

MANUEL GARCÍA MORENTE: FILÓSOFO DA HISPANIDADE, IDEÓLOGO DO FRANQUISMO

MANUEL GARCÍA MORENTE: FILÓSOFO DE LA HISPANIDAD, IDEÓLOGO DEL FRANQUISMO

MANUEL GARCÍA MORENTE: SPANISH HERITAGE PHILOSOPHER, IDEOLOGIST OF FRANCOISM

*Marcos Gonçalves**

Resumo: O artigo discute a influência que o intelectual espanhol Manuel García Morente (1886-1942) desempenhou na simbolização de um mito unificador da cultura hispânica de direita: a hispanidade. Após a conversão ao catolicismo em 1937, e no contexto da guerra civil espanhola, García Morente tratou de pensar a hispanidade tomando como fundamento o nacional-catolicismo e o providencialismo, sem prescindir de elementos retóricos presentes na ideologia fascista-falangista. Tais conteúdos foram instrumentalizados no plano ritualístico do franquismo auxiliando em sua legitimação simbólica.

Palavras-chave: Manuel García Morente; hispanidade; intelectuais católicos; franquismo.

Abstract: The article addresses the influence of the Spanish academic Manuel García Morente (1886-1942) in the symbolization of a unifying myth of the right-wing Spanish culture: the Spanish heritage. After converting to Catholicism, in 1937, and in the context of the Spanish Civil War, García Morente tried to think at the Hispanic Heritage on the grounds of the National Catholicism and Providencialism, without compromising the rhetorical elements in the fascist falangist ideology. These contents were instrumentalized in the francoist-ritualized plan, thus helping its symbolic legitimation.

Keywords: Manuel García Morente; spanish heritage; catholic intellectuals; francoism.

Introdução

Este artigo atualiza a compreensão sobre o papel de intelectuais católicos associados ao tradicionalismo hispânico, a partir da radicalidade pela qual assumiram o discurso social da hispanidade durante os primeiros anos do franquismo. Em situações anteriores refleti sobre o tema sem considerar performances intelectuais individualizadas, e destaquei a amplitude do conceito de hispanidade enunciada pelas redes de ideólogos franquistas localizadas em revistas culturais de meados da década de 1950, ou seja, o período correspondente à segunda fase da ditadura¹. Aqui, proponho situar mais enfaticamente a acidentada trajetória do filósofo espanhol Manuel García Morente (1886-1942), e a influência exercida por esse intelectual na conformação de um mitologema da cultura hispânica de direita no século XX: a hispanidade. Tal conceito, ao combinar linguagens políticas constitutivas do falangismo² e do nacional-catolicismo espanhóis foi crucial para acionar os mecanismos simbólicos e organizativos no plano ritualístico do franquismo.

As origens intelectuais do franquismo têm sido tema de indagação frequente entre os investigadores. Ao menos, desde meados da década de 1980, autores como Raúl Morodo (1985), Javier Tusell (1988; 2004) e, mais recentemente, Julio Aróstegui (2013), destacaram-se na desconstrução crítica sobre a natureza da ditadura franquista apontando processos possíveis de sua gênese e desenvolvimento. Esses estudiosos também interrogaram até que ponto o conceito de fascismo é operativo para entendermos a ditadura. Aróstegui (2013, p. 25), por exemplo, em crítica aos modelos originados na ciência política, afirma que a análise do sentido histórico de um regime não pode estar encoberta pela sua significação. Em outros termos, as interrogações não devem ser lançadas aos referentes do objeto numa categoria dada *a priori* ou circunscrita em definições formais de regimes políticos segundo critérios já estabelecidos. Neste sentido, um dos principais debates surgidos, senão o principal, incidiu sobre as tensões e disputas existentes entre os elementos fascizantes da ditadura, canalizados nas representações do falangismo espanhol e nos limites de aplicação do seu programa; e os conteúdos teológicos e providencialistas do nacional-catolicismo³, através da influência de intelectuais católicos, monárquicos e integristas no seio do regime. Aparentemente, a única convergência causal entre ambas as culturas seria a aversão comum aos regimes liberais, a crítica habitual de práticas políticas como o sufrágio, o exercício do debate parlamentar, e, claro está, a postura contrarrevolucionária e anticomunista⁴. Se acompanharmos as hipóteses defendidas por Campos (2008), de que alguns intelectuais, sobretudo na primeira fase do franquismo, buscaram uma conciliação doutrinária entre as duas tendências, aproximando os valores laicos do falangismo, aos valores supramundanos e dessecularizados do nacional-catolicismo, teremos em Manuel García Morente, ao meu ver, um ponto de sustentação para essa síntese pretendida. No presente caso, demonstrá-lo, somente é possível se problematizarmos um circunscrito conjunto de práticas e atitudes desse intelectual, determinando, o quanto possível, a legitimidade heurística dessa síntese pela voz do próprio Morente. Além do que, essa simbiose leva inevitavelmente a um bosquejo, mesmo que breve, sobre a nova configuração e 'anatomia' do intelectual. Particularmente do intelectual que, constituído pelas constelações políticas autoritárias e totalitárias do século XX, e sendo também ele, *constituente* dessas constelações políticas, em sua percepção operou uma metamorfose ideológica: o salto do conservadorismo para o reacionarismo.

Luis Gonzalo Díez (2007) contribui para entendermos a nova configuração, a partir de uma linha reflexiva sobre a questão de como o século XX reinventou as ideologias do século XIX sob um prisma nitidamente reacionário. Díez, alicerçado na obra de Carl Schmitt, ressalta que o novo conceito de político proposto pelo autor alemão foi o paradigma para vincular a prática política a uma cultura de guerra, coincidentemente, no contexto das décadas de 1920/1930 em que irrompeu o que Díez anuncia como revolução

totalitária no ocidente. Uma tradição conservadora moderada e própria ao século XIX terminou derivando para uma atitude intelectual reacionária cujo horizonte ideológico mais concreto foi a emergência do fascismo. A crise da modernidade, e os efeitos secularizadores dela decorrentes foram decisivos para que também, parte da intelectualidade católica integrasse em suas categorias de mundo, um discurso que culpabilizava e demonizava a modernidade por negar a realidade transcendente da vida social (DÍEZ, 2007, p. 329)⁵. É dentro dessa perspectiva que situo a obra tardia de Manuel García Morente. Qual seja: se a minha hipótese possui relativa pertinência, localizo na obra de Morente um empenho intelectual em sistematizar possibilidades de fazer convergir duas culturas políticas: a nacional católica e a fascista, cujo núcleo comum é a ideologia da hispanidade. Embora Juliá (2000, p. 79-103) e Campos (2008, p. 152-174) reconheçam tal convergência, em nenhum momento de suas argumentações referem-se a García Morente como um intelectual que projetou a obra final de sua vida nessa direção. Talvez esse apagamento da obra de Morente seja compreensível em razão da predominância e influência que o célebre “Defensa de la Hispanidad” (1934) de Ramiro de Maeztu adquiriu entre os historiadores. O contraponto, no entanto, pode ser observado em González Calleja:

De este modo, García Morente propuso una trayectoria doctrinal inversa a la sugerida por Maeztu: la Hispanidad ya no era la expresión espiritual del destino histórico de España, sino un concepto apriorístico generador de esa misma personalidad nacional española (“nación como estilo”) y de las repúblicas latinoamericanas que asimilaron estos principios. En definitiva, España ya no era la forjadora de la Hispanidad, sino que ésta era un proceso causal del que España no era sino su producto (CALLEJA, 2007, p. 623).

Enquanto em Maeztu temos uma perspectiva pragmática e utilitária do hispanismo, sem abdicar das essencialidades católicas, e, ao mesmo tempo reivindicando a imersão da Espanha na cultura europeia (GONÇALVES, 2014, p. 200); em Morente, creio, há uma negação do pertencimento da Nação-Espanha à cultura moderna e iluminista erigida a partir do século XVIII⁶.

Este artigo divide-se em dois tópicos. No primeiro, discuto o processo de conversão tardia de Morente ao catolicismo, e destaco os dilemas surgidos no percurso definido por esse intelectual quanto à árdua transição operada entre uma cultura laica e a adesão ao franquismo e ao nacional-catolicismo. Na parte final, dialogo com a produção intelectual de Morente, na qual valorizo especificamente o que denomino de ‘analecto da hispanidade’, entendido aqui, como a *opus magnum* do filósofo, e constituída pelos seguintes textos: “Idea de la hispanidad” (1937), e “Ideas para una filosofía de la historia de España” (1942)⁷. Ressalto que o discurso de Morente sobre a hispanidade não

se restringe a esses dois textos, salientando-se ainda, numerosos artigos para revistas especializadas, jornais, e conferências publicadas como é o caso do célebre “El Pontificado y la Hispanidad” (1942). No entanto, a meu juízo, as duas obras selecionadas são constituintes de uma plena sistematização filosófica, política e teológica que Morente operou sobre a hispanidade, granjeando prestígio junto ao regime e inscrevendo-se como um dos intelectuais inspiradores para a tarefa de ritualização dos mitos hispânicos.

Manuel García Morente: do laicismo ao catolicismo

A memória da conversão de Morente ao catolicismo está publicada no texto “O fato extraordinário”, traduzido e publicado no Brasil em 1989. Trata-se, salvo juízo mais adequado, de apenas uma de duas versões em português da vasta obra do filósofo. Essa ausência contrasta com a influência que o pensamento de Morente exerceu sobre correntes do tradicionalismo católico brasileiro, a começar pelas citações recorrentes de seus textos pelo jurista José Pedro Galvão de Sousa, considerado o introdutor do tradicionalismo católico de matriz hispânica no Brasil, ainda na década de 1950 (MÁRQUEZ, 2010; GONÇALVES, 2011). Quando menciono a ‘acidentada trajetória’ do filósofo, refiro-me obviamente, às vicissitudes enfrentadas por Morente quando do fim da monarquia e da ascensão da Segunda República espanhola em 1931.

A conversão do filósofo ao catolicismo em 1937, vista como um ‘acontecimento estruturante’ porque estabelece a linha divisória entre crença e descrença, ou expressa a adesão a uma lealdade que subjaz latente na vida do sujeito, foi interpretada pelo principal biógrafo de Morente, como “un hecho sobrenatural” (MONTIU DE NUIX, 2010, p. 186), porém, absorve nitidamente da atmosfera política espanhola dos anos 1930 as suas justificativas materiais.

Na ótica de Paul Aubert (2000, p. 105-133), a Segunda República (1931-1936) representou um momento de plenitude para a intelectualidade espanhola formada pela cultura laica⁸. Com efeito, durante a efêmera experiência democrática republicana, a Espanha contava com uma elite intelectual que, sem constituir um grupo homogêneo ou compartilhar dos mesmos critérios sobre os modelos de administração de Estado e sociedade, nas palavras de Aubert, encarnava “toda la legitimidad del nuevo poder”; e investia-se de “una confianza mística” em torno das excepcionais possibilidades de criação intelectual e artística (2000, p. 106-107). Por essa disposição inamovível de transformar as bases sociais, modernizar e superar o arcaísmo estrutural da sociedade espanhola, alicerçado em fontes de poder como a grande propriedade, o Exército, a monarquia tradicional e a Igreja católica, é que o regime recebeu do escritor alicantino José Martínez Ruiz (Azorín) o epíteto de “República de los intelectuales”⁹. A radicalidade dos intelectuais republicanos traduzida no ímpeto secularizador e no ambicioso

projeto político que acompanhava suas aspirações por mudanças, sofreu evidentes recuos quando materializou-se a impossibilidade de combinar o discurso social com a realidade, em vista da acirrada oposição ao regime; irradiada, primeiro, dos círculos ultra conservadores e à direita do espectro ideológico, e depois, por ex-aliados situados à esquerda descontentes com o que chamavam de inércia e fragilidade no tocante ao ritmo oscilatório das reformas propostas¹⁰. Às vésperas da guerra civil, como destaca Romero:

La fortaleza de las izquierdas, asociada a la progresiva radicalización de sus estrategias reivindicativas y al extremismo verbal de sus mensajes, chocó cada vez más frontalmente con la gradual gestación de discursos corporativistas, antidemocráticos y antirrepublicanos, desplegados desde las grandes formaciones políticas de la derecha autoritaria, monárquica y católica, así como desde las principales organizaciones y corporaciones patronales. [...] Buena parte de las clases medias rurales y urbanas y principalmente los integrantes de aquellos grupos sociales intermedios más fervientemente ligados a la defensa de la moral y de los postulados doctrinales del catolicismo más conservador, si sintió asimismo injuriada en sus más íntimas convicciones (ROMERO, 2008, p. 133-134).

No campo da direita política, laica e católica, e com uma apetência de poder equivalente aos republicanos estavam aqueles temporariamente 'vencidos' pela república; representantes de uma lógica restauradora; herdeiros do conservadorismo do século XIX e das interpretações antiliberais contidas no pensamento de Donoso Cortés e Balmes; nostálgicos do providencialismo católico de Menéndez y Pelayo, ou ansiosos pelo improvável regresso de Alfonso XIII¹¹. É no âmbito desse processo histórico conturbado que o 'fazer-se católico' de Morente irá constituir-se. Morente era um intelectual da chamada geração de 1914, a geração 'orteguiana', e relativamente comprometido desde a primeira década do século XX com as correntes filosóficas liberais da cultura hispânica, cuja força motriz era determinada pela evidente aversão à influência religiosa na sociedade. Tal influência era sentida, sobretudo, nas filosofias educacionais, e no fato de a Igreja e suas organizações dominarem as esferas públicas do desenvolvimento pedagógico. A resposta mais bem sistematizada de reação a essa influência foi o institucionismo. Essa corrente de pensamento, profundamente inspirada no krausismo recepcionado na Espanha ainda na década de 1840 teve como seu mais destacado líder Francisco Giner de los Ríos. Em 1876, um grupo de intelectuais criou a ILE (Institución Libre de Enseñanza) como resposta às perseguições sofridas pelo círculo de professores que seguia os ensinamentos de Julián Sanz del Río, possível introdutor da filosofia krausista na Espanha. Por sua vez, a ideia de Giner de los Ríos era criar uma instituição

livre da tutela do Estado e de suas frequentes alternâncias políticas, mas também propor uma fuga das injunções de dogmas católicos. A ILE defendeu como projeto de base, a criação de centros escolares de educação primária e secundária, nos quais era propugnada uma abertura às diversas tendências educacionais e filosóficas europeias contemporâneas (EUGENIO; TELLADO, 2014, p. 189-190).

A perspectiva institucionalista ao ressignificar elementos do krausismo no que dizia respeito ao reformismo liberal e à abordagem neokantiana que fomentava o livre exame de consciência, fundava seu núcleo irradiador no desenvolvimento da personalidade individual: “Giner aplica al estudiante el principio de la libertad personal como un derecho, que si debe libertarse de la amenaza de los castigos” (ORRINGER, 2009, p. 75), e impõe a responsabilidade pela própria conduta. Sendo a educação um dos pilares da democracia política, a concepção defendida colocava-se em flagrante oposição ao estatuto material e simbólico da sociedade espanhola: monarquia tradicional, religião e cultura dessecularizada. A importância da ILE residirá em seu aspecto político: principalmente na configuração do liberalismo espanhol erigido pela geração de 1914, e na instrução e formação de lideranças intelectuais da Segunda República. Montiu de Nuix (2010, p. 37) opta pela obviedade ao retratar a ILE desde uma perspectiva ideológica e atribuir falsa neutralidade ao seu projeto intelectual. Qual a razão? Tal neutralidade, segundo o biógrafo de Morente, não existiu, porque a ILE empreendeu um *kulturkampf* espanhol na medida em que postulava a secularização da vida. Tratava-se antes, para Montiu de Nuix, de uma pugna entre razão e fé, uma oposição ao catolicismo tradicional pela síntese do catolicismo liberal (ou modernista para seguirmos o léxico histórico), e do protestantismo.

O pano de fundo ético-reformista foi o que, provavelmente, atraiu um jovem Morente para as fileiras da ILE e para a Universidade de Madrid em finais de 1911. Como destacou Juan Miguel Palacios (2009, p. 269), a formação de Morente aconteceu toda ela fora da Espanha, e sua inserção nos círculos culturais franceses contribuiu para a crítica dos modelos em voga. Na atmosfera intelectual da Sorbonne de inícios do século XX predominavam o positivismo e o idealismo crítico, em desfavor de qualquer pensamento metafísico (GILSON, 1960, p. 40-42). Na esteira da influência da sociologia de Durkheim, “a origem dos imperativos morais era a sociedade, cujo conteúdo vinha determinado pelas necessidades funcionais nela criados” (PALACIOS, 2009, p. 270). Por essa época Morente matizava sua experiência intelectual que não poderia ser definida propriamente como cientificista. Através da presença de Bergson em sua vida intelectual o jovem filósofo espanhol colocará em juízo tais proposições por considerar o cientificismo da escola durkheimiana um domínio despótico que submetia toda a atividade humana. O intelecto, recluso num laboratório social; a inteligência, sujeita a renunciar ao absoluto e abraçar irreversivelmente a ideia de progresso

(GARCÍA MORENTE, 1917, p. 32). De todo modo, o filósofo das décadas de 1910 e 1920 avalizará moderadamente os compromissos da ILE, e o seu ideal ético será dar consistência às concepções de ‘homem harmônico’ (premissa central do krausismo). O deus de Morente sempre seria até 1937, o deus teórico da filosofia: distante, alheio, abstrato, demasiadamente geométrico e desumano (GARCÍA MORENTE, 1989, p. 38).

Provavelmente no início da Segunda República, e com o seu ingresso na Real Academia de Ciencias Morales y Políticas em 1932, que a crítica ao ‘progresso’ iria ser redefinida. Os “Ensayos sobre el Progreso” representam o discurso de entrada na Academia e consistem em uma densa crítica à ideia de progresso nascida no seio da cultura moderna, ocupando “uno de los centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII”:

Pocas regiones de nuestra cultura habrá que estén intactas de las consecuencias que la idea de progreso acarrea; y sin que pueda decirse que idea de progreso pertenezca a una disciplina determinada, siempre la encontramos en el primer plano del panorama espiritual moderno. No sólo la manejan de continuo los historiadores, los economistas, los políticos, los moralistas. Los filósofos, sino que hasta en la ciencia biológica y psicológica encuentran una constante aplicación (GARCÍA MORENTE, 2011, p. 21).

O aspecto fundamental e decisivo desse momento é a situação de Morente perante a República: o filósofo era monarquista convicto¹². A consequência imediata foi a retirada de sua cátedra e o afastamento da Universidade de Madrid logo na segunda semana da guerra civil. Outro desdobramento deu-se também de imediato, comentado pelo próprio Morente: “No dia 28 de agosto de 1936, foi assassinado em Toledo o meu genro, por quem eu sentia grande carinho, misturado com qualquer coisa de respeito e admiração” (GARCÍA MORENTE, 1989, p. 9). Morente recebeu a notícia da morte quando estava na Universidade, no momento de entregar o decanato, “de que fui destituído pelo governo ‘vermelho’” (GARCÍA MORENTE, 1989, p. 10). Morente relata que ao final de setembro de 1936 teria recebido um aviso confidencial de que devia ausentar-se da Espanha, pois “certos elementos descontentes com a minha atuação no decanato da Faculdade de Letras tinham decidido matar-me, como então era costume” (GARCÍA MORENTE, 1989, p. 12)¹³. Optando pelo exílio, de Madrid para a capital francesa em inícios de outubro, com poucos francos no bolso e vivendo dos favores de amigos franceses, dois golpes “de sorte” bafejariam a vida do refugiado. Primeiro, uma proposta da Editora Garnier Frères para a elaboração de um dicionário francês-espanhol e espanhol-francês. Duas semanas depois, ‘novo golpe teatral’: “um convite da Faculdade de Filosofia e Letras de Buenos Aires, que me oferecia a cátedra de filosofia na Universidade de Tucumán”¹⁴.

Antes, porém, “O fato deu-se na noite de 29 para 30 de abril de 1937, às duas horas da manhã, aproximadamente” (GARCÍA MORENTE, 1989, p. 9). É assim que o filósofo estrutura o princípio narrativo que irá desencadear sua conversão ao catolicismo e a ordenação sacerdotal três anos mais tarde. Mas é um processo conduzido desde, ao menos, 1932, e é nele que observa-se a articulação entre conversão religiosa e conversão ideológica há muito pensadas. Ambos os processos se complementam e não podem ser entendidos como autônomos.

Embora Morente relate pormenorizadamente as alegorias e visões que o atormentam na noite de 29 para 30 de abril; às quais se somam as imagens da infância, da mãe e da mulher mortas, e julgue extraordinário e incompreensível como em tão pouco tempo pode-se dar uma transformação profunda: as contingências da guerra, sua oposição ao governo ‘vermelho’, a distância das filhas e as dificuldades em transferi-las com ele para a Argentina, serão decisivos para Morente, conscientemente, operar uma dialética que interprete essa transformação como se fosse a providência atuando sobre os rumos de sua vida, sem que ele, ao menos, pudesse intervir. Morente encobre e apaga da trama central do seu relato sobre a conversão, conscientemente, toda e qualquer consideração de natureza política precedente. Mas a conversão, por mais que sinalize para o extremo de uma experiência íntima e privada, “é um ato social e socialmente determinado, cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto de seus interesses e aspirações” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108). E ainda, como refere Hervieu-Léger, a conversão de Morente inscreve ou cristaliza o desejo de uma vida pessoal reorganizada na qual se exprime sob formas mais ou menos explícitas, um protesto contra a desordem do mundo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 125), associando a dimensão ética do cristianismo à sua dimensão cultural. Vale repetir, portanto, que, no contexto da crise espanhola – entre o advento da República, seu colapso, e a emergência do franquismo –, a conversão de Morente reúne elementos de ordem política que apontam para uma rejeição de universos precedentes e o consequente ingresso nos segmentos nacional-católicos aderentes à causa franquista.

Também é imprescindível assinalar que a narrativa de Morente não toca nos doze meses do exílio argentino. Sua experiência de conversão aponta como fronteira as visões e perturbações da noite parisiense. Será em Buenos Aires, porém, que dará formato político-ideológico aos temas que viriam a ocupá-lo no restante de sua vida. O filósofo desembarca na capital platina em 10 de julho de 1937, em um momento especialmente conturbado do cotidiano institucional do país sul americano. A Argentina vivia sua ‘década infame’, denunciada por José Luis Torres (1945) como aquela que traduzia uma espécie de ocaso da política e a emergência dos aspectos mais sombrios e fraudulentos da vida pública. Desde o início da década a sociedade argentina era transpassada por uma progressiva polarização ideológica que opunha os ruidosos segmentos nacionalistas de direita – fossem filofascistas laicos ou nacional-católicos – às correntes

socialistas e liberais (DEUTSCH, 2003, 2005). Tal conflito será exacerbado com o início da guerra civil na Espanha, transnacionalizando e dividindo radicalmente as preferências dos intelectuais argentinos¹⁵. Nesse ambiente a dupla conversão é processada, representando o caminho aberto para o franquismo. O texto-chave que passa a sedimentar as certezas de Morente é o célebre “Idea de la Hispanidad”.

Manuel García Morente e o analecto da hispanidade

Em 1 de abril de 1940, a revista “Letras” de Madrid publicava em seu número extraordinário um Dossiê cujo título era: El Caudillo, la Hispanidad, el Pilar. O Dossiê aludia à comemoração de duas datas: o primeiro ano da vitória do conglomerado franquista na guerra civil, e a “Fiesta de la Hispanidad” realizada em 12 de outubro de 1939 na cidade de Zaragoza, com a presença do Caudilho. A ênfase religiosa era pronunciada porque o 12 de outubro também coincidia com a festa de Santa María del Pilar de España, consagrada como rainha da hispanidade. Numa estampa do artista Guillermo publicada na revista, as cores da bandeira de Portugal e das repúblicas iberoamericanas rodeavam a bandeira espanhola, formando um marco pelo qual destacava-se “la Señora, complacida de estar en tan grata compañía” (LETRAS, 1940, p. 4).

Figura 1: La Virgen del Pilar y la Hispanidad.



Fonte: Revista Letras de Madrid, 01/04/1940, s/p. Autor: Guillermo.

Revista NUPEM, Campo Mourão, v. 8, n. 14, jan./jun. 2016

A construção simbólica do franquismo, malgrado a dimensão criminosa do regime e os campos de concentração que germinavam pela Espanha pós guerra civil, dependeu de alguns elementos estruturantes para legitimar-se através de uma intensa propaganda cuja estratégia era “inequivocamente totalitária” (BOX, 2013, p. 318). O exemplo precoce dessa construção é dado pelo ciclo discursivo da revista “Letras”. Seu temário perpassava a glorificação exaustiva da figura do chefe; o liame do novo Estado com a religião católica rompendo a hegemonia das lojas maçônicas, do estrangeirismo e do anticlericalismo; o discurso da Espanha como Império católico que cimentava a unidade de destino comum incorporando nela as nações iberoamericanas; a contribuição doutrinária dos vinte e seis pontos da Falange, e a retórica dos intelectuais franquistas sobre a hispanidade. Os produtos simbólicos da edição especial da revista “Letras”, em resumo, remetiam a um amálgama confuso de representações que deveriam ser organizadas pelo aparato ideológico responsável pela gestão e emulação desses sentimentos. Na seção “Textos de la Hispanidad”, a revista publicava o artigo “España como estilo”, resumo extraído de “Idea de la Hispanidad”, de Manuel García Morente (LETRAS, 1940, p. 157-172).

Figura 2: Retrato de Manuel García Morente.



Fonte: Revista Letras de Madrid, 01/04/1940, p. 157.

“Idea de la Hispanidad” foi concebido originalmente como duas conferências pronunciadas por Morente na Asociación de Amigos del Arte em Buenos Aires, nos dias 1 e 2 de junho de 1938. Tal informação é constante na “Advertencia” da edição publicada pela Espasa-Calpe de 1961:

Revista NUPEM, Campo Mourão, v. 8, n. 14, jan./jun. 2016

Se reúnen en este volumen tres escritos de don Manuel García Morente sobre Hispanidad. Primero las dos conferencias pronunciadas en la Asociación de Amigos del Arte, de Buenos Aires, los días 1 y 2 de junio de 1938, y que juntas habían sido publicadas con el título IDEA DE LA HISPANIDAD (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 9).

Em 3 de junho de 1938, o filósofo deixa o exílio argentino com destino à Espanha nacionalista, ciente de sua nova condição de cristão, e, talvez, convicto da irreversível vitória dos franquistas na guerra civil¹⁶.

Uma primeira questão a ser lançada é quanto às categorias de mundo que começam a ser expressas desde “Idea de la Hispanidad”, e se existem no texto possibilidades de interação mínima com aspectos específicos da ideologia falangista proposta no Programa de vinte e seis pontos. Ali estão algumas noções mestras da hispanidade no que toca à homogeneidade hispânica por cima das indeterminações da história. A centralidade de “Idea de la Hispanidad”, reside, nesse sentido, em ser o ponto de partida do pensado por Morente sobre a comunhão almejada entre o peculiar e imutável estilo hispânico (consubstanciado no ‘chefe’), a nação e a religião. Expressa, inicialmente, um lugar comum do antirrepublicanismo espanhol que é o repúdio à suposta ‘invasão’ sofrida pela Espanha por forças estrangeiras em 1931: “La Internacional Comunista de Moscú resolvió ocupar España, apoderarse de España, destruir la nacionalidad española, borrar del mundo la hispanidad” (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 20). Entretanto, o cerne de sua narrativa é dar validade ao argumento sobre o ‘estilo hispânico’. Afinal, o que faz do ser hispânico essa entidade supra histórica, e, simultaneamente, tão mergulhada no real? E, especialmente, qual a estratégia de Morente para desdobrar tal entidade no modelo de liderança desejado pela nova configuração que, gradativamente, o Estado espanhol passa a assumir?

O avatar da hispanidade é o ‘caballero cristiano’. Sua gênese está *in illo tempore*, no sentido eliadeano que confere a um tempo mítico primordial uma qualidade presente (ELIADE, 2001, p. 63), mas incapaz de reatualizar-se senão pela repetição narrativa. As virtudes guerreiras da pessoa individual são forjadas nos oito séculos de domínio árabe sobre a Península Ibérica. O ‘não ser árabe’ impulsiona qualidades típicas que, depuradas em anos e séculos de exercício real ou imaginado condensam “en el tipo humano del caballero – tipo que, al finalizar este período domina en el mundo y da la pauta a las preferencias sociales” (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 18). O estilo, então, é o sinal ou condição ideal que em cada ato do real está presente: quando um determinado tipo ou modo de ‘ser hombre’ repete-se em cada um dos ideais individuais; quando, no fundo de cada estilo individual está latente e atuante um estilo coletivo: “He aquí, entonces, la nación” (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 45). Para que a nação possa ser conduzida, Morente projeta uma imagem do governante – um guia que deve honrar e fazer

valer as essências da nacionalidade. Os chefes são, assim, os encarregados de administrar a vida comum da nação. Sua incumbência é encarnar com absoluta fidelidade o estilo nacional:

ni siquiera intentaremos “definir” el estilo español y habremos de limitarnos al esfuerzo de “mostrarlo”, de hacerlo intuitivo, mediante un símbolo que lo manifieste. A mí parecer, la imagen intuitiva que mejor simboliza la esencia de la hispanidad es la figura del caballero cristiano (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 48).

O ‘caballero cristiano’ deve desempenhar com plenitude de valor a função de símbolo da hispanidade integral a partir da descrição de quatro grandes aspectos de sua figura: 1) o paladino: é aquele que submete a realidade sem transigir, sem retardar as ações, convicto de que a vida é uma luta; 2) grandeza contra mesquinhez: colocando o ‘ser’ acima do ‘haver’ ao desprezar o que tem e atribuir valor superior ao que é; 3) arrojo contra timidez: o ‘caballero cristiano’ é essencialmente valoroso, intrépido, dotado de uma valentia dos que vão à luta e à morte munidos de uma ideia e essa ideia fortalece a adesão a uma causa; 4) altivez contra servilismo: o ‘caballero’ funda sua ação e sua conduta na alta ideia que de si mesmo tem, realiza com “maravillosa naturalidad la síntesis más difícil que pueda imaginarse”: servir com dignidade, estar em seu lugar sem humilhação nem vergonha e desempenhar com desenvoltura e gravidade as mais humildes tarefas (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 58-67).

Qual o sentido completo dessas qualidades? O vitalismo filo-fascistizante de Morente, circunscrito a um léxico que privilegia termos como grandeza, culto da honra, valor, valentia, morte, adesão a uma causa, somente é obstruído ou, na verdade, autocensurado, pelo tangenciamento que o filósofo opera para tomar o rumo de uma teologia convincente, esperando que esse ‘caballero’, entre a índole pessoal, guerreira, viril, e os fatos da vida, responda à Providência: o desprezo pela morte, por exemplo, procede da firme convicção religiosa: “Así la fe religiosa del caballero cristiano, compenetrada estrechamente con su personal fe y confianza en sí mismo, es la que sirve de base a la virtud de la valentía o del arrojo” (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 65). Lembre-se aqui, a coincidência desse léxico com o ponto vinte e seis do programa político da Falange espanhola que aspira à revolução nacional no interior de um estilo que “preferirá lo directo, ardiente y combativo. La vida es milicia y ha de vivirse con espíritu acendrado de servicio y de sacrificio” (LETRAS, 1940, p. 120).

No entanto, é necessário ir mais adiante na configuração desse ‘caballero’ porque dela dependerá, o modo de Morente refletir sobre uma filosofia da história da Espanha desde um ponto de vista providencialista em que o objeto de conhecimento da história não é algo genérico, mas

uma unidade consubstanciada na história nacional concebida como graça, sem que isso implique, segundo o filósofo, em alienação da humanidade (GARCÍA MORENTE, 1957, p. 203-204). Como a figura do 'caballero' enquanto totalidade simboliza a Espanha mesma, a graça recebida parte especificamente, de uma negação e de uma afirmação. A visão de hispanidade em Morente está profundamente ligada ao providencialismo cristão, pelo qual se interpreta a Espanha, pela ação real e direta do 'caballero', como a nação escolhida pela divindade para a defesa e propagação do catolicismo no mundo contra os perigos que iniciam no período da reforma e evoluem para as filosofias ateístas e agnósticas. Morente recusa a existência formal de uma Espanha ilustrada no século XVIII. Se a hispanidade era o núcleo emergente que unira os povos hispânicos a partir da mensagem ecumênica lançada no encontro com a América; de meados do século XVII adiante a Espanha isolou-se do mundo por não compartilhar da 'enfermidade' que passava a Europa. Em "Ideas para una filosofía de la Historia de España", Morente ressalta que a filosofia racionalista pouco a pouco, reduziu a porção de Deus no âmbito da vida humana e "Cada día la mentalidad moderna celebra un nuevo triunfo, imaginando que ha logrado reducir a leyes físicas o psicológicas los ambientes divinos en que vive envuelto el hombre" (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 201). Para contornar o problema da modernidade, Morente terá que afirmar a identificação da hispanidade com a religião e orientá-la em um sentido eficiente que legitima uma filosofia da história:

La hispanidad es consustancial con la religión cristiana [...] gozamos de un privilegio único en el orbe: el de que nuestra naturaleza se identifique con nuestra espiritualidad religiosa. Español y católico son sinónimos. En ningún otro lugar de la tierra sucede otro tanto. [...] ¡Mil años de historia! En los cuales la religión cristiana ha sido idéntica a la causa nacional. Mil años de historia, en los cuales día por día ha ido forjándose la realidad española, en consustancial unión con la espiritualidad religiosa (GARCÍA MORENTE, 1961, p. 103-105).

Esta é, provavelmente, a chave que abre sua compreensão para elaborar uma filosofia da história da Espanha. "Ideas para una filosofía" é o longo discurso pronunciado na Universidade de Madrid em razão da abertura de curso acadêmico do biênio 1942-1943. A edição publicada pela Rialp em 1957 é introduzida por um "Estudio preliminar" de autoria de Rafael Gamba, que reforça, em linhas gerais, o grande tema de García Morente meditado ao longo da década de 1930: a profunda crítica ao racionalismo moderno, e a reivindicação por um Ser necessário como causa e explicação de mundo, ou, no âmbito mundano, pleiteia um 'caballero' que atue como determinante na

história dos homens. Assim, a tarefa própria de uma filosofia da história da Espanha, é simbolizar em imagens de ressonâncias amplas uma unidade de espírito:

La España que queremos definir y simbolizar no es la que en la Historia se ha hecho, sino la que ha hecho la Historia. [...] La filosofía de la Historia no es histórica, sino atemporal. Si, pues, tomamos la palabra hispanidad en su sentido abstracto – o sea lo que hace que lo español sea español – entonces, esa voz designa perfectamente el objeto que la filosofía de la historia de España pretende definir y simbolizar [...] no es naturaleza, sino idea; no es historia concreta, sino el germen dinámico de la historia de España (GARCÍA MORENTE, 1957, p. 242-250).

A metodologia de Morente é caracterizar a filosofia da história no cerne de uma tradição que não deve ser rompida, como quiseram fazer ‘los comunistas extranjeros’, propondo o que o filósofo denominou de ‘imposible histórico’. Este impossível histórico é toda empresa, toda tarefa ou afã coletivos que se achem em contradição com a vocação perene da Espanha e com o estilo de seu símbolo nacional (GARCÍA MORENTE, 1957, p. 302-303). Uma geração que, equivocadamente, insistisse nesse ‘imposible histórico’ encerraria o dilema de negar a nação: “Algunos hombres de la generación precedente quisieron arrastrar a España a empresas y modos de vida que eran imposibles históricos” porque achavam-se em contraposição manifesta com a vocação permanente da Espanha e com o estilo do símbolo hispânico: “Hemos visto que esa vocación perenne de la hispanidad es el servicio y defensa de la religión, y que el símbolo evocador de la personalidad hispánica concreta sus formas en el perfil del caballero cristiano” (GARCÍA MORENTE, 1957, p. 303-304).

É lícito e operativo retomar a ideologia falangista que considera a Espanha menos uma unidade territorial, e, sim, uma “unidad de destino en lo universal. Toda conspiración contra esa unidad es repulsiva. Todo separatismo es un crimen que no perdonaremos” (LETRAS, 1940, p. 115). Essa unidade totalitária somente seria conseguida desde que, como preconizava o movimento falangista, incorporasse “el sentido católico – de gloriosa tradición y predominante en España – a la reconstrucción nacional” (LETRAS, 1940, p. 120).

Os vocabulários combinados de providencialismo e política constituíram nesse contexto o campo de subjetividades de um hispanismo reacionário capturado em suas margens. As analogias entre essas margens que ora se comunicam proximamente, ora se distanciam, devem ser buscadas não em generalizações excessivas, nas quais a prova deve recair, como salientou Mitre (2003, p. 17), em um relato grávido de fatos

e de apetite insaciável por dados, em que, quanto maior o número de informações à mão, mais próximo o historiador estaria de aprisionar um acontecimento à verdade ou tê-lo sob seu completo domínio. Diga-se, tarefa impossível.

Não obstante, acautelando-me em face da tentação generalizante, importa destacar que a amplitude do discurso social de hispanidade, seja de índole religiosa, seja aquele enunciado desde a esfera mundano-política atravessou os conteúdos mais radicais da direita hispanoamericana. A historiografia demonstrou copiosamente situações específicas em que eles serviram como substrato afetivo, ideológico, para reivindicar em sucessivas conjunturas: golpes contra a legalidade constituída, projetos contíguos aos regimes repressivos de investidura militar e regimes antiigualitários; normalmente defensores da religião e timoratos quanto a transformações que indicassem possibilidades de mobilidade social (MIX, 1979; MONFORT, 1992; HINOJOSA, 2008).

Considerações finais

No que toca especificamente à ação e pensamento de Manuel García Morente, este artigo refletiu sobre a contribuição que a obra tardia do filósofo projetou para formar uma ideia eficiente, ao mesmo tempo reativa e radical de hispanismo católico. Morente, na perspectiva de Fernández de la Mora, tratou de expressar intuitivamente a essência individual da hispanidade, necessitando de uma metáfora válida transtemporal para todos os povos hispânicos. Ao reorientar o conceito de hispanidade para uma vertente menos pragmática, mas que não prescindiu de elementos políticos, tornou-o operacional para os usos e respectivas inserções no vocabulário político da direita – ou mais além, no vocabulário que configurou uma *polis* hispânica e católica. Em tal perspectiva, obsessivo nessa linha, Morente não admitiu a temporalidade, o contingente histórico, a descontinuidade do ideal hispânico considerando a hispanidade como “una esencia inseparable de la existencia española” (FERNÁNDEZ DE LA MORA, 1988, p. 92).

Outra questão decisiva é retomada desde a perspectiva de Hervieu-Léger sobre o tema da ‘conversão’. A adesão ao franquismo e ao nacional-catolicismo sob a égide da hispanidade pode representar uma justificação que abarca a dimensão subjetiva do indivíduo – enquanto sujeito converso à religião – e a dimensão filosófica da obra. Nesses termos, Morente faz da filosofia da história a conexão argumentativa que enlaça o homem convertido – o Morente da noite de 29 para 30 de abril de 1937 – ao filósofo que almeja caracterizar o ser hispânico coletivo como expressão totalizante de um ideal e um paradigma – a *Hispanidad* – e como qualidade atemporal cuja realização somente pode acontecer em dois níveis: 1) a religião como marca espiritual desse ser coletivo; 2) a política (ou o franquismo?) como realização material possível da religião na vida pública. No amálgama

conversão religiosa e conversão política pode residir em Morente a angústia de um desejo: convertendo a si, deseja converter a uma Espanha inteira.

Por fim, a teoria sociológica do conhecimento desenvolvida por Peter Berger talvez auxilie a compreendermos em que medida o idealismo de Morente pode levar a distorções na esfera da socialização da ideia de hispanidade. A facticidade objetiva da doutrina que serve ao franquismo somente pode legitimar-se mediante a cumplicidade externa e a repressão política interna seguida de intensos e repetitivos mecanismos de ritualização estendidos ao longo de quatro décadas. Assim, a exorcização do dissenso e do 'outro não-espanhol' desde as entranhas do ser hispânico tinha como premissa, na ótica de Morente, a imposição política e religiosa do que Berger define como "socialização total". Algo que, segundo o sociólogo norte-americano é "empiricamente não-existente e teoricamente impossível". Em outros termos, a socialização nunca pode ser completada, pois é a precariedade que preside todos os mundos construídos pelo homem. Como acentua Berger, a dificuldade de manter em pé um mundo "se expressa psicologicamente na dificuldade de manter esse mundo subjetivamente plausível" (BERGER, 2004, p. 28-29).

Notas

* Doutor e docente de História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: paideia_mg@yahoo.com.br

¹ Cf. Gonçalves (2014). No texto em referência procurou-se construir uma história diacrônica da palavra 'hispanidade' a partir de sua inserção mais pronunciada no vocabulário político da direita hispânica. Igualmente, tratou-se de estabelecer os contextos políticos nos quais o conceito de hispanidade adquiriu menos ou mais relevância quanto à apropriação efetiva pelos atores históricos.

² A FET – Falange Española Tradicionalista foi o movimento fascista fundado por José Antonio Primo de Rivera em 1933. Na guerra civil aliou-se ao franquismo e quando da iminente vitória dos nacionalistas, foi coligada às JONS – Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalistas. O respaldo ideológico, jurídico e político da FET de las JONS ao franquismo somente decresceu ao final da década de 1950. Foi considerada ilegal somente em 1977. Sobre a história da FET, ver Payne (1985).

³ Uma definição simplista e pouco operativa de nacional-catolicismo é dada por Payne (2006). O autor acredita que as perseguições parciais sofridas pela Igreja desde o início da República reavivou o espírito militante e adversário de muitos fieis. Assim, o esquema de Payne traduz-se na instrumentalização da hierarquia eclesiástica pelo franquismo para que a Igreja passasse a legitimar a guerra civil em termos de 'cruzada religiosa nacionalista'. A resultante foi o nacional-catolicismo: "la más notable restauración tradicionalista, religiosa y cultural que se haya visto en el siglo XX en cualquier país europeo" (p. 227). O contraste a esta fórmula é oferecido pelo texto clássico de Botti (1993), no qual o autor percebe o nacional-catolicismo como a supremacia do fato religioso na formação da identidade nacional e do papel da Igreja católica em relação ao conceito de nação. A aproximação da Igreja ao tema das nações, segundo Botti, produz-se a partir da segunda metade do século XIX quando surge uma espécie de 'teologia de las naciones' como resposta ao princípio

de nacionalidade liberal-constitucional e ao internacionalismo socialista. Desse ponto de vista, cada nação tem um determinado e concreto papel, uma missão, no projeto da Providência. O nacional-catolicismo, na perspectiva de Botti assume um “valor normativo”, pelo qual as leis têm que amoldar-se à confissão religiosa da maioria dos cidadãos, “têm que inspirar-se nos princípios e valores defendidos pela Igreja. É ela quem reivindica um direito de controle sobre as normas que regulam a convivência social” (p. 149).

⁴Veja-se, por exemplo, o que é exposto no Ponto 6 do programa da Falange Espanhola: “Nadie participará al traves de los partidos políticos. Se abolirá implacablemente el sistema de los partidos políticos con todas sus consecuencias: sufragio inorgánico, representación por bandos en lucha y parlamento del tipo conocido” (LETRAS, Madrid, 1 de novembro de 1940, p. 116).

⁵Note-se que a direção tomada por Martín (2011, p. 127) segue uma linha de parentesco à proposição de Luis Gonzalo Díez: “Las diversas crisis políticas y económicas de la década de 1920 generaron un período caracterizado por nuevos sistemas ideológicos. Las doctrinas autoritarias originadas en el viejo continente europeo comienzan a extenderse inopinadamente al resto del orbe caracterizando estas fechas por fuertes reacciones políticas e ideológicas de uno y otro signo. Y, en este sentido, el mundo hispanohablante es un fiel reflejo de estas mudanzas”.

⁶Nação-Espanha compreendida como entidade cultural totalizante e linear que integra a Hispanoamérica e a vincula por meio da religião, da raça, do ‘estilo hispânico’; ou seja, uma história que parece preceder à história mesma das nações latino-americanas.

⁷As datas referem-se aos momentos originais dos textos citados. Neste artigo emprego edições publicadas posteriormente, tal como descrito na sequência: *Idea de la Hispanidad* (1957, 1961, 2008), *Ideas para una filosofía de la historia de España* (1957, 1961).

⁸Em termos formais, o período correspondente à Segunda República pode avançar até 1939, ano que coincide com a vitória do franquismo na guerra civil. A guerra, que inicia com o alzamiento de julho de 1936, e seus desdobramentos, já indicam o esfacelamento político e geopolítico da Espanha com a tradicional divisão de forças entre a coalizão republicana e as heterogêneas correntes que apoiam Franco. Sendo assim, recortei o período republicano desde sua ascensão em março de 1931 até julho de 1936 para enfatizar os marcos cronológicos nos quais, a República ainda pode ser vislumbrada como uma figura histórica concreta e geopoliticamente organizada.

⁹Neste sentido, é ilustrativo o que Aubert (2000, p. 109) afirma: “Sin embargo, el 14 de julio de 1931, fecha simbólica, que sugiere un mimetismo con la Revolución francesa, cuando se abren las Cortes Constituyentes de la II República, están aquí sesenta y cuatro catedráticos, profesores o maestros, y cuarenta y siete periodistas. Prieto habla irónicamente de la ‘masa encefálica’ y Unamuno comprueba que hay demasiados catedráticos. Algunos son ministros (De los Ríos, Albornoz, Domingo) y uno de ellos, Manuel Azaña, es jefe del poder ejecutivo”.

¹⁰O conjunto de tensões que levam à guerra civil é bastante complexo. Mas, podemos incluir, além dos conflitos verificados no plano da disputa ideológica, contextos mais amplos que coincidem com a crise econômica internacional dos anos 1930 e: “A este último debe agregarse al fortalecimiento inusitado de las organizaciones sindicales anarquistas, pero sobre todo socialistas, así como la promulgación de una legislación laboral que favorecía intensamente al conjunto de los asalariados del campo y la ciudad” (ROMERO, 2008, p. 133). Para uma abordagem detalhada dos aspectos factuais

que levaram à guerra civil e para o desenvolvimento do processo propriamente considerado, cf. Salvadó (2008).

¹¹ O conservadorismo doutrinário de Juan Donoso Cortés está exposto em seu texto clássico “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”, publicado originalmente em 1851. Sobre o pensamento de Balmes, ver, principalmente, “Consideraciones políticas sobre la situación de España” [original de 1840]. A doutrina da hispanidade em Menéndez y Pelayo em perspectiva literária é exposta, sobretudo, no Epistolário organizado por Sánchez Reyes (1955).

¹² Como lembrança, Morente havia sido subsecretário da Instrução Pública de Dámaso Berenguer y Fusté (1873-1953). Este militar presidiu o penúltimo governo da monarquia de Alfonso XIII, entre 1930 e 1931, tendo sucedido ao ditador Primo de Rivera.

¹³ Nessa altura do relato de ‘O fato extraordinário’ Morente abre uma nota explicativa cujo teor é o seguinte: “Durante o meu decanato, evitei como peste toda a política. Por duas vezes, recusei-me a exercer sanções contra certos professores e estudantes. Por essas razões – e algumas outras – o pessoal da FETE (organização estudantil de esquerda) pretendeu assassinar-me em setembro de 1936, em Madrid”.

¹⁴ Junto a essa ‘fortuna’, Morente comenta que, visitando Ortega y Gasset, também exilado em Paris, consegue por meio de um amigo comum o contato com um dos filhos desse amigo que servia a Negrín, ministro das Finanças no governo de Largo Caballero, para demandar sobre a saída das filhas e netos da Espanha para que com ele seguissem à Argentina: “Fiquei espantado. O conjunto das coisas que estavam a me acontecer tinha características realmente estranhas e incompreensíveis. [...] A chamada da Garnier, a encomenda do dicionário, a oferta da cátedra argentina, este feliz encontro com o pai de um secretário de Negrín, nada disso tinha sido procurado ou sequer suspeitado por mim” (MORENTE, 1989, p. 20).

¹⁵ Ver, por exemplo, a coletânea organizada por Niall Binns (2012) que compila documentos de época sobre as ressonâncias da guerra civil na Argentina, assim como evidencia a ‘batalha de papel’ desencadeada pelo campo intelectual cindido entre duas correntes – a nacionalista e a republicana.

¹⁶ “Embarcamos em Buenos Aires em 3 de junho. Aportamos a Lisboa em 24. Chegamos a Vigo em 27, de noite. Já durante a viagem, tinha comunicado às minhas filhas o meu novo ser de cristão e até de futuro sacerdote. Choravam comigo de comoção e alegria” (MORENTE, 1989, p. 55).

Referências

ARÓSTEGUI, Julio. Opressão y pseudojuricidad. De nuevo sobre la naturaleza del franquismo. In: ÁGUILA, Gabriela; ALONSO, Luciano (Orgs.). **Procesos represivos y actitudes sociales. Entre la España franquista y las dictaduras del Cono Sur**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, p. 23-40.

AUBERT, Paul. Los intelectuales y la Segunda República. **Ayer**, Madrid, n. 40, p. 105-133, 2000.

BALMES, Jaime. **Consideraciones políticas sobre la situación de España**. Madrid: Ediciones Doncel, 1975.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2004.

- BINNS, Niall. **Argentina y la guerra civil española: la voz de los intelectuales.** Madrid: Calambur Editorial, 2012.
- BOTTI, Alfonso. **Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España 1881-1975.** Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- BOX, Zira. **España, año cero. La construcción simbólica del franquismo.** Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- CAMPOS, Ismael Saz. Las culturas de los nacionalismos franquistas. **Ayer**, Madrid, n. 71, p. 153-174, 2008.
- DEUTSCH, Sandra M. **Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile.** Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- _____. **Contrarrevolución en la Argentina 1900-1932.** Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- DÍEZ, Luis Gonzalo. **Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo.** Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- DONOSO CORTÉS, Juan. **Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.** Madrid: Editora Nacional, 1978.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EUGENIO, Laura Ruiz; TELLADO, Itxaso. Joaquín Sama, la Institución Libre de Enseñanza y su amistad con Giner de los Ríos y los Machado. **Historia Social de la Educación**, Madrid, v. 3, n. 2, p. 185-202, jun. 2014.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo. Las Hispanidades. **Cuadernos de Pensamiento**, Madrid, n. 2, p. 87-97, 1988.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. **El Pontificado y la Hispanidad.** Madrid: Espasa-Calpe, 1961.
- _____. **Ensayos sobre el Progreso.** Madrid: Encuentro, 2011.
- _____. **Idea de la Hispanidad.** Madrid: Ediciones Rialp, 1957.
- _____. **Idea de la Hispanidad.** Madrid: Espasa-Calpe, 1961.
- _____. **Idea de la Hispanidad.** Barcelona: Homo Legens, 2008.
- _____. **Ideas para una filosofía de la historia de España.** Madrid: Ediciones Rialp, 1957.
- _____. **Ideas para una filosofía de la historia de España.** Madrid: Espasa-Calpe, 1961.
- _____. **La filosofía de Henri Bergson.** Madrid: Publicaciones de la Residencia de los Estudiantes, 1917.
- _____. **O fato extraordinário.** Trad. Osvaldo Aguiar. São Paulo: Quadrante, 1989.

GILSON, Étienne. **Le philosophe et la théologie**. Paris: Libraire Arthème Fayard, 1960.

GONÇALVES, Marcos. Nostalgia e Exílio: o intelectual católico Galvão de Sousa e a ideia de "hispanidade". **Revista História Questões & Debates**, Curitiba, n. 55, p. 11-135, jul./dez. 2011.

_____. Pequenas sociedades de pensamento: a revista Estudos Americanos e os grupos intelectuais da hispanidade. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 6, n. 11, p. 193-218, jul./dez. 2014.

GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo. El hispanismo autoritario español y el movimiento nacionalista argentino: balance de medio siglo de relaciones políticas e intelectuales (1898-1946). **HISPANIA, Revista Española de Historia**, Madrid, v. LXVII, n. 226, p. 599-642, mayo/ago. 2007.

HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. **O peregrino e o convertido. A religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HINOJOSA, Isabel J. La ideología franquista en la legitimación de la dictadura militar chilena. **Revista Complutense de Historia de América**, Madrid, v. 34, p. 233-253, 2008.

JULIÁ, Santos. Intelectuales católicos a la reconquista del Estado. **Ayer**, Madrid, n. 40, p. 79-103, 2000.

LETRAS, Edición Extradordinaria. El Caudillo, la Hispanidad, el Pilar. Madrid, 1 de abril de 1940.

MÁRQUEZ, José J. Albert. **Hacia un Estado Corporativo de Justicia. Fundamentos del Derecho y del Estado en José Pedro Galvão de Sousa**. Barcelona: Atelier, 2010.

MARTÍN, María Gómez. La hispanidad: cauce y pretexto de una política propagandística durante la guerra civil y el primer franquismo. In: CANTANO, Antonio César Moreno (Org.). **El ocaso de la verdad: Propaganda y prensa exterior en la España franquista (1936-1945)**. Gijón: Ediciones Trea, 2011, p. 127-156.

MITRE, Antonio. **O dilema do Centauro: ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MIX, Miguel Rojas. El hispanismo. Ideología de la dictadura en Hispanoamérica. **Revista Araucaria de Chile**, Madrid, n. 2, p. 47-59, 1978.

MONFORT, Ricardo Pérez. **Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MORODO, Raúl. **Los orígenes ideológicos del franquismo: acción Española**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

- MONTIU DE NUIX, José Maria. **Manuel García Morente: vida y pensamiento de un filósofo**. València: Edicep, 2010.
- ORRINGER, Nelson R. El krauso-institucionismo. In: GARRIDO, Manuel (Org.). **El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009, p. 74-78.
- PALACIOS, Juan Miguel. La ética de García Morente. In: GARRIDO, Manuel (Org.). **El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009, p. 269-283.
- PAYNE, Stanley G. **Falange: historia del fascismo español**. Madrid: Sarpe, 1985.
- _____. **El catolicismo español**. Barcelona: Editorial Planeta, 2006.
- ROMERO, Francisco Cobo. El franquismo y los imaginarios míticos del fascismo europeo de entreguerras. **Ayer**, Madrid, n. 71, p. 117-151, 2008.
- SALVADÓ, Francisco J. Romero. **A Guerra Civil Espanhola**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- SÁNCHEZ REYES, Enrique. **Menéndez y Pelayo y la Hispanidad – Epistolario**. Santander: Hermanos Bedia, 1955.
- TORRES, José Luis. **La década infame**. Buenos Aires: Editorial Patria, 1945.
- TUSELL, Javier; GENTILE, Emilio. **Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- TUSELL, Javier. **La dictadura de Franco**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Recebido em: dezembro de 2015.

Aprovado em: fevereiro de 2016.