liberdade e a igualdade (Abellán, 1993, p. 15).

De tal modo, um critério bastante interessante para se identificar o pensamento conservador – além da compreensão da História como destino, passa a ser sua atitude diante de uma das ideias trazidas pela Revolução francesa e que compõe o eixo fundamental do constitucionalismo da modernidade e da concepção de Estado Democrático de Direito, a saber, a reação à concepção de soberania popular (Romano, 1994). Significa dizer que “De Bonald e De Maistre negaram o que Rousseau e os Jacobinos postularam: a soberania popular” (Cristi, 1998, p. 56).

Dessa forma, é possível reconhecer nos estudos acerca do conservadorismo um certo consenso a respeito de seu marcado traço polissêmico e, ainda, algum acordo quanto a demarcação temporal de seu aparecimento, ou seja, “boa parte dos analistas do conservadorismo concorda com a localização do seu processo a partir da Revolução Francesa – isto é, consideram que o conservadorismo é uma resposta reativa a tudo o que a queda da Bastilha sinaliza” (Netto, 2011, p. 37-38). Portanto, seu período clássico, conforme nos indica Leila Netto, recobre a temporalidade da Revolução Francesa (1789) à Primeira Guerra Mundial (1914) (Netto, 2011, p. 69).

É importante notar que, ao recuperar os pensadores católicos, Carl Schmitt irá estabelecer alguma distinção entre eles. Significa dizer que compreende De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés como contrarrevolucionários; todavia, suas reflexões e intervenções no debate público serão apresentadas de maneira diferente, fundamentalmente pela diferença temporal – De Maistre e De Bonald estão observando o acontecimento de 1789; Donoso Cortés pensa a revolução de 1848, e a compreensão do inimigo a que darão combate. Linhas atrás já destacamos que Schmitt entende De Bonald como o precursor do tradicionalismo, no entanto, “sua mente possui uma estrutura diferente da De Maistre ou mesmo Donoso Cortés; muitas vezes ele até se mostra surpreendentemente alemão” (Schmitt, 1996a, p. 122). Dessa forma, alguns temas e conceitos estarão presentes em ambos os autores, no entanto, pode-se verificar que, dado o aumento da radicalidade dos acontecimentos revolucionários, a reflexão acerca da reação assumirá contornos diferentes. Portanto, para Schmitt, teremos De Bonald e De Maistre como pensadores da legitimidade, enquanto Donoso Cortés será apresentado como um teórico decisionista da ditadura (Schmitt, 1996a).

Nas palavras de Schmitt (1996a, p. 123):

Como o radicalismo revolucionário na revolução proletária de 1848 foi muito mais profundo e consequente do que na revolução civil de 1789 (da terceira classe) a intensidade da decisão também cresceu, no pensamento filosófico de Estado da contra-revolução. Só desse modo o desenvolvimento de Maistre até Donoso Cortés – da legitimidade à ditadura – pode ser compreendido.

Desse modo, verifica-se que há alguma modificação na reflexão acerca da revolução e como combatê-la, ou seja, “se, originalmente, o pensamento conservador é, como vimos, *restaurador* e *antiburguês* [...] este caráter se transforma: o que tende a se desenvolver no seu interior, mais que aqueles dois traços, é o seu eixo *contrarrevolucionário*” (Netto, 2011, p. 49). Nota-se que Carl Schmitt apresenta – já no texto da *Teologia Política*, tornado público em 1922, um critério de diferenciação entre os pensadores católicos, qual seja, a ideia de *intensidade*, que permanecerá presente na reflexão schmittiana e será melhor desenvolvida no texto *Conceito do Político* (*Der Begriff des Politischen*), publicado alguns anos após a *Teologia Política*, em 1928<sup>3</sup>.

## II TEOLOGIA POLÍTICA E CONSTITUIÇÃO DA ORDEM NO PENSAMENTO CATÓLICO CONTRARREVOLUCIONÁRIO

O alvo da reflexão crítica dos pensadores católicos é a ideia de constituição, bem como as correlatas noções de poder constituinte e soberania popular da Revolução Francesa<sup>4</sup>. Assim, quando nos aproximamos das abordagens de De Maistre e De Bonald, é possível verificar uma forte recusa do ideário da Revolução francesa e dos valores da modernidade<sup>5</sup>, tendo em vista que esses autores compreendem que há necessidade de uma resposta à ilustração e ao racionalismo, uma vez que esses últimos “minaram a influência da Igreja Católica na vida da França e da Europa” (Vera, 1988, p. 35) e, dessa forma, trouxeram a desordem e desestabilização para o contexto político-social. Assim,

<sup>3</sup> Ao apresentar este ponto, verifica-se que Schmitt dá certa ênfase às reflexões de Donoso Cortés, uma vez que dedica um número maior de escritos ao autor espanhol (Ver: Schmitt, 1968, 1996a, 2006).

<sup>4</sup> De todas as fases da complexa Revolução francesa, a que mais assombrou os espíritos conservadores da época e posteriormente foi o governo jacobino com sua violência revolucionária inaudita, exercida com base da soberania popular das massas “sans-culottes”. Como salientou Michel Vovelle (2000, p. 25), o jacobinismo extrapolou seu “limite geográfico” e “contexto histórico de seu nascimento”, assumindo um “significado mais geral”, que caracterizaria “uma atitude, um comportamento e até uma visão de mundo”. O jacobinismo passa a ser entendido como “uma via polêmica da conquista democrática e do progresso, associando o recurso momentâneo à violência, à preservação do Estado Republicano diante das forças retrógradas” (2000, p. 30). Isso conduziu àquilo que Vovelle (2000, p. 167) chama de jacobinismo “trans-histórico” que foi apropriado tanto pelos teóricos revolucionários, quanto pelos contrarrevolucionários.

<sup>5</sup> Para Gorraiz “a *modernidade* é um desses conceitos e/ou realidades difíceis de apreender, porém atualmente podemos, de maneira aceitável, temporalizá-la e caracterizá-la. Desde a perspectiva da História das ideias políticas, a crise religioso-política que supôs o Protestantismo marcou os séculos XVI e XVII, e suas ideias iniciais reelaboradas e adaptadas ao tempo e as circunstâncias tiveram uma clara incidência na época das Luzes e na Revolução francesa” (Gorraiz, 1993, p. 225).

deve-se buscar a valorização da ordem por meio da reafirmação da autoridade monárquica (Vera, 1988).

Podemos identificar algumas aproximações conceituais de De Maistre e De Bonald, bem como de outros pensadores como Brehier, Saint-Martin e Ballanche (Vera, s/d). De acordo com Vera, esses autores têm em comum:

A defesa da monarquia religiosa dentro da defesa da tradição como dupla expressão de uma ordem divina anterior a vontade do legislador e de uma experiência histórica benéfica. Desta última premissa se explica, pois, a monarquia como *constituição histórica* e não escrita, precedente a toda lei, fundamentada no costume e na religião (Vera, 1988, p. 35)

Ainda, há alguns outros elementos que aproximam De Maistre e De Bonald, que dizem respeito à elaboração teórica que dialoga criticamente com a reflexão de Rousseau, tido como o ancoradouro teórico do jacobinismo e da Revolução Francesa<sup>6</sup>, especialmente para enfrentar a compreensão do povo como soberano, ou seja, a soberania popular como base da legitimidade do poder político do Estado moderno. Evidentemente, isso contrariava a concepção supra histórica de tradição, tão cara ao universo intelectual desses pensadores. Portanto, a fim de afastar a aposta no homem como naturalmente bom feita por Rousseau e que sustenta a noção de soberania do povo e de cidadão, tanto De Maistre quanto De Bonald apoiarão suas reflexões em uma antropologia filosófica negativa. Isso significa dizer que irão argumentar a partir de uma compreensão pessimista do homem, tendo em vista que esse último estaria marcado pela queda, ou seja, a natureza humana está manchada pelo pecado original (De Maistre, 2010; De Bonald, 1988; Vera, 1988).

Dentro da perspectiva do combate a Rousseau e a Revolução, partindo do pessimismo antropológico, os contrarrevolucionários franceses farão uma leitura providencialista do contexto sociopolítico advindo do movimento revolucionário, o que os autoriza a compreender esse processo como instaurador do caos e da desordem. Contudo, isso será entendido em uma chave teológico-política como um castigo, uma vez que “a pessoa era sempre instrumento inadvertido da Providência” (Vera, 1988, p. 36). No que diz respeito a De Maistre, para Rita Fonseca, essa leitura providencialista representa uma colaboração interpretativa “mais original da proposta de um significado meta-político da

---

<sup>6</sup> A associação do pensamento de Rousseau ao governo jacobino é notória e bastante difundida, mas a prática política dos jacobinos não corresponde à mera aplicação das ideias do autor. Albert Soboul (1963) destacou as incongruências e contradições entre o exercício do poder jacobino e os preceitos de Rousseau. Isso foi devido ao contexto político instável que impunha uma prática revolucionária eficaz. Em síntese, a reflexão filosófica foi transformada e adaptada, quando não distorcida, em prol de uma prática política premida pelas circunstâncias e necessidades.

Revolução, enquanto manifestação da Providência e forma de punição da humanidade caída” (Fonseca, 2010, p. 27).

Já no primeiro capítulo de suas *Considerações sobre a França*, De Maistre argumenta que “todos estamos ligados ao trono do Ser Supremo por uma corrente flexível” (De Maistre, 2010, p. 89), algo que nos prenderia sem escravização (De Maistre, 2010, p. 89), o que gera, em seu entendimento, uma imagem admirável e que diz respeito a ordem universal das coisas, a saber, a de que a ação dos seres livres está sob a tutela da mão divina (De Maistre, 2010, p. 89), o que caracteriza como a vontade do eterno geômetra (De Maistre, 2010). Aqui já se pode notar uma concepção de ordem natural fundada em bases teológico-políticas, noção que será projetada para o mundo político e moral com o reconhecimento da necessidade de uma ordenação comum que pode, inclusive, ser excepcionada; contudo, não tendo a vontade dos homens como causa, mas sim, como um milagre que “é um efeito produzido por uma causa divina ou sobre-humana, que suspende ou contradiz uma causa comum” (De Maistre, 2010, p. 90). Nesse ponto, já é possível verificar a presença no pensamento schmittiano, quando este último afirma que o estado de exceção se assemelha ao milagre em teologia (Schmitt, 1996a), justamente pela ruptura que ele pode ocasionar na ordem política.

A partir dessa compreensão providencialista, De Maistre afirma que a Revolução francesa e tudo pelo que passa a Europa naquele momento pode ser entendido como algo maravilhoso (De Maistre, 2010). Todavia, “os homens, em vez de se admirarem, olham noutra direção ou deliram” (De Maistre, 2010, p. 90). Significa dizer que as ideias revolucionárias que enaltecem uma aposta na razão, na liberdade e no indivíduo e colocam esse último como causa livre irão conduzi-lo à desordem e ao caos (Gorraiz, 1993, p. 232).

Dirá, então, De Maistre (2010, p. 91):

Mas nos tempos das revoluções, a corrente que prende o homem encurta bruscamente, a sua acção diminui e os meios erram. Então, arrastado por uma força desconhecida, ele insurge-se contra ela e, em vez de beijar a mão que o envolve, menospreza-a ou insulta-a.

Ao que parece, o interesse mais imediato De Maistre é enfatizar a ilusão dos homens ao acreditarem que o processo revolucionário está sob seu controle, que seria o elemento humano aquele que conduz a revolução. Na visão desse autor, seria justamente nesse momento de delírio que se torna possível visualizar a atuação da Providência; desse modo, ao contrário do que pensam os revolucionários, não são os homens a conduzir a revolução, mas justamente o



contrário: “o que existe de mais impressionante na Revolução francesa é esta força arrebatadora que faz curvar todos os obstáculos. O seu turbilhão arrasta como uma palha ligeira tudo aquilo que a força humana lhe soube opor: ninguém contraria sua marcha impunemente” (De Maistre, 2010, p. 93).

Nesse sentido, De Maistre compreende a revolução como parte do projeto de uma força superior à dos homens, uma vontade superior que “é capaz de contradizer essa relação entre causa e efeito que os homens creem ver nos fenômenos da revolução” (Abellán, 1993, p. 61). Portanto, aqueles que participaram do processo revolucionário agiram sem saber o que faziam e, em realidade, “foram conduzidos pelos acontecimentos” (De Maistre, 2010, p. 94), o que implica em reconhecer que “no âmbito humano está se realizando, segundo De Maistre, um plano superior, providencial, divino” (Abellán, 1993, p. 61). Dessa forma, seria a ação revolucionária um instrumento providencial que será compreendido especialmente na chave do castigo e da punição, dada a impureza e a corrupção da natureza humana (Abellán, 1993). Castigo que serviria, então, para purificação (De Maistre, 2010).

Segundo De Maistre (2010, p. 96):

Assim, os homens sem gênio e sem conhecimentos conduziram muito bem aquilo a que chamavam o carro de assalto revolucionário; ousaram tudo, sem medo da contra-revolução; marcharam sempre para a frente, sem olhar para trás; e tudo lhes correu bem, porque foram instrumentos de uma força que sabia mais do que eles.

Diante do que restou dito até aqui, destaca Abellán que o ponto de vista providencialista da revolução é o que a faz inteligível a De Maistre (Abellán, 1993). Além disso, a perspectiva providencial não se reduzirá a sua compreensão da Revolução francesa, mas sim, influenciará sua forma de leitura de todos os acontecimentos históricos, uma vez que “a história humana não pode ser entendida desde si mesma, senão que só adquire sentido situando-a dentro do plano desejado por Deus” (Abellán, 1993, p. 62). Essas bases teológico-políticas serão bastante importantes para forjar a compreensão da soberania como uma vontade que conduz e bem avalia o momento em que será necessária a tomada de uma decisão para enfrentar o surgimento da inimizade em máxima intensidade e a situação limite, como é o caso da revolução, o que, ao que parece, se fará presente no pensamento schmittiano.

O ponto a ser observado nessa teologia política que ancora a leitura jurídico-constitucional schmittiana é justamente o da ameaça da violência revolucionária que desestabiliza a ordem e a autoridade. Nesse aspecto, é interessante como essa concepção irá propor um diálogo crítico com o

constitucionalismo fundamentado na concepção de soberania popular e surgido com as ideias da Revolução francesa.

Uma questão que parece bastante fecunda para observar o interesse de Schmitt em destacar dessa matriz de pensamento os fundamentos da sua concepção decisionista, apresenta-se justamente na caracterização da revolução como um evento extraordinário e maligno. No entanto, paradoxalmente, o processo revolucionário provoca a reflexão dos pensadores católicos para os problemas da constituição e dos fundamentos da ordem e, em última instância, da própria soberania. Logo, De Maistre sugere como antídoto para o acontecimento revolucionário o retorno ao *Ancien Régime* monárquico. Esta hipótese encontra guarida na análise schmittiana da conjuntura alemã, desse modo, “para Schmitt, opostamente ao movimento de regeneração divina que se encontra no âmago da leitura da revolução realizada por De Maistre, seria necessária uma superação expressa do processo nos termos de uma ditadura” (Bueno, 2018, p. 148). Dessa forma, articulado com as posições de De Bonald, poderíamos observar uma visão de mundo que estaria muito próxima “dos valores de fundo que subjazem à interpretação político-jurídica schmittiana” (Bueno, 2018, p. 149).

De acordo com De Maistre (2010, p. 151) “o que distingue a Revolução francesa, e o que a torna um *acontecimento* único na história, é que é radicalmente má; nenhum elemento de bem aí alivia o olhar do observador; é o mais alto grau de corrupção conhecido; e a pura impureza” (De Maistre, 2010, p. 151). Na leitura providencial de De Maistre, esse evento pode ser compreendido como um crime contra a soberania (De Maistre, 2010), que instaura um governo que é suportado pela Nação francesa e não desejado por ela, uma vez que é sustentado na violência (De Maistre, 2010, p. 155). Portanto, “há na Revolução francesa um carácter satânico que a distingue de tudo o que já se viu e talvez de tudo o que se verá” (De Maistre, 2010, p. 157). A pretensão aqui é de uma objeção contra a ideia de soberania nacional aos moldes daquela proposta pela Assembleia Nacional Constituinte, o que significa uma crítica à noção de poder constituinte (Cristi, 1998, p. 68) e à abstração da concepção de constituição dos revolucionários, uma vez que o mal nada pode constituir. Ao retomarmos a concepção negativa da natureza humana, compreendida como um “anátoma irrevogável sobre as obras humanas, que assim são manchadas” (De Maistre, 2010, p. 158), torna-se possível a De Maistre não só *satanizar* a revolução, bem como, também, afirmar que “todas as instituições imagináveis ou repousam sobre uma ideia religiosa, ou passam” (De Maistre, 2010, p. 158). Em conclusão,

as instituições retiram sua força e durabilidade da divinização, o que pode ser observado na monarquia, mas não na república (De Maistre, 2010, p. 158).

A *satanização* da revolução por De Maistre aponta para um olhar *apocalíptico* que permite ao pensador católico questionar a possibilidade dos homens no que diz respeito ao poder constituinte e sua capacidade de elaborar uma constituição. Conforme anunciado linhas atrás, será justamente a ideia de constituição – aos moldes daquela defendida pelos revolucionários, significa dizer, com reconhecimento de direitos que se fundamentam racionalmente na liberdade e igualdade dos cidadãos, o alvo de crítica de De Maistre, uma vez que “o homem pode modificar tudo na esfera da sua atividade, mas não pode criar nada: é esta a sua lei, no plano físico como no moral” (De Maistre, 2010, p. 171). Nesse sentido, se a providência é que determina os rumos da história humana, compreendendo essa última como marcada pelo destino (Cristi, 1998), a questão a ser examinada diz respeito ao que restaria para a ação do homem. Nas suas *Considerações sobre a França*, De Maistre dedica todo o capítulo VI para o exame da influência divina nas constituições políticas (De Maistre, 2010).

Segundo De Maistre (2010, p. 171):

Todas as grandes constituições livres, conhecidas no universo, formaram-se de duas maneiras. Ou, por assim dizer, germinaram de uma maneira imperceptível, pela reunião de um conjunto de circunstâncias a que chamamos fortuitas; ou, algumas vezes, têm um autor único que surge como um fenômeno e que se faz obedecer.

A questão para De Maistre será então observar “o direito que Deus se reservou com a formação dos governos e a incapacidade do homem para *criar* algo novo” (Abellán, 1993, p. 63). Ao que parece, o ponto para o pensador católico é justificar o providencialismo contra a soberania nacional e seu constitucionalismo, com a negação de ideias fundamentais do debate constitucional francês. A princípio, De Maistre recusa, conforme apontado linhas atrás, a possibilidade do homem constituir algo de forma independente dos desígnios providenciais; dessa forma, “nenhuma Constituição resulta de uma deliberação” (De Maistre, 2010, p. 172), o que implica em reconhecer que os atos constituintes de direitos dos povos não passariam de “títulos declaratórios de direitos anteriores e dizem apenas que estes existem porque existem” (De Maistre, 2010, p. 172).

A intervenção de Deus, ao julgar não ser adequado o emprego de meios sobrenaturais nesses momentos, se apresentaria na circunscrição da ação humana, “até ao ponto em que as circunstâncias tudo fazem na formação das

constituições” (De Maistre, 2010, p. 172). Assim, De Maistre recusa a compreensão abstrata e universal do homem como sujeito constituinte do sistema político e portador de direitos reconhecidos a partir de uma constituição, uma vez que essa última não pode ser entendida como um documento fundante sustentado em atos constitutivos, mas sim, uma declaração de direitos e situações anteriormente existentes que, no limite, são fruto das circunstâncias, e não criação dos homens (De Maistre, 2010, Abellán, 1993).

Nesse sentido, os direitos do povo seriam concessões do soberano e “neste caso podem estar assim estabelecidos historicamente” (De Maistre, 2010, p. 172). Contudo, em sua compreensão, os direitos constitutivos e mais essenciais do soberano ou da aristocracia “não têm data nem autores” (De Maistre, 2010, p. 172). Desse modo, essas concessões do soberano são precedidas por um estado de coisas anterior e que, em última instância, também não dependeria dele, portanto, “há em cada Constituição alguma coisa que não pode ser escrita, e que é preciso deixar por dizer, como uma nuvem escura e venerável, sob pena de destruir o Estado” (De Maistre, 2010, p. 173). A questão para De Maistre é que a pretensão de constituição de documentos escritos é um equívoco na exata medida em que “quanto mais se escreve, mais a instituição é fraca” (De Maistre, 2010, p. 173), tendo em vista que as constituições e as leis entendidas como declarações de direitos escritas provariam a existência de múltiplos conflitos e a ameaça de destruição do Estado, pois “os direitos só são declarados quando estão sob ataque” (De Maistre, 2010, p. 173).

A partir de tais coordenadas, a leitura apocalíptica de De Maistre, com o destaque do caráter maligno do acontecimento revolucionário, que é compreendido com uma ruptura da ordem estabelecida, não poderia constituir uma boa sociedade, de tal modo, “uma qualquer assembleia de homens não pode constituir uma nação” (De Maistre, 2010, p. 177). Portanto, ao criticar o processo revolucionário francês e os documentos constitucionais surgidos, em especial a Constituição francesa de 1795, a questão fundamental a ser destacada para De Maistre é a de que tais constituições seriam feitas para o *homem*, que na compreensão revolucionária assume um sentido universal e abstrato que não pode ser reconhecido na história. Dessa forma:

A Constituição de 1795, como a seus antecedentes, é feita para o *homem*. Ora, não existem *homens* no mundo. Já vi, na minha vida, Franceses, Italianos, Russos, etc; sei mesmo, graças a Montesquieu, *que se pode ser Persa*; mas, quanto ao *homem*, declaro nunca o ter encontrado na minha vida; se existe, não tenho conhecimento (De Maistre, 2010, p. 180).

Uma constituição seria, então, uma atividade que se concentra em encontrar as leis que mais convém à sociedade, uma vez que estão dadas “a população, os costumes, a religião, a situação geográfica, as relações políticas, as riquezas, as boas e más qualidades de uma certa nação” (De Maistre, 2010, p. 180), não sendo, em absoluto, necessário um ato constituinte que funda a nação e um legislador que reconhece direitos aos cidadãos, pois a tarefa do legislador seria simplesmente encontrar as circunstâncias, os costumes e as leis anteriores (Abellán, 1993, p. 65).

Segundo Gorraiz (1993, p. 243):

Na negação do valor de toda constituição política escrita e na negação da capacidade humana para criar algo se conjugam, para Maistre, os grandes princípios assegurados pela história, que é a política experimental. Estes princípios são: Deus existe e é todo-poderoso; é criador universal; intervém na história porque o homem se fez mal por um pecado de soberba; o homem crê que atua livremente quando, em realidade, é uma mera circunstância de um plano que ele nem conhece nem domina. E é necessário que assim seja, porque quando os homens adoram, obedecem, e adoram o que não podem entender. Por isso as leis não devem escrever-se nem elaborar-se após longas discussões parlamentares: as leis estão plasmadas nos costumes ancestrais dos que é inútil buscar origem. Em sua antiguidade radica o seu valor. A arrogância e o orgulho dos *philosophes* e revolucionários era um ataque direto contra a ordem natural da criação, uma manifestação de ateísmo e uma rebelião anti-divina. A Providência, legislador e juiz único e supremo, dita a última palavra.

Nesse horizonte de perspectiva, se inscreve em De Maistre o projeto contrarrevolucionário. Ou seja, dada a ameaça feita pelo novo à tradição, a desordem que pode ser verificada pela ruptura ocasionada pela violência revolucionária e o mal que essa última vai encarnar, há que se reconhecer a necessidade de um retorno a ordem, e isso “significa o regresso da monarquia” (Abellán, 1993, p. 65). Conforme mencionado linhas atrás, a leitura de De Maistre feita por Schmitt não objetiva a retomada da perspectiva de restauração da monarquia, mas está interessada na visão teológico política que permite uma percepção *apocalíptica da revolução*. O que significaria o reconhecimento da ação revolucionária como uma imagem do estado de exceção enquanto situação limite, um momento que exigiria uma decisão em nome da salvaguarda da ordem (Schmitt, 1996a) e que permitiria uma crítica ao que de inovação político-institucional apareceu na conjuntura da República de Weimar. Além disso, existia o perigo das ideologias comunista e anarquista que ainda rondavam

espectralmente a Alemanha, cujas bases liberais da jovem república, na percepção schmittiana, não permitiriam efetivo combate e salvaguarda<sup>7</sup>.

A leitura de Carl Schmitt do pensamento do filósofo católico buscará caracterizá-lo como alguém especialmente preocupado com a questão da soberania. No entender de Schmitt, essa última em De Maistre significaria decisão, desse modo, “o valor do Estado consiste em apresentar uma decisão, e o valor da Igreja, em ser uma decisão definitiva, inapelável. A infalibilidade é para ele a essência da decisão inapelável, e a infalibilidade da ordem espiritual possui a mesma essência da soberania da ordem do Estado” (Schmitt, 1996a, p. 122). Assim, Schmitt destaca, a partir de De Maistre, o caráter absoluto do governo e a ação infalível da soberania (Schmitt, 1996a, p. 122).

Schmitt dá menos espaço à reflexão de De Bonald no último capítulo da *Teologia Política*. Todavia, o ideário schmittiano comporta a reflexão do pensador católico restaurador, uma vez que um de seus objetivos, à sombra de De Maistre, é a crítica da revolução em defesa de uma constituição natural da ordem social. A hipótese de De Bonald se aproxima da de De Maistre, ou seja, de que a constituição das sociedades é algo impossível aos homens, dessa maneira, “a sociedade religiosa e a sociedade física tem a mesma *constituição*, posto que a *constituição* de uma sociedade é o conjunto de leis ou de relações *necessárias* que existem entre os seres que a compõem” (De Bonald, 1988, p. 11). Os elementos de toda sociedade seriam, então, os espíritos e os corpos, significa dizer Deus e o homem (De Bonald, 1988, p. 11) e importa considerar que nesse homem impera o *amor de si*<sup>8</sup> que nega o princípio de conservação da sociedade que está ligado ao amor dos seres sociais, que se manifestaria no amor de Deus e, por conseguinte, aos homens (De Bonald, 1988, p. 12).

Nesse horizonte de perspectiva, como em De Maistre, De Bonald propõe uma leitura negativa da natureza humana, com o propósito de afirmar a culpa do homem e sua capacidade de ação para gerar a desordem, pois, em última análise, essa última seria constitutiva de seu próprio ser. Nas palavras de De Bonald (1988, p. 12):

Se o homem, desordenado em seu amor, peca contra uma lei ou uma *relação necessária*, é culpável; se é culpável, deve ser castigado; se é castigado, é

---

<sup>7</sup> De acordo com Roberto Bueno (2018, p. 151) “a argumentação conservadora parecia a Schmitt uma eficiente resposta às vicissitudes daquele momento histórico. Com certeza ela serviria a Schmitt para proceder aos seus ataques aos alicerces da república de Weimar e as inovações políticas que promovera, estranhas a tradição germânica, e que logo conheceria a transição para uma nova e extremamente dura realidade autoritária”.

<sup>8</sup> Nesse ponto também se nota uma objeção a Rousseau, que apresenta o amor de si como elemento pré-racional juntamente com a piedade natural, presentes na natureza do homem (Ver: Rousseau, 1973)



desgraçado: são *relações necessárias, leis*. Todos os homens são desgraçados, posto que todos são mortais: são castigados, são culpáveis; *portanto, a vontade de todos, o amor de todos, a força de todos é necessariamente depravada ou desordenada*.

Essa antropologia filosófica negativa permite a De Bonald uma visão também *apocalíptica* do momento revolucionário, compreendido pelo ideário do constitucionalismo como ato constituinte. A partir de uma tal leitura da natureza humana, torna-se possível negar a possibilidade de sua capacidade para a construção de uma sociedade política, ou seja, há que se recusar o projeto revolucionário de uma constituição em sentido político e “social desde bases novas, racionais, sobre a base da destruição do sistema existente” (Abellán, 1993, p. 68). Na compreensão de De Bonald, não é possível a formação de uma boa sociedade onde só se verifica um amontoado de vontades, amores e forças particulares que almejam apenas e tão somente o domínio.

De tal modo, “é necessário que uma vontade geral, um amor geral, uma força geral dominem” (De Bonald, 1988, p. 12), a fim de que a sociedade seja constituída. Dessa maneira, apenas a sociedade fundada na religião que encontra seu ancoradouro em Deus é verdadeiramente constituída (De Bonald, 1988). Logo, pode-se “definir a sociedade civil constituída como o conjunto de relações ou leis necessárias que ligam entre si a Deus e ao homem, os seres inteligentes e os seres físicos, para sua comum e recíproca conservação” (De Bonald, 1988, p. 21) e, para garantir a conservação, torna-se necessário reconhecer a desordem em uma tessitura social em que todos os homens almejam necessariamente o domínio “com vontades iguais e forças desiguais”, justamente aqui, será necessário que “um só homem domine, ou que todos se destruam” (De Bonald, 1988, p. 21).

Para De Bonald, aquelas sociedades que afastam esse princípio de conservação seriam justamente modelos de sociabilidade *não constituídas*, espaços em que impera o mal, a desordem e a força, brotados da característica de inquietude e agitação interna ao homem, ocasionadas por suas paixões. Ora, consideradas tais hipóteses, De Bonald argumenta no sentido de que há que se reconhecer a potência do conflito nas sociedades não constituídas, uma vez que “a guerra nasceu, pois, com a sociedade, porque as paixões nascem com o homem” (De Bonald, 1988, p. 24) e, por consequência, será inevitável o aparecimento do despotismo, poder particular de um homem que dá início a opressão (De Bonald, 1988, p. 24), sendo que esse último irá surgir justamente na França – que regressou ao estado selvagem, dado que a Revolução aboliu o culto público à religião cristã (De Bonald, 1988, p. 24).

Dirá, então, De Bonald (1988, p. 74):

A nova constituição é *derrubada entre o ruído dos juramentos de mantê-la*. A Assembleia legislativa derruba a frágil barreira que se opunha a inteira divisão do *poder*: me atrevo a dizer que o poder se transborda e se estende até o último indivíduo da sociedade. Cada um tem seu *poder*, e quer exercê-lo pela *força*: é o estado selvagem.

Portanto, essa caracterização teológico política do movimento revolucionário como violência que instaura uma sociedade não constituída, ou seja, sem princípio de conservação como sendo um estado selvagem, parece bem se adequar aos interesses de Schmitt para pensar o estado de exceção no sentido de uma situação limite, que irá exigir da soberania uma decisão. Assim como em De Maistre, De Bonald fará a defesa da restauração, contudo, o que pode em alguma medida interessar a Schmitt é o argumento de De Bonald que afirma o princípio monárquico como um “princípio de unidade, de existência, de aperfeiçoamento político e religioso” (De Bonald, 1988, p. 25). É algo bastante importante para Schmitt no que diz respeito a sua reflexão sobre a representação e a unidade política do povo, com presença em sua teoria constitucional quando afirma na *Teoria da Constituição* que “a representação produz a unidade, porém o que se produz é sempre, tão, só, a unidade de um *povo* em situação política” (Schmitt, 1982, p. 213).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jacob Taubes, em seu texto *Carl Schmitt, apocalíptico da contrarrevolução*, caracteriza o quarto capítulo da *Teologia Política* de Schmitt como bastante relevante e, ao mesmo tempo e em alguma medida, obscuro. No entanto, nesta parte do texto de 1922, Schmitt nos forneceria algumas pistas a respeito de seu interesse pelo tema da revolução como conflito de grande intensidade, bem como pela maneira contrarrevolucionária de combater o inimigo, ou seja, o processo de construção mítica e a satanização da revolução.

Neste sentido, parece que o interesse mais imediato de Schmitt ao retomar os pensadores católicos como representantes de uma filosofia de estado da contrarrevolução é o de aproximar as ideias de soberania e decisão e, além disso, encontrar um fundamento teológico político para sua concepção de situação limite. Isso significa dizer que o olhar radicalmente crítico de De Bonald e De Maistre para a revolução permite a Schmitt compreender essa questão como a situação que deve ser controlada pelo soberano (Schmitt, 1996a).

Nesse horizonte de perspectiva, Carl Schmitt se esforça em bem demonstrar a diferença dos pensadores católicos em relação ao romantismo alemão representado, por exemplo, por Novalis e Adam Müller, uma vez que o romantismo político e sua concepção de *occasio* conduziria a um ocasionalismo subjetivado e à construção de uma subjetividade romântica que estaria muito distante da tomada de decisão exigida pela situação limite, o que aproxima o romantismo político do liberalismo e sua pretensão de neutralização discursivo-parlamentar do enfrentamento político.

Ora, a partir de referida distinção, Schmitt concentra seu interesse na forma como De Bonald e De Maistre constroem a imagem da revolução. Para os pensadores católicos, a revolução é a imagem mesma do mal, ou seja, há uma leitura satanizadora do conflito revolucionário que pretende demonstrar que esse processo, compreendido como poder constituinte originário, nada poderá constituir, uma vez que abandona os princípios conservadores da ordem fornecidos pela tradição religiosa, em especial do catolicismo romano.

Dessa maneira, o estado de exceção em chave teológico-política assumiria a forma da revelação (apocalíptica) de uma situação que busca a ruptura com a ordem estabelecida, devido a ação violenta (revolução) de um poder (constituinte) que pretende instaurar uma nova ordem, sustentada em outras bases, circunstância tal que irá exigir uma tomada de decisão, o que em última instância será caracterizado como *decisionismo*, bem como terá a mesma imagem do milagre em teologia, uma vez que suspende a ordem constitucional normal para salvar a própria ordem.

Ainda, há que se observar que o interesse de Carl Schmitt por tais pensadores, ao que parece, conforme destacado linhas atrás, diz respeito a sua leitura da revolução como situação limite revelada pela via da exceção, o que permite a Schmitt aproximar, no texto *Teologia Política*, os conceitos de soberania e decisão, bem como mobilizar forte crítica ao normativismo de Hans Kelsen, uma vez que não passaria de impotente proposta em relação as exigências da situação limite, revelando, desse modo, que o elemento jurídico, por excelência, é a decisão e não a norma.

Neste horizonte de perspectiva, Schmitt pretende pensar as categorias conceituais da teoria do direito e do estado mobilizando autores que em sua compreensão seriam autênticos filósofos de Estado, com marcada perspectiva contrarrevolucionária. Todavia, não interessa a Schmitt o elemento tradicionalista e restaurador da monarquia presente nas visões e nos textos de

De Bonald e De Maistre, mas sim sua crítica da ideia de constituição materializada na soberania popular de matriz burguesa e sua imagem do poder constituinte originário que, em última análise, nada constitui, logo, não é capaz de decidir soberanamente acerca da instauração da ordem.

Por fim, pode-se notar em Carl Schmitt um interesse pela forma teológico-política com que os pensadores da contrarrevolução De Maistre e De Bonald combatem o ideário revolucionário. Assim, há como se reconhecer a persistência na teologia política de uma forma de constituição autoritária da ordem política; no entanto, a aspiração de Schmitt parece se colocar para além do sentido de restaurar a tradição monárquica, logo, aponta para um horizonte de ainda maior concentração de poder e reforço da autoridade, vale dizer, uma pretensão de defesa da ditadura ao invés da monarquia.

## REFERÊNCIAS

- ABELLÁN, Joaquín. Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald). In: VALLESPÍN, Fernando. *Historia de la teoría política*. Vol. 5. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt teórico del Reich*. Il Mulino. 1989.
- BONALD, Louis-Ambroise. *Teoría del poder político y religioso*. Trad. Julián Morales. Madrid: Tecnos, 1988.
- BONAZZI, Tiziano. Conservadorismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 9ª ed. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: editora da UnB, 1997.
- BUENO, Roberto. *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná. 2011. Disponível na internet: <http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/28342>. Acesso em: 05 de julho de 2012.
- BUENO, Roberto. A política como autoritarismo: o projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. In: *Intus-Legere Filosofia*, vol. 6, nº 1, p. 77-96, 2012.
- BUENO, Roberto. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico medieval. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, nº 105, p. 453-494, 2012.
- BUENO, Roberto. Autoridade e política: a gestação do conceito de ditadura em Donoso Cortés e sua recepção por Schmitt. In: *Agóra Filosófica*, nº 1, p. 61-96, 2013.

- BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (orgs.). *Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Carl Schmitt e Hans Kelsen*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- BUENO, Roberto. *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt*. Madrid: Dynkinson, 2018.
- CRISTI, Renato. *Carl Schmitt and authoritarian liberalism: strong state, free economy*. Cardiff: University of Wales Press, 1998.
- D'ORS, Alvaro. Teologia política: uma revisão del problema. In: *Revista de Estudos Políticos*, nº 205, Madrid, pp. 41-79, 1976.
- FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: Crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- FONSECA, Rita Sacadura. Introdução. A obra na vida do autor. In: MAISTRE, Joseph de. *Considerações sobre a França*. Trad. Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Almedina, 2010.
- GAHYVA, Helga. Notas sobre o conservadorismo: elementos para a definição de um conceito. In: *Política e sociedade*. Florianópolis, vol. 16, nº 35, pp. 299-320, 2017.
- GORRAIZ, Jesus Maria Oses. Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno. La Rioja, *Revista de Estudios Políticos*, nº 80, p. 225-245, 1993.
- HOBBSAWM, Eric. *Ecos de Marselha: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. Trad. Maria Cecília Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. 35ª ed. Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KENNEDY, Ellen. *Carl Schmitt en la República de Weimar: la quiebra de una constitución*. Trad. Pedro Lomba Falcón. Madrid: TécnoS, 2012.
- MAISTRE, Joseph de. *Considerações sobre a França*. Trad. Rita Sacadura Fonseca. Coimbra: Almedina, 2010.
- MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. In: FORACCHI, Marialice Mencarini. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982.
- MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. *O pensamento político-constitucional de Carl Schmitt no contexto histórico-político da república de Weimar*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. À sombra de Weimar: democracia e constituição no debate entre Hans Kelsen e Carl Schmitt. In: BUENO, Roberto (org.). *Carl Schmitt, hoje: política, direito e teologia*. São Paulo: Max Limonadi, 2015.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O debate entre Hans Kelsen e Carl Schmitt em seu tempo e para além dele. In: BUENO, Roberto; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (orgs.). *Sonhos e pesadelos da democracia em Weimar: tensões entre Carl Schmitt e Hans Kelsen*. São Paulo: LiberArs, 2017.

MORAES, João Quartim. Democracia e soberania do povo, da ilustração à Revolução Francesa. In: CHAHRUR, Alan Ibn; RAMIRO, Caio Henrique Lopes (Org.). *Labirintos da filosofia do direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior*. São Paulo: LiberArs, 2018.

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

NETTO, Leila Escorsim. *O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica*. São Paulo: Cortez, 2011.

NISBET, Robert. *Conservadorismo*. Lisboa: Estampa, 1987.

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

ROMANO, Roberto. O pensamento conservador. In: Curitiba, *Revista de Sociologia e Política*, nº 3, p. 21-31, 1994.

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

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SÁ, Alexandre Franco de. Sobre a justificação racional do poder absoluto: racionalismo e decisionismo na teologia política de Carl Schmitt. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, nº 23, p. 157-180, 2003.

SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

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

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

SCHMITT, Carl. I tre tipi di pensiero giuridico. In: *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*. Trad. Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna: Società editrice il Mulino, 1972.



- SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alanza Editorial, 1982.
- SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía. 1990.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Vozes, 1992.
- SCHMITT, Carl. Teología Política. Trad. Inês Lohbauer. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
- SCHMITT, Carl. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. Trad. Inês Lohbauer. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996b.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.
- SCHMITT, Carl. La teoría política do mito. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001a.
- SCHMITT, Carl. El ser y el devenir del Estado fascista. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001b.
- SCHMITT, Carl. El giro hacia el Estado totalitário. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001c.
- SCHMITT, Carl. El Führer defiende el derecho. In: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo da política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001d.
- SCHMITT, Carl. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Trad. Francisco de Asís Caballero. Buenos Aires: Struhart, 2006.
- SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Livio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SCHMITT, Carl. Ética de Estado e Estado pluralista. In: MOUFFE, Chantal (et. all.). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, pp. 283-301.
- SCHMITT, Carl. Ditadura y estado de sitio. In: SCHMITT, Carl. *Ensayos sobre la dictadura. 1916-1932*. Trad. José Diaz Garcia; Pedro Madrigal Devesa. Madrid: Tecnos, 2013.
- SCHMITT, Carl. *Romantismo político*. Trad. Luis A. Rossi; Silvia Schwarzböck. Rev. Jorge E. Dotti. Buenos Aires: Struhart, s/d.
- SCHMITT, Carl. *Ex captivitate salus: experiencias de los años 1945/1946*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Buenos Aires: Struhart & Cia, 1950.
- SOBOUL, Albert. Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme. Roma, *Studi Storici*, Año 4, nº 1, p. 3-22, jan./mar., 1963.
- TAUBES, Jacob. *La teología política de Pablo*. Trad. Miguel Garcia-Baró. Madrid: Editorial Trota, 2007.
- TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. O conservadorismo como via para modernidade. Porto Alegre. *Anos 90*, Porto Alegre, nº 6, p. 7-20. 1996.

VERA, Cristián Garay. La idea del orden jurídico en los primeiros contrarrevolucionários franceses. Santiago, *Revista de Derecho Publico*, nº 43/44, p. 33-56, 1988.

VILLACAÑAS, José Luis. *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

VILLACAÑAS, José Luis. *Teologia e mitologia política. Um retrato de Carl Schmitt*. Trad. António Bento. Disponível na internet: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.pdf>. Acesso em: 1º de fevereiro de 2013.

VOVELLE, Michel. *Jacobinos e jacobinismos*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2000.