

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 18

HISTÓRIA • MEMÓRIA • NAÇÃO



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1996

AO PRINCÍPIO ERA O VERBO:
O ETERNO RETORNO
E OS MITOS DA HISTORIOGRAFIA INTEGRALISTA

Milan Kundera engana-se quando, ao abrir *A insustentável leveza do ser*, refere ter sido Nietzsche quem criou a *ideia misteriosa* do eterno retomo — desse equívoco nasce um espantoso romance, mas naufraga o leitor na procura de Nietzsche, "Porque em volta se apinham os cumes do tempo", como escrevia Hölderlin em *Patmos*, ou porque, como quer Prigogine, a "flecha do tempo" está cravada no coração da realidade, espetada no real vivido, o *eterno retorno* exprime não o absoluto desprezo do tempo, mas, precisamente, a definitiva escravização ao tempo — não há um sentido libertador na vida das sociedades, pelo menos enquanto signo da cultura racionalista e antropocêntrica, da qual, para o bem e para o mal, somos os perplexos herdeiros.

De facto, o eterno retomo — primária e permanente ideação — tem uma duração mental que ultrapassa as barreiras daquilo a que convencionámos chamar o tempo histórico, é uma espécie de memória residual e resistente, que não exprime a libertação mas um *feri* cíclico, fatalista e dramático, o qual está escrito nas culturas ibéricas, desde que, pelo menos, elas têm consciência da sua alteridade europeia e se sublimam em arquétipos edificados em torno da paranoia regeneradora cavaleiresca e combativa de *D. Quixote* ou na apologia do mundo novo, que é a revisitação do antigo paraíso, no Canto IX de *Os Lusíadas*.

* Doutorando da Faculdade de Letras a Universidade de Coimbra.

O facto de a ideia do eterno retorno agrilhoar os destinos das comunidades, e do individuo, perdido no meio delas, não quer dizer que não permita a eclosão de fragmentos de um pensamento utópico e ucrónico, bem expresso no redentorismo e na salvífica anunciação. Como Mircea Eliade ilustrou e comprovou ao longo de uma produção intelectual invulgar, as concepções do tempo cíclico e circular estão ancoradas na visão do retorno. Fora do círculo desenhado por cada ciclo não há existência e não há, portanto, possibilidade histórica. Mas Eliade pensa que é a própria ausência da história, por paradoxal que pareça, que confere credibilidade à crença ou ao mito do retorno, pois o tempo tem uma dimensão que não vai além da contagem das estações, dos ciclos da natureza, das sementeiras e das colheitas, da celebração dos nascimentos e das celebrações da morte. Há um momento, na sucessão infundável do sol e da lua, da luz e da sombra, em que o *morto tem sede*, não quer permanecer naquela condição humana degradada, e quer voltar ao estado da vida. Esta sede do morto⁽²⁾, explica o poder revificador das águas, fontes milagrosas, e a mais rica epifania brota da água.

O que Nietzsche *pensou* foi que (respondendo a Kundera) na escatologia judaico-cristã, o mito do eterno retorno era (ou é) determinante como processo de construção e de fundamentação de uma religião oficial do amor, de uma teologia do amor, criada como resposta ao *medo da dor*, e que, por isso só sabia produzir, socialmente a dor. O *Anticristo*⁽²⁾ não é uma revolta puramente anti-evangélica, mas, sobretudo, uma revolta contra o estado de escravidão e de dor em que a condição humana tinha desaguado, tornando-a *vazía*, e da qual só o nihilismo poderia salvar, nos pressupostos do autor de *Zarathustra*.

Não foi com a *morte de Deus* que a angústia da cultura europeia perante este tempo repetido se manifestou. Foi quando se começou a destruir a circularidade das concepções lineares da história, pronunciada por Giambattista Vico e, depois, estabelecidas por Condorcet: o século XVIII inventara, aquilo que os reaccionários do século XIX haveriam de chamar o *espírito geométrico* da linha recta, da

0 Mircea Eliade, *Tratado de história das religiões*, Lisboa, 1992, pp. 254-255.

(2) F. Nietzsche, *O Anticristo*, vers. 24 e 35, na ed. de Mem Martins, 1977, pp. 49-51 e 73.

perfectibilidade e da acumulação absoluta, no "vácuo", do progresso. A partir deste momento as sociedades irão perder, ou irão sedimentar conflitualmente, a noção de caminho, de *jornada*, p[^]ra ganharem a noção de *directão*, processo que o evolucionismo transformista tomará numa convicção hegemónica. Reabilitando certo pragmatismo político da cultura do renascimento — o *incipit vita nova* de Dante lido por Maquiavel, Bodin ou Shakespeare — a convicção da direcção ou da *finalidade* começou a ocupar hegemonicamente os espaços teóricos dos pensadores; com a eclosão do cientismo no século XIX, pensou-se, *acto* que se tornará verdadeiramente *trágico* no grande teatro do mundo do século XX, que a finalidade poderia ser, por mais longínqua e a qualquer preço, substantivamente alcançável. Integrou-se (veja-se a inicial escola dos *Annales* da década de trinta) a utopia, não como possibilidade mas como história e teleologia, a finalidade esmagando o processo, e triunfaram política e socialmente os fins pelo estrangulamento dos meios, ou melhor, das pessoas. Mas o pior é que a *ciência histórica*, não conseguia prever e não sabia evitar. Pior do que Nietzsche e Spengler poderiam projectar, *depois de Auschwitz*, o mundo é um deserto ético que espelha o silêncio dos grandes vales lunares (também deveria escrever depois de Kronstadt e depois da Jugoslávia). O discurso racionalista, perfectibilista e finalista da história acabou confrontado com a incapacidade epistemológica de uma explicação global de Auschwitz — estou plenamente de acordo com Eduardo Lourenço, quando afirma que ali morreu o discurso do tempo da História⁽³⁾.

O discurso das linhas rectas e dos círculos não tem mais a capacidade de esboçar, sequer, o espaço teórico das sociedades da comunicação e da manipulação da comunicação. Einstein, pai solteiro de Hiroshima, respondera, quando lhe perguntaram como seria a III guerra mundial, que não sabia, mas que a IV seria com paus e pedras. Quer isto dizer que é o fim da história? Ou que esta se possibilita pelo retorno? Os nostálgicos de Marx, por paradoxo que não tem explicação fora de um quadro de sentimentalidade amorosa, sonham agora com as magníficas vitórias da classe operária e com as deliciosas conquistas da ditadura do proletariado — que a classe operária e o proletariado rejeitaram.

(3) Eduardo Lourenço, *A Europa desencantada*, Lisboa, 1994, p. 210.

É ainda muito cedo — e já demasiado tarde — para se compreenderem alguns processos que nos amarram à realidade da crueldade. O estudo do tempo, no espaço interior do tempo (pois nenhum historiador hoje acreditará na fábula positivista de objectividade) comporta limitações. E neste aspecto, o historiador é *a fronteira da eticidade* no interior dos instrumentos da memória colectiva. Quando ele próprio não é guiado por uma etiologia tudo lhe é permitido e o resultado das suas investigações será nulo: esboroa-se, não direi no tempo de uma vida, mas nalgumas horas de leitura. Não sobrevive à consciência do leitor e, muito menos, ao futuro modo de produção intelectual da história. O historiador sem ética, pode ter até uma moda e um cortejo de seguidores, é sempre o *cadáver adiado* que do seu tempo só soube acartar os proveitos próprios e o espelho da fama.

A história debate-se, portanto, com essa dificuldade de ter de resolver a significância e de ter de devolver os significados no interior do objecto que é no interior do sujeito. Como ninguém tem o dom da ubiquidade e muito menos o da eternidade, como ninguém pode ser deus e corpo simultaneamente, não há visões fora da história: na filosofia, na antropologia e na sociologia conseguem-se modelos de aproximação e aproximações. Mas não se consegue a história.

Ora, é este o primeiro equívoco das visões integralistas da história, desenvolvido a partir de certo cientismo vitalista (Gustave Le Bon), positivismo reaccionário (Barrès, Maurras, Bainville ou Léon Daudet) e por certos idealismos, intuicionista (Bergson), e transformista (Georges Sorel, Labriola, Valois e Édouard Berth), que se impunham na primeira década do século XX no pensamento político europeu. Os intelectuais representativos do integralismo lusitano (Antonio Sardinha, Hipólito Raposo, Pequito Rebelo, Cabral de Moneada) partiam do facto imaginante depserem exclusivos e autênticos legatários de uma visão heteronómica da historia, a qual lhes permitiria a legibilidade à luz de um preestabelecido plano providencial. Não se trata apenas de uma repetição inexorável do retorno *às verdades eternas*, trata-se da representação canónica de uma tragédia grega em que os actores cumprem um *fatum* (em português dizemos fado), inelutável, que manifesta os insondáveis desígnios da divindade. Os actores podem revoltar-se contra a divindade, como teria acontecido na *blasfémia iconoclasta* (estou a utilizar termos próprios do integralismo) de 1789 e 1793, de 1812 na Espanha constitucional de Cádiz, ou de 1820 em Portugal; eles podem triunfar momenta-

neamente, como aconteceria com os soviets em 1917, mas mesmo assim, e apesar do pacto diabólico, estão a cumprir os designios providenciais. O livre pensamento, o republicanismo, sobretudo de tradição jacobina, o socialismo, o agnosticismo, o materialismo monista ou o materialismo dialético, representam a *iconografia* contemporânea do pecado original e, ao mesmo tempo, o castigo pelo crime de ícaro. As sociedades humanas pagavam o preço por se terem rebelado, como Prometeu agrilhado. O plano satânico só deveria mostrar como a ordem divina deveria, mais tarde, triunfar. Nos integralistas portugueses de 1914, ao contrário dos fascistas italianos de 1919, a ordem nova, a *novus nascitur ordo*, era mais uma visão adequada tomisticamente, um *adequatio*, da ordem tradicional, estamentária, gnóstica, clerical, monárquica e ultramontana. O elemento *casticista*, de tradição miguelista e absolutista mas não iluminada, era decisivo para a construção da monarquia integral — não há uma cultura política e uma estética *modernista*, não há a apologia da velocidade, da máquina e da explosão do futuro como em Marinetti e D'Annunzio, não há uma imaginação totalitária do "movimento agressivo, a insónia febril, o passo de corrida, o salto mortal", "o amor do perigo" ou o "hábito da energia e da temeridade"⁽⁴⁾, nem o apelo à *higiene do mundo*, e ao militarismo combinado com o gesto destrutivo dos anarquistas, como se deixava escrito no *Manifesto do Futurismo*(1909).

O fascismo é o *ex-novo* do reaccionarismo. O integralismo é o *semper*: ele precisava da *epilepsia macabra* do republicanismo, na expressão de António Sardinha, para o momento da redenção; precisava de esperar para se impor, "porque o mal não atingira ainda o remate da sua curva fatal", "na lógica secreta dos acontecimentos"⁽⁵⁾. Por isso era *preciso regressar primeiro, para progredir depois*, mas regressar pelo "gremialismo", "baptizado pela igreja"⁽⁶⁾. O integralismo quer ser o momento genesético, e por isso retoma toda a mitologia fundadora, das origens, mas o momento genesético de uma ordem eterna que "arrancará a Europa da carreira do abismo" como escrevia

(4) In *Manifesto do Futurismo*, apud S. Bernstein e P. Milza, *Dictionnaire historique des fascismes et du nazisme*, Bruxelles, 1992, p. 446.

(5) António Sardinha, *Glossário dos tempos*, Lisboa, 1942, pp. 306 e 305.

(6) António Sardinha, *Ao princípio era o Verbo*, Lisboa, 1924, pp. 312-313.

Sardinha na obra significativamente titulada *Ao princípio era o Verbo* (1924). E através deste simples segmento discursivo poderemos detectar como o integralismo postulava a *nacionalização de Deus*, a aliança sagrada que ajudaria os profetas e os apóstolos a derramar a verdade. A heteronomia integralista não se faz em nome da desigualdade natural das raças que lutam para dominar o planeta como Hitler lera no Conde Gobineau nem se faz, estrategicamente, contra as raças judaicas, como apreendera o cabo de guerra em Stewart Chamberlain. Auschwitz, inscrito matricialmente no *Mein Kampf*, não se encontra em lado algum do integralismo doutrinariamente instituinte, isto é, entre 1914 e 1932⁽⁷⁾.

A heteronomia integral é de tipo antigo: providencial, taumaturgica. O integralismo está contaminado por *crenças radicais*, que passarão, na íntegra (à exceção de *uma* que será oportunamente abordada) para o salazarismo.

A segunda *fase* do pensamento integral sobre a história implicava que esta fosse apologia e uma *memória* fundadora. Os integralistas fizeram a depuração da historiografia liberal, democrática e republicana, utilizando o método positivista da *politique d'abord*, isto é, no pressuposto comtiano, que Maurras subverteu, de que os mortos governam os vivos. A história resultaria num dever-ter-sido que se adequasse ao dever-ser. O que é mais estranho nesta concepção da *ponte* entre o passado e futuro é que o presente histórico (a excelência em Hegel), pura e simplesmente desaparecia. O integralismo tinha passado (a monarquia de oito séculos, quase) e tinha futuro (dentro das fronteiras do *corpus christi* e da confraria coroada da *respublica Christiana*), tal como os seus intelectuais patenteavam pergaminhos e brasões (alguns de duvidosa proveniência) e se adivinhavam num risonho devir de *acção* pela *inteligência*. Mas o presente, democrático, laico e republicano, era tão só o combate político: não tinha perspectivas históricas. Ou antes, a política era (nos pressupostos de Oswald

(7) O mesmo não se pode dizer de certa euforia com que o prolegómeno não institucional do integralismo acolheu algumas das teses anti-semitas. Veja-se a revista *Integralismo Lusitano*, vol. II, fase. 1º, Abril de 1933, p. 64, por exemplo. Para se ter uma visão do conjunto, veja-se Paulo Archer de Carvalho, *Nação e nacionalismo. Mitemas do integralismo lusitano*, Coimbra, 1993, policopiado (dissertação de mestrado), pp. 112-122.

Spengler, que desde 1923 influem no travejamento teórico integral) *a forma* em que se cumpre a história de uma nação⁽⁸⁾.

Ora, sob este aspecto, a historiografia propriamente dita do integralismo é de validade escassa ou nula, se exceptuarmos o caso singular de um historiador convergente como foi João Lúcio de Azevedo (1855-1933). O que há é uma profusa *mitografia*, uma escola de artifices e de amadores que tentam imitar as obras primas de mestre Sardinha congregados numa *oficina de reparações culturais*⁽⁹⁾ e de processamentos ideológicos. Todos os mitos demo-liberais deveriam ser derruídos a começar na esfinge do Marquês de Pombal e a acabar nos vintistas e nos teóricos republicanos. Exceptuavam-se algumas passagens dos grandes doutrinários do século XIX (Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Antero de Quental, Oliveira Martins, Teófilo de Braga e Ramalho Ortigão) que no entanto, careciam de ser *revistas* à luz dos axiomas nacionalistas. Tal conduziria à defesa, mesmo, da descarada mistificação da história, de modo a que esta fosse a *ciência nacionalista*, cujo método singular era exposto por Alfredo Pimenta, o alter-ego integralista de Sardinha: "em História de Portugal é verdadeiro tudo quanto dignifique a Nação Portuguesa: é falso tudo quanto a deprima, a diminua, a enerve ou a enxovalhe"⁽¹⁰⁾. O método da ciência nacionalista procurava-o Sardinha na colagem íntima, interior, com as vozes da história, intencionalmente doxístico e alodoxístico: ao confundir o passado com o presente, e ao permitir a comparação entre dois falsos planos temporais que se pretende demonstrar serem os *mesmos*, encontrava-se a chave para a revisão total da historiografia portuguesa que Alexandre Herculano iniciara nos finais da década de 40 de 1800.

Mas há um aspecto do *retorno* que aqui nos deve particularmente interessar. Trata-se de uma certa concepção historiográfica que, surgida da necessidade da defesa do *hispanismo* e da sua justificação histórica, postula um específico retorno ao dualismo e paralelismo ibérico, facto de longa duração que se pensa demonstrar desde, pelo

(8) Oswald Spengler, *La decadência de occidente*, vol. II, Madrid, 1983, p. 520.

O Paulo Archer de Carvalho, *Nação e nacionalismo*, cit., p. 149.

(10) Alfredo Pimenta, *Novos estados filosóficos e críticos*, Lisboa, 1935, p.

menos, a expansão e os descobrimentos quatrocentistas portugueses e espanhóis. O hispanismo seria uma espécie de antídoto contra a *morte eminente da Patria*, como Sardinha escrevera, a projecção da dualidade monárquica na América Latina, melhor, ibérica, da qual resultava ser o Atlântico Sul um verdadeiro *mare nostrum*, cuja partilha ficou consignada faz precisamente agora quinhentos anos, em Tordesilhas, pois com a partilha do mundo foi assinada em 1494.

No fundo o *mare nostrum* seria a reedição do *mare clausum* que os reis católicos Fernando e Isabel e o rei português João II tinham acordado. A futura unidade hispânica, dual, que nada tinha a ver com a unidade dinástica das coroas como no tempo dos Filipes (1580-1640), seria um verdadeiro *supernacionalismo*, bipolar mas organicamente "paralelo", quer dizer, duplamente controlado pelas soberanias de Portugal e Espanha. O caso torna-se mais interessante quando compreendermos que o hispanismo esgrimia contra duas frentes ideológicas distintas: A primeira era a do *iberismo*, sobretudo na sua fórmula federadora, que estivera politicamente activa nos anos 70 de 1800 impulsionada pelos republicanos e socialistas, que pensavam poder beneficiar da conjuntura da I República espanhola, projecto que se tornava mais claro quando perspectivado em função dos debates que se instalaram a propósito dos Estados Unidos da Europa. O hispanismo continuava a ser anti-republicano e não haveria qualquer concessão neste ponto: só as duas monarquias podiam levar a cabo o projecto supernacionalista. O hispanismo é, em suma, contra a união dinástica. Mas, por outro lado, o hispanismo era a demarcação, estratégica e doutrinária, das teses da *latinité*, pelas quais Maurras e Mussolini, ou a *Action Française* e os fascistas, disputavam a liderança. O hispanismo ideado por António Sardinha deslocava o eixo Paris-Roma para o extremo ocidental da Europa, e fazia do eixo Lisboa-Madrid o âmago, o imo do conceito de civilização cristã e ocidental, que escapara à civilização judaica e materialista do norte industrializado, e portanto, intrinsecamente superior às restantes culturas europeias.

Para o autor da *Aliança peninsular* o hispânico, apesar das suas diversidades, era, no seu todo, um fabricante de dogmas e não um fabricante de instrumentos. A excelência do processo histórico ibérico possibilitara que a desumanização maquinal do industrialismo e do materialismo argentário e farisaico (na terminologia integral) não se fizesse sentir com peso determinante. A falha da revolução industrial tinha sido uma benesse da providência pois as duas sociedades se

mantinham estruturalmente gnósticas e ortodoxas (até, pela secular acção, muita elogiada, da Inquisição), tradicionalistas e agrárias. O mar, a água, perante a morte eminente, seria o signo do *morto que tem sede* e quer regressar à vida — as grandes potências náuticas dos três primeiros quartéis do século XVI deveriam voltar à condição da perdida grandeza: o hispanismo era o retorno à dimensão epopeica. No entanto, Sardenha não pensara em esbater aquilo que considerava serem os génios distintos e característicos das raças, mas antes em complementar o *génio do planalto* (a interioridade e o individualismo do Ibero, capaz de bárbara posse e conquista) e o *génio da ribeira* (o Lusitano, cultor de uma amável trato social, comunitarista e lírico). Castela seria a terra dos Castelos (o problema da identidade das múltiplas nações ibéricas era, obviamente, ignorado) a matriz de uma tradição senhorial, enquanto Portugal, que *pedira ao mar o seu baptismo*, na expressão de H. Raposo, era povoado por aqueles *que ainda mortos, somos portugueses*, como escrevera em pleno século XVII Calderón de la Barca⁽¹⁾.

As teses de Sardenha provocaram certo impacto nos meios integristas espanhóis — de resto, o tema de Portugal ou da convergência estava na ordem do dia, nos anos vinte, para intelectuais como o grande D. Miguel de Unamuno, admirador sincero da cultura e da quotidianidade portuguesas. Ou para Manuel Bueno, Ramiro de Maetzu, Jose Peman, Eugénio Montes, Eugénio d'Ors, o Marquês de Quintanar (conde de Santibañez del Rio) ou o Marquês de Lozoya, Beneyto Perez, alguns dos quais (como Maetzu, Merez, Quintanar ou Lozoya) chegaram a colaborar nas publicações integralistas, quer no seu órgão doutrinário *Nação Portuguesa*, editada em Coimbra e, depois, em Lisboa, com vários lapsos, entre 1914 e 1938, quer divulgando a obra de Sardenha em Espanha.

E certo que o sentido de hispanismo, dualismo e paralelismo que não coincide com a unidade perfeita sobre o ponto de vista nacional, pode ter sofrido certa erosão, ou, melhor, manipulação, por parte de alguns integristas espanhóis. Não era um *espanhismo*, como a tradução castelhana poderia ambigualmente sugerir. E daí que Ramiro de Maetzu afirme, um pouco apressadamente, o hispanismo

(1) Cf. P. Archer de Carvalho, *ob. cit.*, p. 124.

como "la prosperidad y la grandeza de España"⁽¹²⁾ ao apresentar a primeira edição da *Aliança peninsular* ao público espanhol (1930). O hispanismo não representava a integração de Portugal em Espanha, representava o dualismo autonomizado de Portugal e de Espanha, concertado num bloco de política externa, defesa comum e de mútua projecção internacional. O problema da união dinástica estava fora de questão: Sardinha reagira com certa dureza quando, em 1915, Juan Vázquez de Mella propusera no teatro da Zarzuela em Madrid, a 31 de Maio, na conferência, *El ideal de España. Eos tres dogmas nacionales*, a união plena com Portugal, e, subliminarmente, a incorporação de Portugal. Para Sardinha o problema da soberania era indiscutível — apesar de Franco Nogueira ter sustentado o contrário, com certa dose de oportunismo, em 1973, na sua obra *As crises e os homens*, texto que seria o mais acabado exemplo da *revisão* salazarista do próprio integralismo.

Mas como articular o hispanismo com a euforia mítica da nacionalidade? A resposta encontra-se na atitude unívoca desenvolvida pelos trabalhos historiográficos, ou como já se assinalou, mitográficos. A articulação fazia-se pelo reforço e a enfatização da história portuguesa, dos mitemas da portugalidade no interior do bloco dualista. Ao contrário das teses iberistas e unionistas, que desde o tempo de D. Francisco Manuel de Melo foram aflorando na diurnidade, o hispanismo não é sublimação daquela espécie de *complexo de inferioridade* face à grandiosidade de "*nuestros hermanos*". O hispanismo assenta numa base de plena paridade e mais: estrutura-se na convicção de que o espírito do português, do *génio da ribeira*, haveria de guiar e "humanizar" todos os habitantes das Espanhas (partindo de um dos mitos mais enraizados na consciência popular portuguesa — e até nalguma consciência erudita — de que são os espanhóis cruéis, sanguinários e impiedosos). A dimensão evangélica do ecumenismo hispanista reforçava aquela convicção *humanizadora*.

Sobre este ponto, a produção ensaística decisiva é, mais uma vez, saída do punho de Sardinha — "Sebastianismo e quixotismo". Trata-se de um texto de revisitação dos mitos fundadores das duas culturas. Para o ensaísta, há um *ethos* lusitano, lírico e bucólico, bem conhecido, de resto, pelos espanhóis: o Cardeal Cienfuegos (relatando

(12) In António Sardinha, *La alianza peninsular*, Segovia, 1939, p. 9.

as lágrimas de Carlos V pela defunta imperatriz Isabel) detectara a "ternura portuguesa", sentimentalidade peculiar que levava Menéndez Y Pelayo a procurar o berço de *Amadis* no idealismo sentimental galego ou português⁽¹³⁾. Daqui, através da figura do *Donzel do Mar* o mito do *Amadis* reincarnaria no mito do *Encoberto*. Há uma comunicação subterrânea entre as duas culturas: Lope de Vega fazia dizer àquele "D. Fernando" de *Doroteia* "tengo [...] portuguesa el alma". O lirismo saudoso dos portugueses transfigurou *Amadis* em *Sebastião* e no sebastianismo, conceito ao mesmo tempo *experimental* e *místico*, que correspondia plenamente à sentimentalidade dos Cancioneiros, embuída do espírito céltico e da visão das ilhas afortunadas e credora de uma ética, de uma regra do sentir e do pensar. Em oposição, o quixotismo prender-se-ia à tradição dos Romanceiros, a *sumula teológica* do castelhano, onde não emerge a esperança dos povos dispersos de agricultores (A. Sampaio). Por isso é o quixotismo a afloração de uma ética da acção (e não da contemplação) e uma certa genealogia do Cavaleiro-da-triste-figura entronca no estoicismo. D. Quixote é o cavaleiro, o elemento bélico que está sempre presente, pois ao contrário de Portugal, em Espanha o estado precedeu a nação, fez-se nas fortalezas e nas cidades. A tradição urbana de Castela (e de Espanha), continua Sardenha, impossibilitaria a eclosão de um lirismo campónio e pacífico. Por último, o sebastianismo evidencia como do lirismo nasceu a epopeia portuguesa, enquanto o quixotismo é a tradução da conquista a qual se transfigurou na epopeia espanhola⁽¹⁴⁾.

Mas há um outro aspecto do eterno retorno que invade a historiografia integralista.

A teleologia nacionalista é o mais importante suporte da acção historiográfica, da revisão da história. Há um segmento discursivo de certa utopia anticapitalista e, sobretudo, antiburguesa, nesta teleologia: o integralismo seria a redenção espiritualizadora e representaria o triunfo do solidarismo cristão, imposta sobre as *oligarquias* democráticas. O retorno significava a ilusão retrospectiva (Bergson) e, neste caso, o triunfo da *eikasia* sobre a *noesis*, da falsificação sobre a realidade, das invenções da história sobre a facticidade, pois o ciclo inicial da

⁽¹³⁾ António Sardenha, *A aliança peninsular*, Lisboa, 1972, 3ª ed. p. 91.

⁽¹⁴⁾ *Idem, ibidem*, (cf. pp. 89-111).

reinstalação era o da perdida idade do ouro, uma espécie de idade da inocência humana, que se exprimia pela angústia epistemológica da unidade⁽¹⁵⁾, isto é, da totalidade. Estilhaçada a unidade essencial de Deus e dos homens pela emergência do cepticismo e pelo diagnóstico da morte de Deus, a realidade do presente, português e europeu, era um fresco de *magníficos estilhaços* do paraíso perdido. Neste sentido a história de Portugal, e a sua investigação, deveria ser a demonstração da necessidade histórica de Deus (e da autoridade) que segundo as profecias de Sardenha estaria plenamente restaurada em 1935⁽¹⁶⁾, sob a forma monárquica, se não fosse mais cedo.

Tal teleologia implicava a revisão não só dos serviços do Tribunal de Santo Ofício, como da Companhia de Jesus, e da hierarquia católica, a reabilitação do pensamento — e talvez do ensino — escolástico, uma revisão total do século XVII estripado do *obscurantismo* da *selva escura*, o sentido taumatúrgico dos reis, a reposição de Cristo na Batalha de Ourique e, até a "segunda fundação de Portugal"⁽¹⁷⁾.

São estes alguns instantes e segmentos do eterno retorno no pensamento parahistoriográfico do integralismo. E depois da experiência histórica, e depois do triunfo das verdades eternas? Como seria a vida *na* utopia? Seria outra forma do fim da história: a imobilidade na eternidade, a paragem do tempo e do pensamento. Era aquilo a que o autor de *Sein und Zeit*, chamaria, num discurso que ainda hoje divide as interpretações, o *abdicar do pensamento*. Depois da utopia, como aconteceu neste século XX, afinal mais dogmático, intolerante e desumanizado, do que toda a ciência e todo o historicismo poderiam supor, a utopia não interessava: podia estar nos campos de concentração, nos salários miseráveis, na repressão brutal, na morte, pairando como um espectro no quotidiano das cidades e dos campos, na polícia política, na militarização da sociedade, na burocratização do estado, na ruína da utopia. Não foram só as revoluções que devoraram os seus filhos. Foram os Estados que

(15) Veja-se Paulo Archer de Carvalho, "De Sardenha a Salazar. O nacionalismo entre a euforia mítica e a formidável paranoia", in *Revista de História das Ideias*, vol. 17, Coimbra, 1995.

(16) António Sardenha, *De vita et moribus*, Lisboa, 1931, pp. 279 e 281.

(17) António Sardenha, *Glossário dos tempos*, cit., p. 312.

esmagaram os cidadãos, que se voltaram contra eles com uma crueldade única.

Com o Estado, envolvente e onisciente, não só triunfou a tirania absoluta, como triunfaram essas figuras demenciais dos intelectuais orgânicos, dos intelectuais do partido, dos arregimentados que se transformariam, em breve, nos ideólogos do estado, patéticas personagens que converteram a mediocridade ou a mediania das suas convicções em verdades absolutas, irrefutáveis, às quais a ninguém era legítimo opor-se: hoje parecem-nos absurdas figuras. Mas não morreram as ideologias — o que está a morrer há mais de meio século é o estado-ideologia e a ideologia do Estado. O drama é que ninguém sabe como acabar com esse Estado, sem criar, claro está, outro superestado ou outra coisa qualquer que não seja ainda mais mortífera, cruel e demencial.

Os visionários do eterno retorno, desde a *civitas dei* de S. Agostinho, ao triteísmo histórico de Joaquim de Fiora, procuravam uma regra de moral na história, que com Hesíodo, seria a própria substância degradada do tempo. Hoje, os historiadores são os primeiros a suspeitar que não há nenhuma moral na história. E essa pode ser a mais importante e involuntária "lição" da história. De outro modo, como resolver o paradoxo de Sancho Pança, exposto por D. Quixote: "Estou maravilhado, Sancho, da liberdade da tua condição. Imagino que é efeito de mármore ou de duro bronze, coisas que não têm movimento nem sentimento algum"⁽¹⁸⁾.

O problema é que hoje estamos, aos poucos, a regressar, como Ulisses, à realidade, depois da epopeia da fantasiosa *ilha*.

⁽¹⁸⁾ Miguel de Cervantes, *O engenhoso fidalgo dom Quixote de la Mancha*, cap. LXVIII (na ed. de Mem Martins, s. d. vol. IV, p. 194).